

COLECCIÓN ENSAYOS

GONZALO JARA TOWNSEND

---

# Buceando en el abismo

---

UNA LECTURA A PUEBLO-CONTINENTE  
DE ANTENOR ORREGO



## GONZALO JARA TOWNSEND

(VILLA ALEMANA 1984)

Profesor de Filosofía, Licenciado en Educación y Filosofía, Magíster en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Actualmente realiza su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile como Becario ANID. Miembro del comité consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui (Perú) y del CEPIB-UV de la Universidad de Valparaíso. Ha publicado y participado en distintas revistas, libros y coloquios, tanto nacionales como internacionales. Además, participó y formó parte de la edición de distintas investigaciones, tales como la Edición comentada de Defensa del Marxismo (1934) de José Carlos Mariátegui (2015), Cuadernos CEPIB-UV (2018) junto a Claudio Berríos y, su más reciente publicación elaborada con Jorge Polanco, titulada Cien años de los Heraldos Negros: escrituras sobre la poética de César Vallejo (2019) por Ediciones Inubicalistas.

**GONZALO ANDRÉS JARA TOWNSEND**

# **BUCEANDO EN EL ABISMO**

**UNA LECTURA A PUEBLO-CONTINENTE  
DE ANTENOR ORREGO**

**EN BUSCA DE UNA NUEVA  
CREACIÓN DE INDOAMÉRICA**

**EDICIONES INUBICALISTAS**



**COLECCIÓN DIRIGIDA POR:  
DR. OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ**

**COMITÉ ACADÉMICO (CEPIB-UV)**

Horacio Tarcus (CEDINCI)

Sara Beatriz Guardia (Cátedra José Carlos Mariátegui)

Francisco José Martín (Universidad de Turín)

Álvaro Márquez-Fernández (Universidad del Zulia)

César Zamorano (Universidad de Santiago de Chile)

Ricardo Portocarrero (Universidad del Pacífico del Sur)

Patricio Gutierrez (Universidad de Valparaíso)

Patricia Gonzales (Universidad de Playa Ancha)

Anselm Jappe (Academia de Bellas Artes Sassari-Italia)

Luis Corvalán Márquez (Universidad de Valparaíso)



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>9</b>
---------------------------	----------

## **CAPÍTULO I**

### **LA CONSTRUCCIÓN DEL IDEARIO DE ANTENOR ORREGO EN EL NORTE DEL PERÚ**

LA BOHEMIA TRUJILLANA Y EL NUEVO PENSAMIENTO DE VANGUARDIA .....	<b>21</b>
LA AMISTAD ENTRE ORREGO Y VALLEJO: LA REFLEXIÓN SOBRE LO LATINOAMERICANO .....	<b>28</b>
LA FORMACIÓN CRÍTICA DE ORREGO; LA ETAPA PERIODÍSTICA EN <i>LA REFORMA</i> .....	<b>35</b>
LA ACTIVIDAD PERIODÍSTICA EN <i>LA TRIBUNA</i> : EL COMPROMISO APRISTA .....	<b>39</b>
<i>EL NORTE</i> TRIBUNA DE UN MOVIMIENTO .....	<b>44</b>
LA CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO ANTIPOSITIVISTA EN LA UNIVERSIDAD PERUANA Y LA REPERCUSIÓN POLÍTICO-SOCIAL EN LA VIDA INTELLECTUAL DE ORREGO .....	<b>51</b>

## **CAPÍTULO II**

### **LA ESTRUCTURA VITALISTA DE LA FILOSOFÍA DE ANTENOR ORREGO: DE BERGSON A ORREGO, LA REVISTA AMAUTA COMO INICIO DE PUEBLO-CONTINENTE.**

LA IMPORTANCIA DE BERGSON PARA UNA GENERACIÓN.....	<b>69</b>
UN VISTAZO A LA FILOSOFÍA DE BERGSON .....	<b>73</b>
LA REVISTA AMAUTA, MARIÁTEGUI Y SU RELACIÓN CON ANTENOR ORREGO .....	<b>85</b>
LAS PUBLICACIONES DE ORREGO EN AMAUTA; LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO CONTINENTAL .....	<b>92</b>

LA FILOSOFÍA EXPUESTA EN AMAUTA: UNA FILOSOFÍA ESTETIZANTE.....	94
LAS PRIMERAS LETRAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LO AMERICANO EN LA REVISTA AMAUTA: UNA INICIO PARA FORMAR <i>PUEBLO-CONTINENTE</i> .....	108
EL ÚLTIMO ARTÍCULO EN AMAUTA: UNA MANERA DE CONCLUIR EL INICIO DE UNA INVESTIGACIÓN .....	122

### **CAPÍTULO III**

#### **UNA NUEVA LECTURA DE *PUEBLO-CONTINENTE***

UN PRIMER COMENTARIO SOBRE <i>PUEBLO-CONTINENTE</i> .....	129
LOS IMPERIALISMOS: UN PROBLEMA FUNDAMENTAL PARA EL CONTINENTE .....	137
EL PROBLEMA DE LA IMAGEN LIBRESCA Y LOS ACADEMICISTAS: UNA RESPUESTA TRÁGICA .....	145
LA FORMACIÓN DEL CONTINENTE POR "DESCOMPOSICIÓN": LA SÍNTESIS .....	148
AMÉRICA EN BUSCA DE LA AMERICANIZACIÓN .....	153
EL IMPULSO DE LOS HOMBRES COMO BELIGERANCIA HISTÓRICA .....	157
LA NUEVA CIENCIA Y EL NUEVO MISTICISMO: EL MARXISMO Y EL APRISMO .....	160
EL INDOAMERICANISMO: EL MITO DEL PADRE SOL Y UN MILAGRO ESTÉTICO .....	170
LO ESENCIAL DE <i>PUEBLO-CONTINENTE</i> .....	175
CONSIDERACIONES FINALES .....	179
BIBLIOGRAFÍA .....	187

## INTRODUCCIÓN

Este libro propone exponer la manera en que se manifiesta la filosofía vitalista del intelectual peruano Antenor Orrego en el campo de la política continental. Observaremos cómo a través de sus ideas él construye la posibilidad de una América en constante devenir, que se manifiesta en un tiempo en donde todo lo que se encuentra en su interior se dirige a un centro telúrico y germinativo, que se extenderá lo más lejos que le sea posible. Este movimiento es el "elán vital" del continente, el impulso que lleva hacia la síntesis que fomentará la creación permanente y desarrollará la libertad de la conciencia de los hombres que se encuentran en ella. Esta forma de "impulso vital", no propone una salida establecida con directrices utópicas para el futuro, sino más bien, un indeterminado movimiento volitivo sin fin dentro de la historia, oponiéndose a lo que actualmente se cree sobre esta misma. Esta arriesgada aventura intelectual la finalizaremos en el libro *Pueblo-Continente* (1930), el cual nos presentará la culminación del recorrido de una época para el autor.

A su vez, estudiaremos cómo el filósofo del norte se posiciona en contra del positivismo que se encontraba fuertemente afincado entre los intelectuales de fines del siglo XIX en Latinoamérica y Europa. El autor peruano se mostraba antagónico frente al cientificismo, finalismo, y el evolucionismo mecánico. Por otro lado, es preciso considerar que dentro de estos enemigos se encontraba también el intelectualismo, y toda aquella reflexión filosófica en donde la razón

fuese tomada como fin del pensamiento y no simplemente como un medio. En su filosofía postulará la praxis como esencial y necesaria, puesto que esta se opone al pensamiento inmóvil y abstracto. Ella exige características volitivas, relativistas, místicas, pragmáticas y vitales. Con esto Orrego toma posición con respecto a la metafísica espiritualista, reclamando a la intuición como un principio movilizador anterior a la razón, aceptando que la "fe" y la "creencia" se constituyen como una necesidad para el dinamismo de la vida. La filosofía de Orrego se encarna en la reflexión sobre el continente sin intención de hacerla volver a un pasado glorioso como el de los incas, ni mucho menos imitar a la sociedad europea con su seguidilla de fracasos manifestados en la catastrófica posguerra. La intención del filósofo era eliminar esa idea muerta que se tenía del continente, que solo era funcional para museos y escaparates de cultura, por el contrario, proponía una entidad viva, que se encontrara en devenir y que pudiera realizarse libremente en una mezcla de culturas que convivirían en una síntesis primordial, manifestando de esta manera el dinamismo dialéctico.

Nuestro estudio sobre Antenor Orrego se formó en las investigaciones hechas anteriormente sobre el mito político de Georges Sorel y José Carlos Mariátegui, el acercamiento a la filosofía de Henri Bergson, Carl Schmitt, Antonio Gramsci y Karl Marx. Desde aquí comenzamos a introducirnos en la filosofía antirracionalista, en su crítica, en cómo esta se vincula directamente con el pensamiento político hasta mitades del siglo XX, bajo la forma del mito político o social. Pero el acercamiento concreto al ideario del filósofo comienza a través de las lecturas que hicimos de sus 17 artículos publicados en la revista *Amauta*, lo que nos llevó a prestar interés en sus aseveraciones filosóficas como también en las implicaciones políticas que eran novedosas para la época. Dentro de los intelectuales americanos de

vanguardia que se agruparon en Amauta, sobresalía Antenor Orrego y algunos de sus compañeros del Grupo Norte que también militaban activamente en el movimiento aprista, como Manuel Cox y Alcides Spelucín. En esta revista dirigida por José Carlos Mariátegui, el filósofo se convertía en el intelectual nortino con mayor número de publicaciones. Se arriesgaba en esta publicación con un lenguaje filosófico crítico, vivo, aventurero y creativo. En sus ensayos se notaba un intento de formar una ontología viva, que trataba de representar al hombre como un "Dios" creador, que tenía el poder de transformar el mundo y "transvalorar los valores" europeos a través de sus acciones, por medio de la comprensión de una vida trágica y dolorosa que le permitiría tener muchas más posibilidades, ya que esta posición ante el mundo exigía el peligro. De esta forma se comienza a estructurar una filosofía vitalista que apuntaba a Latinoamérica como objeto de reflexión y de construcción, llevándola a un devenir indoamericano.

Utilizamos para este trabajo los textos de Orrego publicados en vida, como también los póstumos, artículos en diarios y revistas, editoriales, entrevistas y prólogos a libros. Pero gracias a la segunda edición de las obras completas del autor, publicadas el año 2011 por la Editorial Pachacútec pudimos profundizar mucho más. En el país, tenemos a mano tres de sus textos en bibliotecas públicas: *Pueblo-Continente* de la Editorial Ercilla de 1939 y la publicación hecha en 1957 por Ediciones Continente, la cual fue elaborada en Argentina teniendo mucha más difusión que la chilena. Por último, se puede encontrar su libro titulado *El monólogo eterno*. También en la biblioteca del Congreso Nacional se encuentra la primera edición de sus obras completas, mostrando de esta manera que el material se encuentra disponible, pero no se ha trabajado de manera académica. Las obras completas de Orrego nunca estarán terminadas a

cabalidad, dado que su obra epistolar, como también algunos textos y libros fueron destruidos por la represión en contra de los apristas a mediados del siglo XX dejando incompleto su trabajo. El propio autor comenta que sus escritos tienen una connotación autobiográfica, dejando en claro que su vida es también su obra y sus textos de alguna manera son la extensión de una vida que solo realizó académicamente en Perú, comprendiéndose como un hombre del siglo XIX, que sin salir de su zona pudo utilizar los textos para viajar por el mundo.

Existen pocos estudios de gran alcance sobre Antenor Orrego que nos permitan entrar en una discusión académica con sus comentaristas de manera extensa. Tampoco en nuestro país existen tesis de pos o pregrado en las cátedras de pensamiento latinoamericano, ni tampoco textos en archivos. Este trabajo vendría siendo el primero a nivel nacional. Lo cual implicó una dificultad, ante la ausencia de diálogo con autores nacionales. Pero este obstáculo no imposibilitó nuestra indagación, sino que por el contrario, la extendió a la discusión con el autor mismo. En este libro, tomamos en cuenta algunos de los comentarios más importantes hechos sobre Orrego por autores peruanos, como por ejemplo: Augusto Salazar Bondy, Manuel Chang Rodríguez, Luis Alberto Sánchez, David Sobrevilla y la tesis doctoral publicada el año 2012 en la Universidad de New York del profesor peruano Mario Pozada-Burga que se enfoca en el pensamiento político de Antenor Orrego. Dentro de lo que se encuentra como bibliografía, podríamos considerar este trabajo como uno de los más extensos sobre Orrego en la actualidad.

En este libro presentamos la forma en que examinamos el recorrido intelectual de Orrego, desde su formación en la Bohemia trujillana, y así también en la Universidad de Trujillo, donde comienzan a madurar sus ideas sobre la vanguardia, el aprismo y su

formación filosófica dentro de una metafísica espiritualista que le ayudaría a tener una lectura viva de Latinoamérica, la cual se expresa en su texto *Pueblo-Continente* (1939).

La producción intelectual de Orrego nos ayudará a comprender su filosofía, que estaba versada en la dilatación del concepto de razón, y a un acercamiento a la intuición como motor de la acción. El nortino formó una ontología centrada en la imagen de un hombre "fehaciente" o metafísicamente profundo, y no en los "perjuros" que serían, para él, los representantes de una superficialidad positivista (Orrego, 2011, t. V: 25 ).

El filósofo del norte siempre fue considerado, dentro de la escena política e intelectual peruana, como uno de los grandes promotores de las diversas formas culturales que existieron en la zona norte del Perú; fue editor de periódicos, escritor de artículos políticos en distintas revistas, tanto nacionales como extranjeras, crítico literario, como también congresista y poeta.

Con su pensamiento autónomo y su instantánea creatividad, Antenor Orrego contribuyó de manera activa a formar una nueva manera de pensar la región peruana y el continente americano en su unidad. Se identificó fuertemente con las ideas socialistas y trató de mantenerlas en su ideario con la mayor coherencia posible, lo mismo respecto a promoverlas sin ortodoxia. Lo anterior fue hecho con el propósito de ser consecuente con su filosofía viva y dinámica, por lo mismo llega a tomar distancia absoluta con la izquierda soviética y también con los autores que promulgaban a los moscovitas como único referente del socialismo. De esta manera, se mantuvo políticamente mucho más cercano al socialismo democrático que al revolucionario, el cual imperaba en muchos hombres y mujeres de la época, pero a pesar de esto, logró comprender las ideas de Lenin, formando y fundamentando de esta manera su antiimperialismo.

Las obras de Orrego que fueron publicadas durante su vida fueron tres: la primera, *Notas Marginales* (1922), la cual fue de suma importancia para su generación por su fuerza creativa que se manifestaba en la exaltación de una "vida nueva" y que representaba la producción venidera de la filosofía Latinoamericana. El segundo libro publicado en vida por Orrego es *El monólogo eterno* (1929). Este escrito fue hecho en base a aforismos. El texto trata de enfrentarnos a distintos temas de valor para los hombres, tratando de poner a cada uno de ellos en una actitud viva, antagónica y trágica, para que cada uno se active de manera distinta los lectores. El filósofo del norte, nos trata de mostrar que el problema más importante de la humanidad es la vida misma y todo lo que ella le rodea. En su libro trata de mostrar su estética es decir, "su expresión personal" ante distintos temas que se manifiestan en la complejidad de la vida. El tercer texto publicado en vida, es *Pueblo-Continente* (1930) que será en el cual nos detendremos, puesto que en él está la síntesis de las ideas anti-racionalistas y vitalistas de Orrego, posicionadas en una visión política continental, que nos ayudará a entender este fenómeno de recepción filosófica que se inserta en la problemática política a principio del siglo XX.

Existen otras cinco obras póstumas de Orrego que llevan las fechas de su publicación posterior y no las del año en el cual fueron escritas, estas son: *Estación de Primavera* (textos recopilados de la revista Amauta, 1961), *Discriminaciones* (1965), *Hacia un humanismo americano* (1966), *Mi encuentro con Vallejo* (1989) y *Meditaciones ontológicas* (2011) siendo este último muy interesante, dado que intenta la construcción de una ontología que apunta a la libertad del hombre en lo relacionado a la creación y al alejamiento de un arrojito existencialista, exponiendo también la importancia del reconocimiento

de los hombres a su centro interior y ya no exterior, representado en las ideas del positivismo. Orrego dejó una obra titulada: *Helios, un ensayo para la filosofía y la interpretación del pensamiento*. De esta última obra, solo queda un borrador y unos capítulos, los que publica a través de las revistas *Amauta* y *Variedades*. *Helios* fue destruida en una de las primeras detenciones sufridas por Orrego, donde eliminaron casi la totalidad del escrito. Los encarcelamientos que tuvo durante su vida provocaron la paralización de su actividad intelectual por largos períodos de tiempo<sup>1</sup> dejando en el tintero una gran cantidad de textos que pudieron haber servido para la formación de una obra mucho más extensa.

Una de las intenciones de este libro, será mostrar como a través de la filosofía vitalista e intuicionista presente en los textos de Orrego publicados por *Amauta* se forman elementos para estructurar su libro *Pueblo-Continente*, formando con él una nueva reflexión sobre lo americano.

Para concluir basta aclarar que en nuestra labor no existe interés de apoyar las tesis políticas apristas actuales, que unen fuerzas

---

1 Orrego sufre en el transcurso de su vida siete detenciones por parte de la policía peruana, las cuales tiene directamente relación con su actividad política, crítica y cívica dentro del Perú. La primera, es sufrida el año 1921 cuando trabajaba en el diario *La Libertad*, por el hecho de apoyar las actividades reivindicativas de los braceros del Valle de Chicama en sus escritos. Luego, entre los años 1929 y 1931, en la persecución contra los apristas hecha por el General Luis M. Sánchez Cerro. Su tercera, en 1933, cuando realiza una huelga de hambre de 11 días junto a apristas y comunistas en los campos de detención de Aljibes del Real Felipe. En 1938 sufre la prisión más larga, que dura hasta el año 1939, periodo en el cual envía los manuscritos de su texto *Pueblo- Continente: Ensayos para una interpretación América Latina a Chile*. En 1944, Orrego es encarcelado dos veces consecutivas. Esto muestra el compromiso que Orrego tuvo siempre con la causa nacional y con el movimiento aprista poniendo su libertad constantemente en juego (Chang. R, 2004: 19-23).

con el fujimorismo y que son totalmente contrarias a los principios del primer APRA. Tampoco queremos reivindicar la imagen de Haya de la Torre por medio de Orrego, de hecho el trabajo nace de las lecturas de Mariátegui y las vanguardias en el Perú. No creemos que el líder aprista Haya de la Torre sea necesario en este libro, más que en algunas partes, ya que verdaderamente no apreciamos su imagen como caudillo nacional y continental. En este libro consideramos que las tesis filosóficas de Orrego y la idea de un pueblo continente son de suma importancia para observar el pensamiento filosófico con algunas implicaciones verdaderamente interesantes para nuestra actualidad. Queremos introducirnos por medio de él en una de las vanguardias más interesantes en Latinoamérica y, a la vez, comprobar qué tan útiles resultan sus aseveraciones para nuestra convulsionada Latinoamérica del siglo XXI, que está sufriendo del imperialismo y de la clásica desarticulación de la izquierda en tiempos de crisis.

Las reflexiones de Orrego tienen como fin la liberación de Indoamérica de las construcciones occidentales. Pero a esto le daremos una nueva lectura, de esta manera poder rescatarlo del pantano que lo tiene envuelta la historia intelectual del Perú. Podríamos hacernos tres preguntas para crear la discusión: ¿qué utilidad tiene un pensamiento antirracionalista y "desbordado" en la actualidad para las izquierdas en nuestro continente? ¿cómo podemos encontrarle sentido a la tesis de Orrego en relación a la formación de un pueblo-continente que acepte su expresión dinámica, viva y barroca? ¿estas lecturas heréticas son necesarias en nuestro tiempo? Ahora bien, la primera pregunta podemos responderla en un sentido filosófico práctico. Las políticas de derecha, liberal y conservadora, se defienden utilizando constantemente en sus argumentos la base de los principios de "libertad", "propiedad" y "progreso". Esta tríada nace

desde el mundo de la ilusión moderna, son divinizaciones, racionalizaciones que se alejan de lo concreto y que se construyen como conocimiento abstracto que no permite ver la realidad en tanto que tal. En este siglo XXI los enajenamientos se reivindican mucho más que la acción, los seres humanos ya no tienen condiciones básicas, más que una idea de lo que es vivir. Esto lo prueban el dominio de las mercancías, la tecnificación y la homogenización de nuestra vida. La filosofía antirracionalista proponía hacer todo lo contrario, pues como nos dirá José Carlos Mariátegui; es un error posicionarse en el "pienso luego existo", "si no que en un actúo luego existo", poniendo con esto a la intuición y las imágenes en juego para reencontrarse con la acción, permitiendo de esta forma a la vida desarrollarse como tal, destruyendo la neutralidad y afirmando el conflicto. La modernidad, con sus ensimismamientos, se mantiene y se ha presentado siempre como negadora de la voluntad de los oprimidos, por lo tanto, reivindicar lo contrario es un acto revolucionario. Sorrel, Mariátegui y Orrego, en su primera etapa, ya lo tenían claro. Entonces ¿qué sentido tienen las tesis de Antenor Orrego para la actualidad y su posición sobre la creación de un pueblo-continente que estuviera en antagonismo constante frente a la asimilación de las ideas del imperialismo europeo, ruso y norteamericano de la época? La respuesta es la reconstrucción de la realidad desde una estética, literatura y filosofía propiamente continental, liberada de los prejuicios occidentales que están en contra del barroquismo del continente. Me parece una idea sumamente significativa el poder retomar estas afirmaciones dentro de una época en donde los pueblos latinoamericanos han sido divididos, y donde a la vez, los imperialismos contemporáneos ponen en entredicho sus actos de independencia. Estas nuevas formas de dominio apoyan falsamente a los pueblos de América, la finalidad real es poder establecer y perpetuar su

modelo económico e ideológico. Es por esto que la idea de un "pueblo-continente" es necesaria. Aceptar el barroquismo de nuestras sociedades, comprendiendo su complejidad y dinamismo se vuelve necesario. El camino de la herejía nos vuelve mucho más lucidos en nuestros fines y más capaces de reinterpretar nuestra realidad, también nos permite a releer el pasado. Debemos recontarnos con ideas como las de Orrego, que postulan a crear una idea continental, para de esta manera observar que es lo que podemos alcanzar por medio de ella y como debemos enfrentar las avanzadas parasitarias del imperialismo contemporáneo.

# **CAPÍTULO I**

LA CONSTRUCCIÓN DEL IDEARIO  
DE ANTENOR ORREGO EN EL NORTE PERUANO



## **LA BOHEMIA TRUJILLANA Y EL NUEVO PENSAMIENTO DE LA VANGUARDIA**

La Bohemia trujillana fue reunida por el poeta José Eulogio Garrido en el año 1915 y fue nombrada de esta manera por el periodista Juan Parra del Riego. El grupo, es una especie de club literario vanguardista. En él participaban activamente hombres como César Vallejo, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alcides Spelucín, Manuel Cox y Antenor Orrego. Sus miembros, estudiantes de clase media de la Universidad de Trujillo, asistían a carreras humanistas como Leyes y Literatura. En sus inicios se juntaban regularmente en la casa de Garrido ahí leían poesía de distintos autores europeos y norteamericanos, donde resaltaban escritores como Nervo y Whitman. También realizaban distintas actividades, entre ellas excursiones a las olvidadas ruinas de Chan Chan, que para el grupo tenían una importancia significativa por ser parte del imperio Chimú, el cual se había desarrollado en el norte del Perú. En este lugar arqueológico extendían sus reflexiones sobre lo vivo de las culturas prehispánicas; era un lugar en ruinas, pero un caldo de cultivo para nuevas ideas. Esta zona había sido olvidada por los espíritus conservadores y, por el contrario, para la *Bohemia* era un centro de reunión para sacar a flote cavilaciones que trascendieron en cada uno de ellos. Nos comenta Orrego de los frutos que se dieron en ellas.

De aquí recogió Macedonia de la Torre esa fina arcilla de milenios con que sus manos inspiradas troquelaron un día esas maravillosas ánforas de barro, que sus

dedos de fuego fueron modelando con la fiebre de un genio, aquí Víctor Raúl Haya de la Torre concibió la envergadura y el marco continental del APRA. Aquí Alcides Spelucín recitó los primeros versos de su "Nave Dorada". Aquí, Pueblo-Continente encontró su más fecunda inspiración y de aquí extrajo esa lejana visión de un gran pueblo que comenzaba su auténtico destino histórico (Orrego.2011, t. IV: 464).

Estos jóvenes intelectuales, que se formaron en la ruinas de Chan Chan, se encontraban en conflicto total con los otros círculos literarios de Trujillo, ya que los jóvenes vanguardistas acusaban a estos grupos de reivindicar valores aristocráticos y, también, de ser parte de la herencia colonial, cosa que no podían permitir ya que ellos trataban de revivir su ciudad, que para sus ojos críticos estaba completamente muerta y cualquier resabio de ese cadáver era negativo para la vida. La Bohemia trujillana quería salir y disfrutar lo que se le había negado dentro de sus ciudades, las cuales presentaban una estética medieval y aristocrática. Estas estructuras los hacían negar lo que ellos consideraban como "vida". La noche se convirtió en su hábitat natural, pues era contraria a la existencia provinciana que reivindicaban los conservadores. La Bohemia trujillana se formaba por espíritus rebeldes "que aprendieron a vivir conforme a sus pensamientos", pero no desde un punto de vista político definido, ya que esto comenzó a florecer en el grupo durante el correr de los años, sino que de una manera volitiva y espontánea. Según Orrego, la Bohemia se podía definir como un grupo de individuos inconformistas, que no querían caer en contradicción con su espíritu, nos comenta sobre esto:

Como no éramos, como no podíamos ser conformistas, porque hubiera sido la negación de nosotros mismos, tuvimos que chocar con todo y con todos. Las instituciones, los poderes públicos, las convenciones sociales, la universidad, la plutocracia explotadora e insolente, la mentira consagrada, la rutina de clase, la falta de honestidad y de la honradez, el servilismo rebajado, la explotación del trabajador, el burocratismo, la política profesional, la ignorancia presuntuosa, etcétera, hubieron de sufrir en carne viva nuestros ataques (Orrego, 2011, t. III: 204-205).

La Bohemia utiliza como herramienta de combate la prensa escrita y tiene el siguiente orden: "La lucha comienza en *La Reforma*, continúa en *la Libertad*, culmina en el *Norte*" (Orrego, 2011, t. III: 205) en estos periódicos, la Bohemia y Orrego escribieron durante diez años, los cuales fueron decisivos para su formación crítica tanto en lo literario, como en lo político y social, mostrando a través de estos medios su ansias de querer una nueva construcción de mundo. En estos periódicos, Orrego se interesó por las dos grandes huelgas generales que existieron en el norte y en los valles azucareros, en los años 1918 y 1921. En ellas Orrego mostraba el espíritu rebelde de la Bohemia que alentaba fuertemente a las organizaciones obreras del norte, a su sindicato, y a la lucha por la dignidad laboral. Al mismo tiempo, Víctor Raúl Haya de la Torre inicia su actividad política en 1917, en un viaje al Cusco en donde conoce la sierra y se introduce en su problemática. Antes de este hecho su pretensión solo era ser un literato como muchos de los miembros de la Bohemia trujillana. En ese mismo año Haya se dirige a estudiar a Lima a la Universidad de San Marcos, gracias a una herencia que recibe.

Comienza de lleno su actividad política universitaria. Luego de un viaje de estudios a Europa forma el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista)<sup>1</sup> que se convierte en el movimiento de la mayoría de los intelectuales nortinos y en especial los de la Bohemia trujillana. Grupo que logra aglutinar fuerzas para resaltar una nueva manera de reflexionar sobre Latinoamérica, pero especialmente en el repensar la tradición peruana y darle facetas anticoloniales. Ella pasa a formar parte de la vanguardia. Mariátegui define la Vanguardia en su ensayo *Nacionalismo y vanguardismo* (1925):

la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre las bases del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para sus obras materiales más genuinamente peruanos, mas remotamente antiguos (Mariátegui, 1986: 99-100).

---

1 Los cinco puntos generales del APRA en los momentos de su fundación eran: 1. Acción contra el imperialismo yanqui 2. Unidad política de América Latina 3. Nacionalización de las tierras y de la industria 4. Internacionalización del canal de Panamá 5. Solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo. Todos estos puntos no podían ser cambiados, pero sí cada célula del aprismo podía agregar nuevos según las circunstancias económicas y sociales en las cuales se encontraba su país. (Klaren, 1976: 202). Orrego en un artículo, nos habla de los puntos generales del partido que son tres y se vuelven más generales que los anteriores: 1) sustentación básica económicas del partido, es decir: clase obrera, clase campesina y clase media. 2) Legislar sobre los capitales extranjeros dentro del país creación de un estado-defensa. 3) Internalización del Canal de Panamá ya que es el artefacto imperialista por excelencia. (Orrego, 2011, t. V: 84-85).

Orrego al fin de cuentas siempre fue parte de esta vanguardia, era partícipe de esta reivindicación de la imagen del indio, dado que su intención fue siempre la formación de un continente indoamericano y del alejamiento del criollismo decadente, por lo tanto, se podrían definir los objetivos de esta última de la siguiente manera:

La vanguardia en tanto vanguardia, debía construir la nacionalidad sobre un elemento nuevo, que situado más allá de la oferta criolla y castiza. Si lo nacional reducido a lo meramente criollo, dejaba fuera de la historia de la nación el pasado indígena, amputándolo del tronco nacional, la nueva generación reconstruye las raíces nacionales a partir de este pasado (Fernández, 2010: 73).

Los hombres que participaron de la vanguardia, tenían como idea central la reconstrucción del pasado indígena con nuevos ribetes y resaltar la tradición olvidada por el criollismo. Se observa el mismo intento por instalar la idea acerca de lo "indoamericano", y su lucha desde distintos campos, para extender la idea a un nivel nacional y continental.

La vanguardia se manifestaba de manera activa en el Perú y América Latina, en contra del anatopismo, que era hegemónico en las cátedras universitarias y como postura incuestionable en muchos intelectuales de toda Latinoamérica<sup>2</sup>. Esta generación de vanguardia

---

2 David Sobrevilla, en su texto *Repensando la Tradición nacional* (1989) nos comenta que el intelectual peruano Víctor Belaunde utiliza el término anatopismo refiriéndose a "las aspiraciones colectivas ajenas a la realidad peruana". En el campo académico, estas se dan como una tendencia negativa de los intelectuales nacionales por reivindicar el pensamiento extranjero con todos sus aciertos y errores. Se desprecia

comienza a reflexionar sobre la posibilidad de formar una historia filosófica nacional, como también propia del continente americano, comenzando por resaltar la tradición, no desde un punto de vista hispánico o europeo, sino reflexionando desde su propia realidad, pero sin quedarse en posiciones nacionalistas que sulfuren a las masas, llevándolas a una xenofobia infundada. No pretendían resaltar el pasado de una tradición, si no la construcción de una nueva en relación con el pasado. De esta forma, se pone ahínco en todo lo olvidado por la intelectualidad oficial, que se encontraba dependiente de visiones extranjeras sobre la realidad nacional. Se comienza a formar una nueva manera de ver la realidad del país, que avanzaría desde la tradición colonial hasta el mundo indígena. Este ánimo significó el inicio de la búsqueda por una nueva identidad, una nueva manera de ver la realidad nacional extendida hacia el pensamiento indígena y continental. Esta generación es la primera en repensar al Perú de manera antiacadémica, poniendo a la acción como idea creadora, y a la vez formativa, para la realización de una nueva concepción de libertad.

Esta generación concretó el anhelado quiebre con el positivismo y el intelectualismo metafísico imperante en el siglo XIX, que tenía características netamente europeas y medievales. Se concentró a la vez en el cambio, no solo espiritual de los hombres del Perú, sino que también en la manera de ver las problemáticas sociales, económicas y culturales de la realidad continental, provocando una suerte de acercamiento de los hombres de letras con las masas y los

---

el pensamiento nacional, provocando el menosprecio, el cual se puede manifestar como un "vivir de espaldas a nuestra vida y a nuestro medio". Para Sobrevilla, esta forma de pensar es recurrente en la disciplina filosófica, siempre se ha escuchado que no existe pensamiento mas allá de Platón o Heidegger llevando con esto a una aberrante limitación intelectual. (Sobrevilla, 1989: XIV).

problemas más urgentes del continente. Los filósofos peruanos de los años XX, como también en muchas partes de Latinoamérica, comenzaron a manifestar su afinidad con el espiritualismo, el antirracionalismo, un nihilismo proactivo, el psicologismo, el pragmatismo y el relativismo, observando al marxismo desde un punto de vista heterodoxo. En estos momentos se comenzó a propinar un golpe a las estructuras del siglo pasado que guardaban una fuerte afinidad con la escolástica, la metafísica intelectualista y el positivismo.

En los años 20 se estaban notando fuertemente los fenómenos que desencantaban y, a la vez, encantaban a la generación; la primera guerra mundial, el creciente imperialismo norteamericano y el antiguo imperio europeo, la revolución rusa, entre otros. Eran fenómenos político-sociales que afectaban fuertemente en la manera de vivir y pensar de los intelectuales de la época, y que a pesar de estar a kilómetros de distancia, afectaban directamente al continente americano en todos sus rincones, preparando a los espíritus inquietos de América para que comenzaran a replantearse el mundo y lo aprendido sobre él.

Esta nueva manera de observar el continente, que caló hondo en la juventud peruana de los años XX, perduró fuertemente hasta mediados del siglo y comprometió a nuestro autor con la vanguardia, la cual surgía como opción antagónica frente a las ideas europeas. Opción que mantuvo hasta final de sus días, moderándose constantemente en lo que concernía al carácter político de ella, pero no así con respecto a su base filosófica, la cual extendió y complementó durante toda su vida. Estuvo siempre cerca del vitalismo y de las tendencias antirracionalistas, que estaban en boga en la época por el desencanto que produjo la Primera Guerra Mundial, y al mismo tiempo, por la ilusión de haber llegado a la culminación de la civilización versada en el progreso capitalista.

## **LA AMISTAD ENTRE ORREGO Y VALLEJO: LA REFLEXIÓN SOBRE LO LATINOAMERICANO**

En la formación intelectual de Orrego no podemos pasar por alto su amistad con el poeta Cesar Vallejo. A pesar de su cercanía con Haya de la Torre, es con el poeta de *Los heraldos negros* que logra extender una amistad de confianza real, la cual sobresale dentro de su relación con los otros miembros de la Bohemia. Esta amistad le dará instrumentos para una reflexión sobre Latinoamérica, el indigenismo y una estética trágica que mantendrá durante sus escritos. Orrego admira al escritor de *Trilce*, de manera espiritual e intelectual. Siempre vio en Vallejo la vibración de la vida y la comprensión de un mundo sensible que se extendía más allá de la existencia misma. El filósofo y el poeta, que solo se llevaban por tres meses de diferencia al nacer, eran contemporáneos desde la cuna. Se conocen en 1912, cuando ambos tenían 22 años, a través de Haya de la Torre quien era un amigo en común. Fueron presentados en los claustros estudiantiles de la Universidad de Trujillo en el momento en que Vallejo terminaba su tesis titulada *El romanticismo en la poesía castellana*. El filósofo del norte, tenía una descripción de Vallejo forjada desde sus primeros encuentros:

El pergeño, en su conjunto, traía al recuerdo la imagen de Abraham Lincoln moreno. Tenía, más bien, por sus facciones, por sus gestos y por su color amacigado, el aire de un hindú. Hablaba poco y poseía una noble seriedad en la actitud interna. Era capaz de herir a nadie. Magnánimo y tolerante siempre. Cuando se producía una situación tensa o violenta entre amigos, le afloraba el humor a los labios. Una graciosa y amable agudeza

deshacía la tempestad inminente, como por ensalmo. (Orrego, 2011, t. III: 23).

Esta descripción nos muestra cómo veía el hombre de Cajamarca al poeta, desde una visión profunda y humana, ella tiene relación con la amistad, que en palabras de Orrego, sería duradera “Ambos supimos, desde el primer instante, que íbamos a ser amigos toda la vida”. (Orrego, 2011, t. III: 23).

Vallejo, al igual que Orrego, estaba muy interesado en su producción intelectual. Es por esto que cuando Orrego publica su obra *Notas marginales*, Vallejo no se demora en contestar poéticamente sobre su texto lo siguiente:

He leído *Notas Marginales*, y creo, con credo que por primera vez brota y afínca en mi espíritu que la vida es “sagrada”, que existen las rosas y el dolo; que ya puedo vivir en fin! Jamás di con la afirmación más rotunda y edificante, con trampolín de mayor arranque y, sobre todo, con fuego más limpio y magnánimo, que obliga a los ojos a sonreír y a edificarlo todo, todo. Quiero abrazar este libro, constructivo y calentador como ningún otro lo ha sido en tan amorosa significación para mí; quiero abrazarlo y adorarlo y emborracharme de él hasta enraizarlo plenamente en mi corazón y en mi vida, hasta que cada una de sus páginas se me prenda a los costados, ala por ala, foliadas y concordadas, a fuerza de pureza a mis noches y mis días, a mis propias hojas en blanco, a todas mis humanas lacras. Pienso que tendrá que operar en mi espíritu, sesgo crudo, fluida influencia.

