

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA N° 3 -Año 3
Lima, 2007

Director:

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial:

Augusto del Valle, Alan Pisconte, David Villena, Víctor Hugo
Martel, Víctor Samuel Rivera.

Consejo de Honor:

Gianni Vattimo y Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional:

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana (Universidad
Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López Soria
(Organización de Estados Iberoamericanos), Edgar Montiel
(UNESCO), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-
Martínez (Universidad de Georgia), Antonio Jiménez
(Universidad Complutense de Madrid), José Luis Mora
(Universidad Autónoma de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid).

Colaboradores: Edmundo Roque, Verónica Sánchez.

www.revistasolar.org.pe

Edita:

Universidad Científica del Sur, Lima

Auspicia:

Centro Cultural de España (AECI)

Agradecimientos:

Ricardo Ramón, José Dextre
Editor: Percy Encinas Carranza
Revisión de textos: Niki Tito
Asistente: Luis Paredes



PRESENTACIÓN	5
------------------------	---

EL BARRO PENSATIVO
ENSAYOS

Víctor Hugo Martel (Universidad de Gotinga, Alemania) El lugar del Probabilismo en la historia de las ideas en el Perú	11
Raúl Fornet-Betancourt (Alemania) La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana	23
Antolín Sánchez Cuervo (CSIC-Instituto de filosofía) El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: salvación y superación	41
Edgar Montiel (UNESCO) Abordar el Bicentenario de la Independencia desde una visión geopolítica.	55
Mauricio Beuchot (UNAM) Exposición sucinta de la hermenéutica analógica	67
Fermín del Pino (CSIC) Estereotipo y entendimiento peruano de España. Por una revisión del imaginario peruano	79
Alan Pisconte (UNMSM) Universidad Peruana: Modernidad y tradición. La imposición de la memoria	95

EL BUZÓN DE SÓCRATES
EPÍSTOLAS

<i>Cartas, notas y manifiestos al/de Augusto Salazar Bondy: Al pueblo norteamericano sobre la guerra de Vietnam, Rizieri Frondizi, Gred Ibscher, Victor Li Carrillo, Luis Silva Santisteban, Manuel Mejía Valera, Francisco Romero, Luis Villoro, Leopoldo Zea, Vicente Gaos.</i>	117
---	-----

MEMORIAS DE SOPHIA
TESIS

<i>Clemente Palma. El porvenir de las razas en el Perú (1897)</i>	137
---	-----

BABEL
TRADUCCIONES

Hilary Putnam (Harvard University) La ciencia y algunos filósofos (traducción de David Villena) 171

CONSIDERANDO EN FRÍO
INÉDITOS

Augusto Salazar Bondy. Camus, filósofo del absurdo (1953) 191

CARDO O CENIZA
RESEÑAS

David Sobrevilla: Carlos Beorlegui; Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad 211

Víctor Samuel Rivera: Augusto Castro; Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaúnde 225

Arturo Sulca: Juan Carlos Ubillúz; Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea 239

Gemma Gordo: Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo, Ambrosio Velasco Gómez; Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil 247

Pedro Ribas: David Sobrevilla; Escritos kantianos 255

Edgardo Rodríguez Gómez: Luis Esteban G. Manrique; De la Conquista a la Globalización. Estados, naciones y nacionalismos en América Latina 259

Renatto Merino: Fernando Cabieses; La salud y los dioses. La medicina en el antiguo Perú 267

MEMORIAS SOLARES
NOTAS

I Congreso Hispano- Peruano en Madrid por Marta Nogueroles 279

Datos de autores 285

Presentación

Estamos en el tercer número y seguimos postulando la reflexión sobre la filosofía peruana y su coexistencia con otras perspectivas. En un país como el nuestro, el ejercicio filosófico debería ser más que una mera retahíla de repeticiones sobre las corrientes filosóficas en boga a nivel mundial. No se trata de mantener una hermenéutica gongorista e inútil de los clásicos, sino proponer una nueva o nuevas perspectivas de filosofar desde un contexto que involucre claramente lo peruano. Ello implica reconocernos en la tradición de nuestros pensadores y sus reconfiguraciones filosóficas en el Perú. Más allá de su posible aporte al canon, se trata de investigar los procesos de recepción y reelaboración del pensamiento. No para tener como objetivo final una escolástica fenomenológica, ni menos aún modos de banalización libresca, cuyo aporte al contexto global es nulo. Las borgianadas pueden ser divertidas, pero terminan por ser frívolas y profundamente anatópicas.

¿Qué nuevos aportes pueden ofrecer los filósofos peruanos a los estudios sobre el pensamiento de Aristóteles, Platón, Husserl, Habermas, Rawls? ¿Tienen algo nuevo que decir sobre, por ejemplo, Nietzsche? ¿Aportaría algo novedoso una tesis, digamos, sobre Kant? ¿Dirán algo interesante sobre, insisto, Hegel? ¿No constituye un acto de soberbia y ceguera intelectual que se asuman además como interlocutores mundiales y hasta tengan sus asociaciones académicas para continuar su sofisticada verborrea? Un poco de modestia no les vendría mal. Ser divulgador de estos filósofos para asegurarse así un puesto académico significa por fuerza obviar la genealogía y los procesos del pensamiento peruano, lo que en las actuales circunstancias resulta inmoral. No se puede seguir filosofando en estas tierras sin incidir en ella, sin tener cursos sistemáticos sobre filosofía peruana y latinoamericana; es, en resumen, predicar Tolerancia, y no practicarla.