Pienso que en Perú *Notas Marginales* tendrá igual resonancia cordial.

Nunca, en verdad, supe de troncha más edificante y nutricia y pura, que de este silabario de empresas y de siembras. El libro, ante todo, es para América; es libro apostólico, triptolémico, sacerdotal... ¡Y nuestro continente, en botón, clara y yema, todavía, necesita eso: luz de un sol obrero, en toda su afinidad, capaz de tostar parásitos y de blindar desnudeces. (Orrego, 2011, t. III: 52-53).

En el texto anterior, que tiene una fuerte sonoridad, Vallejo deja en claro que el libro del filósofo tenía la intención espiritual de vibrar dentro de toda la generación, como instrumento de lucha para todas las conciencias de América.

Vallejo tenía una gran confianza con Orrego, el poeta le comenta al filósofo sobre un tipo de premoniciones que tenía en vigilia, las cuales lo torturaban y lo horrorizaban. Creía que a través de esas visiones se aproximaba a una locura que lo invadiría de por vida, esto le provocaba terror, mostrando que las imágenes no eran de ninguna manera agradables para él. Su compañero de andanzas creía que eran las ideas “premonitorias” de un visionario, las comprendía desde un punto de vista místico. El ensayista nortino, nos comenta sobre una de estas visones que sufrió Vallejo mientras convivían en la cabaña de Mansiche, llamada por la Bohemia “el predio”, ubicada cerca de las ruinas de Chan Chan. Esa noche, Vallejo le comenta temblando al filósofo:

Acabo de verme en París -me dijo- con gente desconocida y, a mi lado, una mujer, también, desconocida. Mejor

dicho, estaba muerto y he visto mi cadáver. Nadie lloraba por mí; la figura de mi madre levitaba en el aire, me alargaba la mano, sonriente.<sup>3</sup> (Orrego, 2011, t III: 24)

Esta cita nos muestra que los dos intelectuales tenían una confianza única, que se manifestó durante toda sus vidas. Ellos conversaban todo lo que les ocurría dentro de su espíritu. En la cabaña de Mansiche vivieron durante algunos meses, consolidando así su amistad, entre la persecución política y cultural que existía en Trujillo. No solo en estas palabras se puede notar la confianza entre Orrego y Vallejo. Existen dos hechos concretos que pueden mostrarnos su relación de manera más profunda. La primera, el apoyo que manifestó Orrego en la publicación y la formación de *Los heraldos negros* (1919) y como segundo, el prólogo del libro *Trilce* (1922), que Vallejo encarga directamente a Orrego el cual, según el poeta, era en el “único en que podía confiar” para esa misión.

En el año 1918 Orrego escribe un texto en el diario *La Reforma* (en este medio Vallejo colaboró desde 1915 a 1917) en donde da inicio a la lectura de Vallejo como un autor que está a puertas de la crítica, su novedad debe darles tiempo a los críticos para poder digerir los versos de una nueva estética nacional y latinoamericana, mostrando que su poesía, recién aparecida para el público masivamente, será difícil de digerir. Orrego nos comenta de Vallejo:

---

3        Esta fue la primera imagen para crear el poema Piedra blanca sobre piedra negra. El mismo Vallejo le comenta a Orrego afirmando el título del poema “¿Recuerdas Antenor, esa visión terrorífica que tuve una noche en tu casa y que me causó tan invencible pavor?” (Orrego, 2011, t III: 25) mostrando que esta visión fue significativa para su creación literaria.

La obra de Vallejo, tan rica en sugerencias mentales, merece más que un apunte banal, precipitado y de compromiso. Requiere una serena y madura meditación, que le haga plena justicia, diferenciándole de la parvada anónima de portaliras llorones enfiladores de sílabas y de consonantes, tercos rimadores de un romanticismo dulzón y trasnochado, sin alma, sin vida, que ampara su pobreza emotiva, y sus cursis quejumbres eróticas con el malaventurado celestinaje del “cuadro de la luna” (Orrego, 2011, t. III: 78).

Orrego ya veía en *Los heraldos negros* algo nuevo, sabía que los poetas conservadores no le comprenderían, razón por la cual no tendría lugar en las esferas del arte rimbombante. Para el escritor de *Notas Marginales*, Vallejo en su poesía tiene las herramientas para la creación de un estilo vivo propiamente americano, ya que esto es una de sus búsquedas constantes dentro de su filosofía. Para el filósofo, el poeta crea una nueva forma de enfrentarse con el mundo. Orrego la describe en el prólogo de *Trilce*, comentándonos sobre la antigua visión del mundo y la nueva que propone Vallejo en su poesía:

El creador vitaliza el lenguaje particularizándolas, nosotros particularizamos el corazón humano desvitalizándolo. Él hace síntesis constructiva, nosotros antinomias disgregadoras, nosotros desarticulamos para conocer. Él conoce articulando. Él acerca y conecta eslabones, nosotros alejamos y dislocamos piezas [...] Él dice tú eres semejante a todos, nosotros decimos: tú eres distinto a todos. Nosotros aislamos al hombre

de el universo, él le liga totalmente, le hace solidario. Nosotros particularizamos al mundo, el universaliza al hombre (Orrego, 2011, t. V: 194).

Podemos ver que el poeta se presenta como creador de nuevas formas de unificación, diferenciándose de la disgregación conceptual. A la vez, se muestra como un poeta que busca al “humano” en su literatura, llevándolo a afirmar su tragedia cotidiana.

Dentro de los escritos del poeta, Orrego resalta su indigenismo y su americanismo. El primero es nuevo, es parte de una generación de poetas entre los que se encontraba, según Orrego; Albajúr, Ciro Alegría y Valdelomar. No tenía relación con el antiguo indigenismo nostálgico de un pasado imperial incaico, sino que mostraba en sus poemas lo vivo que se encontraba este, en otras palabras, dejaba de ser una anécdota o alusión histórica. Lo que se presenta en Vallejo es el coloniaje unido a lo incario. Para Orrego, “el poeta ha roto con el complejo de Edipo: ora el de la madre española, ora del padre madre india, y se ha hecho, todo él, porvenir y creación viviente” (Orrego, 2011, t. III: 97) de esta manera forma un nuevo indigenismo activo, que se presenta en la vida misma de los pueblos americanos, fundando una nueva visión de mundo para todo el continente, pasando a ser este el auténtico indigenismo<sup>4</sup>. En conclusión, para el filósofo del

---

4 José Carlos Mariátegui, en *Los Siete ensayos...* en su capítulo titulado *El proceso de la literatura*, sitúa a Antenor Orrego como el autor que da la entrada a Vallejo como para ser uno de los nuevos espíritus de la época, que crea una "autonomía poética" dentro del desgaste y el inicio de la "renovación" de la misma. Mariátegui reivindica también el indigenismo de Vallejo. Para el Amauta el poeta renueva la poesía desde el sentido indígena, resaltándolo en los siguientes temas: en su simbolismo, en una protesta metafísica observada en su nostalgia de "exilio" y de "ausencia", en su desesperanza frente a la condena de la raza y en la verdad versada en la creación que nace de la nada. Para el Amauta, en Vallejo se encuentra tanto el dadaísmo, el suprarrealismo

norte, el indigenismo de Vallejo será el poder descubrir su raza por medio de su lengua, la que es manifiesta en su poesía.

El segundo punto que ve Orrego es su americanismo, este se manifiesta en el haber zafado de toda tradición intelectual y haber creado una nueva forma de ver la vida misma. Orrego nos comenta sobre la idea de Vallejo:

No es un americanismo externo y pintoresco; un americanismo de Chimborazo, de Niágara y de Cotopaxi. Aquí no encaja el Beadeker ni el turismo cosmopolita. Que vas tras del monstruo del paisaje y en el hombre. Ha desaparecido el decorado como fin artístico exclusivo, para dar lugar al temblor vital, al estremecimiento humanizado, al hombre americano en su potencia y en su gesto (Orrego, 2011, t III: 98).

De esta manera el filósofo analiza el americanismo de Vallejo como una posición vital ante lo cotidiano, que se aleja de las grandilocuencias monstruosas, entregándole un verdadero sentido al hombre americano. El ser humano pasa a ser el protagonista, el indio ya no es figura de museo, sino un ser que vive la tragedia de su existencia. Para Orrego, Vallejo muestra su heroísmo y su sufrimiento, el mantenerse ante la vida con la herida viva del hombre y cargarla como cruz. El filósofo logra comprender que los versos del poeta se posicionan como algo esencial, formando parte de su pensamiento, ya que entiende que la obra americana es un libro en nacimiento y que está germinándose desde un vacío existencial que se manifiesta en la creación poética.

---

y el expresionismo, pero creando autonomía frente a estas escuelas, posicionando a los sentimientos del indigenismo en ellas (Mariátegui, 1953: 231-241).

## **LA FORMACIÓN CRÍTICA DE ORREGO; LA ETAPA PERIODÍSTICA EN LA REFORMA**

Orrego formó su creatividad literaria, periodística y filosófica en reconocidos diarios y revistas nacionales, manifestando la nueva óptica que presentaba su generación. Esta actividad fue la que lo hizo sobresalir en su primera época entre los círculos intelectuales de la zona norte, como también entre los activistas políticos. Su primera participación periodística fue en *La Reforma*, periódico en el cual debutó en el año 1915. En la primera etapa de este periódico fue director Manuel Cox y luego de un cambio en la dirección general, decidieron a posicionar a Orrego como jefe de redacción. En este medio de comunicación el autor del *Monólogo eterno* publica, desde el año 1918 hasta 1920, más de 50 artículos, tanto de crítica social como literarios, los cuales marcan muy bien la primera etapa del autor. Podemos apreciar en un escrito para el aniversario de *La Reforma* en que Orrego toma la dirección del diario, la forma en que comenta su línea editorial y la manera en que quería enfocar su acción periodística:

Punto capital de nuestra nueva orientación será, la que expresamos en anterior ocasión, el reflejo de nuestra realidad industrial y económica, que es, a nuestro parecer, el resorte principal y esencial de nuestro futuro en todo los demás ordenes de la actividad colectiva y social. Sin duda el acrecentamiento de nuestras riquezas, el fomento y la intensificación productiva de nuestros dones naturales es el problema central, alrededor del cual giran los otros problemas, no solamente locales, sino también nacionales. A él debe prestar,

por consiguiente, la prensa su más preferente y atenta cooperación (Orrego, 2011, t. I: 447).

A pesar de esta declaración, en párrafos posteriores mantiene la idea de que el diario no tiene colores políticos, que su publicación se mantiene por medio de sus lectores, los cuales representan a distintos sectores. Orrego, resalta la preocupación que tiene sobre los aires de cambio económico y del supuesto bienestar que existe en el país. Todas estas mentiras, traerían problemas que el diario tendrá que responder, pero está claro que el ánimo de la editorial no era resaltarlos desde un punto de vista combativo, sino que mostrarlos como fenómenos emergentes que afectaban a la sociedad civil de manera objetiva.

Uno de los escritos de Orrego en *La Reforma* que resaltaremos lleva como título; *El ambiente espiritual de Europa después de la guerra* (1919). Este artículo nos ayudará a formarnos una visión general de cómo observaba Orrego el acontecer político y social en la época en que trabajó en *La Reforma*, lo que representa su primer trabajo periodístico; y a la vez mostrarnos cómo lo interpretaba desde una óptica vitalista. En este artículo, Orrego trata de comprender “la posición trágica del hombre en la historia” o más exactamente “la esencia trágica de la libertad humana”. Orrego afirma que el hombre olvida qué es un “proceso vital”. La humanidad lucha entre el reposo, la conservación, el movimiento y la creación. Este movimiento antinómico es constante en el hombre y según Orrego sería lo que habría formado la primera guerra, dado que uno de estos fluidos vitales habría adquirido resistencia, provocando una explosión de dolor y sangre, pero a la vez, amor, libertad y justicia. Esta sería, según el filósofo, la esencia trágica de la historia y que en la guerra se manifiesta a cabalidad, afirmándolo de esta manera:

Irremediablemente somos los hombres de hoy; los siempre encadenados al raudo pasaje de las cosas, al estallar efímero de nuestra vehemencia [...] y esta es la posición trágica del hombre en la historia o, más bien dicho, el sentido trágico de la historia; la esencia trágica de la libertad humana, que es el resorte de los acontecimientos, el nervio de la acción política (Orrego, 2011, t. I: 401).

Orrego afirma en el artículo, que los hombres buscan también a través de las energías vitales evolutivas un porvenir, esto para Orrego es el “sentido histórico”, que lleva a los hombres hacia un futuro, el “sentido de la historia” sería el no soslayar ninguna clase de conflicto, sino que inundarse en los mismos y crear nuevos mundos a través de la acción política. El filósofo nos comenta como se desarrolla este sentido histórico en una colectividad determinada:

Esta facultad, en los países de vitalidad más potente, se reconcentra y se compendia, en grupos selectos de hombres que se mantiene a despecho de las fuerzas conservadoras y extáticas, el impulso dinámico de la civilización [...] En algunos pueblos este sentido de orientación, por el avanzado grado de cultura, es tan generalizado que constituye una conciencia social, una conciencia colectiva [...] A medida que una colectividad es más consciente de la historia; a medida que discierne más sutilmente los fines del Estado a que pertenece, aumenta su capacidad para recibir y engendrar nuevas formas de vida y de desarrollo, posee por consiguiente un sentido histórico más aguzado y vital. Puede

afirmarse que de él depende directamente el grado de perfectibilidad humana. (Orrego, 2011, t. I: 401-403).

Las energías de la guerra que comprendieron su “sentido histórico” fueron los bolcheviques, los nacionalistas y los socialistas. Cada una de estas tendencias políticas tendría una característica que las haría salir de la quietud y del neutralismo, volviéndolas dinámicas. Los bolcheviques con su revolución, inician una escalada a nivel humano de su filosofía revolucionaria, los nacionalistas logran destruir las fuerzas imperialistas germánicas y por último, los socialistas y sus ideas se convierten, para Orrego, en la fuerza central de la historia humana. El socialismo es un transformador de la realidad contemporánea que está en contra de los nacionalismos por su ánimo negativo y destructivo, que se manifestó en el tratado de Versalles y, a la vez, del bolcheviquismo, que postularía una venganza demasiado rencorosa y sangrienta. Por estas razones las ideas socialistas se vuelven para él una fuerza mucho más importante y poderosa a nivel internacional, ya que estas sabrían manejarse de manera correcta dentro del Estado sin olvidar el cambio social.

Con esto podemos observar cómo es que Orrego intenta formar y mostrar sus tendencias filosóficas y políticas a través de la tribuna que le proporcionaba el diario, poniendo importancia en su tendencia crítica frente al mundo, demostrando con esto que era un escritor comprometido. Esta forma de escribir, comienza a asentarse en su estilo a medida que va transitando por distintos periódicos y revistas de América.

Luego de dejar *La Reforma*, que fue su alma máter en el periodismo, comienza a trabajar en el periódico *La Libertad*, donde logra expresar lo que no podía hacer en su primer trabajo como periodista, esto por la línea editorial que manejaba *La Reforma*, la

cual era mucho más pluralista y menos política. Orrego solo logra trabajar un año en *La Libertad*, ya que este diario por su actividad periodística dedicada a la crítica sobre la realidad nacional, fue cerrado definitivamente por la policía local. Luego de estos lamentables acontecimientos participó en otros periódicos y diarios como *La Semana* y *La Antorcha*. En este último, escribe desde el año 1933 hasta 1934, llegando a publicar 27 artículos en sus páginas.

### **LA ACTIVIDAD PERIODÍSTICA EN LA TRIBUNA: EL COMPROMISO APRISTA**

Pero en el lugar donde más desarrolla su actitud cívica y a la vez también manifiesta su compromiso político fue en el diario limeño *La Tribuna*, fundado el 16 de mayo de 1931. Este medio era el órgano político y propagandístico del APRA. Es donde el aprismo desarrolla su plan de acción, formando la disputa con otros periódicos y partidos políticos considerados reaccionarios por el APRA de la época. En *La Tribuna*<sup>5</sup>, Orrego escribe desde 1931 hasta principios del año 1960 y llega a publicar en él más de 200 artículos<sup>6</sup>. En

---

5 Según Luis Alberto Sánchez, *La Tribuna* en su primera tirada tuvo 5.000 ejemplares y en 1933 ya llegaba a las 35.000. El diario, que se mantuvo a través de los miembros del aprismo y tuvo como director al ya conocido editor Manuel Seoane. Este medio tenía la virtud de aparecer a las 11 de la mañana en todos los puestos de noticias, provocando de esta manera que la gente se enterar rápidamente de la posición aprista frente a los hechos nacionales e internacionales. Según Sánchez, esto correspondía a una actitud beligerante cotidiana de parte del diario que se manifestaba en "una respuesta con la agresividad de la improvisación" tratando de mostrar que era un periódico que respondía a circunstancias inmediatas. (Sánchez, 1978: 225-227).

6 En las Obras completas de Antenor Orrego, que fueron publicadas el año 2011, su tomo III y IV están dedicados en gran parte a las publicaciones hechas dentro

este diario participó activamente, incluso en su época clandestina, marcando el desarrollo de sus ideas en lo que se relacionaba con la libertad de expresión, sobre las libertades civiles, lo que a su vez le sirvió para reafirmar y remarcar sus tendencias políticas, decididamente apristas. Orrego consideraba que *La Tribuna* era un baluarte de la libertad, que a pesar de las persecuciones logra mantenerse en pie. Escribía Orrego:

Pese a todas las contingencias adversas nuestro diario no calló jamás. Ha sido el baluarte firme de ese grito del pueblo contra la demencia de las dictaduras que hicieron tabla rasa de la Carta Fundamental. Era un grito solitario perdido en el unánime silencio, pero un grito que emergía del martirio de la nación [...] (Orrego, 2011, t. IV: 17).

El diario *La Tribuna* se convierte en el lugar en donde Orrego transmitirá su aprismo y también lo que el movimiento cree de la sociedad peruana e internacional. En este medio, el filósofo trata de mostrar también cómo el movimiento se convierte en una agrupación activa y partícipe de una tradición que se enfoca a la lucha social, que ella estaba esperanzada en el cambio político y económi-

---

de este diario mostrando con esto su importancia y a la vez demostrando que en el exilio existió mucha más productividad que en otros medios de prensa. En las obras completas en el tomo IV solo se dedica a las publicaciones de este diario y se cuentan 265 artículos, pero eso puede a llegar ser inexacto, dado que algunos artículos pueden estar perdidos, lo que sí queda claro, es que fue muy activo en este medio, ya que era un órgano ideológico del aprismo el cual logra lanzar algunos números en el exilio por medio de los apristas en Chile. En la biblioteca nacional, hemos logrado rastrear solo tres de ellos. En este Periódico también publica revisiones de su texto *Pueblo-Continente* mostrando que después de su publicación se esforzó en mostrarlo a los apristas fragmentariamente.

co de Latinoamérica a través de un espacio educativo. En *La Tribuna*, tiene como finalidad movilizar a las masas nacionales hacia los postulados del APRA que guardan relación estrecha, después de los años 20, con la imagen caudillista de Haya de la Torre.

Orrego avanza un poco más y trata de desarrollar una teoría aprista, que no solo se base en el personalismo de Haya de la Torre. En sus escritos en diarios y revistas, también utiliza bases teóricas de autores europeos, pero que luego de presentarlos, la mayoría de las veces, se convierten en antecedentes del aprismo más que ideas que vengan a complementarlo o enriquecerlo teóricamente. En el artículo titulado *Hacia una democracia dinámica* (1946) Orrego comienza a describir la “Democracia planificada” del sociólogo Karl Mannheim, la cual es presentada en su texto *Ideología y utopía* (1929). Comentando en su artículo que el aprismo se había adelantado a las ideas del autor alemán, ya que la creencia sobre la “Masa” la venía desarrollando desde sus inicios, como también la reflexión sobre una “planificación estatal”. El nortino también manifiesta el ánimo de crear un “Congreso Económico” que viera los aspectos de la economía de masas e interviniera directamente sobre la producción nacional. Orrego concibe la planificación como un instrumento que facilita la “libertad” y la “variedad” dentro del pueblo peruano. Al igual que el sociólogo de Budapest. Nos comenta el pensador del norte:

La democracia, si quiere subsistir como sistema político y de gobierno, más aún, como sistema de vida social, tiene que coordinar todas sus energías en una armónica estructura de conjunto, porque el mundo ha rebasado la fase de los grupos primarios para ingresar a la etapa en que prevalecen los grupos de contacto indirecto [...] Y la planificación desde la estructura de

producción, pasando por la estructura gubernamental hasta la estructura de enseñanza o de la educación. No es solo el principio abstracto de la democracia el que debe y tiene que salvarse sino también sus realizaciones concretas, fundiéndose en nuevas formas de vida y de acción inmediata. Debemos realizar esa exigencia de justicia social que esta vibrando, como necesidad imperativa, en la conciencia de todas las masas del mundo. (Orrego, 2011, t. III: 287).

Orrego concibe la planificación para crear una nueva educación no “ideológica” y poder llegar de esta manera al “poder colectivo” en donde la masa se vea representada totalmente y que este no sea guiado por pequeños grupos monopolistas y estructuras totalitarias. En consecuencia, sigue mostrando la reivindicación de las teorías de Mannheim en sus artículos de *La Tribuna*, reflejando con esto que el diario se convertía a la vez en un medio de formación teórica para todos los apristas y de discusión entre los miembros. Orrego manifestaba estos problemas con un propósito concreto y seguro, con la intención de mostrar que el aprismo era una teoría vanguardista que se anticipaba a su época.

En un artículo de *La Tribuna* titulado *La política como teoría* (1946) nos cita nuevamente las ideas de Mannheim;

La masa de hechos y de puntos de vista es mucho más grande de lo que abarca el estado actual de nuestro aparato teórico y de nuestra capacidad de sistematización [...] Lo que ante años era un producto nacido del capricho de las necesidades intelectua-

les, propias de ciertos círculos y clases sociales restringidos, se vuelve de pronto perceptible como un todo, y la profusión de acontecimientos e ideas produce un cuadro bastante confuso. (Orrego, 2011, t. III: 290).

Luego de esta cita del sociólogo húngaro, comienza a mostrar al lector que el aprismo vuelve a evidenciar sus ideas de vanguardia en lo respectivo a los avances de la sociología contemporánea, con relación a la cita de Mannheim:

¡La política perceptible como un todo...! He aquí lo que ha hecho el Aprismo desde la fundación del Partido adelantándose a la concepción del señor Mannheim, Alianza Popular Revolucionaria Americana, es decir, alianza o coordinación de las diversas clases sociales, tendencias características de esta etapa histórica que vivimos de que hablamos en el artículo anterior, es precisamente lo que está haciendo el Aprismo, con una clarividencia extraordinaria, durante los últimos quince años. Es la gran obra educadora de la Universidad González Prada, cuya base normativa ha sido siempre la suscitación y el fomento de la fraternidad social [...] (Orrego, 2011, t. III: 291).

Después de esta afirmación nos comenta que el aprismo ya había pensado igual que Mannheim, quien también había dejado la lucha de clases (sin dejar las ideas de planificación estatal socialista) posicionándose en la comprensión de un todo político. Manifes-

tando la idea aprista, que la teoría de lucha de clases es contradictoria con el pensamiento realmente socialista, dado que el mismo socialismo trata de suprimir las clases sociales y por este motivo el APRA tenía este ánimo de fraternidad social y de pensamiento colectivo que estaba más allá de las clases lo cual lo empezaría alejar de los movimientos socialistas de avanzada.

Con estos ejemplos, tratamos de clarificar el carácter que tenían los artículos escritos por Orrego en el diario. En él, se forma su posición política, en muchos artículos muestra su admiración al “líder” del movimiento, Haya de la Torre, quien era la encarnación de la nueva autoridad, a través de su fuerte posición aprista. La lectura de los artículos nos muestra el interés que Orrego le da a su contenido programático y de cómo comenzaba a posicionarse como teórico del aprismo.

## **EL NORTE: TRIBUNA DE UN MOVIMIENTO**

El diario en el que Orrego desarrolló su faceta cultural en profundidad, por el hecho de ser una tribuna que se enfocaba en resaltar la zona norte del Perú fue en *El Norte*, en él mostraba su afinidad con la vanguardia de la época. Fundado junto a su amigo, el poeta Alcides Spelucín, en el año 1923. Orrego siempre guardará una estrecha relación con el autor de *La nave dorada* (1926) durante su vida, tanto en lo político, en lo artístico y también en lo familiar<sup>7</sup> llegando a ser

---

7 Alcides Spelucín, fue un poeta, escritor y editor socialista. Fue un hombre importante de la vanguardia en la literatura y en la política aprista. Sobresalió con su poemario *La nave dorada* (1926), escribió en distintos periódicos y revistas también colaboró constantemente en la revista *Amauta*. Con Orrego llegaron a ser familiares, dado que este se casó con su hermana. También guarda una relación intelectual muy estrecha que se muestra en un prólogo que hace Orrego de su poemario *La nave Do-*

su más caro compañero. *El Norte* sirvió para la propagación del movimiento crítico de vanguardia. En el diario no existía censura y todos podían explayar sus ideas sin problemas. En él, Orrego escribió 48 editoriales, a las cuales se suman también 18 artículos. *El Norte* era una creación propia de los hombres de Trujillo, en otras palabras, era de por sí un instrumento para poder catapultar a toda su generación a la discusión en el Perú y América, apuntado hacia la lucha antiimperialista, socialista y antifeudal. Orrego en la editorial, comienza sus tenaces ataques contra la reacción peruana, y en especial contra el diario *La Nación*, que era el órgano del conservadurismo, y a la vez, tribuna del Partido Civilista. En el diario *La Nación*, se mostraba todo el impulso reaccionario de la época. Orrego llama constantemente en su Editorial a este diario como una entidad escrita que defiende los

---

rada el cual resalta el fuerte carácter estético y técnico del libro. Orrego nos comenta sobre el poeta comparándolo con César Vallejo: "En César Vallejo, la categoría estética es la virginización técnica del verbo para que se adaptara a la virginidad de su visión. En Alcides Spelucín, la realidad estética categórica es la virginización formal de las cosas, o mejor, la virginización funcional de las formas que está siempre petrificada y yerta para el otro ojo vulgar. Por eso, mientras uno es un revolucionario de la retórica, el otro es un revolucionario del significado vital de las cosas" (Orrego, 2011, t. III : 208). Podemos también describir a Spelucín a través de Mariátegui, de manera un poco más política, el cual consideraba a Spelucín como un hombre de la generación y lo describe como un espíritu hermano en un texto que hace sobre La Nave dorada en la revista Amauta N° 1 de 1926: "Yo cuento mi viaje en un libro de política: Spelucín cuenta el suyo en un libro de poesía. Pero en esto no hay sino diferencias de aptitud o, si se quiere, de temperamento: no hay diferencia de percepción ni de espíritu. Los dos nos embarcamos en la "barca de oro en pos de de una isla buena". Los dos en la procelosa aventura, hemos encontrado a Dios y hemos descubierto la Humanidad [...] hemos votado por el porvenir [...] esta claridad, esta inocencia de Alcides, son perceptibles hasta en esas aguas fuertes de estirpe baudeleriana, que, asumiendo integra la responsabilidad de su poesía de juventud, ha incluido en el libro de La nave dorada. Y son tal vez la raíz de su socialismo que es un acto de amor más que de protesta" (Mariátegui, 1953: 262).

intereses “ministeriales, azucareros y latifundistas”. Por el contrario, Orrego en *El Norte*, apoya las huelgas de los valles azucareros de manera activa lo que dio lugar a constantes persecuciones en su contra.

Las editoriales en el diario *El Norte* le dan una importante tribuna a Orrego, adquiriendo así la posibilidad de liderar con sus ideas, en un diario que llegaba a una mayor cantidad de personas, y que se caracterizaba por su forma de ver el mundo, mucho más extensa y no tan politizada, pero a la vez no sin dificultades económicas y falta de personal, producto de la persecución política que comenzó a tener debido a sus editoriales y artículos de fondo, los cuales no tenían verdaderamente ningún compromiso político, pero sí un rol de denuncia. Esto que comentamos nos lo puede contar el escritor peruano Ciro Alegría, pues él trabajó en los momentos más difíciles de este medio escrito junto a Antenor Orrego cuando este último era todavía su editor:

Antenor Orrego era un escritor y periodista de ideas modernas en cuestiones políticas y sociales, pero chapado a la antigua en cuanto trabajo. Se preocupaba mucho de los editoriales y los artículos de fondo y le daba poca importancia a la información.

El ambiente de la ciudad pequeña, en que siempre actuó, contribuía también a acentuar esta característica. En Trujillo abundaba la gente para la cual los editoriales y los artículos eran su principal tema de conversación. Él traducía del inglés y el francés, especialmente de revistas de París, y recortes de diarios hispanoamericanos [...]

El cotidiano saqueo se volvió completamente honesto dada nuestra pobreza. Orrego escribía cuidado-

samente la mayoría de los editoriales. Siempre encontraba manera de atacar a la tiranía, aunque fuera en cabeza ajena o dando cien rodeos para llegar a la meta. En América Latina es extraordinaria la imaginación de los periodistas y la perspicacia del público a este respecto. Y hay ocasiones en que un buen editorial o un artículo de interés vende más ejemplares que la noticia o titular de ocho columnas (Alegría en Chang, R, 2004: 401).

Ciro Alegría comenta enérgicamente la labor de Orrego, su forma de trabajo en el diario. Para el editor, en Orrego se manifestaba por un lado una actitud moderna en el desarrollo de ideas, una visión antigua en la manera de trabajar, mostrando su dinamismo. Las editoriales, como veníamos diciendo, fueron las que hicieron famoso a Orrego dentro de su comunidad, para luego poder extender sus ideas a otros lugares, porque en muchas zonas de Latinoamérica se apreciaban mucho más las intenciones puestas en los editoriales y en los artículos que en la mirada contingente de un informativo. Por esta razón, debemos observar estas editoriales de Orrego para contemplar directamente su trabajo en *El Norte* y, a la vez, su posición crítica frente el retraso que habían provocado las políticas civilistas, y su posición en favor de los movimientos que se estaban dando en la zona.

En una de sus primeras editoriales en *El Norte* titulada *El símbolo de los tiempos* (1930), Orrego comienza inmediatamente atacando a los civilistas, nos dice al inicio del editorial “El civilismo y junto con él, todos los partidos políticos están muertos, bien muertos. Era la Hora de que lo estuvieran” (Orrego, 2011, t II: 251), afirmando con esto que los hombres de antaño ya murieron y que el momento de

hombre nuevos en las filas de la política debía aparecer. Para Orrego el hombre nuevo se estaba dando en los claustros universitarios, era el porvenir del nuevo intelectual que provocaría movimiento. La universidad era el lugar en donde se forjarían los nuevos individuos, por este motivo Orrego en su editorial dispara contra el ex rector de la Universidad de San Marcos; el doctor José Matías Mancilla y contra la imagen de Javier Prado y Ugarteche, esta última, representada en un busto ubicado en el patio de la Universidad, el cual los estudiantes destruyeron como si fuera un símbolo del conservadurismo. El filósofo del norte utiliza un tono brusco contra estos individuos: “Ambos hombres representaban lo que tenía de más funesto el Civilismo: su cobardía moral, su hipocresía moral, su pseudo intelectualismo, su homosexualidad de espíritu, su ausencia de auténtico espíritu ciudadano” (Orrego, 2011, t. II: 257). Orrego reclama en la editorial que dichos hombres están muertos y los que reivindican su imagen, murieron moralmente.

Los ataques contra el civilismo se repiten, pero de la misma manera en que lo critica también reivindica causas sociales. Orrego observaba la transformación hacia el socialismo del mundo entero, pero también estaba seguro que Perú no era consecuente con ella y tenía en la mira para su ejemplo los campos azucareros de Trujillo. Nos comenta sobre esto:

en un aparte del territorio del Perú, a unas cuantas millas de Trujillo, la tercera ciudad de la República, y cuando el socialismo comienza a imperar en todo el mundo, se produce un grave conflicto porque los obreros piden -¿qué creerán ustedes lectores?- nada más que la efectividad de los derechos de reunión y

asociación, el cumplimiento de la jornada de ocho horas, la vigencia de las leyes de accidentes de trabajo y un trato más humano. Es decir, por un lado, que sean efectivos los derechos fundamentales de ciudadanía que ya no se discuten en ninguna parte y que hace un siglo fueron proclamados por los próceres de la independencia y, por otros, que no se burlen, en la práctica, las leyes primordiales de nuestro derecho positivo que nos hacen pasar en el mundo como un pueblo civilizado y democrático (Orrego, 2011, t. III: 257-258).

El filósofo manifestaba en su editorial no solo el retraso en lo relacionado a los problemas civiles del Perú, también comprende que la economía del país se ha mantenido catastróficamente por parte de los capitalistas y los gobiernos de turno por los cuales ha transitado la República democrática peruana. Para Orrego, el intento de guardar una economía nacional era de suma importancia para lograr mantener una autonomía como país en lo relacionado a sus leyes ciudadanas. Afirma que en Perú existe una economía imperialista y lo hace manifiesto en la tribuna que tiene en *La Reforma*. Orrego exige en ella la peruanización de toda la economía, lo cual solucionaría el despojo que están llevando a cabo los capitales extranjeros, para ello usa como ejemplo a las potencias revolucionarias como México y Rusia, las cuales logran manifestarse como autónomas económicamente frente a las fuerzas imperialistas:

Nos hemos entregado al extranjero atados de pies y manos y, ahora, no tenemos más salida, si queremos salvarnos, que luchar heroicamente contra el intervencionismo imperialista.

Mientras otros países, como Rusia y México, han hecho y hacen esfuerzos inauditos por implantar en su economía una política nacionalista salvadora, nosotros seguimos un camino totalmente inverso, un camino funesto y suicida (Orrego, 2011, t. II: 266).

En su editorial lucha por un plan orgánico económico que permita salir a la economía peruana de la venta que ha hecho el civilismo, el cual ha provocado la desperuanización de los medios de producción, provocando un desfaldo en las arcas fiscales. El filósofo del norte lucha por la nacionalización de la economía y lo manifiesta en sus editoriales, él sabe que este proceso llevaría a la aceptación de las ideas socialistas de países como Rusia o México, que pretendían alejarse de capitales extranjeros. Orrego se encontraba en oposición a toda clase de concesiones que se habían llevado a cabo en el oncenio de Leguía, y que habían destruido al Estado y dejado con un sueldo de hambre al proletariado, el cual se mantenía tranquilo “bajo el terror de la metralla”. El editor de *El Norte* utilizaba su tribuna para disparar desde otro punto de vista contra las aberraciones del sistema económico imperialista. El filósofo exigía el “capitalismo de Estado” y la nacionalización de los medios de producción. El monopolio de la concesión debía ser eliminado por un régimen de nacionalización paulatino.

Todas las ideas manifestadas en la editorial de *El Norte* fueron parte significativa de lo que Orrego buscaba también en sus ideas. Estas fueron expresadas desde un punto de vista periodístico, con el ánimo de poder entrar en la conciencia de los ciudadanos y mostrarles que la zona Norte debía unirse a un proceso de cambio distinto al que ofrecían las autoridades que se manifestaban partidarias del sistema económico concesionario.

Orrego escribe también en *Mundial*, *Contacto*, *Variedades*, *Amauta* y en muchas otras revistas políticas y culturales en todo Latinoamérica. El mostrar sus participaciones más significativas, nos permite tener una idea de la forma en que Orrego concebía hacer de su vida una actividad intelectual constante, mostrando también que esta tiene una relación con la actividad político-social bastante fuerte, y que su obra, de ninguna manera podría leerse sin tener en cuenta su veta periodística y editorial, ya que en ella demuestra su activismo político.

### **LA CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO ANTIPOSITIVISTA EN LA UNIVERSIDAD PERUANA Y LA REPERCUSIÓN EN LA VIDA INTELLECTUAL DE ANTENOR ORREGO**

Orrego se formó en jurisprudencia en la prestigiosa Universidad Nacional de Trujillo, la cual fue fundada 1824 por Simón Bolívar como un acto independentista para el Perú. En esta casa de estudios concentró sus investigaciones en Filosofía, Letras, Jurisprudencia y Ciencias políticas, pero concluyó sus estudios de filosofía en la reconocida Universidad limeña de San Marcos en el año 1927, en la cual adquiere las herramientas filosóficas y críticas necesarias para madurar sus ideas.

Todo este tiempo que dedica a la vida intelectual y a la disciplina filosófica como también a las disciplinas humanistas en general, lo aproximó notoriamente a las corrientes intuicionistas, espiritualistas y neo-idealistas que proponía el bergsonismo, el cual se estaba posicionando como una tendencia contraria al positivismo que persistía en las Universidades y que perduraría fuertemente en las instituciones de educación superior peruanas hasta inicios del año 1905, cuando comienza a decaer poco a poco por la llegada de una “nueva metafísica” que estaba comenzando a presentarse fuertemente en todo el continente<sup>8</sup>. Para contextualizar la visión de Orrego sobre la Universidad y que

---

8 Según el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, la influencia de la filosofía europea en el Perú, tuvo cuatro partes importantes: la hispánica, la inglesa, la francesa, la alemana-austriaca y en menor medida la italiana, que viene junto con la rusa en donde resaltan los anarquistas y marxistas. Salazar Bondy, resalta la influencia francesa y apunta al vitalismo bergsoniano como una de las influencias más importantes después de las ideas de la ilustración en el Perú: "La influencia francesa también arranca de la Ilustración en forma definida, con Descartes primero y luego, más fuertemente, con el sensualismo de Condillac, sus epígonos de la ideología y la filosofía política de Rousseau y otros pensadores del período de la Enciclopedia. La siguiente ola de influjo francés es la del eclecticismo y el espiritualismo de la época de la Restauración, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard, entre otros, luego viene el impacto del positivismo a través de Comte y de sus seguidores y discípulos, más o menos fieles, como Littré y Leroux y de otros pensadores de inclinación positivista o naturalista, como Taine, Renan, Guyau y Fouillé. Ya en nuestro siglo, en la década del veinte, encontramos en el vitalismo bergsoniano seguramente la más fuerte influencia francesa después de la ilustración, a la que se sumó la acción de otros pensadores muy leídos por entonces, como Boutroux". En fin, muy cerca de nosotros y sobre todo, como vimos, después de la segunda guerra mundial, se produce el influjo del existencialismo francés con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se reciben los más recientes aportes marxistas de Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman y Althusser, y de epistemólogos franceses o de lengua francesa como Meyerson, Bachelard, Gonseth y Piaget, para mencionar sólo unos nombres." (Salazar. B, 1968 en: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf> : 8).

a la vez nos ayudara a visualizar su pensamiento filosófico, hablaremos de las etapas de la filosofía peruana, en especial del positivismo y de la “reacción espiritualista” que influencia directamente a la generación de los años 20 con su “nueva metafísica”.

En las Universidades peruanas del siglo XVIII existe, como en casi toda colonia española un predominio de la escolástica dentro de las instituciones educacionales, luego aparece el pensamiento ilustrado, que desde el siglo XVIII y XIX se impone como fuerza anticolonialista, ya que fue el primer intento de independencia intelectual marcado por el pensamiento moderno y el racionalismo. Luego de la fuerza de la ilustración y su aparataje teórico, se comenzó a observar entre los académicos la idea de praxis y también la de un acercamiento al idealismo alemán y las escuelas escocesas, lo que da inicio al pensamiento romántico, que es bastante influyente entre 1830-1880, ya que reivindica la soberanía popular y exige de manera mucho más activa que otras tendencias la separación total del clero y la educación.

Pero durante todo el siglo XIX e inicios del XX en la Universidad peruana comienza a introducirse de manera dogmatica el positivismo como actitud filosófica útil a todos los campos del saber humano, así las lecturas de Comte, Kant y Spencer comienzan a volverse cátedras, y la vez, dogma académico. A Kant se le consideraba como el filósofo que firmó la muerte de la metafísica y a Spencer como su continuador lógico en lo que respondía al análisis social, a través de su evolucionismo de características puramente reaccionarias<sup>9</sup>. Lo que

---

9 Según el antropólogo Marvin Harris, Spencer es uno de los intelectuales que promovió no solo el positivismo de Comte y su idea de "progreso" en el área de la cultura y la antropología, sino que también distorsionó las ideas evolucionistas de Darwin al extremo de formar un "determinismo racial", el cual conllevó a formar las "características bioculturales" de las razas. Todo esto comenzó a sentar bases para

marcó el inicio del positivismo dentro de la Universidad de San Marcos, desde 1871, fue la cátedra del profesor Juan Federico Elmore, quien resaltaba los principios evolucionistas de Spencer en sus clases, incentivando de esta manera a sus alumnos a seguir sus lecturas. A pesar de la influencia que tuvo el positivismo en intelectuales de distintas áreas, como nos cuenta Salazar Bondy, fue incapaz de formar políticas de Estado como en México y Brasil, pero sí influyó en el parlamento y en los tribunales (Salazar B. 1967: 73-74).

Dentro de las universidades, y en especial en San Marcos, el positivismo fue bastante fuerte. Podemos ver esto en las palabras del célebre sociólogo peruano Mariano H. Cornejo, con las cuales daba apertura al año universitario 1899, resaltando la visión positivista que debía resguardar la universidad:

La ciencia, señores, limitada por la infranqueable relatividad del conocimiento, será siempre de los fenómenos y nunca de las sustancias; ciencia de las leyes y de los hechos, y no ciencia de las cosas, ciencia del Ser; noción del movimiento y sus transformaciones, incapaz de resolver la lucha del materialismo con el espiritualismo, fuera del radio luminoso de la razón humana (Salazar. B, 1967: 78).

---

fundamentar el colonialismo y el imperialismo capitalista que concebían su entrada como una superación de las especies inferiores. Pero según Harris, esto no condena a Spencer a ser creador de estas ideas, si no que su teoría da bases para los tópicos que fundamentan el imperialismo sin tener verdaderamente él esta intención. De esta forma, podemos comprender que la filosofía de vanguardia era enemiga de Spencer, no solo por su positivismo filosófico, sino que también por las implicaciones que tuvo su teoría racial. (Harris M. 2005: 106-118).

La universidad debía ser un lugar donde el pensamiento racional resaltara frente al metafísico, mostrándose como revolucionario, ya que consideraba la idea de progreso científico, que acarreaba distintas proposiciones en lo político para la época, donde la religión todavía golpeaba fuerte en las cátedras universitarias. El positivismo desplaza al idealismo, promoviendo a Herbert Spencer y al kantismo como bases para la ciencia. Pero también existieron posiciones en pro de la ciencia y la razón fuera de la academia. El intelectual más importante de la izquierda peruana que militó dentro del positivismo, fue Manuel González Prada. El positivismo se veía, aún a finales de siglo XIX, como una respuesta revolucionaria frente a la metafísica conservadora o intelectualista que se manifestaba en los hombres creyentes, en una sociedad en donde estado e iglesia todavía estaban unidos. Las ideas mecánicas sobre el naturalismo, el materialismo y el evolucionismo proponían cimientos para una próxima respuesta dentro de la vida académica, política e intelectual. González Prada militó en el movimiento ácrata peruano, el cual en sus raíces siempre fue positivista y antimetafísico, motivo por el cual la sociología siempre cayó en él como anillo al dedo, por ser una ciencia crítica que se sustentaba en hechos. El escritor limeño nos decía lo siguiente respecto al pensamiento positivista, de la nueva ciencia y su visión de progreso en uno de sus famosos discursos:

No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrogradadas: hablo de la Ciencia positiva que solo en un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la humanidad que milenios enteros de teología y metafísica (González. P, 1976: 45).

Esta vorágine positivista del siglo XIX, tocó también a militantes de izquierda que tenían como punto principal la idea de progreso científico. Estas ideas no perdurarían estáticas; en la Universidad de San Marcos comenzó a crecer un antipositivismo que es llamado por Salazar Bondy “la reacción espiritualista” (Salazar, B, 1967:103), sus adeptos tenían como característica principal ser lectores de la filosofía de Henri Bergson, de manera directa o conociendo sus ideas a través de los profesores que las enseñaban en el aula universitaria. Este espiritualismo crece junto a un clima de desencanto en lo político y lo económico. Desde esta “nueva metafísica” nacen dos importantes intelectuales dentro de la filosofía peruana que marcaron a la generación de Orrego en los años 20, y que a la vez lograron consolidar el espiritualismo de las ideas de Bergson, a quien veían como el filósofo de vanguardia junto a Nietzsche y Bataillon. El primero fue Alejandro O. Deustua (1849-1945). Según Augusto Salazar Bondy, este filósofo de San Marcos llegó a crear un movimiento a través de su cátedra universitaria, sobre esta llegada nos comenta el filósofo:

No obstante, ello fue una circunstancia fortuita la que lo llevó a consagrarse a los estudios filosóficos. Al quedar vacante la cátedra de estética en San Marcos, de la cual era adjunto puramente nominal, se vio obligado a tomar a su cargo el curso, para el que carecía de la preparación necesaria. Asumió, empero, la tarea docente con un enorme sentido de responsabilidad y con un empeño poco común, que le permitieron reunir pronto un caudal de conocimiento suficiente no solo para cumplir con decoro las exigencias de la enseñanza, si no además para

iniciar y llevar a término un verdadero movimiento de renovación y consolidación filosófica (Salazar. B, 1967: 89).

Lo que logra entregar Deustua a esta nueva generación, y que la marcaría no solo dentro de la universidad, sino que también fuera de ella, es una idea estetizante sobre la libertad, la imagen de un piquis con fuerza volitiva y un ánimo de querer salir de los parámetros deterministas que existían en la educación universitaria, los cuales se centraban en la recolección de abstracciones y negaban la movilidad de las voluntades que apuntaban a la praxis. Para Deustua la estética es sinónimo de libertad y la vida se presenta solo como una creación libre, es poner a lo ideal como ayuda para formar algo real. Deustua escribe:

Solo la actividad estética ofrece esa forma de libertad que, sin oponerse a su propia causalidad, ni a la necesidad representada por su propia resistencia, responde al impulso del espíritu hacia lo mejor, hacia lo ideal, que aspira a la expansión interior sin resistencia, que expresa la realidad creando su propio orden y su propia ley ( Deustua en Salazar. B, 1967: 92)

No solo colaboró dentro de la manera de ver el mundo, sino que fue el primer filósofo de tendencia espiritualista en plantear una reforma educacional a grandes rasgos y proponer la formación de una vida humanista, centrada en bases morales y valóricas que fueran tan sólidas como para servir de pilar para la libertad de los hombres. Desde el año 1905 hasta 1925 sus influencias fueron fuertes, momento a partir del cual los influjos de Bergson se vuelven base dentro y fuera de la Universidad (Salazar. B, 1976: 93-94).

La corriente espiritualista, vitalista y bergsoniana continúa su impulso hacia el cambio. Se introdujo en la manera de pensar de los jóvenes y extendió su influencia en las nuevas generaciones a través de las ideas del filósofo Mariano Iberico Rodríguez (1893-1974). Este intelectual de San Marcos presentará lo que se considerará luego como la filosofía contemporánea, que dará inicio a la generación de los años 20 en el Perú. Al igual que Deustua, sus primeras influencias son dentro de las cátedras que ejerció en la Universidad durante 35 años. Mariátegui publica en la revista *Amauta* n°3 el texto *Los dos misticismos*<sup>10</sup>, que marca con esto la importancia de Iberico Rodríguez para los intelectuales de la época, como también para la formación de un pensamiento nacional, el fortalecimiento de la corriente que estaba comenzando a abordarse en lugares ajenos a la universidad, como era lo que intentaba hacer la revista *Amauta*

---

10 En este texto Iberico Rodríguez hace una definición trágica como combativa de la vida, y además, nos presenta los autores que siguen esta tendencia vital dentro de la historia de la filosofía. Esto resulta interesante porque se estaba publicando en *Amauta*, muy probablemente, para que esta filosofía saliera de las universidades. Iberico Rodríguez escribe: "La vida es dolor y es inquietud, pero es también ilusión: sueño que si pudiera realizarse aboliría el dolor y la inquietud. Y como la vida es un drama que se complica siempre y no se desenlaza nunca, la ilusión no está destinada a realizarse. He aquí ahora la profunda contradicción: el misticismo que consagra la movilidad como lo absoluto debe denunciar la perfidia de la ilusión porque todo cumplimiento es inmovilidad y negación de la vida; debe amar la ilusión porque ella es necesaria para dar al esfuerzo dirección y finalidad" (Rodríguez, 1976: 2) En el mismo texto también nos define los dos clases de espíritus que interpretan la realidad, comentándonos lo siguiente: "Podemos distinguir dos clases de espíritus: uno que interpreta la realidad en términos de fijeza, otro en términos de oposición y de inestabilidad. Entre los primeros se cuenta Parménides, Platón, Plotino, Spinoza; entre los segundos Heráclito, Boehm, Nietzsche, Bergson, Unamuno el gran español cuya agonía de modo patético el terrible conflicto en que la vida y la muerte se confrontan para la mayor gloria de la vida" (Rodríguez, 1972: 2).

publicando intelectuales que colaboraban en la formación de una nueva tradición.

Iberico Rodríguez trata, al igual que Deustua, el problema de la educación nacional. Su pregunta y crítica siempre estuvo centrada en la “ideología” positivista y el economicismo imperante en la época, pero a la vez, también manifiesta una reivindicación de lo que él consideraba como una educación humanista, que estaba basada en la intuición y en la práctica. Concibe que existen dos ideologías que imperan en el Perú. Al respecto comenta Iberico Rodríguez:

Suelen desarrollarse muy interesantes ideologías sobre el tema de la educación nacional; pero, nos ha parecido observar en la mayoría de ellas, lo que un prejuicio intelectualista señala, como suprema finalidad de la educación, el conocimiento. El prejuicio económico reclama la instrucción técnica y lo que llama la preparación para la vida. Ambas direcciones, empero, erigen ideales exteriores a la vida misma del espíritu: el intelectualismo que desconoce la virtualidad intuitiva y creadora de la conciencia, el economicismo que ahoga la capacidad de abnegación y de desinterés (Rodríguez, 1926: 15).

Iberico Rodríguez, trata de responder a estas dos tendencias educacionales desde Henri Bergson, ya que según Salazar Bondy “El impulso decisivo para ir más allá del positivismo lo ganó Iberico de Bergson [...]”. (Salazar. B, 1965: 237) Según Rodríguez:

Bergson ha demostrado que la actividad intelectual es por esencia utilitaria y orientada a la práctica. Formada con la materia y por la utilización de la materia, recuerda su

origen y su finalidad, aún en las más altas construcciones científicas. Por eso la esencia —obra maestra de la inteligencia— es un apreciable instrumento del economicismo. Teoría y práctica, intelectualismo y economicismo se reclaman, pues, de la ciencia [...] (Rodríguez, 1926: 14-15).

Queda claro que para el autor, la ciencia, la metafísica intelectualista y todo lo que estas implicaban no tiene relación real para la educación del hombre, no tienen capacidad alguna para legislar sobre el espíritu humano, mostrando que en la educación debería primar lo contrario al científicismo, ya que no logra formar valores para el espíritu, ni tampoco resalta una estética vital, que debería reinar entre los intelectuales y en la educación nacional, para así apuntar a un verdadero progreso de la humanidad.

Iberico Rodríguez, en un discurso pronunciado en la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad de San Marcos, nos habla de la importancia del profesor Alejandro Deustua en lo que respecta a esta crítica a la educación positivista, la cual apuntaba al prejuicio economicista e intelectualista. La obra intelectualista en educación, según Deustua, es la utilización práctica de la materia, es verla en tanto que tal, creando un reduccionismo en lo que respecta a sus distintas formas y, al mismo tiempo, negando la complejidad de la misma. La educación no está versada en la obra especulativa, es decir, en una reflexión real que se aleja de la experiencia, permitiendo de esta manera la creación, colocando en cuestión distintas ideas sobre ella. Todo lo que respecta a la educación intelectualista estaría al servicio del economicismo. Iberico Rodríguez reivindica la educación antipositivista que plantea Deustua, mostrándose con esto partícipe de la tradición bergsoniana. Tanto para Iberico como para Deustua, la educación debe tener una inspiración moral que enseñe

a los hombres a no vivir en el egoísmo y que apunte a la generosidad como deseo máximo. La única filosofía que se opondría al positivismo sería la de Henri Bergson, dado que ha adoptado una actitud estética, que ve al arte como forma de libertad interior y de la conciencia fuera de las entidades racionales. Esta estética estaría “ante el alma y ante el mundo”, es una doctrina versada en la libertad y en la absorción mística, en una formación estética y creadora de la vida.

Orrego conoce estas construcciones de la filosofía contemporánea, en especial la de Bergson, a través de los profesores Iberico y Deustua, al igual que los intelectuales de su generación. Al unirse a este nuevo movimiento tiene la intención de convivir con esta estética creativa o poética planteada por los filósofos contemporáneos. Se siente parte de la tradición filosófica que provenía de la Universidad de San Marcos. El filósofo de Trujillo, no quiere mantenerse fuera del movimiento de reforma educacional e intenta movilizarse tanto por fuera como por dentro de la Universidad, es decir, como estudiante y profesor.

Para entender la manera de cómo Orrego concebía la tradición universitaria, observemos cuál es su opinión con respecto a la academia. El autor de *El monólogo eterno* estaba convencido que la academia era un desastre para la libertad de los hombres, y había que reconstruirla rápidamente. En sus textos siempre la presentó como imagen de las enseñanzas negativas y, a la vez, sinónimo de estancamiento intelectual y creativo. La academia no fomentaba la intuición sino que los fríos pasajes de la lógica, Orrego escribe en *Notas Marginales* (1922) un apartado titulado *Academia* donde expresa lo siguiente sobre su espíritu:

Quiere el espíritu académico que ajustemos la múltiple paradoja de nuestra vida, la hirviente fluidez de nuestro

ser a un arquetipo único y, las más de las veces, a un arquetipo envejecido y pretérito. Quiere, sobre todo, hacernos esclavos de la lógica o, más frecuentemente, de un lógica. No tolera la contradicción, porque la contradicción es vital y, por lo tanto, revolucionaria y creadora [...] (Orrego, 2011, v. I: 38).

Orrego quería derribar la academia, cambiar totalmente la universidad y pretendía revivirla con esta metafísica espiritualista. No quería que ella fuera una creación que perdurara por siempre, sino que estuviera perpetuamente en movimiento, cambiando constantemente sus bases. La conservación es enemiga de toda reforma y de todos sus espacios, esta no concuerda con la creación. Los jóvenes reformistas debían tener un nuevo espíritu. Pero Orrego sabía que el camino era difícil, creía que existía un “ambiente hostil para los espíritus enérgicos y puros, para los grandes agitadores de la conciencia colectiva, para los heroicos sembradores de ideales e inquietudes, para los valerosos continuadores de la vida” (Orrego, 2011, v. I: 38) Orrego sabía del problema, pero tenía fe en el cambio y en las masas que lo proponían.

Dentro de la Universidad, nuestro autor fue un activista por la reforma universitaria, la cual tuvo fuerzas gracias a esas ideas antipositivistas que se estaban dando dentro de las universidades. Estas tendencias comenzaron a introducirse en grupos de hombres ilustrados, comenzando con la idea de cambiar las bases intelectuales de la sociedad en su totalidad. Orrego formó parte activa del movimiento reformista como presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Trujillo, donde comenzó a impulsar sus ideas sobre la justicia social, la idea de poder cambiar la sociedad desde las bases y la de luchar contra la ilusión del progreso que planteaba

el positivismo y sus acólitos. El trujillano estaba convencido que la universidad era el eje central para poder transformar la realidad nacional y latinoamericana, a pesar de sus tendencias antiacademistas en lo que respectaba al poder creativo. Los que se acoplaban a las tendencias filosóficas espiritualistas, concebían que era un espacio de reunión y de discusión necesaria para cualquier sociedad que tuviera intereses colectivos. El filósofo peruano, recalca siempre en sus escritos que existía una separación en lo “ideológico y en lo sentimental”, lo primero representado por los profesores universitarios y lo segundo por los estudiantes. Orrego concebía que en esos momentos, anteriores a la reforma, el profesorado y el alumnado tenían diferencias que se reflejaban brutalmente en la sociedad peruana, uno era un burócrata positivista y el otro una entidad viva de cambio; al respecto nos comenta:

El profesorado con respecto a la universidad no es sino el elemento burocrático, es decir; el elemento que debe prestar servicio a trueque de una paga o emolumento. La sustancia viva o receptora es el alumnado. De ahí el derecho indiscutible que tiene este de tachar catedráticos cuando ellos son incapaces de prestar servicios de cultura y de enseñanza que exige el estudiante. El dómine, dictador escolar que asumía todos los poderes, es una simple curiosidad arqueológica dentro de la pedagogía moderna. Orrego, 2011, t. II: 255).

Orrego estaba convencido que los viejos estandartes de la educación debían obligatoriamente comparecer frente a las nuevas generaciones. Había que exigirles, ya que estos no respondían “a las reacciones cívicas e ideológicas de la juventud” (Orrego, 2011, t.

II: 259). Los estudiantes, ya no respetaban el atraso ideológico de sus maestros. El grito de González Prada que se repetía con fuerza en esos años era: “los viejos a la tumba y los jóvenes a la obra”<sup>11</sup> no solo estaba funcionando para los espíritus revanchistas y positivistas; comenzaba a movilizar el espíritu de toda la nueva generación que estaba en pos de una reforma universitaria y social.

Prueba de este espíritu que nacía en el continente, fue el impulso que dio el movimiento estudiantil en Argentina, el cual se inició en la ciudad de Córdoba, constituyéndose como un gatillazo espiritual para la generación reformista del Perú. Este impulso de reforma universitaria también era dado por el ánimo que se había logrado en la victoria por las ocho horas de trabajo, reivindicación por la que habían luchado los trabajadores y estudiantes unidos.

En el año 1945, Orrego toma el cargo de senador de la república, colaborando en la redacción del nuevo estatuto universitario, el cual tenía el espíritu de su generación. Gracias a este ordenanza, que permitía que profesores, estudiantes y graduados pudieran votar en las elecciones por las autoridades de su casa de estudios, Orrego llegará a ser rector de la Universidad de Trujillo, consiguiendo con

---

11 Prada escribió el discurso para presentarlo en el teatro Politeama de Lima, con el fin de animar una colecta que tenía como función rescatar a Tacna de Chile, la frase se encuentra en el siguiente párrafo: "En esta obra de reconstitución y venganza no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!". ( González Prada, 1990: 46). A pesar que en esta tesis se mostrara a González Prada como un hombre de izquierda que militó en el anarquismo, nunca hay que olvidar que su espíritu revanchista contra Chile se haya eliminado en sus escritos y que muchas de sus frases no solo recuerdan el espíritu nacionalista, sino que también el resentimiento y el odio de los hombres que sufrieron la derrota de la guerra.

esto que las universidades del Perú generaran el impulso que haría posible la formación de una cultura indoamericana, que apuntara hacia el humanismo y a la introducción de la filosofía contemporánea en sus aulas, dando así un gran paso hacia la esperada autonomía académica. Pero solo un breve periodo de tiempo logró estar Orrego en el cargo, debiéndose su expulsión a razones políticas. En los tres años que mantuvo su puesto logró crear: la ciudad universitaria, la facultad de medicina, las primeras becas al extranjero para profesores y estudiantes, formando además un instituto arqueológico para la investigación de las ruinas de Chan Chan, dándole mayor importancia nacional a estas ruinas, presentando con esto una nueva visión sobre la tradición a la casa de estudios que había fundado Simón Bolívar.



## **CAPÍTULO II**

LA ESTRUCTURA VITALISTA DE LA FILOSOFÍA DE  
ANTENOR ORREGO: DE BERGSON A ORREGO, LA  
REVISTA AMAUTA COMO INICIO PARA LA REFLEXIÓN DE  
UN *PUEBLO-CONTINENTE*



## LA IMPORTANCIA DE BERGSON PARA UNA GENERACIÓN

El filósofo europeo que tuvo mayor influencia en Antenor Orrego y en los intelectuales de la generación de los años 20 fue Henri Bergson. Como ya vimos en el capítulo anterior, estos intelectuales fueron formados por nuevos conceptos, basados en la imagen de una libertad creadora, la cual es estructurada por el filósofo francés desde su tesis doctoral titulada *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889).

Bergson en este momento nos servirá de guía para entender el pensamiento filosófico de Orrego. Pero tengamos en cuenta que el filósofo de la “duración” no es el único autor vitalista que motiva al trujillano y a su generación. Él cala profundamente en su espíritu y en su filosofía, pero no siega su potencialidad intelectual. Junto con las ideas del filósofo francés, nuestro autor logra comprender la intuición y la libertad que tienen los hombres a la hora de estructurar su proyecto de mundo.

En la filosofía de Bergson la “intuición” se convierte en el motor vital de los humanos, los cuales debían apuntar a la formación de una imaginación activa e inmediata así ella, en su movimiento, provocaría una creación constante. La intuición comienza, en su filosofía, a tomar ribetes mucho más fuertes que la razón y la inteligencia. Para el autor de *Materia y memoria* (1896), la intuición movilizaría a los hombres hacia una libertad basada en la creación estética que es subjetivamente poética, ya que es constructora de

imágenes, las cuales se presentarían dentro de la vida con más valor e importancia que los razonamientos, puesto que son herramientas de transformación que sirven para comprender y retomar la vida en sí misma. La filosofía bergsoniana, consiste en percibir el mundo en su “duración” (*dure*), que es la visión de cómo se mueve la conciencia verdaderamente en el transcurso de la vida. No hay futuro que nos espere y el presente se construye con imágenes del pasado, apoyándose íntegramente en los datos entregados por la memoria, la cual se forma como una acumulación de imágenes que se muestran en un presente inmediato, dejando de esta manera las abstracciones y al futuro completamente de lado. Esta filosofía ayudó en el siglo XX a dar el paso hacia la negación, o reinterpretación de las ideas que se encontraban empantanadas y, a la vez, negadas por el ideario positivista, tales como la “evolución” y la “libertad” que habían sido reducidas a un mero análisis científico o empírico. Esta nueva filosofía revitalizó conceptos como los de “creencia”, “fe” y “religiosidad”, que habían dejado de ser utilizadas por la carga negativa que veía en ellas el positivismo. Se mostró también en contra del mecanicismo y el determinismo en todo ámbito de la vida. De esta manera, la filosofía de Bergson permitió a los intelectuales liberarse de un mundo obtuso y limitado. Les permitió despegar del estancamiento que no permitían ver a la praxis como una posibilidad creadora y guiada por fuerzas volitivas, que se presentaba en el impulso vital (*elán vital*) que permitía la evolución de las especies y de toda la naturaleza a través de la voluntad y el reconocimiento del *yo* profundo o psicológico de los individuos.

Bergson no es el único filósofo de principios del siglo XX que podría ser integrado a esta corriente filosófica vitalista, espiritualista o también llamada antirracionalista. De igual modo podrían serlo autores como Nietzsche, Spengler, Schmitt, Péguy y Georges Sorel.

Pero el autor que crea las bases para esta forma de pensar la realidad fue Bergson, esto se puede llegar a visualizar en autores que fueron críticos a esta filosofía, como lo fue Julien Benda, René Marill Alberes y Geörgy Lukács en su *Asalto a la razón* (1955). Estos autores hablaban de Bergson como padre de una generación de antirracionales que estaban cansados de las ideas de “progreso” y “democracia”. Pero observemos la verdadera importancia de Bergson para el siglo XX en las palabras de José Carlos Mariátegui, en sus conferencias impartidas en la Universidad Popular Manuel González Prada entre los años 23 y 24, las que fueron recopiladas en su texto *Historia de la crisis mundial*. En una de ellas nos manifiesta su lectura de los hechos ocurridos en el viejo continente y de cómo las ideas de Bergson influyen tanto en sectores de derecha como también en los de la izquierda:

El suceso llegó antes del libro y rebasó, con violento desborde, el confín de sus intenciones. Y en la preparación del clima guerrero intervinieron, en dosis imponderables y con diversa función, desde la filosofía de Henri Bergson hasta la estética de Marinetti y los futuristas, del mismo modo que en la preparación de la atmósfera revolucionaria colaboraron desde la teoría de los mitos de Georges Sorel hasta la desesperación del poeta Alejandro Blok.

*La Evolución Creadora*, constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino serbio-croata-esloveno, conocido también con el nombre de Yugoslavia. El bergsonismo ha influido en hechos tan distintos y aun opuestos, y de variada jerarquía, como

la literatura de Bernard Shaw, la insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario, el escuadrismo fascista, las novelas de Marcel Proust, la propagación del neo-tomismo de la Christian Science, la teosofía, y la confusión mental de los universitarios latinoamericanos. Bergson tiene discípulos de derecha e izquierda como los tuvo Hegel, aunque se abrigue personalmente tras de las almenas del orden, actitud personal que no compromete mínimamente el sentido de su filosofía. Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecido el reflotamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho, representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado, palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad, a la capitulación de los antiguos misterios (Mariátegui, 2010: 391-392).

Este extenso comentario de Mariátegui deja en claro la influencia de Bergson en el campo de las humanidades y la política. Su filosofía como fenómeno es igual a lo ocurrido con Hegel en el siglo XIX, aunque habría que hacer notar que el francés, a diferencia del filósofo alemán, no buscaba instaurar la racionalidad en sus discípulos del College de France, no tenía pensado formar herramientas para la comprensión de lo absoluto; Bergson, por el contrario, trataba de encontrar en la intuición y la comprensión del devenir en una expresión viva.

## **UN VISTAZO A LA FILOSOFÍA DE BERGSON PARA OBSERVAR SU RELACIÓN CON ORREGO**

Bastaría analizar la filosofía de Bergson un poco más en profundidad para percatarnos lo importante que fue para Orrego, como también para su generación, en especial como fuerza de movilización político-estética. Ninguno de los hombres de la vanguardia comprendió a Bergson como fin en sí mismo, todos estaban convencidos de sus ideas socialistas, las cuales unían a la filosofía del francés. Este ejercicio también lo practicaba Orrego y es posible rastrearlo en muchos de sus textos.

La obra de Henri Bergson ha sido leída en distintas claves, tanto teológica, estética, mística como política, mostrando así la importancia de su filosofía. Siendo esta última, una de las formas en como la entiende Orrego. Esto se dio porque el filósofo francés presenta la construcción de la vida y la experiencia a través del tiempo, que se manifiesta en la acción de los individuos de una manera espontánea y heroica. Para Bergson, en todos los seres humanos existe un mecanismo cinematográfico del pensamiento que de alguna manera conlleva a la ilusión mecanicista. Esta visión niega el tiempo real, imponiéndonos un tiempo ilusorio que no permite el desarrollo de nuestro “yo profundo” (que pasaría a ser lo que llamamos la profundidad de nuestra alma o de nuestra conciencia) y nos envuelve en un “yo superficial” (lo geométrico, las matemáticas, lo determinado, el finalismo, etc.)<sup>12</sup> inundado de concepciones abstractas

---

12 En un texto de Orrego inédito hasta el 2012 titulado *Meditaciones ontológicas* (1956) podemos observar que ya en sus últimos textos contempló la visión antagónica entre razón e intuición, que se manifestaba en Bergson. En el libro podemos ver que existen dos clases de naturaleza una como animal natural y la otra como criatura racional, al ser hijo de una cultura. Para Orrego, el hombre debe mirar estas dos

y cadavéricas. Bergson comprende que existe un tecnificación del individuo, de la forma en que este piensa. Esto se manifiesta cuando planteamos la aparición de las imágenes que provocan nuestra acción inmediata y cómo tratamos de recrear esos mecanismos errados en aparatos técnicos como la cinematografía y la fotografía. Artes que para Bergson no estarían cercanas a la vida porque no incentivarían la curiosidad por desentrañarla en sí misma, ya que no mostrarían más que la aparición de aparatajes técnicos que reproducen lo errado de nuestra conciencia.

Bergson quiere expresar la vida misma, encontrar su desarrollo y su extensión en el espíritu humano. Para el francés, la vida no estaría compuesta necesariamente por los órganos del cuerpo, sino que por fuerzas psíquicas que en él se desarrollan, fluyendo a través de la voluntad y las creencias, que proporcionan dinamismo a la vida. Debemos comprender que la búsqueda de Bergson es la comprensión del devenir, introducirse en la temporalidad de este.

---

naturalezas "Esperando siempre una –ventana–, una vía a través de la cual pueda fluir hacia el mundo en una expresión significativa y creadora" (Orrego, 2011, t. V: 24). El hombre no puede quedarse en una de sus naturalezas, sino que debe responder a las dos por igual para llegar a una nueva expresión vital. Orrego nos dice que existen, por esta razón, dos tipos de hombres: unos que son "fehacientes" y otros, "perjuros". Los primeros logran visualizar esta unión de las naturalezas para lograr una creación heroica versada en su voluntad, ellos "conjuran" al "Ser", lo traen a la tierra como algo nuevo, tienen fe en su aparición. Los segundos, "enmascaran al verdadero ser, lo falsifican en la rutina de la cultura" (Orrego, 2011, t. V: 25) creando de esta manera lo estático, lo vuelven abstracto y no humano, lo convierten en un aparataje lógico alejado de la creación. La finalidad de Orrego es el hombre que busca su libertad y él es el que llega a conocer la profundidad de las cosas y no su superficialidad cultural. De esta manera se repite la trama bergsoniana de un yo profundo y un yo superficial. El primero es libre, creativo y el segundo es quietista y racionalista.

El tiempo para él no podía dividirse en partes, por el contrario, comprendería una sola totalidad. En otras palabras, cuando existe una verdadera percepción del mundo, nos enfrentamos a un tiempo presente que no se puede desmembrar o archivar en un cúmulo de diaporamas, porque se nos presenta como una línea que muestra su totalidad en el espacio. Llevando esta reflexión a un ejemplo biológico, podríamos decir que cuando nosotros afirmamos que “el niño devendría adulto” sería una forma errada de comprender esta movilidad temporal, ya que pondríamos al niño, y al adulto, como seres distintos y no como un organismo único en el fluir de su vida, lo desmembramos, creamos dos sujetos distintos con tiempos igualmente distintos. Según Bergson, cuando percibimos, vemos una indeterminación de las acciones consecutivas, pero estas no tienen partes. Usando el ejemplo anterior, podemos afirmar que siempre seguimos siendo los mismos, solo que con distintas marcas o huellas. Nuestra experiencia pasada sería la que nos formaría en el presente, esta no nos dividiría en fragmentos, pues la vida mantiene una línea recta sin partes y solo se comprende por las huellas que la experiencia deja en nosotros.

Para Bergson, el percibir es remontarse a las imágenes del pasado que marcan al cuerpo, pero estas no detienen el movimiento, devenimos en ellas. Lo que percibimos es una constante, una extensión imperecedera ayudada por las imágenes generadas por la experiencia que permiten nuestra acción, así, esta nunca se detiene. El cuerpo es el que verdaderamente es afectado por esta dinámica, es el plano último de estas imágenes que se manifiestan en la memoria. La percepción consistiría en recordar los objetos. De esta forma nuestra percepción se alimenta directamente de la materia y se manifiesta como un movimiento que se desarrolla hacia la libertad creadora.

La libertad para Bergson consiste en comprender que no existen partes, que a través de la conciencia uno puede construir su mundo de manera poética, sin trabas a priori, es comprender que las cosas “ya fueron” y “ya no serán” es instalarnos en un presente que dura infinitamente. Las imágenes del pasado conviven en el presente y se desarrollan. No podemos percibir la duración dando vueltas y reflexionando, el tener conciencia de ella implica posicionarse de un golpe total frente a su totalidad, es comprender que nada “no pasa” o “está pasando” en un momento imperecedero, indivisible a lo substancial de la vida misma. Nuestra libertad creativa va depender de ello, nos comenta Bergson en la *Evolución creadora* (1907): “El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, tanto más comprendemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo” (Bergson, 2007: 30). Este proceso creativo solo se da en un movimiento constante. No existen “puntos fijos en donde amarrar el pensamiento y la existencia. Hay que creer que todo lo que pasa no existe; y que si la realidad es movilidad, no existe en el momento en que se le piensa” (Bergson, 1977: 21). Según Bergson, el error de nuestra percepción del tiempo y su totalidad es la formación de puntos fijos, de creer que todo lo que pasa deja de existir. Los puntos que se encuentran inamovibles no nos permiten movimientos, no permiten a la acción procrear nuevas acciones, sino que, por el contrario, nos llevan a abstraer lo acontecido y a pensar en lo que vendrá.

Para Bergson, la intuición es la única herramienta útil para visualizar el tiempo real, nos afirma que es “el conocimiento por simpatía de lo que dura” ella es un proceso simple, contraria a la complejidad de las abstracciones. La intuición niega lo ya establecido con el fin de formar algo nuevo, es un movimiento que profundiza

en los objetos, no tendría análisis o detención alguna, y sería un libre fluir de la conciencia que multiplica los puntos de vista y permite el proceso infinito hacia el devenir, ayudándonos a comprender la movilidad y la totalidad de la duración en su profundidad. Aquello que nos permite la intuición, al contrario de lo que nos plantea el idealismo y el realismo, es el no dejar que existan objetos superiores e inferiores, pues todos entran en el universo de la misma manera. Lo múltiple y lo único ya no son problemas; con esta herramienta se comprenden como un todo que permite la acción de los individuos. La intuición convive en la duración, ya que permite adentrarnos en la profundidad de los objetos, permitiendo ver su claridad, develando su totalidad. La intuición es la comprensión de que existen miles de imágenes posicionadas en “el todo”, con el propósito de elegir la más útil para la acción creativa. Así entonces, solo intuimos cuando conocemos el movimiento indeterminado de la vida misma, lo que implicaría que nuestras acciones no tienen un final sino que son un continuo eterno.