Por ello, SOLAR es un proyecto que opta abiertamente por la confluencia y el diálogo de los diversos discursos filosóficos desde una perspectiva peruana, lo decimos sin temor al enredo patronímico. Filosofía que es por ello filosofía sin más. Los grandes temas se piensan y se proponen aquí desde la peruanidad. Peruanicemos la filosofía.

¿Patrioterismo? ¿Reduccionismo epistemológico? No, señores lectores, más bien serenidad y simple realismo; también diálogo, mucho diálogo que es el inicio para un reconocimiento de *nos-otros*. Una cultura dialógica se construye desde donde se asienta, sobre la base de una red (aún fuertemente inarticulada, por cierto) de instituciones nacionales desde las cuales se difunde la filosofía. En principio, nuestros primeros receptores son peruanos, es decir, nosotros mismos. Ello implica plantear el debate incorporando universos lingüísticos dejados de lado por la hegemonía eurocéntrica. Discutir en otras lenguas equivale a incrementar aún más las posibilidades de fortalecer una comunidad inclusiva. Para llevarlo a la práctica, junto con otras propuestas, desde el próximo número incluiremos el quechua como lengua de filosofar.

Este número de SOLAR contiene trabajos orientados en las líneas arriba esbozadas. Lo iniciamos con un acucioso ensayo de Víctor Hugo Martel sobre el probabilismo, uno de los tópicos que ha sido poco investigado, una relectura de algunas tesis escolásticas, pero con influencia en la filosofía peruana y en las diversas interpretaciones sobre nuestro país. El cubano Raúl Fonet-Betancourt, uno de los más importantes difusores de filosofía latinoamericana e interculturalidad, quien además alguna vez vivió en Perú, analiza la importancia y la necesidad de incluir el reconocimiento intercultural como un eje del filosofar en América latina. El español Antolín Sánchez Cuervo, miembro del prestigioso Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, recurre a un tema caro en la historia de nuestras ideas: la presencia de Ortega y la espléndida filósofa, amiga de Lezama, María Zambrano, trabajo que nos ofrece indicios para acercarnos y rastrear en la filosofía hecha por mujeres en el Perú.

Edgar Montiel, filósofo peruano y funcionario de la UNESCO, reflexiona sobre la fundación de las repúblicas americanas a propósito del bicentenario de la independencia pronto a celebrarse, para lo cual se están preparando ejercicios colectivos de reflexión. Mauricio Beuchot, notable investigador de la Universidad Autónoma de México, nos presenta su visión de la hermenéutica, al que denomina hermenéutica analógica y hace su introducción en el debate peruano, además, nos permite mostrar

un punto de vista anclado en el reposicionamiento de la filosofía desde la supuesta periferia. Fermín del Pino, un conocido peruanista español, señala los estereotipos peruano-hispanos haciendo un contrapunto con su propio proceso de acercamiento a las matrices discursivas de interpretación de nuestra complejidad.

Con el *Buzón de Sócrates* (entiéndase la sutileza) iniciamos otro modo de acercamiento a los filósofos peruanos, publicaremos las cartas y notas que nos ayuden a trazar un diagrama de sus procesos internos. En este caso, gracias a la enorme gentileza de la señora Helene de Salazar y el apoyo de Edmundo Roque, publicamos una serie de textos enviados a Augusto Salazar Bondy, uno de nuestros más importantes pensadores del siglo XX. Notarán la profunda admiración y el respeto de muchos personajes. Verán desfilar a José Gaos, Quine, Frondizi, Zea o la exquisita carta de Gred Ibscher y otros importantísimos intelectuales. Hay un manifiesto firmado contra la Guerra de Vietnam firmado por Salazar, Vargas Llosa, Cortázar, Carpentier que demuestra la visión ideológica ante el belicoso accionar norteamericano.

En *Memorias de Sophia*, reeditamos la controversial tesis de Clemente Palma: *El porvenir de las razas en el Perú* (1897). Texto mencionado y aludido pero pocas veces leído. Ponemos ante ustedes un ejercicio de justificación de la exclusión a través del racismo, lleno de aparatos positivistas y armado con el tópico naturalista peruano. Este documento es imprescindible para los estudios culturales contemporáneos y permitió a Palma graduarse como Bachiller en la Universidad de San Marcos. En traducción de David Villena, y por una gentileza de Hilary Putnam, tenemos un texto inédito en castellano donde reflexiona sobre la relación de la epistemología y sus filósofos. Putnam es un referente imprescindible de otra forma, alterna y provocadora, de concebir la filosofía contemporánea.