El método de la intuición es esencial para la evolución de los seres y la comprensión profunda de lo que nos rodea. El evolucionar de las especies y la materia tiene relación con las tendencias que se encuentran en contraposición constante en nuestra realidad, no es una dialéctica, ni tampoco un movimiento absoluto y racional que llevaría a los hombres a afirmar, como Hegel, que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Para Bergson, la razón existe en los hombres como un defecto de nuestra naturaleza, por eso debe intentar ser oscurecida, aplacada, eclipsada de alguna manera, y para ello solo queda lo que da la intuición, que es movilizarse por una creencia. Tener fe, en un sentido más amplio, es aceptar que en los hombres existe una religiosidad primitiva. La evolución de la vida, primeramente, de manera virtual cambia la

materia, ya que tiene relación con nuestros recuerdos, cada uno de los cuales será elegido intuitivamente para provocar la fuerza volitiva que permita llegar a la acción. Crear imágenes que logren movilizarlos es comprender el movimiento del impulso vital de la vida, según Bergson:

Consistirá pues en desenredar un cierto número de direcciones divergentes, en apreciar la importancia de lo que ha pasado de importante por cada una de ellas, en una palabra, en determinar la naturaleza de las tendencias disociadas y en hacer la dosificación, cambiando entonces esas tendencias entre sí, se obtendrá una aproximación o más bien una imitación del indivisible principio motor por el cual procedía el impulso. Es decir que veremos en la evolución algo completamente distinto a una serie de adaptaciones a las circunstancias, como lo pretendía el mecanicismo, y también algo completamente distinto a la realización de un plan conjunto, como lo quería la doctrina de la finalidad (Bergson, 2007, 116).

Podríamos afirmar que la naturaleza no evoluciona mecánicamente, no es finalista, no existe determinación, la vida es impredecible, ella siempre está “inadecuada a la obra que tiende a producir” aceptando y permitiendo el movimiento. La vida son tendencias que van siempre hacia distintos lugares, no se detienen en ningún momento, es la explosión de un obús en el campo de batalla, cuyos fragmentos uno nunca sabe donde caerán, es un movimiento incierto y espontáneo. Para Bergson, las tendencias exitosas son solo las que aceptan los riesgos de este movimiento constante

e indeterminado. Estas tendencias también se pueden visualizar en la vida social, los ejemplos pueden darse en cualquier lugar en donde se concentre la percepción. Bergson nos comenta al respecto lo siguiente:

Es en el mismo individuo, o en la misma sociedad donde evolucionan las tendencias, que se han constituido por disociación [...] que el progreso es una oscilación entre dos contrarios [...] una inteligencia, incluso sobre humana, no podría decir a dónde se verá conducida cada una de ellas, puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea en gran parte sus condiciones en que se realizara, y desafía todo calculo [...] no se detendrá más que ante la eminencia de la catástrofe [...] la tendencia antagónica ocupara la plaza que ha quedado vacía; solo a su vez irá más lejos le sea posible (Bergson, 1977, 103).

La vida, en un momento de catástrofe, se desarrollará “en forma de surtidor, creando por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso”(-Bergson, 1977, 103), pero no se separará, se percibirá el todo, por ese motivo existen creaciones que surgen por separado y logran aumentar su fuerza. Su vitalidad es instintiva y no necesitan de la razón o la inteligencia, estas solo postularían al egoísmo. La vida se vuelve espontánea y libre, Bergson nos comenta que: “nosotros pretendemos que la espontaneidad de la vida se manifieste ahí mediante una continua creación de formas que suceden a otras formas”. Tener creencias sobre nuestros objetivos para la acción es lo que nos permitiría salir por completo de los

principios utilitarios y egoístas, suprimiría el déficit que tienen los hombres de apegarse a la vida.

En la filosofía vitalista de Bergson, la vida se debería mover en libertad, alejada de entidades abstractas, comprendiendo el tiempo en duración, logrando entender el “yo profundo”, utilizando la intuición como método que nos permita fluir por el “impulso vital” (elán vital) que lleva a todo ser vivo a su confrontación heroica y trágica frente a la vida. La filosofía de Bergson se propone hacer “experiencias integrales” que permitan llevar a cabo la acción a través de imágenes consecuentes con el cambio dado por el impulso vital que moviliza a las tendencias. Pero la pregunta que tenemos ahora es ¿existe otra clase de herramienta en la mente humana, u otro mecanismo del pensamiento, que nos muestre el tiempo y la vida tal como son?

En el último capítulo de su *Evolución creadora*, Bergson nos habla de este llamado mecanismo cinematográfico, uniéndolo con la ilusión mecanicista, para poder explicar en qué consiste el devenir real y la falsa evolución. Ya sabemos que la realidad es un eterno suceder donde no existen puntos. La realidad, como nos dirá Bergson, “se hace y se deshace pero jamás es algo hecho”, ella está formada a través de la intuición de nuestro espíritu, cuando eliminamos la diferencia entre la conciencia y nosotros mismos. En todo este proceso solo podemos obtener estados del devenir e instantes de la duración, pero no podemos creer que logramos retenerlos en el proceso.

Para Bergson existen dos grandes ilusiones que se manifiestan a través del mecanismo cinematográfico, las cuales no nos permiten comprender el devenir real. La primera, es concebir que se puede pensar lo inestable por medio de lo estable, y lo moviente por medio de lo inmóvil. La segunda, creer que hay que ir de lo vacío para

poder pensar lo lleno. Respondiendo a lo primero, para Bergson siempre existe un orden, y el desorden solo se convertirá en una palabra que describe la transición de un orden a otro. El segundo problema se refiere al concepto de “la nada”, que del vacío se logra pensar lo lleno. Bergson niega esta pregunta existencial, la nada o el vacío existen de alguna u otra forma, “pero solo por derecho, no de hecho”, para Bergson sería absurdo que las cosas no existieran o fueran abolidas, tanto como concebir un círculo cuadrado. Abolir es ir más allá del tiempo y el espacio, es poder tener control sobre los mismos. Poner un objeto en la inexistencia, en la nada o abolirlo, es la afirmación del objeto en nuestro pensamiento, pensar el objeto inexistente es pensar al objeto, en su temporalidad y espacialidad. La inexistencia es una operación intelectual y no real, que solo tiene relación con nuestro espíritu. “No podría recibir una huella de la negación pues, una vez más, lo que existe puede llegar a registrarse”. Para Bergson la negación tiene solamente una finalidad “pedagógica y social”, no es “real”. Solo nos serviría para corregir errores y estos estarían referidos a un “otro” y su subjetividad. La negación es un aspecto simétrico de la afirmación, esta afirmaría lo que es totalmente real y solo se manifiesta como tal en el lenguaje. El seudo problema de la oposición entre la nada y el todo, sería simplemente oponer lo lleno a lo lleno, dado que la nada no puede existir.

Los hombres siempre conciben el ir de lo vacío a lo lleno, crean esta ilusión puesto que piensan que el trabajo humano debe crear utilidad y cuando no existe utilidad no hay nada. Nuestra inteligencia se encarga de hacernos pensar esto junto con influencias extra-intelectuales como el deseo y la añoranza. Entonces, creemos que la realidad colma un vacío existente por sí solo, pero Bergson nos comenta:

Es esta ilusión la que intentamos disipar al mostrar la idea de la Nada si se pretende ver en ella una abolición de toda las cosas, es una idea destructiva en sí misma y se reduce a una simple palabra; que si por el contrario es realmente una idea, hallamos allí tanta materia como en la idea de todo (Bergson, 2007: 300).

El lenguaje, la percepción y la inteligencia nos ayudarían a comprender que no existe la nada, como tampoco formas estables, también nos llevarían al conocimiento y a la representación del devenir. La cual en Bergson es “oscura o inconsciente”. Para conseguir entenderla le adjuntamos distintas imágenes procesadas por nuestra memoria, que representarían distintos estados, y de esta manera podríamos conocer todos los que devienen entre sí, al descubrir que no es único. Podríamos visualizarlo como distintos colores pasando por un fondo negro, oscuridad donde existiría un devenir siempre único e “invariablemente incoloro”. Pero ¿cómo representar el devenir?, ¿cómo observar el devenir de manera viva a través de nuestro pensamiento?, ¿cómo reproducir la soltura y la variedad de la vida para poder explicarla?. Bergson nos propone como ejemplo observar el desfile de un regimiento, a través del cual podríamos explicar la reproducción que hacemos de la vida:

Consiste en tomar una serie de instantáneas sobre el regimiento que pasa, de manera que éstas se remplacen unas a otras muy rápidamente. Así hace el cinematógrafo. Mediante fotografías, cada una de las cuales representa el regimiento en una actividad inmóvil, reconstituye la movilidad del regimiento que pasa [...] jamás haríamos

movimiento con inmovilidad. Para que las imágenes se animen hacen falta que haya movimiento en alguna parte. En efecto, aquí existe movimiento; está en el aparato. Cada actor de esa escena reconquista su movilidad debido a que la cinta cinematográfica se desarrolla, llevando cada vez a las diversas fotografías de la escena a sucederse unas de otras: el actor enhebra todas sus actitudes sucesivas sobre el invisible movimiento de la cinta cinematográfica (Bergson, 2007: 307).

Para Bergson esta manera de ver la vida consiste en eliminar los movimientos propios de los sujetos y entregarles un movimiento impersonal, abstracto y a todas luces simple, a través de un aparato que reconstruye la individualidad de cada uno de los movimientos donde se pierde el sujeto. Es el movimiento cinematográfico la manera en que avanza este artificio. El artificio que tiene el cinematógrafo de poder convertir la vida en algo abstracto e impersonal es el mismo que utiliza nuestro intelecto. En un sentido, esto es superficial, pues en esta imitación no nos adentramos en el devenir interno de los objetos para su comprensión real y solo buscamos esta tecnificación de la realidad y comenzamos a ver instantáneas que pasan de manera natural; construimos un aparato intelectual que maneja estas instantáneas y las ordena simulando lo vivo. Según Bergson, en el fondo del aparato de nuestro conocimiento se crea este devenir abstracto, uniforme, invisible y que trata de imitar las características esenciales del devenir mismo. En nuestro interior se comenzaría naturalmente a accionar un cinematógrafo, afirmando que “el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de características cinematográficas” (Bergson, 2007: 308), con esto, deja en claro que lo explicado en un principio en el trabajo es completamente

inusual, poco reconocible entre los hombres, y al parecer, alejado de su naturaleza.

Aparte de nuestro carácter cinematográfico del conocimiento también existe un carácter “caleidoscópico de adaptación”, el cual está unido al primero. Según Bergson, nuestros actos apuntan directamente a nuestra voluntad y su intención por manejar o transformar la realidad cuando comenzamos un acto determinado. Nuestra actividad, puesta en este sentido “va de una composición a una recomposición”, del mismo modo que cuando uno hace girar el caleidoscopio, ninguna imagen es igual y menos parecida a la misma, todas son distintas y ellas cambian permanentemente, no se repite nunca su forma. A fin de cuentas, debemos comprender que el mecanismo cinematográfico es una práctica que trata de regular la marcha del conocimiento sobre la acción. La inteligencia debe adoptar ese ritmo y para eso existe este mecanismo que ayuda al individuo a conocer de manera un poco más cercana lo real. Pero ¿este mecanismo cinematográfico, junto con sus instantáneas, ayuda a comprender el devenir en general? Para Bergson, el solo hecho de poner puntos en la línea demuestra la poca comprensión de la naturaleza y del tiempo en devenir, el poner instantáneas sería una división de la generalidad. No busca el movimiento en sí mismo, sino que se percata de lo que ocurre en la transición entre dos objetos. Una fotografía, para Bergson, no nos dice nada de la realidad, puesto que esta solo logra mantenerse, y no un espacio de tiempo determinado, sino que solo en las “transiciones” de las acciones, el movimiento es lo único que existe, la realidad como campo de estudio estático es inexistente. El método cinematográfico, al apoyarse en la transición y no en el intento de comprender que hay entre dos instantáneas, no logrará entender dónde apoyarse, y al desesperarse, construye la ilusión de movilidad, es inestable, y solo imita

naturalmente el movimiento. La ciencia crea la misma ilusión, para Bergson, pero en vez de imágenes son signos que se han entregado tanto en la actualidad como en la antigüedad, creando inmovilidad en su avance en relación con lo real.

Bergson no tiene ninguna afinidad con el aparataje técnico de la vida. Lo fotográfico y lo cinematográfico son errores de nuestra percepción, el hombre ha tecnificado esos errores, los ha llevado al mundo material, creyendo que son útiles con todos los vicios de su inmovilidad, basados en la quietud del tiempo y en la abstracción del mismo. El cine y la fotografía solo reproducirían la visión natural sobre cadáveres que todos los seres humanos tenemos, ya que todos naturalmente apuntamos a la inteligencia como herramienta de conocimiento. Semejante a lo que Marx nos comenta: que la misma visión nos hacía ver las cosas de manera invertida naturalmente. Estas formas de ver negarían el devenir, y con esto, el tiempo que dura, como también una evolución vital y espontánea de la vida, formando una reproducción de la vida, pero que de alguna forma nos acercaría a ella, entonces la vida solo puede llegar por aparatos metafísicos como la religión y todo lo que ella implica; una *voluntad*, una *fe* y una *creencia* que es lo que veremos en Antenor Orrego y en otros pensadores de la época, como Mariátegui.

### **LA REVISTA AMAUTA, MARIÁTEGUI Y SU RELACIÓN CON ANTENOR ORREGO:**

La revista *Amauta*, órgano de una generación, siempre estuvo ligada de manera activa con los apristas del norte del Perú, escribieron en ella como también en el suplemento *Libros y Revistas*. Los intelectuales del norte nunca quebraron con *Amauta*, a pesar de que Haya

de la Torre terminara sus relaciones con Mariátegui en los primeros números<sup>13</sup>. La revista limeña tenía la misión de presentar a la nueva generación y sus ideas, que estaban fomentando el socialismo en el continente. Siempre fue un trabajo colectivo que intentó de alguna manera unificar un espacio de discusión, “no era un grupo, sino un movimiento en proceso de organización” (Fernández, 2010: 88). El pilar primordial de *Amauta* era crear “una cultura alternativa a la oficial y, desde los primeros años de discusión ideológica, convivieron aportes vinculados a la crítica marxista del capitalismo con las críticas al Estado y a la supervivencia de la colonialidad”. (Beigel, 2003: 56) A esto deberíamos agregar que también dentro de ella existía una discusión filosófica y crítica en lo que respecta a la creación o formación de un pensamiento latinoamericano.

Antenor Orrego es el filósofo nortino con más publicaciones dentro de *Amauta*. Fue colaborador constante en el rudo clima político que se vivía en el país. Escribe 17 artículos en la revista, desde el primer número hasta en 1926 hasta el año 1930<sup>14</sup>. La relación que

---

13 La decisión que toma Haya De La Torre de convertir al APRA en un partido político nacionalista causa el rechazo tanto de comunistas, anarquistas y socialistas que se encontraban dentro del APRA y que participaban en *Amauta*. Su editor, José Carlos Mariátegui fue una de las voces más significativas que criticó esta decisión de Haya De la Torre. Pero en una carta escrita a Mariátegui del 21 de octubre de 1928 que es firmada Nicanor A. De La Fuente, podemos observar que el rechazo de estas iniciativa también fue dado por el filósofo del APRA Antenor Orrego, en primera instancia, y que luego con el transcurso del tiempo cambió de opinión sobre el tema. Escribe De La Fuente en relación a este decisión de Haya de La Torre y lo que había conversado con Orrego: " He anclado en el fondo de las cartas que Ud. me remite. Hace algunos meses hablé con Orrego sobre esta desviación del grupo de México y el se encontraba entonces en la misma condición que Ud. José Carlos, y ahora que medio enterados estamos de la situación, esa fe alcanza más amplitud y seguridad" (Melis, 1986: 462).

14 Los artículos publicados en *Amauta* fueron los siguientes: El personaje y

tuvo con Mariátegui fue siempre cordial y existió antes de la aparición de la revista. En una de las primeras cartas que Orrego le escribe a Mariátegui, después que este último llegara de Europa, el filósofo del norte le comenta la preocupación que existía de parte de la “Hermandad trujillana” por la enfermedad que le agobiaba y le condenaría por el resto de su vida. Muestran interés en querer ayudarlo económicamente. Mariátegui ya se había convertido en un referente importante para la generación, Orrego escribe lo siguiente a Mariátegui:

Apenas tengo tiempo de ponerle algunas palabras. He seguido con harta pena el proceso de su enfermedad y espero que se encuentre Usted ya bien.

Le incluyo un cheque por veinticinco libras, cantidad con que los hermanos trujillanos quieren ayudarle en estos días dolorosos. Lamentamos que nuestra pobreza no nos permita hacerlo con mayor eficacia.

El portador de esta carta es nuestro amigo Manuel Vázquez, quien lleva los saludos de la hermandad de trujillana. Dispense la brevedad de esta carta y reciba un cordial abrazo [...] (Orrego en Melis, 1986: 48).

---

el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento (1926), El canto del hombre (1926), Apuntes para una filosofía o para una interpretación del pensamiento (1926), Racionalismo y revolución (1927), Americanismo y peruanismo (1927), Arte vital (1927), Dios encadenado (1928), El gran destino de América (1928), ¿Cual es la cultura que creara América? (1928), La obra poética de Nicanor de la Fuente (1928), Prada, hito de juvenilidad en el Perú (1928), Cultura Universitaria y cultura popular (1928), ¿Cual es la cultura que creara América? civilidad y especialidad (1928), ¿Cual es la cultura que creara América? Mexicanización y argentinización (1928), Algunas notas de andar y ver (1929), ¿Qué es una filosofía? (1930).

Ya en el año 1925 Mariátegui estaba muy interesado en publicar los textos de Orrego, como también a otros intelectuales, por la editorial Minerva. El Amauta no solo tenía la intención de difundir al filósofo nortino sino a todos los intelectuales que después deslumbraron en la revista Amauta. Mariátegui comenta sobre estos textos: “Entre los primeros irán: “El nuevo absoluto” de Iberico Rodríguez, “La tempestad en los Andes” de Luis E. Valcárcel, “La aldea encantada” de Abraham Valdelomar [...] un libro de Antenor Orrego<sup>15</sup>[...]”. (Mariátegui en Mellis 1986: 107) En este mismo año, Mariátegui publica a través de la editorial Minerva, su libro *La escena contemporánea (1925)*. El libro de Mariátegui habla de sus experiencias y de su visión como intelectual de izquierda en una Europa de posguerra. El Amauta recibe una crítica casi inmediata por parte del autor de *Monólogo eterno*, lo que revela su lectura interesada como cuidadora del texto, que a la vez muestra afinidad con su estilo literario novedoso y una definición leve de su pensamiento:

---

15 En la carta escrita por Orrego a Mariátegui fechada el 29 de diciembre de 1925 aclara la intención de publicación que le proponía Mariátegui sobre sus textos, y a la vez, la confusión que tenía el trujillano en torno al cierre del mismo: "La agradezco la acogida de uno de mis libros en la editorial "Minerva". Habría querido enviarle el que considero más fundamental de los tres, "Helios" que es un ensayo para una filosofía o interpretación del pensamiento. Por desgracia, aunque esté terminado ya, no estoy satisfecho aún con su trazazón o construcción interna. Estoy harto temeroso con que mi autocrítica no sepa ubicarlo en su verdadera posición ideológica; de que mi amor propio o, simplemente, mi entusiasmo de creador le impriman una acentuación mental que rebase su estructura literal, su horizonte o su realidad expresiva [...]" (Orrego en Mellis, 1986: 117). El libro que nombra Orrego, Helios, mencionado en el primer capítulo, fue destruido por la represión de la época, siendo una pequeña parte publicada por Mariátegui en la revista Amauta y otro capítulo, publicado por la revista Variedades.

[...] He recibido su libro, lo estoy leyendo con la atención y seriedad y afección intelectual que merece. Por fin en el país los escritores comienzan a salir de esa frivolidad despreocupada, de esa necia banalidad ególatra al uso; de ese antieticismo artístico que es incapaz de construir nada y que los convertía en vistosos escapates literarios.

La labor me es simpática, precisamente, por su contenido ético, por su significación social y humana, por la valerosa seriedad con que se ha colocado U. en un país de “guignol” en el que jamás se oye vibrar la noble pasión del hombre que se entrega a una fe. Tengo la seguridad que su obra se va a proyectar –se está proyectando ya– Benéficamente en nuestro país en los núcleos más puros que no tienen compromiso con el pasado, es decir, con la mentira. Porque esta es nuestra mayor tragedia nacional. El pasado nada nos ha dejado, nada que sea susceptible de asumir cierta positiva continuidad histórica. En los demás pueblos chocan pasiones contrapuestas, pero sinceras y fervorosas. En el nuestro solo chocan intereses materiales, solo hay fantasmas de todo; es la máxima mentira, la mentira absoluta y auténtica, porque todo esta mixtificado y desvitalizado. (Orrego en Melis, 1986: 116).

Dentro de esta cita podemos ver el buen recibimiento que dio el filósofo al texto de Mariátegui, sobre lo que opina del Perú y la tragedia que significa vivir en la mentira del pasado, el peso de un pasadísimo, la mentira de una continuidad sin quiebres reales, sin confrontación y en la que solo existen espectralidades. Orrego

comenta a Mariátegui que la nación es falsa, engañosa y que no tiene una vida propia. Orrego le propone construir una ética que en esos momentos de mentiras no se lograba visualizar.

En esta misma carta Orrego deja en claro las diferencias que tenía con Mariátegui y las cuales se manifestaban en *La escena contemporánea*. Él siempre fue políticamente moderado y muy probablemente no concordaba con alguna de las afirmaciones más radicales del texto de Mariátegui. El trujillano le trata de mostrar estas diferencias usando una metáfora óptica que implica una construcción ideológica de ver el mundo, comenta Orrego; “Nuestras pupilas no pueden tener una idéntica y absoluta acomodación visual para mirar las cosas” (Orrego en Melis, 1986: 126), a la vez “Que en lo fundamental, en lo que respecta al pensamiento contemporáneo y a la acción que precisa realizar nuestro país estamos colocados en la misma perspectiva mental e histórica” (Orrego en Melis, 1986: 126). En la misma carta, le ofrece las páginas de *El Norte* a Mariátegui para que publique partes y haga propaganda de *La escena contemporánea*, haciéndole entender que ese periódico era un hogar común de todos los que profesaban un espíritu libre y versaban sus actos en los deseos de justicia para el país<sup>16</sup>.

---

16 Orrego y Mariátegui tenían cosas en común, pero también elementos que los separaban, por ejemplo, en los dos podemos ver influencias vitalistas de la filosofía de Bergson y Nietzsche, como muchos de su generación, en la cual se representaba "la duración", "la intuición", el "elán vital" y "el devenir" como herramientas filosóficas para explicar la realidad. Los dos conciben al APRA como un movimiento continental revolucionario en sus inicios, son antiimperialistas; para Orrego era la única lucha consistente que se podía librar en Latinoamérica, ya que creía que no se podía luchar de otra manera en un lugar donde el capitalismo no había logrado superar los medios de producción arcaicos que existían en ella. Por el contrario, para Mariátegui la lucha de clases y el anticapitalismo eran las ideas centrales para cambio social y estas

Es claro que para Orrego, Mariátegui siempre fue un referente de la nueva generación y su vida la “más lúcida y heroica” del país. El amauta era el hombre que puso al Perú y al pensamiento andino en los mapas de occidente, fue el que iluminó a millares de cerebros, en especial en el extranjero, donde para ellos “Perú solo era Mariátegui”. Para el trujillano, el Amauta, junto a González Prada, fueron los dos hombres que dieron fuerza a las reivindicaciones políticas, culturales e intelectuales de América y el Perú. En mayo del año 1930 Orrego escribe en *El Norte* un artículo que muestra su pesar por la muerte de Mariátegui y la trascendencia que es para el Perú y América, el filósofo afirma haber conversado con él en los últimos momentos de su vida unos cuantos minutos, mostrando que hasta el final mantuvo contacto con el Amauta, escribe Orrego:

Aún vibran en mis oídos sus palabras ardidadas, magnéticas, que arrastraban en sus senos no sé qué poderosa sugestión de vida, cuando su cuerpo estaba más vencido por la muerte. La ultima vez hablamos unos cuantos minutos solamente, pero en sus ojos lucía una llama que parecía inextinguible y que parecía desafiar la oscura fatalidad de la materia (Orrego, 2012, t. II: 322).

---

debían ser fomentadas, reivindicadas por las masas proletarias e indígenas, por eso el antiimperialismo era una parte dentro de la lucha de clases. Estos dos autores creen en el relativismo del marxismo y en una visión heterodoxa sobre el mismo. Los dos pretenden al indígena como motor revolucionario, pero de maneras distintas. Mariátegui creía que el indio estaba formado en las comunidades indígenas junto con su modelo de producción ancestral (ayllu), el cual daba una base material para su reivindicación y Orrego decidió optar por el indoamericanismo de Haya de la Torre, el que concebía a todos los pueblos originarios unidos contra el imperialismo.

## **LAS PUBLICACIONES DE ORREGO EN AMAUTA: LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO CONTINENTAL**

Son 16 los ensayos que Orrego publica dentro de la revista *Amauta*, más uno publicado en el suplemento *Libros y revistas*. En ellos muestra un vitalismo estetizante, sin aires europeos, sino con la intención evidente de querer encontrar el significado de lo americano a través de su filosofía y cavilaciones metafísicas. De los textos que escribió Orrego en *Amauta* mostraremos los más importantes para poder acercarnos a su profundidad filosófica, que también nos servirán para adentrarnos en el libro *Pueblo-Continente*. Estos ensayos nos permiten visualizar la primera etapa de elaboración de este último. Orrego nos comenta que los ensayos que publicó en *Amauta* le ayudaron a fundamentar su texto. Escribe en el prólogo a la primera edición chilena de *Pueblo-Continente*:

En *Amauta*, la revista de Mariátegui, publiqué los primeros ensayos que han servido de base al presente libro y de allí se reprodujeron, casi la mayor parte de ellos, por muchas revistas latino americanas y hasta algunas órganos de prensa continental (Orrego, 1957:22).

El autor de *Helios* cree que las ideas expresadas por él en la revista no son la manifestación de un “*Fiat Lux*”, una manifestación sin reflexiones, sino que una “construcción orgánica”, un cuerpo que se logra manifestar a través de órganos, los cuales fueron puestos en los lugares indicados para su vida, comprendiendo que el libro adquiere forma de un ser vivo. Con estas afirmaciones,

podemos llegar a concluir que lo que ocurrió con Orrego dentro de la revista eran también las intenciones que Mariátegui siempre tuvo con su generación, es decir, que la revista fuera un estímulo para la formación de un ideología concreta. Pese a que Orrego no compartiera algunos postulados importantes que aparecían en la misma, sí estaba totalmente de acuerdo con su eje central. El trujillano comprendió la utilidad de la revista *Amauta* y la utilizó como herramienta para la formación de su pensamiento, pero no debemos olvidar que el nortino tenía dos textos antes de escribir en *Amauta* y de publicar *Pueblo-Continente*, así que también es un reencuentro con su propia filosofía y con su nueva posición<sup>17</sup>.

Ahora intentaremos revisar esta estructura que Orrego desprende de los ensayos escritos en *Amauta*, mostrando su profundidad en lo filosófico, como también en lo que respecta a la creación de una idea sobre América latina. Comentaremos siete de sus ensayos, tratando de ver en profundidad cada uno, ya que esto

---

17 Todo lo anterior nos hace referirnos a la tesis doctoral del profesor de la Universidad de New York Mario Pozada-Burga, titulada *Literature and politics in the writing of Antenor Orrego* (2006). En su trabajo plantea que no solo en *Amauta* se logra visualizar la construcción de *Pueblo continente* si no que también en otras revistas continentales, lo cual es cierto. Lo que nosotros afirmamos es que *Amauta* fue el órgano principal en donde filosófica y políticamente visualiza el texto, ya que el mismo Orrego lo afirma en el prólogo de su libro, no nombra las revistas de las que habla Pozada-Burga como entidades importantes. Como segundo argumento, es evidente que Orrego sabía que la revista *Amauta* era el órgano de una generación completa y por lo mismo sentía el mismo compromiso que sus compañeros apristas con ella. En su tesis doctoral, tampoco existe la relación entre Mariátegui y Orrego, pero sí una que en este libro no se profundizó demasiado que es la que existió entre Cesar Vallejo y Orrego la cual es de suma importancia para entender el pensamiento latinoamericanista, ya que en la poética de Vallejo varios intelectuales de la vanguardia encontraron un referente estético y poético de sus afirmaciones. Revisar: Pozada-B. (2006) *Literature and politics in the writing of Antenor Orrego*. New York: UMI.

dará la base estético-filosófica a los textos que vendrán, los cuales nos llevarán conseguir nuestra conclusión.

### **LA FILOSOFÍA EXPUESTA EN AMAUTA: UNA FILOSOFÍA ESTETIZANTE**

En el primer número de Amauta, Orrego abre la revista con un interesante ensayo llamado *El personaje y el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento* (1926). El texto comienza planteando la estetización de la vida. El autor nos propone la superación de la vida a través del arte y la literatura, manifestando que a través de ellas se podía abrir una nueva forma para lo humano, lo cual apuntaría en dirección a la formación de una “expresión” nueva y trascendente para los hombres. El arte europeo solo ha servido al divertimento que aturde y emboba, por ello los hombres no se han dado cuenta del poder creativo que tienen en sus manos, el cual se manifiesta en la vida antagónica que se desarrolla en el conflicto con la misma. El arte “si no sirve para superar y rebasar la vida entonces no sirve para nada” (Orrego, 2011, t. I: 285). Ninguna creación artística debe apuntar a la repetición la vida, debe crear nuevas posibilidades humanas. Héroes románticos como Werther y el Quijote deben vivir luego de ser pensados por los hombres, aparecer en el mundo y manifestarse. Para Orrego de esa forma debía concebirse la creación literaria, llevando a los seres ideales de la novela a la realidad, en otras palabras pasar de lo abstracto a lo concreto.

El arte y la literatura son la anticipación de una nueva creación sobre la realidad: “una forma fisiológica” nueva que pasa al mundo práctico desde el libro o la representación teatral, pero no transmutándose, si no que es su “elán vital” interno el que esta

trascendiendo hacia los seres humanos. Los artistas no han logrado, según Orrego, crear personajes vivos, sino que simplemente muñecos sin forma. Para el debían tener características vivas, por eso afirma:

Personajes cargados de libertad hasta la anarquía y la disposición caótica. Personajes cargados de fatalidad hasta la petrificación y congelación espiritual. Personajes inflados de aire, vacíos, ingravidos, y descarnados como peles, flotantes como pompas de jabón. El carácter es ajuste orgánico de libertad y necesidad, acoplamiento sincrónico y gravitante. (Orrego, 2011, t. I: 286-287).

El artista necesita mostrar a los personajes como seres arrojados a la existencia, ya que su finalidad es mostrarles a los humanos que el arte, junto con su vida, son trágicos. Estas dos palabras deben ser un drama total, este es el único que puede llevar a los hombres a perder toda convención ajena a su vitalidad más juvenil, parafraseando a Orrego: “los personajes deben generar una acción espiritual, vida interna y reveladora”. Dinamismo vital, es eso lo que pide al arte y eso es lo que también exige el arte a los hombres. Este ensayo de Orrego será la introducción a su filosofía en la revista *Amauta* y marcará el inicio de su trayectoria en aquellas páginas.

Después de esta afirmación sobre el arte, Orrego escribe en el número dos de la revista *Amauta* un texto que se titula *El canto del hombre*, ensayo que abre el número de la revista. Es un texto compuesto de seis partes, que se podría leer como una extensión del texto anterior y también de todos los que versarán sobre la misma temática en la revista.

El texto se podría entender como un llamado a los hombres a liberarse de las convenciones de la vida, en especial en lo que res-

pecta al “conocimiento”, al “amor”, a la “belleza”, el “dolor” y la “religión”. En el ensayo, Orrego nos invita a transvalorar los valores y mutar las convenciones antes nombradas, a darles un nuevo sentido a cada una de ellas, y a la vez poder superarlas, creando nuevas maneras de interactuar en el mundo. Como primero, el trujillano quiere definir la vida, afirma que ella se debe vivir dentro de las convenciones antes nombradas, de manera responsable, sin amarras, creando una armonía con ellas, sabiendo que cada una debe tener la identidad y el sello del sujeto con relación a su vida práctica. Es por esto que la virtud y el pecado se unifican, se necesitan uno al otro, de ninguna manera dejarían de existir en el mundo, “El pecado es el riesgo moral y, es menester, correr el albur de todos los riesgos. Tú eres según tu destino: es necesario que alguna vez no seas según tu libertad... ¡Solo a este precio serás!” (Orrego, 2011, t I: 288). El intento de liberación de la vida que plantea Orrego es el intento de liberarnos de las construcciones occidentales desgastadas, es aceptar de algún modo creativo lo que es llamado “pecado”, pero a la vez, aceptar lo que llamamos “virtud”, ya que estas dos son adquiridas sin reparo por los hombres que fomentan la abstracción, son tomadas de manera falsa, ya que estas entregan posibilidades de existencia y no deberían coartarlas. En este texto nos bosqueja cierta unificación con la naturaleza, a la manera de los estoicos. Llama a los hombres a vivir una vida unificada con el infinito, con el universo y sus partes, para de esa manera poder llegar a convertirse un Dios en la tierra. En este texto el misticismo es evidente, la imagen de la “descomposición”, que desde ahora debemos entender como el inicio de algo creativo y nuevo, aparece por primeras vez en sus escritos explícitamente: “Y hasta la piedra misma tendrá un temblor místico; y hasta la arcilla, donde fermentaban las gusaneras y hierven las podres, se tomaran en la axila caliente de su eternidad” (Orrego, 2011, t. I:

291) Esta sería la religión del hombre; el unirse con las “categorías del corazón” como las llama Orrego, el apegarse a la belleza, al dolor, al amor, al conocimiento y a la vida. La religión sería la herramienta primitiva final para la humanidad. Esta se convertiría en la categoría que lo movilizaría hacia la unificación y la comprensión con el todo, con el fin de materializar el espíritu en una acción de características bergsonianas. El alma y el cuerpo son la materia y, a la vez, el espíritu mismo. El fin es poder trasmutar la materia, poder soñarla y cambiarla, para Orrego “¡Y hasta el vientre de la mujer, asiento de tus turbulencias y de tus concupiscencias, que encandilan tu carne y tus sentidos, santificados será porque de su fuente brotaran las generaciones y las greyes, lustralizadas y purificadas con el amor!” (Orrego, 2011, t. I: 291) Todas las categorías son mutables y reconstruibles, siempre existirá una nueva clase de nacimiento y este será eterno e imperecedero.

En la revista *Amauta* número cuatro del año 1926, Orrego continúa entregando elementos para el desarrollo de una filosofía, exponiendo un capítulo de su texto llamado *Helios* que tiene como subtítulo: *Apuntes para una filosofía e interpretación del pensamiento*. Este es un texto relativamente misterioso, ya que nunca logró salir a la luz, ni siquiera póstumamente, pero como ya vimos, Orrego nunca estuvo muy conforme con él, aunque sí marca una referencia en lo filosófico. Como primero, podemos hablar de lo interesante del título, ya que es un proyecto en marcha, es el intento de formar una nueva filosofía e interpretación del pensamiento de los hombres desde un punto de vista cautivador, que servirá para introducirnos en su filosofía. Es una lástima la pérdida del texto completo. El escrito se divide en tres partes, la primera habla del error de la filosofía, la cual se había servido de la razón como única guía para su reflexión. Orrego responde a esto diciendo que la intención primaria de la

razón era la transmisión de intuiciones y no conceptos, ya que estos son entidades cadavéricas que no permiten la acción de los hombres. De esta manera pone en discusión a la razón y a la intuición en donde esta última sería la representante de la filosofía, la razón solo es una herramienta que la transporta:

La filosofía o la intuición de un hombre nunca se gasta o envejece, lo que se gasta es su expresión racional o conceptual que es debida a las circunstancias o a la época en que se produjo. Las llamadas contradicciones de las filosofías, es decir, las intuiciones que no se contradicen nunca, se integran en razón de cada una de ellas se incorporan al acervo del conocimiento humano y son eternas como la verdad que revelan.

Pondré un ejemplo citando las dos intuiciones sobre unidad y multiplicidad del Universo. La simple formulación racional ya establece de hecho una contradicción verbal evidente y esta contradicción se produce porque desviamos a la razón de su actividad funcional. Tomamos a la razón como la intuición misma cuando es mera conductora de ella.

Si al estudiar o comprender la filosofía fuéramos directamente a la intuición o a las intuiciones que expresa sin curarnos de su expresión racional o, mejor, asignando a la razón su mero papel de vehículo, llegaríamos a la armonía integral y jamás a la contradicción. (Orrego, 2011, t. I: 292).

Tomando en cuenta la afirmación del ensayo de Orrego, ya podemos ver a qué se refiere el filósofo trujillano. Se instala fuertemente en esa metafísica espiritualista que ve a la razón como herramienta para transportar a la intuición, permitiendo con esto, no una idea anti racional en el sentido burdo de la palabra, sino que por el contrario, un intento por opacar la razón, restándole importancia, ya que la misma no concreta verdaderamente nada real para la vida misma. Esta es la crítica al baluarte de la modernidad y todos sus artilugios lógicos y conceptuales. El autor de *Helios* en estos textos se comienza a desprender de manera paulatina del estilo que había anunciado en sus dos primeros escritos, aquí ya comienza a mostrar una prosa mucho más estructurada y consistente, no negando sus dos anteriores publicaciones, sino que mostrando una diferencia en el quehacer filosófico.

Pero nos queda preguntarnos ¿cuál es la definición concreta de nuestra razón y cuál es su función para la vida? Para Orrego; “la Razón debe ser rehabilitada hacia su verdadera y propia función conductora, hacia su ejercicio vehicular [...]” (Orrego, 2011, t. I: 292) la razón se manifiesta como un puente en donde la mística se muestra a cabalidad, en donde la vida debe mostrarse, ya la razón no es pura, es solo un medio y no centro de la filosofía. La razón, solo es útil para transmitir conocimientos entre distintas culturas del mundo, esta no se manifiesta como centro de ninguna categoría. La razón no entregaría conocimientos, solo es útil “para encontrarlos y percibirlos”. Esta yacería como la única que podría profundizar en estos, pues para Orrego no los volvería abstractos, por el contrario, los haría creaciones vivas. Orrego termina su ensayo hablando de un nuevo capítulo de *Helios*, diciéndonos

Registrar el error de la filosofía, determinada la función expresiva de la razón y dilatado el concepto ordinario de esta última, no queda sin examinar el pensamiento

como historia, el pensamiento como ética, el pensamiento como estética, cada uno de los cuales será objetos de capítulos aparte (Orrego, 2011, t. I: 294).

Otro texto de *Helios* que complementa el anterior, fue publicado en la revista *Variedades*, allí muestra esta razón “dilatada”, de manera “expresiva”, cuando esta apunta al “pensamiento como historia”. Es interesante dado que hace una crítica a Spengler, uno de los grandes vitalistas de la época. En esta visión, muestra a esa Latinoamérica que vamos a examinar más adelante. El filósofo del norte nos comenta sobre los aciertos y desaciertos de Spengler, los cuales apuntan al móvil de la razón:

Por primera vez, pero de modo muy incompleto, Spengler vislumbra el rol del pensamiento que juega en la historia [...] unas veces le llama cultura, prescindiendo de este aspecto cultural material y morfológico; otras le llama si no destino, pero es la primera pupila humana que ha percibido claramente la categoría creadora de la historia. Su intuición le ha sentido como motivación musical, como ritmo melódico de los siglos. He aquí el gran acierto. Pero no alcanza a distinguir, en el proceso de una cultura, el papel de simple fámulo o criado que hace la razón, mero vehículo o conductor fisiológico y, por lo tanto, mortal y perecedero, del alma máter, de la esencia anímica que deviene siempre y que siempre es palpitación o latido de la vida, la sustancia inmortal, impercedera y eterna que es el pensamiento. (Orrego, 2011, t. V: 71).

Orrego cree que Spengler logra comprender el movimiento creador de la historia, es decir, su movimiento a través de los siglos y sus más significativos cambios en las sociedades y sus respectivas culturas, permitiendo analizar el movimiento en relación a la destrucción de las mismas. Pero en lo que se equivoca y pasa a inscribirse como el error de la filosofía, es que no logró ver a la razón solo como vehículo del pensamiento, del “alma mater de la vida” lo cual de alguna manera es lo que forma culturas distintas. Según Orrego, Spengler “confunde al creado con el señor”. El pensamiento crea la razón, esta última solo es un intermediario, Orrego reafirma por medio del autor de *La decadencia de Occidente* su idea, consolidando con más fuerza su crítica a la razón.

En el texto se afirma que las culturas “se penetran unas en otras las pretéritas en el presente y estas en el futuro”. Este movimiento de penetración entre culturas es una sustancia “etérea que marca los destinos de los sino”, esta sustancia la identifica con el pensamiento, esta solo se intuye como un ritmo musical o “gama sinfónica” y no se puede manifestar de ninguna manera como concepto, ya que es solo un movimiento sin partes.

El filósofo de Trujillo nos comenta que las culturas nunca llegan a desaparecer por completo, ellas de alguna manera se mantienen, cada una trasciende a través de la otra. No existe pérdida de energía vital, pues entre ellas se complementan y esto es negado totalmente por Spengler. En relación con esto, nuestro autor nos habla del hombre y la cultura americana:

las culturas no mueren del todo, aunque se les crea muertas está por estudiarse, todavía, la proporción en que las culturas autóctonas americanas, cuya estructura racional convencional se desconoce casi por completo,

han influido en el hombre americano y, acaso, en el europeo, e influirán en las generaciones americanas del mañana. No hay que olvidar que el estudio de la historia apenas ha salvado con Spengler el periodo ptolomeico (Orrego, 2011, t. V:72).

Spengler mostraría la eliminación de las culturas y no el enriquecimiento que proponían las vanguardias sobre las mismas. El autor alemán quiere negar la tradición y la flexibilidad de estas, ya que mostraría una racionalidad mucho más movable en su accionar, en relación con la historia. Para Orrego, lo que especula el filósofo alemán no es correcto en su totalidad, dado que la influencia entre culturas es constante y estas permanecen durante el tiempo en lo más profundo de las mismas.

Orrego considera que Spengler ha fundado en su filosofía<sup>18</sup>

---

18 La decadencia de Occidente fue un texto importante para Orrego como también para toda su generación. Spengler intenta mostrar el destino de una cultura, su inicio y la predicción de su final, como también intenta hacerlo con toda la historia de la humanidad. En su texto Spengler trata a las culturas como organismos vivos en los cuales se instalan los hombres y donde la historia universal sería su biografía. Las formas vivas solamente se ven a través de analogías, las cuales facilitan observar la periodicidad y polaridad, cosa que sería imposible por las leyes matemáticas. Spengler trata de formar una nueva filosofía que se extendería hasta una morfología "de la historia universal, del universo como historia" mostrándose en oposición a la morfología de la naturaleza. Es el "universo como historia", en oposición a la presentación del universo como naturaleza. El mundo, pasaría a ser un organismo entre naturalezas vivas y muertas. El filósofo de la decadencia, comenzará en su texto a utilizar "cuadros morfológicos comparativos" que lo ayudarán a ver en lo que se asimilan las culturas. Las palabras que saldrán a flote de esta investigación y serán de alguna manera las claves de la misma son: "juventud", "crecimiento", "floreamiento" y "decadencia". Estas Palabras se encontraran constantemente en Orrego y sus textos. El hombre para Spengler, se convierte en elemento del universo, no solo es parte de la naturaleza, sino que también es parte de la historia, es parte del organismo histórico vivo. (Spengler, 1998: 29-101).

una excelente morfología de la historia, pero para el pensador de Trujillo en esta no se encuentra toda la historia. La intuición volvería a entrar como herramienta fundamental, con ella se puede aprender sobre las nuevas culturas. Esto está más allá de nuestros sentidos; es el sentir la vibración de la vida de cada una de ellas con mayor profundidad. La morfología podría razonarse, pero lo importante es el espíritu que corre por medio de la razón; Solo el pensamiento se manifestaría como el espíritu que corre a través de ella, este marcaría el destino de las culturas que avanzan. Para Orrego es el pensamiento, más que la morfología, el que mostraría a cabalidad la idea de Spengler sobre la decadencia, pues esta “viene a ser al mismo tiempo alumbramiento, nacimiento y muerte, remate y brote, final y comienzo” (Orrego, 2011, t. V: 74). Orrego afirma sobre la historia, en relación a su visión de decadencia lo siguiente: “Entonces, si la historia queda reintegrada a su perfecto devenir natural, a su constante producirse y acabarse y deshacerse vital, sin esas interrupciones radicales que rompen su maravilloso ritmo interior y eterno” (Orrego, 2011, t. V: 74). Con esto deja en claro que nada se termina, sino que se reproduce constantemente. La decadencia, no es un fin, sino parte de un proceso que apunta a la perpetuación del movimiento de la vida.

Lo antes dicho afirma que el nortino trató de definir al pensamiento como esencial para la reflexión, más que a la razón y sus utensilios lógicos, esto lo seguirá manifestando en el siguiente texto que analizaremos de Amauta, el cual nos mostrará la relación entre el racionalismo y la revolución.

En la revista Amauta número seis aparece el ensayo *Racionalismo y revolución*. Este texto define lo que mejor denuncia a un pensador: y esto no es avanzar de buena manera por categorías puras, ya que esto sería un afán lógico del intelectual, para Orrego

es el llevar las cosas cotidianas como anécdotas y las circunstancias varias hacia categorías especulativas. Sería “esa facultad casi divina de arrancar el pensamiento de la sucesión cronológica, del acontecer, del tiempo en una palabra” (Orrego, 2011, t. I: 295) al encontrar el “ritmo secreto” de los actos vulgares, para de esa manera poder profundizar realmente en los mismos. Orrego nos llama nuevamente a usar los pensamientos de la manera indicada, nos invita a tomarlos no como sistemas sutiles y lógicos, sino como herramientas que nos sirvan para conocer los sucesos y la esencia de las cosas, buscando a través del conocimiento zonas nunca antes vistas de la sabiduría. Esta actitud es posicionarse en un estado de “res nullius” es decir; como una “cosa de nadie”, como algo nuevo, sin dueño, y que nunca haya sido visto en ninguna zona. Esto sería el principio de la unión con la “palpitación cósmica”, pararse en un lugar profundo dentro de lo esencial, más allá de la substancia misma.

Para Orrego, esta imagen sobre creación del pensamiento, la cual sirve para llegar a la esencia de las cosas y comprenderlas como una “res nullius”, es lo que llama la “posición socrática frente a la vida y el universo”. Sócrates, como padre de la filosofía, nos enseñó a utilizarla de manera distinta a como nos habían informado los ideólogos del racionalismo y su proyecto hegemónico. Según Orrego en las Universidades se enseñaba sobre un Sócrates que murió “racionalizando la vida” y verdaderamente, él vivió “vitalizando la razón”, muy por el contrario a lo que se trata de hacer creer en la enseñanza universitaria. El filósofo del norte afirma que la razón utilizada con un fin “raciocinante” solo nos lograría mostrar la creación de una utopía, es decir, nada concreto, solo una abstracción más para los libros y bibliotecas; nos llevaría a no poder avanzar más allá de la vida misma y, finalmente, llevarnos a

la locura. Pero la “razón vitalizada, que tiene sus influencias de la realidad, nos lleva a la fe, es decir, a la heroicidad porque conforta nuestra esperanza” (Orrego, 2011, t. I: 295). La razón desde el punto de vista puro solo es locura, puesto que nos desprendería de la realidad vital. La razón pura es enemiga de la realidad y de la vida, esta se vuelve subjetiva, es decir, no logra ver la realidad tal como se manifiesta. Para Orrego, Sócrates no fue un orate con alucinaciones que mantuviera esta clase de razón alienante y utópica. Para el Trujillano, el carácter heroico de Sócrates se puede visualizar en su relación con el pensamiento, el cual logra llegar a su intimidad y a la de los demás, manifestando de esta manera la esencia de lo humano. La vida razonada solo le ha servido a los que siguen esa filosofía sistematizada y, por el contrario, la razón vitalizada sirve para ver a la vida y su praxis comprendiendo el interior de los hombres, y a la vida, en su máximo esplendor a través de la intuición. Para Orrego existen épocas propias del racionalismo, en las cuales los hombres se embriagan con ideas puras y juegos lógicos. Estas son las llamadas épocas voluptuosas de los hombres. La escolástica es su máxima representante, pues implicó una dialéctica que estaba en contra de la vida. Esta filosofía medieval permitió que el pensamiento perdiera su vitalidad y se deshumanizara, no sirviera a la vida, convirtiéndola en un “tirano”. El problema que encuentra Orrego es que esta forma de pensamiento solo se dedica a la reflexión en sí misma y no a otra cosa. Es pensamiento por pensamiento y nada más.

En el texto en cuestión, el autor nos habla del “poder de categorizar”, de manera distinta a como lo entiende el racionalismo. Orrego escribe que “categorizar es eliminar la escurraja del hecho efímero y alcanzar la posibilidad humana de una perfección nueva sin deformar la auténtica e inalienable efigie del hombre”.

(Orrego, 2011, t. I: 296). Categorizar no es encerrar y dejar algo inamovible, es de hecho, una imagen sobre el avance de la vida de los hombres y su entorno.

Todo lo anterior sirve al filósofo para poder definir la revolución, y con esto mostrarnos que esta no necesita de la razón pura para existir, de hecho, ella no tiene nada de revolucionaria, porque esta es utópica, estéril y conservadora. Es reaccionaria, pues busca lo imposible. La revolución debe tener una fuerza vitalizante y renovadora. La revolución es vida en extenso, ella no debe ser utópica, como lo es la racionalidad pura. Los revolucionarios comprenden la realidad, viven de la práctica y deben tener un sentido político acorde con su época, citemos lo que concibe Orrego como revolución y de qué manera debe estar junto a la razón:

La revolución no abstrae ni pasma las perfecciones nuevas, sino que las vive, las incorpora y las mediatiza en el porvenir, las lucha y las conquista. La razón para no extraviarse y no extraviar al hombre debe incorporarse en una recia encarnadura humana. Fuera de ella se desvitaliza, la realidad debe criarse en el ánimo del hombre y en el hábito del mundo. Debe ser, ante todo, historia humana y no desglose o violencia frenética de la vida. (Orrego 2011, t. v I: 297).

Toda acción revolucionaria debe estar alejada de la razón y cercana a la vida en la praxis. Ella debe crear la historia de los hombres, no detenerla y menos repetirla. También en su primer libro *Notas marginales* nos habla de la revolución, afirmando lo ya dicho en *Amauta*: la revolución sería una “continuidad vital,

se apoyaría en la experiencia anterior. Es la aptitud del espíritu en constante agilidad creadora, el fluyente devenir de la vida, la perenne corriente transformadora”. (Orrego, 2011, t. I: 40) Esto implica que la revolución de alguna manera no elimina todo lo del pasado, sino que deviene, no es completamente destructora, pero sí totalmente creadora. Orrego sigue afirmando en el mismo texto que una revolución “destruye, confirma y crea” (Orrego, 2011, t. I: 40). La evolución es igual a la revolución, un proceso. En la primera existen características pasivas, mientras que en la otra tiene la característica trágica de la violencia, Dice Orrego:

en la una, el proceso se desenvuelve lentamente, eliminando todo elemento patético y trágico. En la otra, el antagonismo estalla, los términos se plantean trágicamente y, por eso mismo, es más fecunda y eficaz. Lo que la simple evolución consigue en un siglo, la revolución puede realizarlo en un día (Orrego, 2011, t. I: 41).

Todo acto revolucionario debe convertirse en un hecho trágico y total que no acepta partes, como tampoco procesos lentos, y comprende que la misma debe ser realizada a través del antagonismo. Ya en *Notas Marginales* nos definía la tragedia revolucionariamente como inicio de contradicción “cada acto humano para ser verdaderamente vital tiene que ser el resultado de una contradicción, es decir de una tragedia” (Orrego, 2011, t. I: 54). Orrego dará cuenta de esta forma de concebir el movimiento que implica la revolución, como también de la razón, en otros artículos de Amauta. Así mismo, podríamos concluir que la filosofía de Orrego tenía una afinidad constante con los principios vitalistas, trata de reestructurar

la manera de pensar, o el pensamiento mismo, como un intento de llevarlo hacia la acción, donde la razón es vista solo como una herramienta que ayuda a trasladar el pensamiento.

**LAS PRIMERAS LETRAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LO AMERICANO EN LA REVISTA AMAUTA: UN INICIO PARA FORMAR PUEBLO-CONTINENTE**

Dos números después del último ensayo que expusimos, exactamente en el número nueve de *Amauta*, Orrego comienza a hablarnos por primera vez en la revista sobre el americanismo, también lo que concibe como peruanismo. El ensayo en cuestión se titula *Americanismo y Peruanismo*. En este número comienza a dar cuenta de este tema que comenzará a definir en *Pueblo-Continente*. Este texto es de suma importancia, ya que Orrego niega en él toda clase de peruanismo, tanto en la Colonia como en su tiempo. El nortino afirma que el peruanismo es virtual ya que la cultura tanto incaica como preincaica solo son visiones arqueológicas y antropológicas que no dan datos inmediatos sobre la realidad del Perú. El trujillano niega tanto el chilenuismo como el argentinismo y toda esa clase de “ismos” que correspondan a un país determinado. Cree que todo eso es negativo para unificar Indoamérica:

Mientras que la vieja América lanza truenos dolidos y nostálgicos por la extinción de la vieja vida que le impuso Europa, la joven América apresta el brazo, el cerebro y el corazón para construir la nueva y potente vida que le reclama su destino histórico y su grandioso rol humano. Ahora se puede hablar ya de juventud

de América como un hecho vital y no como un mero accidente para uso retórico. Pero, sobre todo, no hay que olvidar que dentro del espíritu de América, lo nacional, restrictivo y negativo de cada país no cabe; lo nacional es lo americano (Orrego, 2011, t. I: 301).

El filósofo del norte comienza a hablar de la unificación de América, dejando de lado las nacionalidades, recalcando el impulso vital de la región. En estos momentos de decadencia, la juventud del continente está ansiosa por sobresalir y construirse, sin miedo a convertirse en una unidad viva y activa, lo viejo debe desaparecer, el pensamiento europeo y su estilo de vida ya no deben manifestarse más. Desde este momento, en *Amauta*, seguirá reivindicando esta posición.

Por otra parte en el artículo *El arte vital*, el autor de *El monólogo eterno* nos dice cómo se debe practicar un arte para una América juvenil y nueva. Para Orrego, lo que se debía producir en el continente tenía que poseer características nuevas y vivas. Afirma que existen distintas artes poéticas, pero al mismo tiempo se pregunta, ¿por qué no podría existir un arte vital? respondiendo aquello en seis “estancias” de su texto, escritas con una hermosa prosa poética, lo cual provoca una penetración distinta en la escritura. En cada una de ellas uno debe adentrarse como si fuera un texto hermético de sentido místico. Hay en él un intento de elevar el contenido a lo poético y, a la vez, a lo filosófico.

En *Estancia primera* Orrego vuelve a su tema principal que es la negación del “pensamiento puro”, pues él es superfluo y solo especulativo. El pensar debe estar relacionado directamente con la vida. Si un hombre llega a comprender la vida también debe superarla. Para el filósofo, la acción solo viene del pensamiento y la primera

vence las imperfecciones de la vida. El pensamiento, a fin de cuentas, debe ayudar a superar la vida y para esto no debe casarse con ninguna filosofía que lo encierre de manera utilitaria, ya que no le permitiría postular a las múltiples situaciones de la vida puesto que corresponde a intereses que guardamos los hombres, para los que debemos actuar, más que pensar en ellos solo por el hecho de pensar.

En la *Estancia segunda* se dedica a analizar la “palabra”, no la vida, la acción o el pensamiento, citemos la primera parte del ensayo para percatarnos lo que dice sobre ella:

La Palabra no es sólida, sino que es líquida como el agua, y como ella debe fluir.

Es más: es gaseosa, y nunca debe perecer en el significado.

La Palabra no significa sino que se le hace *significar* (Orrego, 2011, v. I: 303).

Para Orrego, la “palabra” debe ser tratada como “espíritu”, esta no debe estar momificada en el diccionario, debe ser gaseosa, es decir mutable, cambiar infatigablemente y tener la fuerza de poder mantenerse en el cambio. Para el filósofo del norte, todo es creación y el mundo se creó con el verbo, esto implica valorar la palabra como creadora del todo. El problema para Orrego, es que los hombres nos esmeramos en crear protectores de la lengua, como las academias, que restringen la creación de la misma, pues “la palabra fluye, pero jamás fija” (Orrego, 2011, v. I: 303). En resumen, Orrego nos lo explica poéticamente:

Con palabras solo se hace espíritu y pensamiento.

Una cosa hace falta: gasificar la palabra. Es decir, vitalizarla.

El dogma es sólido, pero la sabiduría es gaseosa.

Poned la palabra al servicio de la sabiduría. (Orrego, 2011, v. I: 303).

Este verso es bastante interesante, al igual que toda la “Estancia”, ya que Orrego tenía en cuenta que cuando se planteaban como una vanguardia no solo debían caer en lo político, sino que también en lo artístico, en lo creativo, tratar de destruir los dogmas, los cánones establecidos por la academia y su lenguaje. Orrego lleva en sus escritos esta práctica a cabalidad, en muchos de ellos existen términos inventados o combinados con otras palabras que darían fuerza y hermetismo a sus ensayos. En esto no profundizaremos, ya que daría para otra línea de investigación que desbordaría este trabajo.

En la “Estancia” número tres, Orrego se refiere a que la finalidad del hombre y la mujer es la “expresión”, y para esto el hombre debe comprender el devenir; que todo no acaba y que todo camino no es rechazable, sino por el contrario, insoslayable. La vida se muestra entonces como una duración, de la cual solo los hombres que no se consideran “responsables” se detienen, impidiendo que avance el “destino”, y llevándolo a repetir su inicio una y otra vez. Cuando, por el contrario, al hacerte responsable de la carga de la vida logras, “vislumbrar una estética y tu ética” solo entonces “habrás alcanzado expresarte”. Finiquita el escrito, entregando un mensaje místico a sus lectores: “Tú eres el camino y tu camino es expresión” (Orrego, 2011, v. I: 304).

En las últimas dos “Estancias” Orrego comenta los pasos finales de este “arte vital”; al comprender la responsabilidad sobre la vida finaliza el camino militante y se abre el camino del educador, del discípulo también, siendo esta última una condición eterna. La responsabilidad te hace tomar conciencia sobre la “libertad y la bondad”. En la “Estancia” cinco termina haciendo un resumen de lo anterior, extendiendo el final de la *Estancia* número tres su frase: “Tú eres camino, tu camino es expresión, tu expresión es enseñanza, tu enseñanza es responsabilidad” (Orrego, 2011, v. I: 305).

El Arte vital que Orrego trata de definir, no tiene fin alguno, solo hasta la muerte del individuo, por eso no existe una última “estancia”. Este arte es vida constante que apunta a la creación de una expresión netamente americana. Esto nos será bastante útil para cuando hablemos de *Pueblo-Continente*, puesto que una de las finalidades de Orrego es la definición de una “expresión” y de un “estilo” para América. El Arte vital está dirigido a la juventud, apunta a una Vanguardia para la incubación del cambio y, al mismo tiempo, la creación es vista desde un punto de vista pedagógico.

El siguiente texto que nos interesa analizar se llama *Dios encadenado*, publicado en 1928 en el número once de Amauta<sup>19</sup>. El ensayo no es un tratado de teología, es el intento de mostrar cómo el hombre, con todo lo antes dicho, se convierte en un Dios creador de su vida. Pero este es un Dios trágico, un Dios que cayó a la

---

19 Aquí reproducimos el mensaje escrito por la editorial de Amauta que muestra la solidaridad que existió de parte de la revista con el movimiento civil que existía en Trujillo, en el que participaba activamente Antenor Orrego: "La colaboración que para este número de AMAUTA nos envía Antenor Orrego, uno de nuestros más queridos compañeros, nos ofrece ocasión de testimoniarle públicamente la solidaridad del grupo de escritores y artistas reunidos en esta revista, ante la violencia zoológica con que ha ultrajado en Trujillo el filisteísmo aldeano". (Amauta n° 11, 1976: 16).

tierra, porque reconoce el bien y el mal, como también lo justo y lo injusto. Es animal porque está en la tierra, dinámico y a la vez efímero. Limitado, pero guarda potencialidades infinitas. El hombre se convierte en Dios caído, vive en lo absoluto, en un ambiente trágico, que al estar fijado en la tierra lo vuelve un animal. Esta es una imagen interesante que construye Orrego con tres afirmaciones: un absoluto terrenal expresado en los sentimientos más profundos y trágicos, pero que a la vez convierte a los hombres en creadores y les permite estar unificados con el todo, una especie de panteísmo que afirma nuevamente al hombre sin un poder creativo absoluto, aunque animal, por estar en la tierra. Divino, porque va a lo absoluto y humano por los sentimientos que expresa en su existencia como, por ejemplo, el amor, ya que este es un sentimiento que solo compete a los seres humanos. Orrego concluye su texto con estas palabras:

¡Porque me desplazo hacia lo absoluto soy Dios, porque estoy enclavado y encadenado a la tierra soy animal; pero porque grito y anhelo, porque sufro y me desespero, porque canto y porque lloro, soy hombre, síntesis carnal del Universo, centro gravitatorio de las esencias y de los accidentes, tragedia viva y asiento estremecido del Universo!...

¡Soy Dios y animal en función divina del cosmos, reóstato de las infinitas, dispersas y sutiles corrientes de la vida! (Orrego, 2011, t. I: 307).

El ser humano, es el reóstato de la corriente de la vida, es quien regula la intensidad de la misma, es el dispositivo que dosifica la cantidad de energía que va hacia lo vivo, y el que da la partida al motor vital del universo completo.

Resumiendo, hasta este momento hemos podido observar que en la revista de Mariátegui, la filosofía de Orrego está formando una línea a seguir en su pensamiento; línea que apunta a *Pueblo-Continente*. Explícitamente está creando un vitalismo con una total desconfianza en las abstracciones que habían entregado las estructuras filosóficas modernas. Arremete contra ellas a través de la presentación de un mundo trágico, que tiene como impulso la creación a través de la palabra; de su transformación constante, y un arte para la vida que convierte al hombre en un Dios creador de su propio mundo, en donde “creer es crear”, fórmula que apuntaría finalmente Orrego a América latina.

En los siguientes textos Orrego se dedicará a definir a América. Por ejemplo, en aquel ensayo que titula: *El gran destino de América ¿Qué es América?* que aparece en *Amauta* número trece del año 1928. Texto que reaparecerá en *Pueblo-Continente*, pero que no fue incluido en la primera edición chilena del libro, aunque sí en la segunda edición argentina, de 1957. En fin, este texto será el primero en los que Orrego se centrará en Latinoamérica. En él comienza sus afirmaciones de manera bergsoniana, centrado en la idea de la *duración*, nos ilustra “que el presente es trampolín y el *elán* (impulso) del mañana [...] tanto como somos presentes, somos porvenir” (Orrego, 2011, t. I: 308), el presente sería el porvenir de América, la conciencia del momento inmediato sería lo que movilizaría al continente entero. Es una concepción del tiempo en duración, puesta a nivel continental. Orrego cree que lo creado una vez, siempre crea en un presente, afirmando con esto que el actual es creación en movimiento. Pero América ha tenido una falta que no ha permitido su crecimiento; “en América ha faltado el ojo histórico. Por eso no ha surgido todavía una conciencia histórica, una conciencia continental. Su realizarse ha sido una realización instintiva, sin intención ni

propósito alumbrado, regido solamente por el hado o el destino.” (Orrego, 2011, t. I: 308) El no tener en cuenta la historia provocó que no existiera una conciencia del continente, solo un movimiento sin ella, un dejar pasar. Para Orrego el destino creado debe ser racionalizado, es decir hecho conciencia. Esto es, controlar el “pensamiento” que dará luz por medio de la conciencia histórica. Según el trujillano, hay que dejar al azar esa búsqueda del “estilo”, por medio de la aceleración del destino, racionalizándolo, con una finalidad: “Así América será coherencia, concatenación, y tendrá un sentido en el Universo”(Orrego, 2011, t. I: 308), esto último es de suma importancia, ya que esto es lo que no ha logrado ser América, por no tener conciencia histórica.

América fue desgarrada históricamente, se destruyó su “raza virgen” por medio de la conquista y la violencia europea occidental. Lo único que fue beneficioso es que los europeos llegaron a “pudrirse” a Latinoamérica, provocando la nueva mezcla, dejando el “humus humano, rico en elementos fecundantes”. Desde este momento el filósofo hace suyo el discurso de la mezcla racial a través de la “descomposición” y “pudrición” biológica dentro del continente. Comprender esto resulta primordial, ya que de ello saldrá el verdadero devenir, la verdadera expresión del continente que nace de esta mezcla informe de multiplicidad racial. Las ciencias europeas no han logrado visualizar su decadencia, el inicio de su descomposición en América, por eso no logran unirse a ella. Pero Orrego nos comenta que esta descomposición menos la entienden los mismos americanos y pierden con esto una oportunidad de aparecer nuevamente. Para el Trujillano “el mundo está en plena fusión disgregativa, América está en plena refundación vital. Mientras todas las otras culturas son una solución, América es una incógnita” (Orrego, 2011, t. I: 309) puesto que estaría por formarse a través de esta descomposición total.

Para Orrego el europeo ya no existe, es solo un cadáver al igual que sus abstracciones, su descomposición es total y esto mismo provocará que América, al encontrarse en esta nueva fecundación, logrará avanzar hacia a la historia mundial.

Para el filósofo de Trujillo la desintegración es primordial para la evolución de América. Para crear un nuevo mundo, todo lo que se encuentra en él debe podrirse: africanos, asiáticos, blancos, negros, nada debe quedar fuera del humus humano. Orrego toma la imagen de una “axila”, donde todo se pudre, se desintegra, pero propiciado por un desorden o caos que serían el principio de la unificación. América sería una síntesis de distintas culturas y razas, por ejemplo, lo oriental daría el sentido religioso, y occidente, la razón analítica. El filósofo del norte comprende esta unión como necesidad, ya que de esta manera y solo con esta unión provocaría que en el continente la intuición se convirtiera en “constatación experimental”. Se haría factible y de alguna manera científica, no obstante aquello, la religión primaría ante la razón, ya que “la religión es continuidad y superación de la ciencia racional.” (Orrego, 2011, t. I: 311) Entendamos aquí la religión como también lo entendía Bergson, como el acto de tener creencias y con ellas poder crear. El tener fe y poder movilizarse. El poder intuir libremente sin categorías obtusas. Esta temática es principal, es de gran importancia en *Pueblo-Continente* para presentar el barroquismo americano, verdadera expresión de la región.

El autor de *El monólogo eterno* comprende que Estados Unidos no es parte de esta visión nueva de América. Es un error de la misma, ya que es la defunción de Europa. En los Estados Unidos existe una constante negación por lo europeo y viceversa. Pero verdaderamente, para nuestro autor, en Norteamérica florecieron todos los valores y males de Europa. Estados Unidos sería el hijo bastardo de Europa. Este continente ve en el país del norte su propia decadencia.

Estados Unidos, solo tiene “récords”, como el cruzar el Atlántico en un aeroplano, pero no una verdadera cultura, y esto acarrearía su decadencia y su inutilidad vital para el resto del continente. El país del norte está fuera de nuestro análisis, ya que no es importante, es superficial y calco de Europa. Orrego nos hace percatarnos que su decadencia también se muestra en su imperialismo capitalista, que lo hace distinto a todo pueblo de la zona, ya que potencia su parasitismo y no su anhelo de creación.

Lo que debería hacer América es comenzar a prepararse para su americanización, y los estudiantes, entidad movilizadora de este movimiento, hacia la plenitud americana, ya que buscan la reforma universitaria proponiendo con esto nuevos aires. Los jóvenes luchan contra los viejos, contra sus valores y pensamientos. Se necesitan en el continente maestros nuevos, que vengan de la misma América y que traigan “el sentido histórico”. Hacer la historia es crear un sentido distinto a América. Orrego proclama: “Y caso estupendo, la juventud arrastra tanto como un impulso cultural, un valor y una acción política. ¡Hecho preñado de consecuencias históricas!” (Orrego, 2011, t. I: 313). La historia para América comienza con el aire de reforma dentro de las Universidades del continente y su inicio fue en Córdoba, ya que en esa ciudad se instala el ánimo de destruir lo viejo (Europa) y llegar a algo nuevo (América).

Teniendo en cuenta esa formación de la conciencia histórica y la americanización del continente, inevitablemente llegamos a la pregunta acerca de ¿qué es América? Orrego la responde afirmando que es un proyecto en el cual dos factores deben aparecer para poder concretarse. Por un lado, América es un proyecto de mezcla racial y por otro de comprensión de ella misma que se aleja totalmente de los principios culturales europeos y de los norteamericanos. En el mismo año en que publicó el ensayo anterior en el número catorce

de Amauta, Orrego escribe una colaboración titulada *¿Cuál es la cultura que creará América?* Esta pregunta resulta imposible de responder para Orrego; puesto que la historia no es predecible, ya que ella esta deviniendo, no hay espacio para la especulación histórica. No se sabe qué ocurrirá más adelante, solo se puede comprender lo presente e inmediato. La finalidad entonces no es usar la predicción, sino intuir. No para predecir o pronosticar sino para mostrar el momento, descubrirlo, develarlo para comprenderlo. Esto demuestra que Orrego no tenía ninguna afinidad con el pensamiento utópico, ya que este pensamiento era contrario a la duración. Orrego define a la cultura de la siguiente manera: “es destino, es decir, realidad potencial tanto como es azar y libertad”. (Orrego, 2011, v. I: 313) Entonces la cultura nunca es estable, siempre es potencial, siempre está en cambio constante.

La cultura europea siempre ha sido racionalista: la escolástica, el arte gótico y el pensamiento romántico son prueba de ello. Según Orrego, es el dato que demuestra que la vida se ha arrodillado ante la razón, sin conseguir liberarse. La teología no busca a Dios, sino que su razón. No basta con intuir la verdad, hay que racionalizarla. Todas esas racionalizaciones son características de la cultura europea: la razón sobre y para todo.

América debe superar a Europa, pero de alguna forma la cultura europea pasará naturalmente por la descomposición dentro de la región americana. Todo lo bello y sensible que nos entrega la “refinada” cultura del viejo continente, y su racionalidad, está desapareciendo en América. Se debe abrir espacio a lo “monstruoso” a lo grotesco. América es la imagen de lo grande, de lo atiborrado, de condimentos culturales de distintos lugares, y entre ellos, Europa. Como ya dijimos, el fin que persigue Orrego no es la destrucción de la razón, sino su vitalización, no se debe “razonar para vivir sino vivir para razonar”,

la razón es un instrumento de la vida, no la supedita en ningún aspecto. Este es un tema importante para Orrego, ya que es parte de su reforma al pensamiento. La cultura europea lleva a la racionalidad, lleva a la medida, a lo elegante, a lo armonioso. Estas características también marcan su sensibilidad que, como las culturas, deben ser totalmente distintas, recordemos que América debe ser completamente “monstruosa” y distinta en su inmensidad. Orrego concibe a Nietzsche y Spengler como prueba de la cultura europea, a pesar que estos dos autores sean antirracionalistas. Para Orrego, Nietzsche confunde ética con moral. Nietzsche no concibe el sentido ético vital y eterno del hombre, lo que hace bien el filósofo alemán es analizar la moral desde un punto de vista histórico, demostrando con ello su condición europea. Orrego afirma que Europa es la más influyente de todas las culturas, pero que se encuentra cayendo y al ver su caída, es mejor estar en tierra americana, ya que es ahí en donde se verá su descomposición, su transformación hacia una juventud plena.

Continuaremos con la pregunta *¿Cuál es la cultura que creará América?* Pero ahora con el subtítulo *civilidad y especialidad*. En esta parte del artículo Orrego nos afirma que América tiene como característica “su instinto y su vida civil”. Esta última es heredada de Europa, y América “la agudiza hasta en un grado máximo. Lo hace hasta que convertirla en una de las fuerzas directrices de su cultura” (Orrego, 2011, t. I: 311). Pero los europeos comenzaron a especializarse a través de la universalización de la vida civil, siendo este fenómeno el que destruyó la civilidad del viejo continente. El europeo había creado una sociedad industrializada provocando la tecnificación de los hombres, su unidimensionalización, dejándolos como seres tecnificados, sin posibilidad de crecimiento creativo, dada la reducción de sus posibilidades. Los obreros e intelectuales europeos comenzaron

solo a tener mente para su labor y especificación. Su acción se reducía a actos puntuales. Nos aclara Orrego sobre esto:

Este perdió la visión panorámica de las cosas en medro de la particularidad y los detalles. El técnico devora al ciudadano. La política misma se profesionaliza y se rebaja. El poeta no es más que el poeta, el químico no es más que el químico...y todo dejan de ser hombres civiles (Orrego, 2011, v. I: 337).