Abrimos otra sección nueva, apelando al verso vallejano: *Considerando en frío*, aquí publicaremos documentos inéditos de filósofos peruanos y latinoamericanos que estaban en algún lugar de bibliotecas personales o públicas, y como corresponde al filosofar, se les saca a la luz para su debate. Ahora presentamos un texto de 1953 de Augusto Salazar Bondy, hallado entre sus papeles, leído en la Alianza Francesa de Lima, sobre Camus. Salazar, conocedor del drama existencial moderno, analiza fríamente las premisas sobre las cuales se interpreta la condición humana. En la sección *Cardo y ceniza*, hallarán comentarios e interrogantes sobre libros publicados últimamente, más que reseñas son incisiones lúcidas y vitales sobre los textos. Ello propone un modo de acercarse a la lectura académica y con el espacio

suficiente para lidiar las ideas, de eso se trata, de debatir, rebatir, charlar, filosofar. Sino los libros nacen muertos y a nuestra filosofía le hace falta diálogo constante, entresijos incansables. Así es también como se forma una comunidad filosófica.

Entre las *Notas*, presentamos una crónica sobre el encuentro Hispano-peruano realizado el 2007 en la Universidad Complutense de Madrid y que trajo a debate temas latentes y con proyección sobre nuestros estados de la cuestión.

Como siempre, el agradecimiento solariego se hace extensivo a los que nos ayudan constantemente en el proyecto de SOLAR y los que creen y trabajan en él.

Rubén Quiroz Ávila

Madrid, verano 2007



el barro pensativo

Ensayos



El lugar del probabilismo en la historia de las ideas en el Perú

Victor Hugo MARTEL PAREDES

Universidad de Gotinga/Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El lugar del probabilismo en la historia de las ideas en el Perú

Este artículo presenta el debate sobre el probabilismo que se dio en el marco del sexto Concilio Limense (1769), originalmente convocado con el fin de suprimir dicha doctrina. Los argumentos argüidos son analizados desde un punto de vista político, en la medida que se interroga acerca de la participación del individuo en la sociedad. Esta participación pública es diferencia entre el mundo moderno y el escolástico y cómo se entiende en cada época la *vita activa* y la *contemplativa*.

Palabras clave:

Probabilismo, Perú, *Vita Activa*, *Vita Contemplativa*.

This article presents the debate on probabilism during the sixth Limense Council (1769), originally summoned in order to suppress such a doctrine. Arguments proposed in this context are analyzed by us from a political point of view, taking into account the individual participation in society, which permits differentiating between modern and scholastic world and how *contemplative* and *active vita* were understood in both epochs.

Keywords:

Probabilismo, Peru, *Vita Activa*, *Vita Contemplativa*.

El 21 de agosto de 1769 se emitió el llamado *Tomo Regio* desde España por Carlos III que ordenó la inmediata convocatoria de Concilios Eclesiásticos en todos los reinos de las Indias. Además de otros asuntos, el Concilio debía ocuparse de exterminar las doctrinas relajadas y nuevas sustituyéndolas por las antiguas de la Iglesia y de infundir en los vasallos, como antídoto contra el regicidio, amor y respeto a los superiores, haciéndoles ver que éstas eran obligaciones religiosas y no sólo civiles y naturales.

Diego Antonio de Parada, arzobispo limeño –encabezando la ofensiva anti eclesiástica del clero regalista contra el principal sostén del poder papal representado por la Compañía de Jesús- inauguró el VI Concilio Limense el 12 de Enero de 1772. «El Concilio procuró observar los veinte puntos contenidos en el *Tomo Regio*, desarrollados a lo largo de año y medio de debates, hasta setiembre de 1773». Merecería especial atención el punto referido a las doctrinas relajadas y nuevas enseñadas, según los áulicos de la Corona, por los padres de la Compañía.

Felipe Barreda Laos en su libro *Vida Intelectual del Virreinato Peruano*, un clásico de los estudios coloniales en el Perú, destacó el papel del Probabilismo como una de las principales fuentes de los debates coloniales. En su libro, Barreda presenta al Probabilismo como una doctrina que permitiría el ascenso de la modernidad a nuestro medio, este ascenso es interpretado como decadencia de la escolástica en el Perú, despreciando los enfrentamientos que se producían en su interior, sin percibir la vitalidad progresiva que ellos significaban, es decir, ¿Cómo pudo convertirse esa actividad intelectual «decadente» en una amenaza política para el régimen colonial?

Esta pregunta se desenvuelve en dos sentidos, por un lado, acerca del motivo que suscitó los debates morales en la colonia y por otro lado, acerca del pretendido carácter moderno del probabilismo. De modo que la presente exposición se divide en tres partes, la primera es la problematización de la situación durante la colonia. La segunda parte es una exposición del motivo de los debates morales durante la colonia y sus agentes opositores. Una vez determinado el problema del probabilismo, se puede empezar a analizar los fundamentos del probabilismo a la luz de los principios modernos, por tal motivo, comparo la duda probabilista con la cartesiana, a fin de llamar a la presencia los fundamentos de cada una y explicar sus diferencias.

1. Vita contemplativa probabilista

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles había distinguido entre tres formas de vida: la de los placeres, sensitiva; la de los honores, la política; y la de la

sabiduría, la intelectual. Comprendidas como *vita activa*; es decir, todas aquellas actividades que permiten la subsistencia y preservación de las propias actividades y por lo tanto la política, desde este punto de vista, debe ser entendida como un estar-dentro-de, ser-parte-de la res-publica. Este es el motivo por el cual, para los griegos, la dimensión política constituía un elemento calificador en los individuos. Y la *vita contemplativa* es la que permite la articulación de las actividades dentro de la *vita activa*. La distinción entre la *vita activa* y la *contemplativa* se puede encontrar en la distinción que existe entre la guerra y la paz, pues, «la guerra existe por causa de la paz, el trabajo por el reposo y los actos necesarios y útiles por causa de los actos nobles». Entonces, la *vita contemplativa* constituye el elemento integrador que permite la unidad y otorga sentido a las actividades contenidas en la *vita activa*. Como la contemplación posterior a la actividad. La polis griega es la fuente de la que se generó el interés por la participación pública y por lo tanto de las actividades que permiten la creación y preservación del mundo humano.