Todos los hombres en Europa pierden su civilidad y con esto, su mente crítica y libre. Comienzan su neutralización. Todas las labores de la vida pierden la visión de esta, en su totalidad se separan de ella totalmente, volviéndose técnicos. Esto lo podemos ver hasta en la especialización del despotismo, lo cual se observa en Primo de Rivera y Mussolini. La prueba de la pérdida de la vida civil es la tecnificación, la especialización, que influye en la vida política a través de las dictaduras despóticas. Esto significa la muerte de las razas y las culturas, pues se niega la libertad de creación y acción a los hombres. Europa se convierte “en la dictadura del analfabetismo, en el despotismo bufo de opereta” (Orrego, 2011, t. I: 338). Al perder la vida civil los hombres europeos se lanzan a la violencia, a la tiranía, y con esto, a su descenso.

Orrego cree que la civilidad en América comienza en el espíritu de reforma de la Universidad de Córdoba, habla del movimiento reformista, y cuál es la manera de estudiarlo:

que hay que estudiarlo como impulso instintivo y vital y no como expresión de una realidad dada y conclusa. Estamos ante un hecho que se resiste a toda racionalización

sistemática, porque en su seno se encierra todo el misterio, la profundidad y la riqueza del porvenir (Orrego, 2011, t. I: 338).

Afirma que la vitalidad desborda estos acontecimientos siendo superior a la misma inteligencia, a toda previsión humana y a toda reflexión determinista. Los jóvenes reformistas se estarían lanzando a un drama que apunta al porvenir y que son incapaces de controlar, son simplemente actores y observadores de esta movilidad que entrega la vida misma. En el movimiento de Córdoba, se estaría movilizand o el elán vital bergsonian o, se podría mostrar su realización, la cual es fortuita, insospechada, es cuando una tendencia se encuentra en pugna con una contraria, donde la que tiene menos vitalidad cae para crear una nueva tendencia y con esto se manifiesta inmediatamente una nueva cultura propia, que en este caso yacería puramente en América.

La pregunta de ¿Cuál es la cultura que creará América? ya no será dirigida a la civilidad y a la especialidad, dado que Orrego concluyó que la civilidad es una entrega constante de vitalidad y, por el contrario, la especialidad es negación de la vida, al ser sinónimo de unidimensionalidad técnica, por ese mismo motivo, pérdida dentro del espectro de la creatividad y libertad.

En este ensayo Orrego nos pone como problemática la mexicanización y la argentinización. Se pregunta sobre estas dos maneras de ver Latinoamérica, las que luego continuará observando más profundamente en *Pueblo-Continente*. La mexicanización y la argentinización son tendencias que se estaban presentando como referentes liberadores. La revolución mexicana y el aire reformista que se estaba presentando en Argentina comenzaron a propiciar que se tomaran como referentes o modelos a seguir. Orrego no acepta tampoco una

peruanidad como idea de exportación para la unificación americana. Visualiza estas tendencias como negativas en relación con el proyecto continental. Estas dos tendencias, o momentos, demuestran y manifiestan el porvenir de la cultura americana. Después de estos dos fenómenos, comenzaría una concentración de la cultura. Es una energía que viene de dos extremos hacia un centro nuevo. La idea de mexicanización viene del norte, y la de argentinización desde el extremo sur. Estas dos avanzan para unirse en el centro del continente y crear lo que Orrego llama poéticamente “el futuro del huevo cósmico de una nueva raza superada” (Orrego, 2011, t. I: 340).

Esta nueva creación será fuerte y próspera, ya que zafará de la decadencia europea, pero esto no la salvará de tener enemigos importantes y serviles a la muerte. Estos reproductores de las ideas serviles serán los Estados Unidos. Para Orrego, el país del norte tiene solo un arrojo destructivo de lo nuevo. El pensador de Trujillo tiene fe en que las fuerzas indoamericanas, levantadas por la argentinización y la mexicanización, lograrán formar un centro espiritual único.

### **EL ÚLTIMO ARTÍCULO EN AMAUTA: UNA MANERA DE CONCLUIR EL INICIO DE UNA INVESTIGACIÓN**

Para concluir esta serie de artículos que permiten ver el vitalismo con el cual se construye *Pueblo-Continente* está el texto: *¿Qué es una filosofía? ¿Cuál es la función del pensar?* preguntas y artículo para nada inocentes, ya que en él observaremos el argumento filosófico de los cuatro artículos anteriores en donde se pregunta por Latinoamérica y su porvenir. En este texto Orrego deja claro cuál es la función de la filosofía para el proceso de transformación, finiquita de manera precisa y concisa, lo que ya venía haciendo, desde su ensayo *El gran destino de América*.

En el ensayo Orrego vuelve a colocarnos en el caos, en la disgregación, en un ambiente heteróclito. Este desorden impulsa al americano a partir desde el comienzo, a comenzar algo nuevo. A entenderse como raza americana y poder así comprender el “devenir de la historia”. América comienza de esta manera su propio descubrimiento, pero este tendrá rasgos heroicos y no serviles a coronas e imperios. Vendrá de las propias razas americanas, las cuales solo se pueden encontrar en su propia creación, ya que todo lo que se estaba formando en América, tanto en lo político, económico y cultural “eran preparaciones de exámenes” para los que fueron durante siglos los profesores del continente. El americano debe ser como un Sócrates o como un Descartes, hombres que fueron paradigmas para formar un pensamiento nuevo. El primero, expuso la razón ante el mito y el segundo las ciencias ante la metafísica de la Edad Media.

El hombre americano debe comenzar a tener en cuenta su “voluntad de poder” y su “voluntad de ser”. El llamamiento que hace Orrego consiste en que el americano debe definirse de una vez por todas. La intuición debe comenzar a tomar parámetros “racionales”, los cuales crearán al americano y formarán la nueva razón colectiva para su existencia. Así se comenzará a dar sentido al “estar allí”. Las razones que obtengan los hombres americanos servirán para adquirir jerarquías vitales y estructuras de pensamiento, esta sería la finalidad de la filosofía para América. Orrego, como en todos sus escritos, quiere eliminar ideas abstractas las cuales serían anti-vitales por eso plantea que la

idea para antropomorfizarse y hacerse pensamiento necesita vehiculizarse a través de la realidad y del corazón del hombre. Solo a este precio puede hacerse acto o,

lo que es lo mismo un factor operante dentro y fuera del sujeto. No solo se piensa con el cerebro; se piensa con todas las potencias físicas y espirituales del hombre (Orrego, 2011, t. I: 350).

El pensamiento tiene órganos, está vivo, como también estructurado; esto lo convierte en una entidad capaz de movimiento, para desenvolverse en la realidad, por ello América debe comprender esa nueva estructura del pensamiento, en la que el pensar produce ideas que tienen ritmo, vibración y elocuencia, pues si no fuera de esa manera, serían ahistóricas. El pensamiento “resume siempre de la historia; es una definición y una distinción entre la indeterminación y el caos de la idea” (Orrego, 2011, t. I: 350).

La filosofía para Orrego también debe definir algo esencial en los hombres, esto es, su “estilo”, lo cual será un tema esencial en el texto *Pueblo-Continente*: tratar de mostrar cómo se reacciona frente a lo que está oculto en el mundo y en todo el universo. El estilo para Orrego es sinónimo de pensamiento. Entonces el estilo es algo vivo. Es la forma en que se muestra y desarrolla la vida de una raza, de una comunidad específica que se desenvuelve ante problemas puntuales. “El estilo es el único vehículo por el que se traduce la vida, se concretiza y se hace perceptible” (Orrego, 2011, t. I: 351). Según Orrego, hasta la verdad se presenta como estilo; ella es expresión biológica, el cuerpo manifiesta la verdad, ella viene dentro del sujeto viviente. A fin de cuenta el hombre americano desarrollaría su propia verdad frente a la europea.

Queda claro con todo lo antes dicho que la filosofía solo debe consistir en un elemento y este es la vida, en la cual se encuentran las ideas dramatizadas y estilizadas que perciben una verdad provechosa para el hombre, Orrego nos define cómo sería una filosofía grande:

Una filosofía es tanto más grande o tanto más genial cuanto un pensador que ha estilizado la idea o el conjunto de ideas que la constituye. El llamado caos de la filosofía que confunde a los temperamentos no filosóficos es el caos de las ideas abstraídas, desvitalizadas y discutibles. Un pensamiento histórico no puede ser discutido si no comprendido y asimilado (Orrego, 2011, t. I: 351).

La filosofía entonces debe pensar en la historia, en la estilización, en sobrellevar el caos de las abstracciones, debe ser estilo y presentarse como verdad en los cuerpos de los hombres. De esta manera, el hombre americano debe articular su pensamiento desde un aire trágico, que formará una nueva raza, distinta a la europea.

Se hace evidente que de estos artículos se formó *Pueblo-Continente*, como lo veremos en el próximo capítulo, donde varios de estos temas aparecerán nuevamente, mucho más elaborados y más centrados en la construcción de una América indoamericana. Orrego nos planteará de manera mucho más política, lo que nos planteó en estos artículos, trabajando más profundamente las ideas de Marx, Lenin y Haya de la Torre. En *Pueblo-Continente* mantendrá su proyecto, el intento de formar un estilo americano, de crear una verdad que venga de los cuerpos como también la formación de una raza indoamericana que vendrá de la mezcla surgida de la putrefacción entre las culturas que en América conviven. Trataremos de resaltar lo nuevo, para que no parezca un refrito del capítulo anterior, pero nos centraremos en el marco de este trabajo, que es visualizar su vitalismo en política y en la construcción de lo indoamericano.



## **CAPÍTULO III**

UNA LECTURA DE *PUEBLO-CONTINENTE*:  
UN VITALISMO PARA LATINOAMÉRICA



## UN PRIMER COMENTARIO SOBRE *PUEBLO-CONTINENTE*

*Pueblo-Continente: Ensayos para una interpretación de América* se publica por primera vez en el año 1939, de manera restringida, en la ciudad de Santiago de Chile, en la conocida Editorial Ercilla<sup>20</sup>. El escaso tiraje que existió del libro, y su elevado precio

---

20 Según Bernardo Subercaseaux, en los años 30 y 50 existió una expansión editorial, la cual forma una gran industria que fue liderada por Ercilla y Zig-Zag. En la editorial Ercilla trabajaron algunos Apristas como Luis Alberto Sánchez, que muy probablemente contribuyó a que la primera edición de *Pueblo-Continente* de Orrego y El antiimperialismo y el APRA de Haya de la Torre aparecieran por esta editorial, que fomentaba el pensamiento Latinoamericano, el cual, comenzaba a formarse de manera consistente en la época. (Subercaseaux, 1993: 121-123). En la Revista Ercilla se comenzaron a instalar los apristas que llegaban a Chile: "a partir de 1936 estuvo dirigida por Manuel Seoane junto a Manuel Solano y Bernardo García Oquendo, todos peruanos y apristas. Esta revista causó alto impacto debido a sus artículos sobre cultura, política y economía, escritos por Salvador Allende, Marmaduke Grove, Óscar Schnake, Eduardo Frei y Pedro Aguirre Cerda, todos ellos amigos cercanos del director y colaboradores asiduos de la revista. Seoane logró posicionar a la revista Ercilla como la más importante del país gracias a su influencia en círculos políticos y sus múltiples contactos, proponiendo así nuevas ideas en el periodismo chileno, como "los enviados especiales", que comenzaron por cubrir el terremoto de Chillán y la Segunda Guerra Mundial para la revista. Sánchez describió el papel que cumplió cada integrante de la revista de la siguiente manera: "[Seoane] Líder aprista, periodista de raza, compartió la amistad de Ibáñez y de Allende, de Frei y de Aguirre. La mano de Fabry [gerente y editor de Ercilla] iba convirtiendo día a día a Ercilla en un ente típicamente industrial", más adelante advertía sobre la primera mujer periodista de Chile y posterior Premio Nacional de Periodismo: "Lenka Franulic preparaba las monografías de sus Cien

en el Perú, provocó que llegara a convertirse en un texto solo para coleccionistas, impidiendo la expansión de sus ideas a nivel nacional y así también continental. El año 1957 en Argentina, a través de Ediciones Continente, apareció una segunda edición del libro. Para Orrego, esta edición significó la definitiva, ya que en ella logra manifestar a cabalidad sus ideas de juventud como también el proyecto que quería presentar a los espíritus jóvenes de América, sin dejar las intenciones de extensión de la idea principal del mismo, ya que luego desarrolla su continuación en un libro póstumo titulado: *Hacia un humanismo americano* (1966), el cual anuncia en el prólogo de la segunda edición de *Pueblo-continente*.

En *Pueblo-Continente* se expresan ideas que se encontraban ya en sus escritos de juventud. La visión anti positivista y la metafísica espiritualista que sustentaba la formación del continente americano a través del *elán vital* y la intuición, construyendo un barroquismo que apunta a una expresión estética que surge de la interrelación de culturas. La filosofía de Bergson es llevada en este texto al ámbito político y social de manera explícita, ya que solo a través de ella podía darle un movimiento dinámico a esta construcción sin caer en el finalismo.

Los avatares que enfrentó el texto fueron a raíz de la persecución que existió sobre el movimiento aprista y sus activistas políticos entre los que, en primera fila, estaba Antenor Orrego. *Pueblo-Continente* es un libro de exilio, donde las ideas de un intelectual que sale de su patria a raíz de la persecución que existía dentro de su país, con el fin de hacerlas florecer en otro lugar. Orrego nos habla de la gestación de *Pueblo-Continente* y de la ofrenda que implica:

---

escritores contemporáneos” (Sánchez, 2004: 65-66). Esto muestra que la influencia de los apristas no fue marginal, sino que también fue de manera activa tanto en los círculos editoriales como en los grupos políticos e intelectuales. (Toledo, 2014: 81-82).

Se gestaron y nacieron estas páginas en un ambiente desgarrado de odio acerbo y de amor efusivo y radiante. El odio lo puso el despotismo que avergüenza y oprime a mi Patria; el amor, un hijo humilde y grande del pueblo, inteligencia lúcida y bravo corazón de héroe que hizo a su país la noble ofrenda de su sangre. ¡Cuánta efusión fraternal prodigó Manuel Arévalo, el hermano mártir, al mecanografiar estas páginas que él comprendió y amó tanto, y que –sarcasmo del destino– no vería nunca publicadas! ¡Que la luz inmortal de esta alma generosa cobije estos pensamientos que también fueron los suyos y que agitaron su inteligencia y su inquietud espiritual en los postreros días de su vida!... Trujillo 1937 (Orrego, 1957: 7).

Esta ofrenda, que da inicio al texto, muestra el clima de persecución política y de compromiso que vivieron los miembros del aprismo en esos años. La dedicatoria estaba dirigida a Manuel Arévalo, un dirigente sindical aprista, miembro de la célula parlamentaria del norte peruano, que luego se convertiría en mártir para la agrupación. Arévalo mantenía una cercanía con Orrego, era un trabajador mecánico afín a las ideas anarquistas. Se conocen con el editor de *El Norte* en una charla que da en el Ateneo Popular de la ciudad de Trujillo, lugar que frecuentaba, dado que quedaba al frente del taller mecánico donde trabajaba. Conoce a Orrego y discute con él por primera vez. El sindicalista, al volver a su casa, comenta a su esposa: “he conocido a un gran hombre y me ha manifestado que valgo”. Comenzó una amistad y colaboración que no terminaría hasta su muerte. Arévalo, como ya vimos, mecanografió el libro *Pueblo-Continente* en Perú, para luego enviarlo a Chile. El mismo año

en que llega el texto al país vecino, el dirigente aprista fue torturado y asesinado por la represión. Con estos hechos podemos dar fe de alguna manera del clima de tensión política que sufrían tanto los hombres como las ideas en el Perú, digamos, en la época en la cual fue escrito el texto. Orrego, en el inicio del prólogo de su primera edición nos comenta:

Este libro nace en medio del fragor de la batalla, cuando es más agudo el estridor del choque. Debajo de la serenidad que aflora a la superficie, como dominio de la explosividad y del vocerío jadeante del palenque bélico, subyace la permanente angustia del perseguido político, la dilaceración del ciudadano que ha sido cercenado, por la fuerza brutal, de su convivencia jurídica y civil, la agrura violenta del hombre que se ve forzado a mirar la calle por el ojo clandestino de un tragaluz. Así se explica que, a veces, la contención interior se resquebraje, por momentos, y que la equilibrada llanura mental se alce en aristas turgentes, como reacción encorajinada frente a la barbarie despótica. (Orrego, 1957: 21).

Para Orrego, su texto está vivo en el conflicto, y nace en el momento indicado, puesto que a través del mismo se manifiesta un espíritu de liberación nacional, como también continental, en contra de la barbarie imperialista. Su edición no fue casual para él, sino necesaria. *Pueblo-Continente* es un acto de responsabilidad política. El filósofo considera que su texto es el primer paso para una iniciación vital del continente. Cree firmemente que América habla a través de sus hojas. Todas las ideas y pensamientos que en él aparecen no son un “fiat lux”, sino que constituyen una estructura orgánica y viva que no

sabe hasta dónde llegará. Por eso mismo, pensar las ideas manifestadas en su texto se convierten para él en una responsabilidad “sagrada”, ya que ellas producirán vida por medio de “un servicio, una vocación y una misión”. Para él los pensamientos que no sirven para cambiar la vida y superarla deben ser rechazados o eliminados, por ese motivo, *Pueblo-Continente* es un libro que intenta movilizar y no dar reflexiones quietistas o especulaciones tibias.

Este libro es de gran importancia para investigar el pensamiento de Orrego, dado que es la expresión cabal, como hemos dicho, de ideas de su primera época, tanto en lo filosófico como en lo político, mostrando también su afinidad con las tendencias heterodoxas. Motivo por el cual *Pueblo-Continente* es uno de los textos en que pondremos hincapié para estudiar la filosofía de Orrego, ya que nos mostrará un trabajo que marcará la primera reflexión madura del autor y nos dará espacio para la discusión sobre una temática específica de su filosofía. Esta es la construcción de un nuevo continente americano que intenta plasmar la autonomía necesaria para crear una nueva concepción de mundo propia de su geografía.

En *Pueblo-Continente* se expone una filosofía para la creación dinámica y viva de América. Profundiza en un proyecto que consistía en la formación de un continente unificado, en oposición a los mecanismos abstractos que se formaban en torno a América. Este proyecto proponía la revolución indoamericana, la cual estaba guiada por los espíritus jóvenes del Perú, que se manifestaban a través de la vanguardia. Como dijimos en el capítulo anterior, Orrego había logrado articular el libro a través de los distintos ensayos que publicó en la revista de José Carlos Mariátegui. El filósofo plasma sus reflexiones antipositivistas como también una metafísica espiritualista. *Pueblo-Continente* se convierte así en el primer texto donde muestra su proyecto para construir lo americano de manera cabal y original, como también su

propuesta de cómo debería ser el sentido de esta construcción, hacia dónde debería avanzar y quiénes serían sus impulsores.

Debemos tener en cuenta que todos los textos publicados por Orrego mostraban una profundidad y originalidad que reclamaban una praxis creativa de características místicas y herméticas. El filósofo toma del arte y la filosofía la pregunta por la cultura de Latinoamérica, la idea de formar un hombre nuevo, una vanguardia y también la revolución desde un punto de vista totalmente vitalista. Aceptaba que el vitalismo fuera la nueva forma de afrontar el mundo, esta era una tendencia filosófica revolucionaria, útil para su generación, ya que iba en contra de la ilusoria visión de progreso que había sido formada por los ideólogos del positivismo.

En su texto Orrego presenta al continente como una idea en creación constante, buscaba una expresión, preocupado por encontrar un “estilo” que le diera dinamismo a su existencia y a su devenir. En algunos de estos escritos define cómo debería ser una filosofía para la América en construcción, su característica tenía que ser trágica y viva. Pensar un tiempo en duración, en relación a lo histórico, estructuraría herramientas primitivas como la “fe”, en contra de las abstracciones que se formaban en torno a la idea de futuro, fundamentadas por un pensamiento utópico y liberal. Para el político y novelista peruano Andrés Townsend, Orrego fue a través de *Pueblo-Continente* el fundador de una nueva “semántica política” y con su texto comenzaría a formar parte de la “historiografía mundial”, posicionando su libro como insoslayable para cualquier espíritu curioso sobre la formación de América (Townsend, 2011: 270). *Pueblo-Continente* será uno de los textos fundamentales de la teoría crítica a principios del siglo XX.

El intelectual peruano Luis Alberto Sánchez, que vivía exiliado en Chile durante la publicación de la primera edición de

*Pueblo-Continente*, hace un comentario del texto, de sumo valor documental, ya que aparte de ser aprista, también es uno de los grandes promotores de las ideas latinoamericanistas en la región. Sánchez comenta que el texto tendría dos tesis fundamentales a seguir:

Orrego mantiene dos tesis fundamentales: somos un pueblo todos los países que constituimos el continente hispanoamericano: tenemos raza, cultura e intereses comunes, los indoamericanos o latinoamericanos: nos separan barreras ficticias: nuestro funcionamiento mental y nuestra posición o posibilidad mística nos alinea en una misma hilera: nuestra realidad económica es, con salvables discrepancias, pareja: por lo tanto se debe reconocer la existencia de este “pueblo-continente”, cuya vigencia salvaría a América de muchos peligros, cuya contribución la historia de la cultura universal sería decisiva. (Sánchez en Orrego, 2011, v. I: 260).

Para Luis Alberto Sánchez, *Pueblo-Continente* trata de mostrar que no existen diferencias entre los países de América, que todo lo que nos separa es ficticio. El mantenernos alerta ante las creencias que América se está separando nuevamente, y que no se encuentra en unificación eminente es una advertencia que nos da Orrego para que no caigamos en los tiempos de la independencia, en que las ideas apuntaban solo a una fragmentación del territorio americano. Según Sánchez, Orrego nos invita a humanizar las culturas que comparten en la zona, y de esta manera, dejar de verlas como lejanas. Las ve acercándose cada vez más, asimilándose a sí mismas, reconociendo que la idea de un *pueblo continente* existe y a la vez está en proceso.

Observemos también el comentario hecho por el crítico y ensayista Uruguayo Alberto Zum Felde a la primera edición chilena de *Pueblo-Continente*. El comentario aparece en su libro titulado *Índice crítico de la literatura-americana. Los ensayistas* (1954), apareció muchos años después de salir a la venta la primera edición del libro de Orrego. Zum Felde se interesa bastante en Orrego, y en su revista llamada *La Pluma* publica también capítulos de *Pueblo-Continente*, y a la vez, otros textos del mismo autor. El crítico uruguayo nos muestra la forma que tiene la obra de Orrego:

Hasta la mitad, el libro, comprendiendo sus dos primeras secciones subtituladas “El bio-metabolismo síquico del Continente” y “Buceando en el abismo” es un estudio general de la realidad histórica americana (Así social como espiritual) en relación con las condiciones de la historia de la civilización universal moderna. Este carácter del libro vuelve a aparecer en la cuarta y última sección, “El telegrama racial de América”, de las que componen la segunda mitad del volumen, pero, la tercera llamada “En el camino de las primeras realizaciones”, es una exposición doctrinaria y un alegato en pro del movimiento social político peruano contemporáneo, conocido por APRA o aprismo. (Zum Felde en Chang, 2004: 388).

El orden que nos muestra Zum Felde es interesante, ya que distingue la tercera parte de las otras dos. En ella pone un fuerte hincapié a lo que algunos autores y él mismo llamará el “marxismo-aprista”, que desarrollaremos un poco más adelante, donde hablemos de la mística y ciencia que representa el movimiento aprista bajo esta óptica marxista.

## **LOS IMPERIALISMOS: UN PROBLEMA FUNDAMENTAL PARA EL CONTINENTE**

Partiremos analizando el imperialismo, que es uno de los problemas centrales en *Pueblo-Continente*. Orrego fundamenta esta problemática, especialmente desde óptica de Lenin y las ideas de Haya de la Torre. El primero era el intelectual contemporáneo con el estudio más consistente sobre el imperialismo de la época, esto, porque comprendió la teoría sobre monopolio de Marx y la ideología del imperialismo manifestada por J. A. Hobson. Lenin, en su texto *El imperialismo fase superior del capitalismo* (1916) basa su teoría en estos dos autores. A través de Marx, comprende que la “libre competencia origina la concentración de la producción, y que dicha concentración de la producción en un cierto grado de su desarrollo, conduce al monopolio” (Lenin, 1985: 325-332) logrando visualizar que el capitalismo en su fase monopolista se convertiría necesariamente en un imperialismo. A través de Hobson, consigue comprender que el imperialismo se convierte en una política de expansión de las potencias, puesto que el economista inglés había escrito en su texto *Imperialismo* (1902) la fundamentación de esta nueva visión de mundo, movilizado por la normalización de los imperios. En este texto, marca los márgenes del “nuevo imperialismo” basado en un “parasitismo” concertado por las potencias que naturalmente llegarían a un conflicto y rivalizarían entre ellas, pero guardando el mismo apetito de expansión político y económico. (Lenin, 1985: 420-422). Orrego comprende el estudio que hace Lenin de Marx sobre los monopolios, del cual dice:

La genial teoría de Marx nos da, por primera vez, una concepción biológica y dialéctica de la historia. Como prolongación y consecuencia de sus estudios comprendemos, claramente, que la economía capitalista entra en su etapa de imperialismo monopolista, que Lenin estudia con *certera precisión*. El capital rebasa los mercados nacionales hacia las «zonas de influencia». Aparecen las contradicciones internas del sistema, es decir, las dualidades irreductibles entre producción y distribución, entre capital y trabajo, entre circulación y cambio; se acentúa, dentro del Estado, la beligerancia de las clases económicas que está llegando, en estos días, a su máxima virulencia. Ha desaparecido la producción individual y aislada del artesano, es insostenible la producción social y de grupo frente a la apropiación individualista y privada de la plusvalía; la interdependencia económica del mundo, lucha contra la dictadura financiera de la gran industria. Desde distintos ángulos es el alborear de la etapa revolucionaria, es decir, de la tercera dimensión de la economía en que la producción debe entrar en función de la distribución y ésta en función de aquélla. (Orrego, 1957: 89).

Los monopolios para Lenin pasan a ser la etapa final de capitalismo, que se manifestaría en el imperialismo. Por este motivo, él se guiará en la teoría sobre la extensión de capitales extranjeros en zonas no desarrolladas, como por ejemplo África y Latinoamérica. Orrego creía que por medio de todos los textos de Lenin no se podía pensar la revolución a nivel continental, dado que sus textos de táctica

política como el *¿Qué hacer?* (1902) eran demasiado contingentes y solo útiles para la revolución bolchevique. Razón por la cual Orrego decide centrarse especialmente en las contribuciones que hace Haya de La Torre en su texto *El antiimperialismo y el APRA*, en el cual este había dado márgenes programáticos antiimperialistas expuestos en 5 puntos que logró desarrollar por medio de la interpretación del texto y las ideas de Lenin, nos dice:

La formación de una conciencia antiimperialista en nuestros pueblos es, el primer paso hacia su defensa integral. Esa conciencia es económica y política, o para expresarnos con mas precisión, es la conciencia del nacionalismo económico indoamericano sin el cual nuestros pueblos no podrán conservar su libertad (Haya, 2010: 168).

Según estas afirmaciones de Haya podemos deducir que, para Orrego, era una necesidad contemporánea la comprensión y eliminación de los imperialismos que se manifestaban en el continente americano, comprendiendo que no existe solo uno, sino varios que compiten entre sí, manifestando que los enemigos podían venir de distintos flancos. Debemos recordar que las fuerzas imperialistas estaban en auge por todo el tercer mundo. Orrego sabía que cualquier expansión, tanto en lo económico como en lo ideológico, debía ser entendida como una avanzada imperialista, negativa para el continente en su conjunto. Después de la primera guerra mundial se organizaron dos grandes bloques económicos e ideológicos que le llamaban particularmente la atención a Orrego: por un lado los soviéticos con la Tercera Internacional como órgano promotor de la economía versada en el capitalismo de estado y la filosofía del

materialismo dialéctico, y por el otro, los norteamericanos con su capitalismo expansionista sustentado en la exportación de capitales y en la ideas filosóficas liberales como artilugio expansionista.

La Unión Soviética, para Orrego, tenía intenciones de expansión al menos en lo ideológico, y se introducía en Perú a través de algunos sectores de izquierda que proponían la ortodoxia socialista y la intención de mantener a los grupos de izquierda al alero de la Komintern criolla, siguiendo sus normas y aceptando su influencia a nivel internacional<sup>21</sup>. Estos sectores de la izquierda proponían una sola manera de pensar y hacer la revolución, la cual era totalmente sesgada y ortodoxa, proponiendo una lectura única sobre los textos de Marx en relación al método dialéctico e histórico. Para Orrego, el imperialismo soviético operaba en América a través de la Tercera Internacional, que padecía de un “patológico narcisismo”. Esto se manifestaba en el hecho de negar la introducción de otras formas de combate contra el monopolio norteamericano que fueran atingentes con la realidad de América y que no fueran imitaciones de las tácticas de Lenin. Con esto, limitaba a los movimientos de reivindicación nacional como también a los continentales, que estaban surgiendo

---

21 Orrego hasta el final de sus días mantuvo su disputa contra lo que él llamaba "el imperialismo soviético". En 1957 dentro del Diario *La Tribuna* de Lima escribe un artículo llamado *La Estafeta del Soviet*. Habla de la intromisión que tenía Rusia en las políticas internas de los países americanos como de su intento de incrementar la crítica interna sobre la producción de la zona, favoreciendo la entrada de la ideología soviética: "La historia, como repetimos, no es nueva, es la maniobra soviética de " tiro indirecto", como podría llamarse, obligando a sus satélites a ser promotores y difusores de sus tácticas perturbadoras y "revolucionarias". El gobierno ruso necesita impedir y quebrar el incremento de producción industrial latinoamericana para mantener el nivel subhumano de nuestra masa obrera y favorecer así el desarrollo de sus planes imperialistas en el mundo" ( Orrego, 2011: IV, 95). Muchas de estas especulaciones eran paranoicas y exacerbadas por parte de muchos intelectuales de la época.

con fuerza en la zona. Para Orrego, esta organización con base en Rusia prohibía el sentido creativo de los hombres que dirigían un nuevo proceso revolucionario. Esta clase de imperialismo no solo le molestaba por su intento de introducirse en lo económico, sino también por la obstinada creencia que ellos mantenían una verdad esencial para los pueblos que se encontraban en camino de sublevación contra la reacción interna y externa. El filósofo tenía la convicción que la Unión Soviética pretendía desequilibrar a los países en lo que correspondía a la producción, para poder así introducirse a través de sus células, que funcionarían como árbitros en contra de lo que se consideraba en el buró político, como contrarrevolucionario. Más que ser una fuerza progresista, la encontraba reaccionaria y retrograda.

Pese a lo anterior, consideraba que el imperialismo norteamericano era el más fuerte y dañino para la zona, este debía ser comprendido en su totalidad, ya que sus ideas de planificación mundial en lo económico habían llegado con fuerza al Perú y al continente después de la primera guerra. Al contrario del modelo soviético, este avanzaba en lo económico, cambiando la estructura de la sociedad latinoamericana, transformando toda su base a conveniencia de sus políticas expansionistas. En el Perú, la avanzada imperialista yanqui se incrementó por los empréstitos pedidos por el presidente Leguía, que utilizó para mantener una producción capitalista ilusoria, ya que este modelo de producción había fracasado en la zona, en especial en el norte, puesto que no se aprovecharon las condiciones geográficas para crear un verdadero capital nacional. Por este motivo no se logró formar una identidad económica real y atingente a las circunstancias históricas. Para ahondar en la relación del imperialismo yanqui, observemos como Orrego veía el norte peruano; el así llamado “imperialismo capitalista” de los norteamericanos no fue

para los trujillanos “una simple teoría, sino una tragedia en carne viva. Antes que la idea, entró en él la experiencia realista” (Orrego, 2011: t. V, 106) ya que caló profundamente en la población. No solo lo comprendieron a través de los textos de Lenin u otros autores marxistas, sino que se manifestó en cada uno de los hombres del norte a través de sus inquietudes personales. Según Orrego: por este motivo, las huelgas, el espíritu de rebelión, la afinidad con el movimiento aprista y su antiimperialismo era una cosa natural en ellos y no fue creado por un aparataje teórico determinado. En su opinión, los capitalistas nacionales fracasaron y se instalaron intereses de extranjeros, provocando un descontento en la juventud, en el campesinado y en el proletariado industrial, dando paso a la reflexión por la unificación continental y a la consideración en contra de los capitales que no eran nacionales. Los norteamericanos eran los que se hacían ver mucho más en la zona, demostrándolo con la toma del canal de Panamá, que les daba facilidades de movilidad económica. Este punto, estratégico en lo económico, fue uno de los puntos del programa antiimperialista del APRA, ya que mostraba el sometimiento económico de Latinoamérica con el país del norte. El “imperialismo Yanqui” era notorio por las distintas avanzadas económicas y militares que ocurrían en Panamá, Santo Domingo, Haití, Nicaragua y Cuba. Orrego seguía la idea de Haya en este punto, así que citemos un fragmento del líder aprista que nos permitirá ver de mejor manera su idea sobre el efecto común del imperialismo norteamericano y sus intenciones separatistas:

Como el problema es común a todos nuestros países latinoamericanos, en que las clases gobernantes son aliadas al imperialismo y explotan unidas a nuestras clases trabajadoras, no se trata, pues, de

una aislada cuestión nacional, sino de un problema internacional para todas las repúblicas de América Latina. Sin embargo, la política de las clases gobernantes, que coopera con todos los planes imperialistas de Estados Unidos, agita los pequeños nacionalismos, mantiene divididos y alejados a nuestros países unos de otros y evita la posibilidad de unión política de América Latina [...] cada vez que Estados Unidos interviene como “amigable componedor” o “arbitro” de grandes cuestiones internacionales latinoamericanas, su táctica actual es fingir pacifismo, pero siempre deja la manzana de la discordia. La reciente cuestión de Tacna y Arica, entre Perú y Chile, es la más clara demostración de esta política del imperialismo [...] en su política de divisionismo ha tenido como aliado a los súbditos del imperialismo que gobiernan Chile y sus esclavos que gobiernan Perú<sup>22</sup> (Haya, 1985: 25-26).

---

22 La fórmula Kellogg puede ser vista como uno de estos intervencionismos diplomáticos de Estados Unidos entre que trataron de dirigir a Chile y Perú en lo que respecta a Tacna y Arica. En la revista *Amauta* número cinco, la famosa indigenista Dora Mayer publicó un texto titulado *La fórmula Kellogg*, en él comenta sobre esta fórmula que se estaba discutiendo en Washington, la cual consistía en cinco puntos: 1) Dar a Bolivia la cesión de los derechos sobre Tacna y Arica. 2) Conservar los derechos de los habitantes de las dos ciudades en lo que respecta a lo territorial. 3) Compensación boliviana a Chile y Perú por los territorios, usando los "buenos oficios" de los Estados Unidos. 4) Tratado de comercio entre las tres naciones. 5) Desmilitarizar Tacna y Arica y convertir el Moro de Arica en un monumento americano, dirigido por una comisión internacional. Para Mayer estos son artilugios que hace Norteamérica para sacar provecho de la problemática entre los dos países. (Mayer en *Amauta* n°5, 1927: 9-10)

El filósofo concordaba con Haya de la Torre respecto al imperialismo norteamericano y su afán de división en la región, para facilitar sus incursiones políticas, económicas y militares. En *Pueblo-Continente* plantea, al igual que Haya, que hay que construir un “estado-antiimperialista” que se diferencie del “estado-proletario”, ya que este atacaría los intereses de los gobiernos imperialistas y de sus lacayos. El filósofo del norte nos comenta que su base será una “democracia antiimperialista”, que sustentará sus políticas a nivel continental. Luego de eso se construirá un “estado-antiimperialista”, que será, un perfecto “estado-defensa” de acción constante para los pueblos oprimidos, con el fin de mantenerlos alejados de las distintas avanzadas imperiales. El filósofo comprende que el imperialismo no puede ser destruido por decretos, ni reformas y por ese motivo concuerda con la idea de un “estado-antiimperialista”, necesario para responder luego a la revolución mundial “que se dará en los grandes centros industriales del mundo” (Orrego, 1957:117-120). El estado-antiimperialista responde al cooperativismo como fórmula de organización, a la nacionalización de las tierras para el autosustento en lo económico, pues apunta a unificar las naciones latinoamericanas en un frente único e indivisible.

Al ver estos dos bloques en su acción imperial, el imperialismo europeo no era un problema en comparación con el norteamericano y el soviético. El viejo continente se encontraba en explícita decadencia, la cual se manifestaba en los fenómenos económicos y sociales de posguerra, que no le permitían crecer en ningún área. El filósofo del APRA piensa que a Europa le faltó coraje en la elaboración de un imperio real en América, y con esto, demostró su debilidad espiritual. Recordemos que en esos momentos para muchos intelectuales de occidente Europa se encontraba en un descenso total, ya que estaba envuelta en su propia decadencia, algo en lo que concordaban todos los autores de la vanguardia latinoamericana. El

hundimiento del viejo continente, tanto en lo económico como en lo cultural, era tema recurrente, ya que todos estaban desencantados con sus ideas sobre la modernidad, con su contenido esencial, lo que repercutía en su validación como “zona de influencia”.