La posibilidad de elegir entre las actividades contenidas en la *vita activa* radica en la libertad del sujeto, la libertad es el elemento central de la *vita activa*. Con el arribo del cristianismo y la instauración de la filosofía cristiana, se produjo una inversión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, porque a partir de este momento, la liberación humana radica en el desprendimiento de las necesidades mundanas, por lo tanto a la *vita contemplativa* se le confirió una fuerza superior a la de sus orígenes. Este es el núcleo incuestionable dentro de la escolástica, la importancia de la actividad pública tiene sentido sólo por referencia a esta *vita contemplativa*. «A la acción se la consideró también entre las necesidades de la vida terrena, y la contemplación se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre».²

Entonces, el poder de gobernar, la política, en esta época, la escolástica, constituyó una espada con doble filo, la del poder temporal y la del poder eterno, fundamento del Estado Teocrático, el poder de gobernar le era otorgado al gobernante directa o indirectamente por Dios, una vez que el pueblo se concentre como una unidad orgánica.

Este orden de ideas recorrió el mundo y se abrió paso hacia el mundo por conocer en las colonias americanas. Pero este nuevo mundo ofrecía resistencias, categorías y sensibilidades inauditas se mostraban ante los ojos de

1 Aristóteles; *Política*. Ed. Vosgos S.A. España 1975.(VII, XIII. 3333 b 30-35).
2 Arendt, Hannah; *La Condición Humana*. España: Editorial Paidós, 1996. p. 27.

la razón extranjera, no había forma de nombrarlas, pues no había definición, pero se anunciaban ruidosamente por su presencia. Fue necesario encontrar un método que permitiera insertar los patrones peninsulares a los andinos, el desciframiento de las marcas en el nuevo mundo, este método fue el probabilismo.

El probabilismo, como sistema moral, vio la luz del día el año de 1567 con una interpretación que hiciera Bartolomé de Medina a una afirmación efectuada en la *Suma Teológica* por Santo Tomás de Aquino: «me parece que si una opinión es probable, sea seguida, aunque la opuesta sea la más probable». Es decir, una opinión probable en concurso con otra de mayor probabilidad, es probable verdaderamente, por lo tanto es lícito seguirla, sin riesgo de pecar.

Este sistema moral permitió aproximar la conciencia a la ley. El derecho vigente ordenaba aplicar la tabla de leyes universales a los casos particulares, pero en el caso de las Indias, no se podía efectuar dicha aplicación, pues, los casos registrados constituían las resistencias del mundo a las certezas adquiridas. Era preciso ya no aplicar deductivamente las leyes universales a los casos particulares, sino por el contrario modelar los universales a los casos particulares. Ya no se trata de la correspondencia de un sujeto a un predicado, sino de la adecuación a una situación. La tensión se traslada de la epistemología a la moral, al plano de las opiniones.

En las colonias americanas el probabilismo fue introducido por la compañía de Jesús. Éste indicaba que en caso de duda de la existencia o extensión de la ley e instaurada la duda en el sujeto de acción moral, sólo existen opiniones posibles, por lo tanto, el agente de acción moral puede seguir una opinión probable, aunque la opuesta sea más probable.

Ésta fue una fuente de equívocos, ya que permitió asociar al probabilismo con el laxismo moral, es decir, si todas las opiniones son iguales se puede seguir una opinión menos probable en concurso con otra más probable, entonces, ¿qué noción de prudencia se puede tener? Por otro lado, la homologación de opiniones puede ser interpretada como desacato de la ley, y más aún proviniendo el fundamento de la ley de la jerarquía divina, su puesta en duda implicaba también el desconocimiento de la verdad eterna. Si todas las opiniones son iguales, entonces ¿cuál sería el criterio de elección de las opiniones, más que la arbitraria discrecionalidad personal? Al parecer razones suficientes para granjearse el rechazo de los rigoristas y el reconocimiento, entre algunos pensadores contemporáneos, como fuente que proporcionó la modernidad al Perú.

2. Debate en torno al probabilismo

En 1769, Carlos III convocó a Concilios Provinciales. La razón fundamental era erradicar las doctrinas morales y jurídicas relajadas y nuevas, sustituyéndolas por las antiguas de la Iglesia e infundir en sus vasallos – como antídoto contra el regicidio- amor y respeto a sus superiores. Sin embargo, no se indicaba cuál era la doctrina relajada y nueva. Pero en la práctica se reconocía al Probabilismo como doctrina censurada por disposición regia. Fue así cómo los debates en torno a la moral empezaron en los reinos ultramarinos, enfrentándose, por un lado, los probabilistas, para quienes es lícito seguir la opinión menos probable en concurso con la más probable y por otro lado, los probabilioristas, para quienes en caso de duda hay que seguir la opinión más segura (la ley o la verdad), por tanto se les reconoce como rigoristas moderados. Ante la ambigüedad de la orden regia, se publicó la *Idea Sucinta del Probabilismo* de Lope del Rodo, quien emprende una crítica contra el probabilismo, a fin de encontrarlo como objeto de la proscripción real.

El probabiliorismo tiene como fundamentos de acción moral dos principios: primero, entre dos opiniones de igual probabilidad es de precepto seguir la que está por la ley; segundo, que en concurso de dos opiniones de desigual probabilidad, siempre se puede seguir la que esté conforme a la verdad. De acuerdo a estos dos principios se elaboraron dos refutaciones al probabilismo:

El yerro en lo moral contra la prudencia. En caso de opiniones de igual probabilidad hay que elegir la opinión que está a favor de la ley. Pero si una opinión, según los probabilistas, refuta una ley, entonces, la ley pierde su estatuto obligante, deja de ser una ley y pasa a ser una opinión en concurso con otra. La refutación es entonces: ante el desconocimiento y refutación de las leyes, ¿cómo sancionar la prudencia? Ya que no toda opinión probable es permitida ni calificada de prudente.

Yerro en el dogma contra las escrituras. Tratándose de opiniones de desigual probabilidad, habría que seguir la opinión que se oriente hacia la verdad. Entonces se rechaza la opinión con menor probabilidad en concurso de la que tiene mayor probabilidad. Ya que «aunque si se ignore cual de las dos proposiciones sea verdadera, se sabe, evidentemente, que una de las dos ha de ser falsa, luego, enseñando el uso lícito de ambas opiniones con-

tradictorias, establecen como lícito el uso de la falsedad, que saben, se halla ciertamente en una de ellas»³.

Contra estas impugnaciones se eleva la voz del autor de la *Antorcha Luminosa*, publicado como respuesta a la *Idea Sucinta del Probabilismo*. En la *Antorcha Luminosa*, se cuestiona la interpretación de las opiniones que los probabilioristas les adscriben a los probabilistas. Nuestro autor acepta la homologación de las opiniones pero no abandona la posibilidad de su fundamento natural. Para él, una opinión es probable porque puede ser probada. Entonces, las opiniones se dividen entre opiniones probables o improbables, según sean capaces de ser probadas o no.

Desde este punto de vista, la homologación de opiniones se produce por la propiedad intrínseca a todas las opiniones de ser susceptibles de prueba. Así, no es posible efectuar una jerarquía entre las opiniones antes de realizar la prueba, no es posible que existan opiniones que sean más o menos probables; sino que una vez efectuada la prueba se puede diferenciar entre opiniones probadas o improbables, en caso que hayan sido censuradas o no se cuente con pruebas que las sostengan. Sin embargo, puede darse el caso que una opinión que pasaba por improbable empiece a reunir pruebas a su favor y pase a ser probada, o por el contrario una opinión probada en el pasado puede ser proscrita en el futuro, la razón radica en que aunque la propiedad de ser probada en todas las opiniones es intrínseca a ellas, las pruebas efectivas son externas a las opiniones mismas. «Puede haber verdad moral, esto es, una prueba muy competente y persuasiva de la existencia o no existencia del objeto; sin verdad física, porque Dios se la ha querido reservar, porque no ha sido declarada por la iglesia, porque no ha sido demostrada por experiencia o por muchas otras razones que le sobra por ignorar al humano entendimiento»⁴.

Teniendo en cuenta lo precedente, se puede refutar los principios probabilioristas y encontrarlos como la doctrina buscada por disposición real, como nueva y relajada. En caso de opiniones de desigual probabilidad, no resulta evidente cuál es la más probable o acorde a la verdad, ya que «aquí la

3 Lope del Rodo, Juan; *La Idea Sucinta del Probabilismo, razones que establecen el probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen crítico que lo establece, y un resumen de los argumentos que lo impugna*. Lima: 1772.

4 *Antorcha Luminosa*, manuscrito inédito del siglo XVII. Se encuentra en la biblioteca central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (sala de Investigaciones), Lima: Archivo de documentos varios, F. Fol. 268-304 V.

opinión falsa, que el operante le parece probabilísima, es sin duda la que le parece más conforme a la verdad. Luego siempre deberá elegir ésta»⁵ aunque sea realmente falsa. Entonces, si por nuevos hallazgos de pruebas, cada vez las opiniones más seguras se renuevan, entonces, el probabillorismo cada día deja de serlo.

En lo que toca al segundo principio probabillorista, entre dos proposiciones de igual probabilidad hay que elegir la que está por la ley. Siendo ambas opiniones probables están expuestas a lo falso como a lo verdadero, y no puede ser un precepto seguir una opinión expuesta a lo falso, pues puede serlo la opinión más conforme a la ley, toda vez que es igualmente probable que la contraria.

Con todo, el VI Concilio Limense se celebró entre polarizaciones ideológicas desde enero de 1772 y concluyó en setiembre de 1773 sin la ansiada proscripción al probabilismo, a lo sumo se emitió una declaración ambigua, en título de *De Vita et Honestate Clericorum*, a favor de las doctrinas más verdaderas y mejor fundadas, sin especificar escuela, ni criterio para escogerlas.