### **EL PROBLEMA DE LA IMAGEN LIBRESCA Y LOS ACADEMICISTAS: UNA RESPUESTA TRÁGICA**

Orrego no valora la “imagen libresca” que está representada en intelectuales y políticos, ya que ella es la negación del movimiento de la vida en construcción. Orrego, junto a la vanguardia, siempre manifestaron desprecio a las actitudes que desvalorizaban sus intenciones para la construcción de una nueva posibilidad de vida que estuviera versada en la acción y en la palabra. Por el contrario, los hombres que giraban alrededor de “los libros”, es decir, a través de las palabras de otros hombres, no sentían el movimiento creativo y se centraban en el encierro del conocimiento. Orrego nos dirá con aires nietzscheanos: “escribe con tu sangre, tu sangre es acción”(Orrego, 2011, t. I: 77). Dentro de las universidades, como en la vida política, solo se validaba el ver al mundo con datos fríos, a través de abstracciones, no como algo orgánico. El nortino consideraba que era importante hacer un cambio en la estructura del pensamiento, creía que el continente debía concebir la libertad no como algo ajeno a los hombres, como se encontraba en las lecturas sesgadas y cerradas de los libros, cuando se convertían en biblias llenas de dogmas. De esta actitud libresca solo se estaban haciendo un cúmulo de citas muertas que provocaban un descenso vital. Esta forma de observar la realidad no tenía un sentido dinámico, no entregaba fuerzas para que sobrepasaran las nuevas creaciones continentales y facilitó que las potencias

de la época vieran a Latinoamérica como un museo frío para turistas con ansias de ver cadáveres y culturas momificadas, no permitiendo que se lograra percibir el nuevo espíritu de la cultura americana, que pretendía sobrepasar la vida. Esta “imagen libresca” de algunos intelectuales del continente llevó a Orrego a afirmar que las ideas de la independencia americana solo eran un simple duplicado de imágenes de la ilustración europea, y por ese mismo motivo se volvían inútiles para la creación de algo nuevo, estas no provenían de las “entrañas” del continente y solo concordaban con símbolos desgastados de una cultura ajena y decadente. La finalidad que buscaba el filósofo no era juntar datos bibliográficos de las culturas y sociedades americanas para su comprensión, sino que observar su creación desde un punto de vista, difícil, cuidadoso y trágico. Según Orrego:

pensar con profundidad, hacerse uno mismo, mediante una faena lenta, trabajosa y penosa siempre, el órgano histórico y espiritual de su pueblo[...] el pensamiento diáfano y creador no surge entre los escombros de los textos, ni entre las piezas anatómicas muertas de una morgue de citas. Necesita fraccionarse, encadenarse, siempre dolorosa y trágicamente, con los filos abrasivos de la vida (Orrego, 1957: 18-19).

Orrego presenta sus ideas en *Pueblo-Continente* como una construcción con plena vitalidad, ya que América solo podía nacer y convertirse en una idea universal versada en el dolor y la tragedia de su existencia: “a través de sus cuitas y de sus grimas más angustiosas; jamás de los escaparates y de las ferias de sabiduría” (Orrego, 1957: 20). A Orrego le acomoda utilizar palabras incómodas que denotan una sensación de agresión en relación con el cuerpo,

el nortino cree que la vida no se forma sin el dolor y sin la entrega violenta que implica el heroísmo de los hombres hacia una causa voluntaria. Las imágenes del filósofo muestran esa vida dolorosa manifestada en el órgano vivo donde se sufre las penalidades que se extienden por el mundo; estas no se piensan, no tienen relación con la reflexión, sino que se sienten profundamente<sup>23</sup>. La tragedia, para Orrego, es la humanidad en sí misma junto a todas sus características vitales, ella se representa en la contradicción de su ser, este es un acto humano en sí mismo, que siempre nos hace decidir por un camino u otro, que nos lleva inevitablemente al conflicto y a la toma de posiciones.

El hombre es tragedia porque es contradicción [...] Cada acto humano para ser verdaderamente vital tiene

---

23 En Nietzsche podemos ver fragmentos que nos esclarecerán mucho más esta sensación orreguiana de poner al cuerpo y la voluntad heroica en el centro del conocimiento verdadero, escribe el alemán: "Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos.» El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir - y justo para ello debe pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo - y justo para ello debe pensar" (Nietzsche, 2001: 34) Otra cita que podemos observar del alemán, no sobre el cuerpo, pero sí sobre la acción heroica voluntariosa: "¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado? Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la vida. Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos - así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero. Vosotros me decís: «la vida es difícil de llevar». Mas ¿para qué tendríais vuestro orgullo por las mañanas y vuestra resignación por las tardes? La vida es difícil de llevar: ¡no me os pongáis tan delicados! Todos nosotros somos guapos, borricos y pollinas de carga" (Nietzsche, 2001:39).

que ser el resultado de una contradicción, es decir, de una tragedia, la vida mostrándose en toda su grandeza, en toda su cotidiana sublimidad, se ve precisada a optar entre los dos extremos de un dilema, de los cuales uno de ellos debe perecer para su acción o para su pensamiento realizarse (Orrego, 2011, t. I: 55).

Orrego manifiesta este devenir, repleto de contradicciones, como algo que nos permite vivir entre los extremos. Esto nos lo muestra siempre a través de metáforas relacionadas con malestares físicos e ideas sobre la descomposición biológica, las cuales, se utilizan en su texto como ejemplos útiles para la comprensión de la necesaria universalidad viva de América. Para él, debe ser un trabajo biológico, contrario a uno teórico, académico y libresco, repleto de fantasmas y elementos necróticos sin ninguna sensación profunda del “yo”, que no tiene contradicciones que faciliten la pugna y el cambio. En este sentido, lo que se vuelve penoso, ya que es un camino desagradable, es lo que manifestaría el sentido vivo de la formación del continente que es un adolecer constante, una forma de sufrimiento sin detención y su intento de comprensión es sin apuro alguno.

## **LA FORMACIÓN DEL CONTINENTE POR “DESCOMPOSICIÓN”: LA SÍNTESIS**

Descomposición, proceso biológico que implica mezcla, putrefacción y separación, la cual ocurre no solamente entre sustancias animales y vegetales, sino que también, según Orrego, entre las razas<sup>24</sup> y culturas

---

24 A finales del año 1940, el Centro de Estudiantes de Medicina de Lima

que conviven en Latinoamérica. El indio americano junto con el europeo se descomponen en el nuevo continente, llegando a un “caos primordial”, un “humus original”, un “limo informe” donde se dará la mezcla. En *Pueblo-Continente* se habla de la llegada a la “virginidad” y la “juventud” de la región, la que está unida a la visión de una vida dolorosa y trágica, que es la manera de aceptar el adolecer del nuevo cuerpo continental. La “descomposición” toma importancia significativa y útil para la comprensión de una nueva América. La acepta como parte de una dialéctica, que considera que todo lo que existe debe envolverse en la fuerza caótica que lo descompone, lo separa y lo transforma en la mezcla constante. Este movimiento rige al universo, es un movimiento que supone una construcción eterna que transita hacia la eternidad. El descomponerse, para Orrego, no es visto como llegar a una “nada” o “vacío” el cual elimina por completo al objeto, por el contrario, es una totalidad. Es solo el inicio del dejar de existir, esto nos permite ver el caos como el “remate final de un proceso de desintegración, cuyos elementos van a volver a

---

encuestó a Orrego y otros intelectuales. Las preguntas eran siete, las que consistían en el problema de las razas y la problemática que esto conllevaba. Orrego en estas entrevistas comenta que la "verdad histórica de las razas" es la única importante para los pueblos, ya que a través de ella se reconocen sus características significativas y no a través de una "realidad biológica delimitada". El filósofo define lo que él entiende por raza y de qué manera la abarca: " La raza que es un hecho vivo, un fenómeno espiritual, si vale la expresión, un proceso colectivo de sensibilidad anímica, un modo unitario y congruente de reaccionar frente a la vida total, no puede ser nunca integralmente en un espacio físico de tres dimensiones, donde pesamos, medimos y clasificamos lo que se llama materia muerta e inorgánica. Los intentos de aislar por sus signos externos han fracasado completamente hasta hoy y creo que seguirán fracasando, en lo sucesivo[...]" (Orrego, 2011, t. II: 401 ) La raza para Orrego es un problema "profundo", "interno" y "psíquico", ya que es la potencia vital que se manifiesta en cada uno de los individuos del grupo.

recomponerse en una nueva síntesis” (Orrego, 1957: 25). La vida en su movimiento espiral es caótica y desintegradora, se descompone y se vuelve a componer, para posicionarse en su esencialidad. El dejar de existir de los objetos en este desorden no implica su negación en el espacio y el tiempo, por el contrario, se mantienen como parte de una “memoria-imagen” que sirve para su nueva creación, una nueva “síntesis” que forma un distinto organismo vital que afecta en lo psíquico, en lo biológico y en lo cultural al continente. La descomposición, para Orrego, siempre debe volver, de ella no se debe entender la idea de destrucción o abolición del mundo. Todo esto es un proceso de eterna revitalización para la superación de la vida y la continuidad eterna del proceso creativo de un objeto en devenir.

Latinoamérica se construirá en la descomposición, pero en primer lugar debe llegar a comprender al individuo que entenderá y guiará el cambio por venir, que no se representará en una clase social, ya que para el filósofo la idea de la lucha de clases era inútil en la región, dado que el capitalismo no primaba en la zona, pues se mezclaba con otros medios de producción, como la esclavitud y el feudalismo. Lo que debía observar Orrego con cuidado era el intento de unificación continental y la defensa de la zona por medio de la lucha antiimperialista, de esta manera la raza y la cultura se convertirían en la investigación principal para la comprensión de estas problemáticas.

En el prólogo de la primera edición de su libro nos comenta que en América conviven “tres rayos o haces de luz” que nos pueden explicar la vida americana y quiénes serán los candidatos a la descomposición. El primer elemento, compuesto por europeos, asiáticos y africanos, se resiste a la desintegración y pretende su mantenimiento. El segundo, es un elemento caótico donde se ha dado la desintegración total, entre indios y europeos. Y un tercero,

o elemento de síntesis, completamente nuevo, proviene del segundo. Este creará y fundará la nueva cultura de América.

El primero de estos tipos es el asiático-europeo, que tiene como característica ser civilizado y refinado, pero que no tiene un contorno vital activo y se manifiesta en la “alta sociedad”, “los snob del arte”, “la galantería” y el “buen tono”; para el filósofo de Trujillo, este es un individuo semi-cadavérico que no lograría de ninguna manera visualizar el mundo de manera viva, ya que es demasiado refinado. El segundo tipo se manifiesta en transición, es amorfo, sin contenido definido, neutralista e inestable y carece de un porvenir sustentable. Este tipo es completamente difuso y su desintegración es inminente. Mientras que el tercer tipo se presenta como motor de cambio, es el tipo vital del continente; es infantil, aspira al futuro, posee la virginidad. Es el que logrará unificar las antinomias que parecían no tener solución en América, su característica es ser dialéctico e histórico.

Estos tres tipos se encontrarían juntos en América, pero son espectrales, según Orrego, están entre lo que vive y lo que no, se manifiestan como imágenes, son las posibilidades de un llegar a ser. Son anatómicos, reflejan algo primitivo como también lo civilizado, demostrando con esto la multiplicidad de formas que se manifiestan en el continente.

El “pensar y el obrar” serán los dos términos claves para que este niño crezca y se construya desde la pudrición. El infante necesita construirse por descomposición. El caos es el lugar donde se formará la vida del continente, nace de cosas estancadas sin movimiento, sin un impulso vital necesario para su elevación, que se comienza a pudrir y vitalizar en la mezcla. Lo europeo, lo indio, lo africano y todo lo que constituye Latinoamérica debe unificarse, para llegar a una nueva virginidad continental que permita a la vida aparecer de manera distinta, pero sin desaparecer nada de ella, es por esto que

Orrego afirma lo siguiente:

No hay muerte ni desintegración absoluta, ni en la Naturaleza ni en la historia se disuelven y mueren las formas de un ciclo cultural, pero la modalidad cósmica, el sentido espiritual, y aun la estructura psíquica que esas formas realizaron se transmiten como continuidad hereditaria hacia el porvenir, más bien dicho, hacia el devenir del espíritu (Orrego, 1957: 42).

En América no hay pureza, para Orrego existe un barroquismo en el continente. América es un devenir de mezclas presentes que se manifiestan en un tiempo y espacio determinado, que transcurre mediante imágenes que tienen la característica de la duración. La expresión de América no debe ser particular, sino que debe representar su universalidad, ella es su devenir en lo recargado, donde ninguno de los tipos, ni indios, europeos, negroides, asiáticos se manifiestan como una individualidad. Para el filósofo, las artes y la cultura de América tienen como finalidad la universalidad de un espíritu nuevo, donde la pureza de razas se olvida y se crea una nueva expresión. Para llegar más alto en su progreso las razas y los pueblos deben destruirse, Orrego nos comenta:

Los pueblos no alcanzan un estadio superior, desde sus planos inferiores, sino chocando y negándose entre sí. Si es cobijada, sin embargo, por contraste, a cada raza en sus respectivas afirmaciones y posibilidades vitales dentro de su propio ser [...] La palabra y la acción expresan el pensamiento y lo matan, para seguir viviendo. Vivimos muriendo. Es el sentido agonístico (Orrego, 1957: 55).

Los pueblos necesitan, para llegar a una síntesis del conflicto, sentir la agonía constante que se manifiesta en la descomposición como órgano vivo, la cual, se comprende desde la creación constante del continente. En esta síntesis, solo se lograría mantener ese impulso vital, que trasladará a este movimiento lo más lejos que le sea posible. Esto dará un contenido vivo al inicio de la nueva cultura en el continente.

### **AMÉRICA EN BUSCA DE SU AMERICANIZACIÓN**

Orrego creía en una América con características universales, por ese motivo criticaba las ideas que se encontraban en boga en su época, que proponían la argentinización o la mexicanización para el continente como principio ideológico a seguir. Para el filósofo de Trujillo, estas construcciones no son conclusivas en su forma, para el continente americano, ya que solo muestran un ánimo de victoria apresurada que podría jugar en contra para una unificación real. Estas ideas nacionales no mostrarían la universalidad del continente, pues ellas sufren de un estancamiento psíquico. Lo que verdaderamente necesita América es tener una mentalidad propia y única. El intento de Orrego será reemplazar ese ánimo de victoria por uno “dramático” que supere definitivamente la ficción de la gloria que rondaba en la zona. Para el autor, estas visiones tienen buenas intenciones, no son de características imperialistas, pero son manifestaciones simbólicas que no logran constituirse en un intento de comprensión profunda del “yo” americano. No logran plasmar su movilidad biológica u observar su totalidad dinámica e indeterminada, pero sí, de alguna forma, dan un primer paso hacia ello.

Para poder llegar al destino trascendental de América, a su universalidad, a la autonomía, y a la americanización del continente, se necesita precisar lo que él llama “la conciencia vigilante”. Esto se logra comprendiendo la mexicanización y la argentinización como primer paso. Que estas posiciones son una doble corriente que se dirige al centro, para un cambio total de la región. Orrego considera también que debemos precisar esta conciencia para comprender nuestro lugar en el ritmo universal: “no creo que haya nada más importante para un pueblo, para una raza, o para un continente, que precisar en su conciencia vigilante”. Esto sería de suma importancia para la construcción continental. Orrego habla sobre esta conciencia, diciéndonos que a través de ella sabríamos qué “nota musical” sería la que comenzaría a representar América en el “acorde del mundo entero”, y que la haría compenetrar con toda su fuerza, el “ritmo del Universo”. Esta imagen nos permite afirmar que Orrego trataba de asimilar este nuevo principio universal del continente de manera armónica.

Después de precisar la conciencia, y saber el lugar o la “nota” que le corresponde al continente en la historia universal, habría que apuntar a conseguir el aclamado “destino de América” que no solo está determinado por fuerzas racionales: “Mas, el destino está constituido y determinado no solo por las fuerzas racionales, sino también, por las potencias irracionales que actúan en el plano a donde no podemos llegar sino con el poderoso garfio de la intuición” (Orrego, 1957: 49). La razón, al igual que para Bergson, no es lo suficientemente útil como el movimiento intuitivo para lograr esta conciencia que busca la trascendencia continental. La razón tiene defectos manifiestos; su circularidad no tiene ninguna característica creativa, no traspasa sus propias fronteras, no quiebra de ninguna forma los límites que se encuentran a su alrededor.

Orrego afirma que ella no entrega verdades para el mundo. Por eso mismo no se le puede confiar la búsqueda de alguna verdad. La razón pura de los filósofos modernos, como Kant, solo “nos lleva a la utopía o, lo que es lo mismo, a la esterilidad y la locura” (Orrego, 2011, t. I: 344). Orrego opina que la verdad de una cultura y raza es solamente su “estilo”, no su razón. Esta última es demencial. El estilo, al contrario, abarcaría el “todo”, no es particular. Su grandeza, según Orrego, depende de cómo se manifiesta a través de la intuición:

El objetivo esencial de la filosofía es expresar el estilo de un hombre y de una época, la manera de reaccionar de una raza frente al enigma del Universo. Esto equivale a decir que el objeto de la filosofía es el pensamiento. De lo contrario, es una fría armazón, indefinida, entelequias y cadavéricas (Orrego, 2011, t. I: 350).

La filosofía debe encargarse del estilo, puesto que representa la vida, los pensamientos y sentimientos de los hombres. Ese sentir solo se manifiesta en el vivir del cuerpo, no en su comprensión. El cuerpo es inmediato y determina una sensualidad que marca el motor de la existencia. El estilo es vida, ya que se construye cuidadosamente en el movimiento libre de la conciencia y de lo que ella implica. Las verdades que se formen desde esta comprensión no serán absolutas, ni mucho menos inapelables, serán germinativas, sembrarán la nueva imagen y tendrán razón con la estructura vital del Universo. Marquemos esta sentencia final con una cita de Orrego de su texto *aforística* donde unos de los aforismos es titulado *Estilo y conocimiento*:

-Más propio de decir que la vida tiene *formas*, sería decir que tiene solamente *estilos*.

-El hombre está incapacitado de conocer sin *estilo*.

-El hombre es una estilización de la naturaleza, y esta, puede ser una estilización de Dios, si pero un Dios estilizado.

-Lo que va del lenguaje al estilo, va del *estilo* a la vida.

-El estilo forja su forma, pero la forma no forja el *estilo* (Orrego, 2011, t. I: 78).

A pesar de saber que la vida se construye a través del estilo, que se manifiesta por medio de él, o que es su exposición más inmediata y concreta frente al mundo de los fenómenos, afirma que Latinoamérica nunca ha tenido uno, por lo tanto, se encuentra en la búsqueda del mismo. El filósofo de *Amauta* nos comenta sobre esto.

Ahora bien, América no ha tenido un estilo porque no ha tenido una verdad o conjunto de verdades originales que expresar ante el mundo encarnadas en una organización biológica, en una forma concatenada y congruente, en un todo tramado y contexturado para su expresión adecuada.

Mas, es preciso que lo tenga. De un caos parecido salieron todos los pueblos en que florecieron las más grandes culturas de la historia. Caóticos fueron siempre todos los principios. Una y otra vez ha de cumplirse la ley cósmica que establece que de una involución emerja un nuevo proceso evolutivo (Orrego, 1957: 51).

El estilo está unido a las verdades originales de los pueblos, no a copias, y debe expresarse correctamente con su realidad. El estilo es fundamental, Orrego opina que “es preciso acelerar y acrisolar el destino, racionalizándolo, haciéndolo conciencia; rigiendo, en cierto modo, el pensamiento que presidió su nacimiento. Así encontraremos el estilo de América” (Orrego,1957: 51). La aceleración del destino, el pulir su manifestación, convertirlo en conciencia para controlar el pensamiento, el cual se encuentra antes de la creación, determina el momento en que se encontrará el estilo de América, que se percibe como un acto en constante formación.

### **EL IMPULSO DE LOS HOMBRES COMO BELIGERANCIA HISTÓRICA**

La preocupación por el estilo es formar ideas vivas, para Orrego eso es tener “beligerancia histórica”, siendo de esta manera consecuentes con el presente. Al tener un camino a seguir, para que se manifieste esta “beligerancia” Orrego pone las siguientes condiciones:

Es preciso que surjan de las condiciones económicas, sociales, biológicas y espirituales de la época y que, luego, se encarnen, como energía emotiva y racional, como voluntad de realización, como proselitismo político, como creación ética y estética en las individualidades y temperamentos mejor dotados y capacitados para su expresión (Orrego, 1957: 107).

El filósofo de *Amauta* manifiesta el impulso vital desde un ámbito social, revelando el conflicto entre dos tendencias, como nos lo presenta el mismo Bergson en sus textos. La que se encuentre más

apegada a la vida aumenta en su expresión, y la que no, decae hasta su extinción. Es un movimiento volitivo que nos permite contemplar al ser americano, ya que este se presenta como una tendencia energética nueva que va en ascenso, que entrega ideas, una personalidad y un sentimiento heroico que se aferra al movimiento de la vida para encontrar su expresividad. Las ideas que se manifiestan de esta manera quedan en “el dolor de la historia”, se alejan de la especulación ideológica y se vuelven completamente realistas. En este fragmento podemos citar un no muy recordado texto de Nietzsche, del año 1874, titulado *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, donde el filósofo alemán nos comenta sobre el verdadero sentido de la historia:

Es verdad que tenemos necesidad de la historia, pero esta necesidad es de otra clase que la que siente el ocioso paseante en el jardín de la ciencia, cualquiera que sea el desdén que este muestre desde lo alto de su grandeza, sobre nuestras necesidades y nuestros hábitos rudos y sin gracia. Esto significa que tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar, y no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa (Nietzsche, 1949, t. II: 88).

Para el trujillano, al igual que el filósofo alemán, la historia es vida como también acción, y las ideas deben siempre manifestarse en ella, y para que lo hagan, los hombres deben comprender la “beligerancia histórica” que los lleva al apego de la vida ruda y no a una conducta cobarde. Entenderla como un impulso espontáneo que se desarrolla en el conflicto inmediato, que se manifiesta

en lo económico, político, biológico y también en lo espiritual. La tragedia de la vida se debe manifestar en los individuos por medio de este ánimo heroico y beligerante. Luego del desastre, existirá un tiempo para la estabilización de la nueva tendencia emergente, y con eso, un nuevo posicionamiento de la vida. El conflicto provocará la creación ética y estética del continente, mostrándose con esto violentamente en la tierra.

Orrego cree que el conflicto, o la guerra, es un elemento necesario para la vida contemporánea, como también para la creación. Para él “la guerra es ahora una actividad eminentemente funcional, como todas las otras actividades en la vida de los pueblos contemporáneos” (Orrego, 1957: 90). Para el filósofo, las ideas vivas son como las “reflexiones prácticas” que tenía, y había planteado Lenin, sobre la revolución de Octubre. En el líder bolchevique se encuentra esa práctica vital de vivir en las contradicciones sin miedo y saber plasmarlas a través del antagonismo de clases. Lenin creó una disciplina interna en su significado creativo, la cual estaba repleta; “de una fe, de una pasión ejecutora, de una emoción operante, de un servicio humano colectivo [...]” (Orrego, 1957: 109). Con esta disciplina debían avanzar los hombres de espíritu quijotesco que aceptaban la agonía de vivir en el drama americano. El hombre del continente debe acercarse al espíritu que tenía Lenin sobre la acción: esta era la imagen viva que debía envolver a la región. Pero esta nueva conciencia y espíritu de movilización debe introducirse a una nueva ciencia y a un nuevo misticismo.

**LA NUEVA CIENCIA Y EL NUEVO MISTICISMO:  
EL MARXISMO Y EL APRISMO**

El filósofo estaba convencido de que: “No se puede plantear hoy la revolución, cualquiera que sea el pueblo de la tierra, desde el punto de vista contemporáneo, sino dentro de los marcos teóricos del marxismo” (Orrego, 1957: 117) La lectura que hizo Orrego de Marx era herética, propia y viva, no ese un cúmulo de enseñanzas lógicas que debían repetirse en todos los lugares en los que fuera aplicada. No vislumbraba lecturas ortodoxas que le quitaran vitalidad al movimiento dialéctico en el cual Orrego confiaba, pero no de manera absoluta. En un artículo que no tiene fecha, publicado en la revista *Renovación* (1944 y 1947), Orrego escribió un artículo llamado *Historia y dialéctica*. El autor no se refiere al movimiento dialéctico como una actividad racional, sino que la caracteriza de forma dinámica y viva. Para Orrego el método dialéctico no es “absoluto”, él no es la última instancia de la realidad. Sobre esto y el marxismo, el autor nos comenta:

Ciertamente, hasta la concepción dialéctica de la historia, los acontecimientos se nos presentaban como una masa caótica e inorgánica, incapaz de alguna articulación racional. Es ella el primer gran intento de sistematización científica de la historia universal: El marxismo es el arma más tajante que haya producido hasta hoy el ingenio humano para operar con relativa seguridad científica, dentro del fluir inasible de los hechos. Pero no es absoluto, ni puede abrazar

integralmente la fluencia de la realidad histórica [...] <sup>25</sup>  
(Orrego, 2011, t. V: 112).

Orrego confiaba en los análisis económicos de Marx, pero no confiaba en los marxistas que trataban de convertirlo en una idea muerta, y que no lograban ser herejes ante las ideas del filósofo alemán, aquellos no lograban complementar este análisis como realidad geográfica o cultural, por lo que, en consecuencia, no alcanzaban posicionar las ideas de Marx en nuevos espacios vitales. Orrego critica la visión ortodoxa del marxismo, ya que esta ha provocado problemas de interpretación en las problemáticas reales del continente. Sobre esta inocencia frente a la lectura de Marx, Orrego opina que:

Todo escritor izquierdizante en nuestros pueblos se siente –con el «Capital» a cuestas, bajo el brazo, o con el «Anti-Dühring» sobre las espaldas agobiadas– en la obligación imperativa de darnos una versión ortodoxa del auténtico pensamiento marxista. Y así, gran parte del comentario de nuestra realidad política se ha convertido en un vasto coro de escolares, ganosos de

---

25 En lo que sigue del texto, Orrego no duda en poner su visión Bergsoniana al momento de hacer su análisis de la historia lo cual es bastante interesante de observar ya que mantiene nuestra hipótesis central: "reducir la historia, integralmente, al puro juego dialéctico, sería como reducir el Universo entero en las formulas matemáticas de Newton y Einstein. Racionalmente, es decir científicamente, nunca podrá decirse la última palabra ni en la naturaleza ni en la historia. La historia hay que conocerla, también, como duración real, la *durée réelle* de Bergson, como fluencia incapturable en su integridad dentro del esquema racional. Hay que conocerla como contemplación intuitiva, dando a la palabra contemplación no en el sentido pasivo y negativo, que habitualmente tiene, si no en un sentido dinámico, energético, creador de conocimiento[...]" ( Orrego, 2012, t. V: 113).

demostrar ante el mundo que han aprendido bien su lección de dialéctica. (Orrego, 1957: 16).

Al contrario de estos jóvenes ortodoxos, Orrego creía que el marxismo era: “flexible y elástico que rebasa toda fórmula o plantilla cortada a patrón y medida geométrica” (Orrego, 1957: 117). Comprueba esta creencia observando cómo las ideas de Marx se han acomodado en América Latina, en el continente asiático y en África, según la necesidad de cada uno de los territorios. Cree en la relatividad del marxismo, y esa característica es útil para su aplicación en América. Considera que esa forma relativa de aplicación fue la verdadera intención del filósofo alemán y no, por el contrario, la visión absoluta y definitiva que planteaban sus seguidores ortodoxos que no veían la realidad latinoamericana con ojos críticos. Mariátegui, en su famoso *Mensaje al congreso obrero* (1927), nos comenta sobre esta relatividad propia de la dialéctica marxista, la cual se amolda a cada lugar, dependiendo de sus circunstancias económicas, y no tiene rigidez en ningún aspecto, ya que esta puede mutar dependiendo de las necesidades que tengan al frente los que la activan:

El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc. se reclaman igualmente de Marx. (Mariátegui, 2010: 140).

En esta afirmación de Mariátegui, y que Orrego tenía en mente, podemos comprender que lo que buscaba el filósofo del norte era

ser parte de la lista que enumera el amauta de movimientos internacionales que se expresan de manera distinta a través del marxismo. Orrego pensaba esto directamente a través del movimiento aprista, ya que el mismo reclamaba su independencia en la forma en que fue recepcionado el marxismo en Latinoamérica. Por ejemplo, en su texto *El antiimperialismo y el APRA (1928)* Haya de la Torre toma también esta misma posición relativista sobre las ideas de Marx. Haya acepta el clasismo del marxismo, pero quiere creer que en Latinoamérica no se puede avanzar desde ese paradigma de clase proletaria útil para Europa, ya que todavía se vive en una sociedad feudal y colonial donde el capitalismo no se ha introducido mayormente. Haya de la Torre se basa en lo escrito por Engels en el *Anti-Dühring*: “Quien quisiera subordinar a las mismas leyes a la economía política de la Tierra del Fuego y la Inglaterra actual, evidentemente no produciría sino lugares comunes de la mayor vulgaridad” (Haya, 2010: 39). De esto se comprende que cada país es diferente en su formación económica, por eso el continente se resguarda en el antiimperialismo, para poder salir de la economía feudal y colonial que persistía en la zona. Para reafirmar este antiimperialismo que sería distinto como principio a las luchas dadas en Europa, Haya se basa en una editorial de la revista *L’Humanité* de 1928, en la cual se afirmaba que:

La mayor parte de los países de América Latina son, en realidad monárquicos feudales o semif feudales. Por lo mismo, el contenido social de la lucha antiimperialista es, ante todo, la revolución democrática, el aniquilamiento de los últimos vestigios feudales, la liberación de los campesinos, la revolución agraria. Solamente detrás de ellos se dibujan los contornos de un block de

repúblicas obreras y campesinas independientes en la lucha contra el dólar (Haya, 2010: 187).

Estas afirmaciones de Mariátegui y de Haya de la Torre tuvieron que calar hondo en Orrego, dado que él mismo las continuó explicitando notoriamente en sus escritos y comprendiendo esto de manera lúcida, pero marcando variaciones en relación con estos dos autores.

Como ya observamos en los países colonizados, el capitalismo no se ha desarrollado bajo el mismo patrón económico y social que en Europa, dejando la puerta abierta para la revisión a las ideas de Marx. El marxismo ha logrado integrarse en las realidades de cada uno de estos países de manera positiva y distinta. Marx logra visualizar la historia como una construcción biológica y dialéctica, mostrando su flexibilidad e indeterminación en todos los ámbitos. El marxismo que Orrego propone fue por mucho tiempo escondido o tildado de tendencia voluntarista, en él la regeneración social no necesariamente tenía que venir de la industrialización capitalista, sino del ánimo popular por la liberación y de su poder organizacional a nivel regional. Orrego sabe que los rusos cometieron el error de centrarse en su propia revolución y en una sola lectura de Marx.

Todos los grandes errores del movimiento ruso y el fracaso temporal del socialismo en Europa, como lo demuestra el triunfo del nazismo en Alemania y del fascismo en Italia, se deben, en gran parte, a eso que podríamos llamar su narcisismo infantil, que pretende pulir y azogar a los demás pueblos para que le retornen su propia imagen, proyectándose en los otros. Hasta qué grado es ridícula y desvalorada esta proyección se

revela en las directivas estratégicas y tácticas del comunismo, impartidas desde Moscú, en las que se olvida que cada pueblo es un todo concluso, una ley en sí mismo, un proceso autonómico, un caso. Para los efectos de la terapéutica capitalista y de la realización del socialismo es también cierto aquello de que no hay enfermedades sino enfermos, aunque todas las enfermedades sociales de los diferentes climas encajen dentro del amplio cuadro general de la diagnosis marxista. Y si esto es cierto para Europa, mucho más cierto es con respecto a América y, especialmente, a América Latina, cuyo sentido vital y profundo es totalmente ignorado, no digamos por el ruso y la Tercera Internacional sino también por el europeo que ha tenido y tiene contacto más inmediato con nuestras realidades concretas. El europeo —hay que repetirlo una vez más— tiene de nosotros una percepción de hipogeo remoto, de museo y de pinacoteca. La propaganda comunista en América Latina es una suerte de galimatías libresco, de caló revolucionario, de monserga simiesca sin repercusión encendida y operante en las masas, pues que no hace sino repetir, calcando las cartillas europeas, conceptos y frases, a veces literalmente traducidos del francés o del alemán, de la propaganda revolucionaria de ultramar. Asombra comprobar una ausencia tan completa de sentido político, una incompreensión tan absoluta del sentido profundo del marxismo y una ignorancia tan crasa de las condiciones privativas de América Latina (Orrego, 1957: 98).

Orrego sabía que el marxismo era mucho más profundo e interpretable en relación a lo que se había hecho con él hasta esos momentos. Para el filósofo peruano, las ideas comunistas no han logrado introducirse en la movilidad de masas, porque gran parte de sus partidarios no han comprendido el relativismo que existe en el método marxista. El marxismo es útil para el análisis de la sociedad, pero también para movilizar. Para Orrego, el marxismo es praxis, él necesita formar las acciones necesarias para la transformación revolucionaria. El filósofo interpreta la XI tesis de Marx sobre Feuerbach y nos comenta sobre ella:

porque, como dijo Marx, no sólo se trata de conocer el mundo sino de transformarlo. En esta frase se encuentra toda la praxis revolucionaria marxista y su sentido pragmático más radical. No se trata del ocioso y bizarro alarde de pura especulación, como si ésta fuera un fin en sí misma y no un medio o instrumento al servicio de la vida; no se trata del conocimiento por el conocimiento mismo, sino de una ciencia que señala un camino y un método, de un conocimiento para la acción revolucionaria y transformadora, del hombre consciente de la tarea que tiene por realizar como principal factor dinámico de la historia. (Orrego, 1957:99).

Ese individuo consciente de su tarea revolucionaria es al que apunta Orrego, un hombre que maneja una ciencia que lo lleve a la acción, al cambio de la sociedad y la vida, este ser solo puede comprenderse dentro de la praxis. Al citar esta tesis de Marx, quiere apuntar a lo que, según él, es la idea central de las tesis: todo debe llevar a la “praxis revolucionaria”. Orrego muestra su lectura

del texto publicado por Engels, él está comprendiendo el objetivo del “nuevo materialismo”, el cual trata de construir y reivindicar una nueva manera de mundo, que dentro de él, tiene como finalidad responder a principios vitales, para de esta manera, dejar las ilusiones ideológicas pasadas, que se manifestaban en el idealismo alemán que dejaba a la vida en una compleja imagen mental, y del antiguo materialismo, que no concretaba al hombre en la tierra y solo construía nuevas ideas, juzgando desde la conciencia del ser.

Orrego encuentra en los apristas una mística que le faltaba al movimiento socialista para llegar a ese dinamismo vivo de la praxis y el cambio, dejando de lado las interpretaciones abstractas sobre los fenómenos sociales y políticos. El nortino cree que los hombres y mujeres agrupados en el APRA, tienen imágenes movilizadoras que pueden complementarse con el marxismo. Afirmando que, en el Perú, como en todo América, aparecerá la fuerza heroica que tendrá una expresión, el estilo que necesita el hombre del continente, como también, la beligerancia necesaria para provocar el cambio hacia “la realidad trágica y sangrante”. Mantendrá esa forma herética de comprender los textos de Marx y, a la vez, la profundidad que no logró encontrar la Internacional Comunista con sede en Rusia. Para el autor de *El monólogo eterno*, el movimiento aprista tiene un ánimo que sobresale de él, como una necesidad biológica que se formaba por las ansias que existían en el continente por comenzar a construir lo indoamericano. El aprismo se presenta como una tendencia espontánea que apunta a fines claros, nace naturalmente en los hombres, no tiene héroes ni mártires, puesto que el mismo tiene vida propia como alianza revolucionaria, y por esa misma razón rebasa a los partidos políticos y a toda dinámica electoral. Es un movimiento vivo que se desarrolla por las necesidades de los pueblos para luchar contra la reacción, a través de la acción viva de los hombres inmersos

en el conflicto, no como masas torpes y embrutecidas que se lanzan a la muerte para unos pocos, sino como entidades que se lanzan en busca de la vida y del tiempo presente. Es por eso que para Orrego, es necesaria una mística en el movimiento. Los demagogos no son capaces de crearla, solo crean artificios superficiales que no originan la energía movilizadora que estaba formando el movimiento:

No hay, ni ha habido nunca una tarea de gran envergadura histórica, no hay siquiera una obra puramente individual si esto es posible en el rigor del término con cierta profundidad, fecundidad y trascendencia humanas, que no haya sido movilizadora, aventada, impulsada por una fuerza espiritual, por una mística. (Orrego, 1957: 114-113).