Aun así, pensadores contemporáneos encuentran razones fundadas en la homologación de opiniones, la remisión a las pruebas, el método probatorio y la discrecionalidad individual, por optar, aparentemente, por la libertad individual, para afirmar la modernidad doctrinal del probabilismo.

3. Fundamentos de acción moral

De este modo, considero necesario comparar los principios de la duda probabilista con los de la duda cartesiana a fin de encontrar diferencias con respecto a sus fundamentos.

Características de la duda cartesiana

- Es universal, en el sentido en que se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado, a toda proposición acerca de cuya verdad sea posible la duda.
- Es metódica, en la medida en que es practicada no por amor a la duda misma, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de certezas.
- Es provisional, no sólo por ser un paso a la certidumbre, sino también porque las proposiciones dudosas pueden ser corroboradas bajo la luz de la razón.
- Es teórica, en la medida en que la duda no imposibilita la actuación.

5 *Ibid.*

Consecuencias morales de la duda cartesiana

- Mientras el ejercicio de la duda se practique, es preciso seguir obrando en el mundo; pero mientras no se tenga leyes morales universales se deberá adoptar las costumbres de la comunidad.
- Una vez adoptada una máxima, ser lo más firme y resuelto que se pudiese en mis acciones y seguir con tanta constancia las opiniones más dudosas, una vez resuelto a ello, como si fueran muy seguras.
- Tratar de modelar los propios deseos a la situación y no el orden del mundo, ya que sólo nuestros propios deseos están enteramente en nuestro poder.

3.1. Moral asunto práctico. Al adoptar las costumbres de la comunidad, Descartes se refería a lo que la gente practica, más que lo que dice, ya que muchas veces los actos son diferentes al pensamiento: «creer una cosa y saber que en ella se cree, suelen estos actos existir el uno sin el otro»⁶. Para Descartes, pues, la moral provisional estaba librada a la práctica inmediata.

El probabilismo asiente ante esta afirmación, como se recuerda, de lo que se trata es de atemperar las leyes a los casos particulares. En esto consisten sus juicios reflejos, éstos son las resistencias circunstanciales ante el mandato de la ley (juicio directo). Así, por ejemplo, la prohibición de la venta de la hoja de coca en las tabernas en la colonia (juicio directo) debía condescender ante la evidencia de que ésta también es usada medicinalmente y por tradición y cuya privación sería motivo de disturbios (juicio reflejo).

Sin embargo, en el caso de la moral provisional cartesiana, se asume las costumbres comunitarias como dudosas, pero se siguen como si se tuviera certeza de ellas, porque no existen leyes morales universales. La duda es teórica, no práctica, esto permite la adherencia a una moral y tomarla como cierta.

Por el contrario, aunque el probabilismo asume la moral circunstancial, es por consideración a los juicios directos, la seguridad de la existencia de un fundamento natural a la moral, pero que por las humanas limitaciones no hay medios disponibles de acceso a él. Las opiniones son probables por la propiedad intrínseca de ser probada, pero la prueba es externa a ellas «porque Dios se la querido reservar, porque la Iglesia no la ha declarado, y por muchos otros motivos que le sobra ignorar al humano entendimiento»⁷.

6 Descartes, René; *Discurso del Método*. Ed. Sopena, Argentina. 3° parte. 2.

7 *Antorcha Luminosa*. *Op. cit.*

3.2. Distinción entre Epistemología y moral. La duda cartesiana es universal, se aplica a todas las proposiciones que contengan la posibilidad de ser verdaderas o falsas pero éste es solo un recurso metodológico de acceso a las máximas certezas, en esa medida la duda es provisional. La moral no es un ámbito en el que se justifique el empleo de verdad o falsedad, simplemente no puede ser aplicada, una opinión no es verdadera ni falsa, no se trata de la correspondencia entre un sujeto y un predicado, sino de su adecuación a una situación, es pragmática, por tanto la prudencia ordena seguir la moral pública.

Entonces un rápido razonamiento permite percatarse de que la epistemología y la moral, en la duda cartesiana, son ámbitos diferenciados, cuya distancia se sanciona con la posibilidad de acceso a una certeza incontrovertible, en el caso de la moral esto no es posible.

En el caso del probabilismo, la mudanza de opiniones instaurada por la duda probabilista, radica en el convencimiento de que las pruebas que validan las opiniones se irán descubriendo conforme sean declaradas o reveladas. Entonces, no se trata de una duda provisional, ésta persiste, es por esta razón que las opiniones sí mutan. La seguridad obtenida no es acerca de la certidumbre de una opinión, sino de la seguridad de un obrar virtuoso.

Por otro lado, persiste la convicción entre los probabilistas en la existencia de una verdad absoluta, pero le es inaccesible al humano entendimiento, pues esta verdad «solo la sabe y la conoce quien es verdad por esencia», esto último supone que el arribo a la verdad absoluta comprende un cambio ontológico en quien la alcanza. Los juicios morales, pues, suponen una relación entre el sujeto emisor y la verdad, esto es, una relación con el mundo. De ello se sigue también la existencia de una simetría entre el orden del conocimiento del mundo y la perfección moral y la suposición de la existencia de una sola verdad. Y por lo tanto la percepción unitaria y cerrada del mundo que posibilita concebir una historia teleológica. Un mundo en el que las esferas físicas y espirituales estaban inextricablemente unidas.

3.3. Agentes morales. La duda cartesiana es universal, se efectúa sobre toda proposición que contenga verdad o falsedad, pero mientras no se cuente con certeza habrá que obrar según una moral provisional, adaptando la subjetividad a la situación y no tratando de cambiar el mundo. De cualquier modo, la confianza está depositada sobre las potencias humanas individuales: «solo nuestro pensamiento está enteramente en nuestro poder»⁸. Al ubicar

8 Descartes, *Discurso del Método*. Op. cit. 3º. 4.

en el ser humano las potencias imaginativas hallaba el suelo apodíctico sobre el cual asentar la certeza absoluta. «El yo que efectúa la duda, no queda encerrado en su horizonte objetivo, sino más bien –cuando la realiza realmente con total radicalidad y universalidad- se encuentra excluido de ella por principio. Yo, en cuanto soy su realizador, necesariamente soy, precisamente en esto hallo el suelo apodíctico buscado que excluye absolutamente toda posible duda»⁹.

Mientras que la duda probabilista excluye al sujeto como portador de verdad, ya que la verdad sólo la sabe y la conoce quien es verdad por esencia. Los sujetos, desde este punto de vista, sólo son portadores de opiniones, pero estas opiniones carecen de estatuto jurídico, no tienen fuerza obligante, las pruebas de validez son externas a las opiniones y estas pruebas son conferidas, reveladas o declaradas por la iglesia, no dependen de individuos. No se trata, pues, de la lejanía o cercanía del objeto a tratar, sino de la descalificación del sujeto como agente de acción comunicativa.

Inversión entre la Vita activa y la Vita contemplativa

Entonces, es moneda de libre cambio entre los probabilistas la percepción del mundo como una cadena eslabonada y cerrada sobre sí misma que le confería unidad al mundo y daba sentido a la política, las leyes naturales eran el fundamento del derecho. Nuevamente, el elemento liberador se ubica no en la vita activa, sino en la contemplativa. La razón de la mudanza de opiniones, desde la óptica del autor de la *Antorcha Luminosa*, radica no en el laxismo moral; sino que ante el desconocimiento de la verdad absoluta y las humanas limitaciones, la mudanza de opiniones debe ser interpretada como la consecuencia de esta verdad eterna y la búsqueda del agrado de Dios.

«Con la desaparición de la antigua ciudad-estado (griega) la expresión Vita Activa perdió su efecto significativo político y denotó toda clase de activo compromiso con las cosas de este mundo. A la acción se le consideró entre las necesidades de la vida terrena, y la contemplación se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre»¹⁰

Sin embargo, esta misma inversión entre la vita activa y la vita contemplativa también la encontramos en la filosofía moderna. Vistas así

9 Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios Ediciones. México: 1984. p. 141.

10 Arendt, *La Condición Humana*. Op.cit. p. 27.

las cosas, podría parecer que hay una continuidad entre ambas tradiciones, pero habría que analizar el fundamento de la inversión moderna. Como se recuerda la duda cartesiana es universal, duda acerca de las percepciones sensibles y matemáticas, pero se excluye al YO de ella. Al hacerlo el sujeto toma distancia del mundo y se hace a sí mismo universal. El individuo está fuera del mundo, obra sobre él pero desde el punto de vista del ojo de Dios, todas sus opiniones y expresiones son universales. En el mundo solo hay cosas (res extensas y pensantes) pero necesitan de un sujeto (dios), éste es universal, pero al mismo tiempo psicológico, ya que se excluyó a sí mismo de la duda. Éste es una sustancia infinita, pero humana. El individuo pasa a ser el dato más universal dentro del mundo, fuente de sentido, agente de equidad. Así, no hay leyes naturales, sólo existen individuos, átomos, por tanto, la moral no puede ser más que provisional y el Estado únicamente contractual. Sensibilidades y categorías incomprensibles desde la perspectiva escolástica y por tanto también del probabilismo por su contemplación de un universo unitario y cerrado, su percepción providencialista de la historia, fundamento natural de las leyes y la moral.

El anhelo de esta verdad absoluta que caracteriza la vita contemplativa probabilista dista mucho de la contemplación moderna, caracterizada por una forma de actividad individual sobre el mundo pero desde el punto de vista del universo, una contemplación que obra sobre el mundo, pero fuera de él. Experiencia únicamente comprensible para quien haya experimentado que nunca se está más activo que cuando no se hace nada y nunca se está menos solo que cuando se está consigo mismo.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*. Ed. Vosgos S.A, España, 1975
- Arendt, Hannah; *La Condición Humana*. Editorial Paidós, España, 1996
- *Antorcha Luminosa*, manuscrito inédito del siglo XVII. Se encuentra en la biblioteca central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (sala de Investigaciones), Lima: Archivo de documentos varios, F. Fol. 268-304 V
- Descartes, René; *Discurso del Método*. Ed. Sopena, Argentina. 3ª parte. 2.
- Gilson, Etienne; *Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Editorial EMECÉ. 1967
- Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios Ediciones, 1984

Victor Hugo Martel Paredes

- Lope del Rodo, Juan; *La Idea Sucinta del Probabilismo, razones que establecen el probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen crítico que lo establecen, y un resumen de los argumentos que lo impugna*. Lima: 1772.
- Macera, Pablo; «Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII», en *Nueva corónica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1963.
- Vargas Ugarte, Rubén, *El Perú virreinal*. Lima: Editorial Tipografía peruana, 1961.