Las masas no actúan solo con la razón, sino también con sentimientos e intuiciones que dan paso a la mística y a una comprensión del elán vital. En estas circunstancias comienzan a vivir la lucha, el peligro y el sacrificio. Es ahí donde se crea el futuro trascendente. Se hacen cargo de su misión histórica, que consiste en lanzar las fuerzas materiales y espirituales hacia adelante, sin dejarse vencer por los datos virtuales del futuro. Es forjar una "fe" creativa, anclada en los objetos, que esté mezclada en un movimiento continental que, como diría Unamuno, se manifestaría en un "crear lo que no vemos"<sup>26</sup>. Orrego nos continúa hablando

---

26 En un texto de 1905 titulado *La fe* Unamuno se pregunta qué es tener fe: "¿Crear lo que no vemos? ¿crear lo que no vemos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez... y así; en incesante tormento vital" (Unamuno, 1958, t. XVI: 99) esta forma de tomar la fe desde un punto vitalista la podemos ya observar desde Mariátegui a Orrego en todos los pragmatistas.

entonces, de los apristas y del sentimiento que tienen hacia la misión que se centraría en América:

El aprista se siente como un instrumento histórico de la nueva América, como el forjador del nuevo hombre que necesita el Continente para alcanzar su expresión más íntima y original, como el adalid antiimperialista del Nuevo Mundo; como el órgano biológico necesario para trasmutar en una unidad, las contradicciones y antinomias más profundas del Continente; como una fuerza constructora en medio del caos y de la dislocación jurídica, social, económica, moral y política de nuestros pueblos; como una energía combativa contra el estacionarismo suicida y la rutina feudal de las oligarquías dominantes, como el instrumento histórico de una nueva cultura que inicia su marcha creadora (Orrego, 1957: 116).

El aprismo, según el autor, fundaría una cultura nueva, una fe en el movimiento que se encuentra in crescendo. Y en el cambio de fuerzas existentes, mantiene la idea de destruir las tendencias demagógicas y quietistas que existen tanto dentro como fuera del Perú. Tratando de salir del paso de las ideas individuales y olvidar el pasado colonial, pero todo esto a partir de la construcción de una fuerza que tiene relación directa con la realidad continental, es decir, con lo indoamericano.

Con lo anteriormente mencionado podemos comprender también que el aprismo se une al marxismo de manera casi natural, lo que autores como Zum Felde llaman, el marxismo-aprista, que es el espíritu científico de Marx, junto con el misticismo del

movimiento aprista. Es la comprensión dialéctica, pero con una base de movilidad a través de la organización continental del APRA, los cuales visualizaban y exigían el porvenir indoamericano.

## **EL INDOAMERICANISMO:**

### **EL MITO DEL PADRE-SOL Y UN MILAGRO ESTÉTICO**

Orrego cree que la América a construir debe ser indoamericana<sup>27</sup>,

---

27 En Orrego la formación de lo indoamericano en algún momento llego a tener características caudillistas, y en este se veía representado en la imagen de Haya de la Torre. Para el filósofo nortino, en un artículo titulado *Raúl Haya de la Torre caudillo americano*, en donde habla de la segunda edición de *El antiimperialismo y el APRA* presenta la imagen del fundador del partido en la categoría de un José Martí en Cuba, Pero con la diferencia que Haya tenía un "dominio absoluto de la ciencia y la dialéctica marxista" y a la vez, él junto con su texto, eran mucho más importantes que Lenin para América. Citemos a Orrego en esta exagerada referencia sobre Haya y su libro en relación a Latinoamérica y el líder ruso: "Para esta, el libro de Haya de la Torre tiene tanto o mayor valor que el pensamiento de Lenin para la Revolución rusa, con la sola diferencia de que el Aprismo sabe, por anticipado, lo que va hacer, con perfil preciso cuando alcance el poder político, en tanto que Lenin a las puertas mismas de la revolución, en el momento de partir a Suiza –su último destierro–, pensaba en realizar solamente "la etapa democrática liberal en beneficio del proletariado". La gran importancia teórica de Lenin, ante la revolución de octubre estriba, más que para el caso ruso en particular, para la teoría general de la revolución europea y en los grandes países industriales, El imperialismo, etapa final del capitalismo es la teoría de la etapa de concentración monopolista del capitalismo, aplicable a todo el mundo [...] América latina ha encontrado en Haya de la Torre su hombre de acción. Es un hecho simbólico de la época que el caudillismo no movilice, como fuerza esencial las bayonetas y los cuarteles, sino, en primer término, las fuerzas civiles de la nación; aquellas que hacen surgir al "héroe civil". El martirologio aprista está rebotante de héroes de la masa anónima que están reclamando su Plutarco para una nueva serie de vidas ejemplares" (Orrego, 2012, t. V: 137-138). Este texto final del ensayo corresponde también a *Pueblo-Continente* en donde asimila la imagen de Haya como el hombre de hechos y jefe indiscutido del aprismo.

formada por los pueblos originales que se movilizan en ella, que el continente es una novedosa perspectiva energética. Para Orrego, el indoamericanismo nace de los movimientos de masa, guiados por una nueva imagen movilizadora que se estaban dando en Latinoamérica, que tenían un elán que apuntaba a la construcción:

Si examinamos los últimos movimientos latinoamericanos, políticos, culturales, sociales, no podremos dejar de ver el soplo multitudinario que los anima, síntoma evidente de que la masa no está anarquizada, sino conducida y empujada por un ímpetu constructivo, y que dentro de ella se forjan los hombres que en este momento son los hombres representativos de Indoamérica. Todos ellos hombres-masa, en el sentido positivo de la palabra, hombres de multitud y de elán colectivo, el tipo radicalmente diferente al hombre ingrátido de gabinete, al hombre hemofílico de academia, al hombre de invernadero literario y filosófico que esteriliza su espíritu en su torre de marfil, sintiéndose separado y distinto del demos, es decir, del pueblo, de la tierra. (Orrego, 1957: 144).

A partir de esto, afirma que nace un nuevo patriotismo: “Somos, pues, los indoamericanos, el primer «Pueblo-Continente» de la historia y nuestro patriotismo y nacionalismo tienen que ser un patriotismo y un nacionalismo continentales.” (Orrego, 1957: 75). América como patria es un fuerte imán para la unión de todas las razas, en ella todas son atraídas de manera misteriosa. El Universo completo debe concluir en América, de esta manera comenzaría en la zona una cita cósmica que nadie podría evitar, ya que todas sus

energías se estarían dando en su seno, esto provocaría la unión de todas las miradas en su centro “energético”. Desde esta perspectiva, el continente abre nuevos caminos que tendrían que avanzar bajo el mismo signo universal. Orrego pone sobre todas las razas la imagen mítica del sol de los incas. Los antiguos indios vivieron bajo la Pachamama, pero para nuestro autor, es el momento de convergencia bajo Inti, ya que este es quien fecunda al universo por completo, en él se fusionan los Dioses de todas las culturas. Es la imagen de un nuevo mito o signo político que movilizará a las masas por medio de la creación cosmológica, y a la vez, dará un sentido al continente. Es un símbolo de liberación para la humanidad. El sol se manifiesta como una nueva alegoría de unificación que se presenta más cercano a los tiempos de beligerancia:

Si el antiguo indio peruano vivió bajo el signo de la Pachamama, toda nutridora y paridora de todo, también vivió bajo el signo de «Inti», el Padre-Sol, que todo lo vivifica desde arriba, que todo lo preside y rige, y que desciende en sacrificio hacia la tierra para fecundarla con su energía creadora. Si el cuerpo y el ánimo del latinoamericano están amasados con los materiales que han alcanzado la máxima densidad terrena, si la tierra los ha procreado con sus jugos más entrañados y si de sus abismos geológicos han surgido, tras de angustias sin cuento, hacia los bordes de la luz, el Espíritu que preside su destino creativo, su Logos Spermátikus, que decían los griegos, procede del Sol, de Inti, que a su vez fecunda a todo el Universo. (Orrego, 1957: 151-152 ).

Inti es una imagen de la razón creativa, esta nos muestra el fenómeno de energía formadora de vida, presenta el sacrificio de entrega a los hombres, es una especie de sol prometeico, que entrega la razón universal y el conocimiento. Inti se diferencia de la Pachamama, ya que esta última es fecundación y nutrición, y el primero es razón de creación de vida. El sol es imagen de la fundición en su propio fuego, es por esto por lo que Orrego lo utiliza como el elemento que funde a las razas de la tierra, las une y las vuelve compactas, eliminando las incomprendiones que tengan unas con otras. El Padre-Sol también unifica a las religiones por medio de una guía única, por lo tanto, las eliminaría, solo quedaría de ellas una imagen mucho más concreta y odiosa que persistirá hasta nuevo aviso pues su finalidad es disolverse hasta llegar a ser una única y nueva forma. Orrego habla de este mito educativo del Padre-Sol, como una de las imágenes movilizadoras con más trascendencia, cuyo verdadero sentido simbólico está en proceso de ser descubierto. Inti representa valor de la creación y el abandono a la madre que implica la maduración que nos encamina a la aventura del porvenir.

En *Pueblo-Continente* se habla de una necesidad estética que sería funcional para la mezcla racial de la región, se reivindica el ánimo de las razas negroides, las cuales están en contra de la temporalidad y la negación del cuerpo que habían perpetuado los europeos, Orrego llama a esto el “milagro estético”. Esto se podría comentar de la siguiente manera: para la región no se trata de proyectar el alma en la obra, el avanzar es estático, va del centro hacia fuera, es la contemplación y el goce fuera del hombre mismo, el que se manifiesta en un presente inmediato, en la duración, es un “acaba de ser” y un “no es ya”, es la imagen de la danza y el canto de las razas negroides. Orrego nos habla de esta obra estética:

La obra estética del negro es su ser mismo que no se desplaza jamás de su centro vital y que vive perpetuamente, vibra y se construye en todos los instantes, se expresa movilizándose siempre al porvenir. Es un presente eterno que no muere porque está ubicado entre el «acaba de ser» y el «no es ya», para ser, luego, otra cosa distinta y viva, impregnada de expresión y, por tanto, de belleza (Orrego, 1957: 156).

El “milagro estético” posiciona al cuerpo como centro creador, es un instrumento que logra la irradiación del espíritu en todo ámbito de la vida. Orrego nos recuerda nuevamente a Nietzsche cuando este nos dice: “Yo solo creería en un dios que pudiera bailar” (Nietzsche, 2001: 42). Es decir, que pudiera moverse alrededor de la vida, al fin y al cabo, esta divinidad es el hombre mismo. Desde un punto vitalista, cuerpo y materia forman el espíritu de los hombres, a través de los cuales avanzará esta nueva manera de praxis continental, dejando de lado la intelección y volviendo al dominio voluntario del cuerpo ante la razón. De esta manera comienza verdaderamente a llegar a la expresión final de todo el continente, en especial en lo que tiene relación a su finalidad estética. Su movimiento representa la verdad y la vida a manera de parresia, como verdad a través de la actitud, manifestada en las acciones peligrosas, una manera de pensar con el cuerpo y a través de él. Comprenderemos que desde este momento Indoamérica tiene como referentes dos razas: al indio y al negro, las cuales servirán como referencia para su comprensión estética sobre lo americano “y en verdad, no hay otra salida para América que partir del arte indio o partir del arte negro, porque el blanco fue incapaz de trasladar el alma de Europa, por falta de maduración y gravitación corporal y anímica [...]” (Orrego, 1957: 156).

## **LO ESENCIAL DE *PUEBLO-CONTINENTE***

Entendemos que para Orrego el continente americano, y su devenir indoamericano, implican la convergencia de todas las razas, lenguas y culturas. Esto es esencial para la formación de nuestro pueblo-continente. Este movimiento es la creación de un caos que provoca nuevas tendencias, es la formación de un movimiento místico que tiene un elán colectivo que se comprende en el movimiento aprista y que debe necesariamente comprender la ciencia nueva del marxismo, para lograr la movilidad no dogmática de sus fuerzas que lo llevarían a su liberación y unificación, con el fin de crear la patria continental. La fusión que nos plantea es la elevación de un nuevo cántico atraído por la creación, simbolizado en la imagen del sol, fecundación de lo nuevo en un tiempo en “duración”.

Para Orrego, la creación de América se encuentra en marcha y no se detendrá, solo si se pone límite a la mezcla de culturas que existe y que se está dando en ella. La aceptación de esta sopa primordial continental, su devenir juvenil y virgen son esenciales para su comprensión. Los países indoamericanos se desintegran y comienzan la unidad fomentando un nuevo inicio, no con el fin de olvidar su pasado cultural, sino que, por el contrario, con el propósito de mezclarlo hasta el infinito.

El arte que crea vida debe ser indio y negro en sus inicios. Los blancos como raza no lograron la sincronización con el llamado “ritmo universal”, ya que estaban representados por el fracaso imperial europeo, ellos no aceptaron su maduración, se separaron y negaron unos a otros, mostrando la decadencia de su espíritu, que postulaba a la desmembración de su continente y no a su coalición. Por el contrario, la finalidad de América debe tender a la unificación en un tiempo presente, constante, creativo, y a la vez revolucionario,

que implicaría vitalmente una evolución de las tendencias que se muestren más apegadas a la vida, a través de exigirle a la vida misma vivir en el borde del abismo.

Según Orrego, las revoluciones “confirman, destruyen y crean”, eso debe ocurrir en el proceso de la formación continental que se encontraba en marcha. La vida, desde este momento, es revolucionaria y dinámica. Y no se detiene en abstracciones cadavéricas. Es totalmente antagonista, trágica, es la transformación total del sistema económico, social y cultural, una creación incesante y libre. El objetivo continental apunta a la liberación de los extremos, para comenzar a formarse desde un centro joven y virgen que postulará a una primera expansión. Este movimiento es eterno y creativo, deviene siempre desde su centro y se mantendrá en esta constancia, mostrando a los seres humanos el camino a su propia tragedia, esta última los hace sentir el movimiento hacia el peligro, la agonía y la aventura quijotesca.

El libro *Pueblo-Continente* abre espacios para la reflexión, proponiéndonos el principio de algo mucho más complejo, donde falta definir ciertas problemáticas, como el humanismo que se debería desarrollar en América. Pero a pesar de esto tenemos el primer aliento para la reflexión. El texto nos coloca en la posibilidad de lograr el movimiento de liberación que represente, no a los discursos, sino a la aceptación de hechos pragmáticos, centrado en la unificación de una multidimensionalidad que guarda un centro telúrico común.

En Orrego, la idea de formar el pueblo-continente nunca se perdió, de hecho, a la llegada de la revolución cubana liderada por Fidel Castro, el filósofo peruano escribe una carta abierta al líder revolucionario en el diario *La Tribuna*, mostrando su afinidad con la revolución ocurrida en la isla. Orrego creía inocentemente que en ella podría comenzar a darse el inicio de la Indoamérica unida. En

la epístola, muestra su anhelo de que Cuba se convierta en el centro telúrico de América, que en la isla se estructuren los principios planteados por el APRA en sus primeros tiempos. Transcribimos un fragmento, para de esta manera observar esta última esperanza que tuvo Orrego para concretar sus ideas más preciadas:

Empero, nuestra mejor herramienta de lucha es imprimir un impulso de grandeza histórica a todas nuestras democracias actuales. Esa es la esencia de la faena que le espera a usted con premura inmediata. Tiene usted que trascender, de cierta manera, el horizonte localista y particular de la revolución cubana y darle una dimensión continental, como lo quiso y lo pensó, proféticamente, Martí. Ha llegado el momento. Tiene usted la suficiente autoridad para cumplir esta jornada esclarecida. Todos nuestros países, divididos ahora por fronteras convencionales, constituyen un solo pueblo: en realidad: un pueblo-continente, desde México hasta Argentina, que pronto debe alcanzar la categoría de un estado mundial organizándose jurídica, política y económicamente en un gran estado-continente. Si fuera posible, en la nueva constitución cubana podría figurar alguna norma que consignara esta suprema aspiración de nuestros países. Como primer paso, podría declarar la vigencia de la ciudadanía continental para que ningún latinoamericano se sintiera extranjero en Cuba. Constituiría un ejemplo aleccionante que luego seguirían las otras democracias indoamericanas. Sería este un inicial principio de unificación. (Orrego, 2011, t. IV: 335).

Con esta carta, que muy probablemente Fidel Castro nunca leyó, podemos ver que el filósofo, hasta en sus últimos años, sostuvo el sueño de la unificación continental. Seguramente, pensó que a través de la revolución más importante dada en Latinoamérica se podría comenzar a construir el nuevo mundo virginal, ya no con un arrojito pueril, si no que, de una manera concreta, satisfaciendo la necesidad de una democracia indoamericana, que tuviera representación jurídica y estuviera a cargo de cada uno de los hombres del continente que se sintieran representados por este espíritu formado en la mezcla. Al parecer la idea de un “Estado-continente” tenía un sentido real en el ideario de Orrego, era la extensión del sueño de crear primero un pueblo-continente y que derivaría en una fuerza mucho más notoria a nivel universal.

## CONSIDERACIONES FINALES

**E**n nuestro trabajo, ahondamos en la filosofía de Antenor Orrego, logrando comprender cómo el filósofo se introduce en una nueva creación de Latinoamérica, que contiene características dinámicas, vivas y con una disposición a forzar la historia y la vida, para formar un pueblo-continente que tenga como finalidad unificarse en su multidimensionalidad de culturas. Forma su ideario desde las problemáticas económicas suscitadas en el norte del Perú. Esto lo vimos a través de los textos de Klarén, y de algunos artículos publicados por Orrego, a través de los cuales, logramos observar que el imperialismo se había introducido en la zona norte de manera descarnada, no de forma virtual, ya que los modelos de producción seguían siendo coloniales, y más aún, el capital nacional no tenía futuro alguno por culpa de los empréstitos pedidos por el presidente Leguía a los Estados Unidos. Todo esto provocó el malestar de las masas trabajadoras y de la clase media, que comenzó a ver a su enemigo no directamente en el Estado, ni tampoco en la clase capitalista nacional que era casi inexistente, sino en los capitales extranjeros que se aprovechaban de los medios de producción coloniales y de la deficiencia del estado del Perú, para funcionar técnica y extractivamente. Junto con los hombres de la vanguardia logran observar esta catástrofe y comienzan a luchar junto con la bandera del antiimperialismo y la del indoamericanismo, dejando parcialmente de lado la reivindicación de la lucha de clases. Se postulan como partidarios del anticapitalismo, ya que estas últimas dos

posiciones no eran funcionales para la zona norte, dadas las condiciones económico-sociales que se manifestaban en el sector. Todas estas problemáticas son expresadas por el filósofo de manera activa en los periódicos que trabajó. En ellos, escribe ensayos y editoriales críticas, en lo político, económico y lo social, tomando posición como hombre de izquierda, socialista activo políticamente y unido intelectualmente con toda su generación.

Orrego, como logramos observar, al unirse naturalmente a la vanguardia también adquiere una filosofía acorde a ella, la cual promulga y reivindica durante toda su vida. Esta filosofía es la que llamamos vitalismo, la cual apunta a una "metafísica espiritualista" o también a un "neointuicionismo". Esta manera de pensar se desarrolló especialmente en la Universidad de San Marcos, a finales del siglo XIX, dentro de algunas cátedras universitarias. Muchos autores fueron relevantes en esta época, pero como logramos observar en nuestro trabajo, el que más resaltó en las cátedras universitarias como imagen de una nueva filosofía fue Henri Bergson, que para muchos marcó tanto a los intelectuales como a políticos de vanguardia y artistas. Adquiere la idea evolutiva del elán vital, donde es preciso anteponer la intuición a la razón, y donde creer y tener fe es funcional para la movilidad de masas, y con esto poder crear nuestros propios valores.

En nuestro trabajo nos logramos percatar que Orrego tenía una excelente relación con José Carlos Mariátegui, referente del marxismo heterodoxo en Latinoamérica y uno de los promotores culturales más destacados del continente, junto con Samuel Glusberg. En ella nos pudimos dar cuenta que existían intenciones editoriales y también de solidaridad tanto con Orrego como con los compañeros del norte del Perú. Pero lo que los unía principalmente, era su manera de comprender el mundo en lo relacionado con la filosofía;

los dos se sentían unidos a este nuevo pensamiento que criticaba al positivismo. Nuestros dos autores, se reconocen directamente como parte de la generación de los años 20 y estaban representados por las ideas de Bergson, Nietzsche, el pragmatismo, el relativismo y significativamente por el marxismo, aunque asumiendo una actitud herética al respecto. Ambos autores comprendían la actividad volitiva como una necesidad para la movilidad de las masas y también veían en el arte algo mucho más fuerte que lo político, para hacer comprender a los hombres su destino creador en la tragedia de la vida, concibiendo así que existían imágenes que podían movilizar a las masas de manera espontánea. Pero Mariátegui y Orrego no concordaron totalmente en su visión política. El primero era anticapitalista y reivindicaba la clase proletaria. El segundo, concebía el antiimperialismo como fuerza que oprime al continente y a un individuo en creación constante, en el cual se observa un intento de pensar la unificación de lo indoamericano sin división de clases.

Orrego publica 17 ensayos en la revista *Amauta*, en ellos se logra observar que existe una filosofía profunda y compleja, como también el impulso a formar *Pueblo-Continente*. Esta relación de los ensayos publicados en *Amauta* con el último libro publicado en vida por Orrego es notoria, dado que el estilo que existe en sus ensayos se diferencia bastante de los que publica en sus otros dos libros anteriores, como también en muchos de sus artículos, en los que se puede notar un intento de articulación de una idea a mediano plazo. En *Amauta*, la reflexión sobre lo americano es el inicio de un programa, lo que no se había mostrado en libros o escritos que versaban en un reconocimiento sobre el camino filosófico a seguir. Orrego tiene en los ensayos de *Amauta* la idea de fomentar la creación poética y artística que apunta a la estructuración de una expresión y estilo que debían marcar la diferencia total

con el "decadente pensamiento europeo", que tenía características racionalistas. En *Amauta*, Orrego logra desarrollar sus reflexiones filosóficas vitalistas de manera lúcida. Éste se convierte en el filósofo de la revista, a pesar de la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre.

La filosofía vitalista que se muestra en los textos de Orrego, y especialmente en los ensayos publicados en *Amauta*, dan forma al libro *Pueblo-Continente*. En la revista comienza a esbozar las primeras ideas para comprender que Latinoamérica se encuentra en construcción y estas apuntaban hacia lo indoamericano, que sería una nueva formación, mucho más viva, que superaría a la antigua que fue formulada a través de abstracciones lógicas y no por medio de su núcleo vital dinámico. Por esta razón Latinoamérica era un continente inexistente, ya que no rebosaba de una "libertad creativa" sino por una condena idealista. En *Pueblo-Continente* cree que el devenir de Latinoamérica se instala en un tiempo en duración y se moviliza a través de un impulso colectivo de las razas que participan en la mezcla constante. Para Orrego, el continente debe ser un pueblo único, que tiene que articular su estilo. La herramienta más útil que poseen los hombres del continente para crear un estilo es la intuición, que se adquiere a través de la disciplina filosófica, esta apuntará de alguna manera a un continente vivo, cercano a lo humano, no negará su condición de organismo biológico en extensión. El continente, de alguna manera comenzará a aceptar su cuerpo biológico y germinativo, y empezará a dejar su razón e intelecto eclipsado. El cuerpo se convertirá en el medio de expresión de lo indoamericano, ya no será la razón y el intelecto como en Europa, sino los movimientos de los hombres, su afinidad con la praxis, que desarrollarán el "milagro estético" que los liberará y los volverá hacia su autonomía.

Como observamos en nuestro análisis, para que exista una verdadera movilidad hacia lo indoamericano, la independencia intelectual y económica frente a Europa se necesita la unión entre un método y una mística. El primero es el marxismo, como segundo, tenemos al movimiento aprista. Cada uno de ellos tiene su importancia para Orrego, la cual es necesaria en esta creación. El marxismo es un método histórico que logra amoldarse a cualquier realidad, tiene el poder de ser flexible, puesto que comprende la dialéctica, vive por medio de las contradicciones, ellas no se repiten de ninguna manera, tampoco son iguales en distintos lugares del planeta, ya que todas las latitudes tienen distintas y variadas formas, provocando una infinitud de probabilidades de cambio. El método de Marx se transforma y se amolda a cada uno de ellos. Para Orrego el plan del marxismo apunta también a la praxis, dado que no es una teoría seca y dura, no comienza por la reflexión académica y la monótona lectura bíblica de los textos de Marx, sino a través de la movilización de las masas. El método del marxismo solo es útil si se le logra interpretar según la realidad donde se quiera llevar a cabo. La mística del movimiento está representada por el aprismo, que es en donde militaba activamente, mostrándonos a la vez que él estaba muy interesado y comprometido con el primer proyecto aprista, que tenía un nivel continental y no un nivel nacional como luego lo plantearía Haya de la Torre. Comprendía que era necesario crear una mística para la movilidad de las intenciones de una ubicación continental, y encuentra en el APRA un organismo vivo, con voluntad e intenciones claras para formarlo, ya que este no trabajó con clases sociales, ni con partidos políticos, como tampoco con ejes nacionales y hegemónicos.

Orrego es para algunos espíritus más críticos en lo relacionado al marxismo y a las izquierdas, un autor subvalorado por su

afiliación al aprismo, ya que luego de ser un movimiento revolucionario se convirtió en un partido nacionalista, populista, caudillista y reaccionario, uniéndose a una clase media mediocre que dejó la revolución para unirse a la expansión del modelo capitalista de producción. Su líder, Haya de la Torre, intelectualmente dejaba mucho que desear, pero políticamente, se comportaba de manera pragmática y hábil. Esto no debería ser impedimento para poder leer a Antenor Orrego como un filósofo interesante y desconectado en muchas formas con el espíritu reaccionario que posteriormente apareció en el aprismo. Su militancia aparece en alguno de sus textos, pero no es implicación necesaria para estudiar su filosofía, la cual permite una apreciación distinta de lo que habíamos leído sobre lo que es Latinoamérica.

Nuestro autor nunca salió de su país, no estudió en Universidades extranjeras, solo viajó a Argentina, a la ciudad de Córdoba para participar en un coloquio sobre su amigo César Vallejo. Por esa razón, podemos hablar que su pensamiento nace desde el continente mismo y sin ningún miedo por la reivindicación de su autonomía. Utiliza la filosofía europea y también una nueva forma de pensar mucho más autónoma que otras. En Orrego, encontramos escasas o casi nulas citas al pie de página que lo comprometan con la academia y, a la vez, con algún autor específico, pero en sus textos se logra notar la afinidad que tenía con la filosofía oriental, con Bergson, Nietzsche, Toynbee, Spengler y Marx, pero todo esto hay que observarlo cuidadosamente, ya que muchas de las relaciones no son implícitas. Orrego manipula las ideas y las reformula haciéndolas útiles con su realidad nacional, sin un ánimo academicista, pero sí con una actitud pragmática.

El filósofo del norte nos permite ver que lo indoamericano es una construcción constante y sin un fin determinado, no es

teleológica, sino que se desenvuelve en un barroquismo de mezclas infinitas, que nos permite crear y recrear nuestra realidad para volver a preguntarnos por la acción. De esta manera dejamos de lado la reflexión como único medio de comprensión, recordando con esto, que los movimientos son más intuitivos, ellos consisten en tener un método y una mística útil para la realización de objetivos concretos, que no pretenden ser los últimos, ni negar el movimiento de la historia; se atreven a verla avanzar como un espectro que da vida y que se entiende solo por medio de símbolos e imágenes. Por último, la filosofía del autor nos permite volver a hacernos preguntas complejas sobre nuestra realidad ¿la disciplina filosófica ha logrado crear un abanico de lecturas latinoamericanas que puedan unificarse y llegar a una síntesis única?, ¿hemos podido formar una filosofía o solo debemos conformarnos con esa sentimiento trágico y agónico de lo inestable en nuestro pensamiento y actos?, ¿hemos comenzado a encontrar un estilo y una expresión única?, ¿podremos extender estas ideas a otras latitudes?, ¿estas ideas de alguna forma podrían convivir con la realidad actual, o debemos simplemente superarlas?



## BIBLIOGRAFÍA

“Amauta”. (1976) n° 1-30. Lima: Editorial Amauta.

Beigel, Fernanda. (2003): *El itinerario y la brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Bergson Henri. (2007): *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

----- (1977): *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2007): *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.

----- (1960): *Introducción a la metafísica*. D. F México: Centro de Estudios Filosóficos Universidad Nacional Autónoma de México.

Chang-Rodríguez, Eugenio. (2004): *Antenor Orrego Modernidad y Culturas americanas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú., Santiago: Editorial Ercilla.

De Lellis, Jorge Mario. (1960): *Cesar Vallejo*. Buenos Aires: Editorial “La mandrágora”.

Fernández, Osvaldo. (2010): *Itinerario y trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú.

Haya de la Torre, Víctor. (2010): *El antiimperialismo y el APRA*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

------(1935): *¿A dónde va Indoamérica?* Santiago: Ediciones Ercilla.

Jara, Gonzalo. (2013): *La filosofía latinoamericanista de Antenor Orrego en la revista Amauta*. En O, Fernández; P, Gutiérrez; B, Rojas eds: *Amauta y Babel*. Revistas de disidencia cultural. Valparaíso: Universidad de Valparaíso

------(2014): *El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui*. En P. Gutiérrez, ed: *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno José Carlos Mariátegui*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Klarén, Peter F. (1976): *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP Ediciones.

------(1992): *La economía en el Perú mediados del siglo XX*. En Bethell, Leslie: *Historia de América Latina*. Barcelona: Catedra.

Lévano, César y tejada, Luis (Comp.) (2006): *Manuel y Delfín Lévano. Obras completas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Lenin, V. I. (1985): *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En *Obras*. Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso.

------(1986): *Cuadernos sobre el imperialismo*. En *Obras*. Tomo 28. Moscú: Editorial progreso. Mariátegui, José Carlos (1984): *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

------(2007): *Literatura y estética*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

------(1953): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Editorial Universitaria.

------(2010): *Ideología y política*. Caracas: El Perro y la Rana.

------(2010): *La escena contemporánea*. Caracas: El Perro y la Rana.

Melis, Antonio. (1986): *Correspondencia de José Carlos Mariátegui*. (Tomo I y II ). Lima: Amauta.

Marx, Carlos. (2010): *El capital*. Santiago: LOM.

Marx, Carlos- Engels, Federico. (1955): *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Nietzsche, Friedrich. (2001): *Así habló Zaratustra*, Santiago: La Nación

------(1949): *Consideraciones intempestivas*, Madrid: Aguilar.

Pozada. B. (2006): *Literature and politics in the writing of Antenor Orrego*. New York: UMI.

Orrego, Antenor. (2011): *Notas Marginales (Obras completas tomo I)*. Lima: Editorial Pachacútec.

------(1957): *Pueblo-Continente: Ensayo para una interpretación de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Continente.

------(2011): *Estación primera. Artículos de Amauta*. (Obras completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Mi encuentro con César Vallejo*. (Obras completas tomo III). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Hacia un humanismo americano*. (Obras completas tomo II). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Meditaciones ontológicas*. (Obras completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011) *Acerca de la teoría histórica de Spengler*. (Obras completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011) *Carta abierta a Fidel Castro*. (Obras completas tomo IV). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Prólogo a La nave Dorada*. (Obras Completas tomo III). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Chan Chan: Historia y tiempo congelado*. (Obras Completas tomo IV). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *El programa del APRA*. (Obras Completas Tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *La política como teoría*. (Obras Completas Tomo III). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *¡Trujillo!-¡Trinchera!* (Obras Completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Significado trascendente del movimiento de Trujillo* (Obras completas Tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *Ambiente espiritual de Europa después de la guerra* (Obras completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *La caída de Leguía* (Obras completas tomo II). Lima: Editorial Pachacútec.

------(2011): *La desperuanización económica* (Obras completas tomo II) Lima: Editorial Pachacútec.

Oshiro Higa, Jorge. (2013): *Razón y mito en Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

González, P, Manuel. (1976): *Páginas libres y Horas de lucha*. Lima: Editorial Ayacucho.

González, Horacio. (2008): *¿Inactualidad del Bergsonismo?*. Buenos Aires: Colihue.

Rodríguez, Iberico. (1976): *Los dos misticismos*. En Amauta Edición Facsimilar. 3°. Lima: Editorial Amauta.

----- (1926): *El nuevo absoluto*, Lima: Editorial Minerva.

Sánchez, Luis Alberto. (1978): *Apuntes para una biografía del APRA*, Lima: Mosca azul.

Salvattecci, Hugo. (1973): *Sorel y Mariátegui*, Lima: Enrique Delgado Valenzuela, editor.

Subercaseaux, Bernardo. (1993): *Historia del libro en Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Sobrevilla, David. (1984): *Repensando la tradición nacional I*. Lima: Editorial Hipatia.

Salazar, B, Augusto. (1968): *¿Existe una filosofía de nuestra América?* En: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>

----- (1967): *La filosofía en el Perú*, Lima: Editorial Universo.

----- (1965): *Historia de las ideas del Perú contemporáneo: El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Moncloa.

Spengler, Oswald. (1998): *La decadencia de occidente* (Tomo. I - II ), Madrid: Espasa Calpe.

Townsend, Andrés. (2011): *Antenor Orrego: Amauta y profeta norteamericano* (Obras completas de Orrego, tomo V), Lima: Pachacútec.

Vallejo, César. (2014): *Vallejo esencial*. Valparaíso: Editorial UV.

----- (2014): *Obras poéticas completas*. Lima: Ediciones R.D.C.

Verani, Hugo J. (1990): *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica*. México, D.F: Fondo de Cultura Económico.

#### TEXTOS COMPLEMENTARIOS

Benda, Julien. (1951): *La traición de los intelectuales*. Santiago: Editorial Ercilla

Fernández, Osvaldo; Gutiérrez, Patricio; Rojas, Braulio. (2013). *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. Valparaíso: Serie Selección de Textos, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso.

Fernández, Osvaldo. (2015): *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Valparaíso: Ediciones Ideas.

Gutiérrez, Patricio. (2014): *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos entorno a José Carlos Mariátegui*. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso.

Gómez-Gil, Orlando. (1968): *Historia crítica de la literatura Hispanoamericana*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lukács, Georg. (1959): *El asalto a la razón*. D. F México: Fondo de Cultura Económica.

Marill Alabares, René. (1952): *La aventura intelectual del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.

Said, Edward. (2003): *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Salvattecci, Hugo. (1960): *El pensamiento de González Prada*. Lima: Editorial Arica.

Torres-Rioseco, Arturo. (1960): *Nueva historia de la gran literatura iberoamericana*. Buenos Aires: Emecé.

Valcárcel, Luis. (1972): *Tempestad en los andes*, Lima: Editorial Universo.



# COLOFÓN

BUCEANDO EN EL ABISMO:

UNA LECTURA A *PUEBLO-CONTINENTE*

DE ANTENOR ORREGO / EN BUSCA DE UNA NUEVA CREACIÓN DE INDOAMÉRICA, DE GONZALO ANDRÉS JARA TOWNSEND, FUE EDITADO EN LOS TALLERES DE EDICIONES INUBICALISTAS DEL BARRIO PUERTO EN VALPARAÍSO, CORREGIDO EN TALCA E IMPRESO EN SANTIAGO EN PLENA PANDEMIA EN JUNIO DE 2020. LA EDICIÓN DEL TEXTO Y DISEÑO DE PORTADA ESTUVO A CARGO DE RODRIGO ARROYO, LA DIAGRAMACIÓN DE INTERIORES A CARGO DE PATRICIO SEREY Y LAS CORRECCIONES FINALES Y PRODUCCIÓN A CARGO DE FELIPE MONCADA. PARA EL INTERIOR Y PORTADA SE UTILIZARON LAS TIPOGRAFÍAS JAURÍA, KELSON Y ADOBE GARAMOND PRO. PARA EL INTERIOR SE USÓ PAPEL BOND AHUESADO DE 80 GRAMOS, Y PARA SU PORTADA PAPEL CUCHÉ DE 300 GRAMOS.

RPI: 2020-A-2626

ISBN: 978-956-9301-55-1

[WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL](http://WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL)

**O**rrego creía en una América con características universales, por ese motivo criticaba las ideas que se encontraban en boga en su época, que proponían la argentinización o la mexicanización para el continente como principio ideológico a seguir. Para el filósofo de Trujillo, estas construcciones no son conclusivas en su forma, para el continente americano, ya que solo muestran un ánimo de victoria apresurada que podría jugar en contra para una unificación real. Estas ideas nacionales no mostrarían la universalidad del continente, pues ellas sufren de un estancamiento psíquico. Lo que verdaderamente necesita América es tener una mentalidad propia y única. El intento de Orrego será reemplazar ese ánimo de victoria por uno “dramático” que supere definitivamente la ficción de la gloria que rondaba en la zona. Para el autor, estas visiones tienen buenas intenciones, no son de características imperialistas, pero son manifestaciones simbólicas que no logran constituirse en un intento de comprensión profunda del “yo” americano. No logran plasmar su movilidad biológica u observar su totalidad dinámica e indeterminada, pero sí, de alguna forma, dan un primer paso hacia ello.