La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana

Raúl FORNET-BETANCOURT
Universidad de Aachen (Alemania)

Resumen:

El presente artículo pretende responder a dos preguntas. (1) ¿Qué consecuencias teóricas ha tenido para el desarrollo de la filosofía en América Latina la emergencia de la filosofía intercultural?, y (2) ¿qué puede decir la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural? En el tratamiento de estas dos cuestiones, se parte de una concepción amplia de la filosofía intercultural, como perspectiva programática de promover el diálogo abierto y la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales de la humanidad. El artículo acaba presentando algunas reflexiones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el momento histórico presente.

Palabras clave:

filosofía intercultural, filosofía latinoamericana, interculturalidad.

Abstract:

This paper aims to answer two questions: (1) What are the theoretical consequences that emergence of intercultural philosophy has for the development of philosophy in Latin America?, and (2) can Latin American philosophy teach anything to intercultural philosophy? In trying to give a satisfactory answer for each one, we assume a wide view on intercultural philosophy as a programmatic perspective for promoting open dialogue and cognitive dignification of every cultural tradition of humankind. The paper ends presenting some reflections about the sense of intercultural philosophy in the contemporary world.

Keywords:

Intercultural philosophy, Latin American philosophy, interculturality.

1. Introducción

En este trabajo queremos discutir fundamentalmente dos cuestiones, esperando que su tratamiento responda a las expectativas que puede despertar el título: «La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana».

Esas dos cuestiones, que trataremos por separado en lo que serán los puntos segundo y tercero de este trabajo, son las siguientes: ¿Qué ha significado, esto es, qué consecuencias teóricas ha tenido para el desarrollo de la filosofía en América Latina la emergencia del planteamiento de la filosofía intercultural en el discurso filosófico internacional?, y esta otra: ¿Qué puede decirle la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural o qué se podría aportar desde la experiencia de América Latina al desarrollo del discurso filosófico intercultural como experimento de un diálogo filosófico realmente universal?

En el tratamiento de estas dos cuestiones vamos a partir de una concepción amplia de la filosofía intercultural que, sin resaltar las diferencias entre las distintas corrientes que se pueden distinguir ya hoy en ella¹, se fija más bien en la orientación teórica general que tiene por base común y que le da su perfil propio como movimiento filosófico. Esta concepción amplia de la filosofía intercultural constituye, pues, el trasfondo a cuya luz debe considerarse nuestra argumentación en la discusión de las dos cuestiones apuntadas como tema de este trabajo, y por eso la explicitamos como parte de esta introducción.

Presentada con la brevedad debida, digamos, por tanto, que partimos de una concepción de la filosofía intercultural que subraya la perspectiva programática de promover, por el diálogo abierto (y en condiciones materiales

1 Para el desarrollo histórico de la filosofía intercultural y su proceso de diferenciación interna en distintas corrientes –un tema en el que en el marco de este trabajo no podemos entrar– pueden consultarse: Michelle Becka, *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*. Frankfurt/M. 2004, especialmente págs. 45-107; Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: 2000, especialmente págs. 181-333; Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburgo: 2002; Hamid Reza Yousefi / Ram Adhar Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: 2005, especialmente pág. 41-75; Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Viena: 1990; así como nuestro estudio «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

y teóricas de igualdad!) entre las tradiciones culturales de la humanidad, una transformación radical de esta forma de pensar, de conocer, de nombrar lo que conocemos, de articular lo que sabemos, de generar más saber y de comunicar o transmitir el saber que solemos llamar «filosofía», entendiendo que ese programa de transformación de la filosofía tiene que ver mucho con la toma de conciencia de las consecuencias epistemológicas que se desprenden de la todavía inconclusa historia del colonialismo occidental. O sea que es una perspectiva programática de diálogo intercultural que no se plantea en un marco abstracto sin memoria histórica, sino que, al contrario, brota desde la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva para poner sobre el tapete del debate filosófico actual la tarea de transformar la filosofía, pero precisamente en el sentido radical de una transformación que también envuelva en su dinámica renovadora a la tradición acumulada (y sancionada como clásica!) hasta hoy bajo la presión del sobrepeso del pensamiento occidental.

Con esta transformación, dicho en otras palabras, la perspectiva programática que comparte el movimiento de la filosofía intercultural no apunta, por consiguiente, simplemente a la garantía del acceso de las tradiciones culturales marginadas o de su incorporación a la filosofía hecha por Occidente; pues no se trata sólo de aumentar el «tesoro» de la tradición transmitida hasta hoy como línea paradigmática de «definición» de lo que debe o no debe ser reconocido con el nombre de filosofía. La perspectiva de transformación de la filosofía intercultural va más allá, por cuanto que pretende –y aquí radica su difícil desafío– implicar el «tesoro» mismo de la tradición reconocida como filosofía en ese proceso de transformación intertradicional que conlleva el diálogo entre las culturas, para que eso que llamamos «filosofía» pueda ser renombrado y redefinido mediante la cooperación de todas las tradiciones de pensamiento de la humanidad.

La perspectiva por la que apuesta el movimiento de la filosofía intercultural es, por tanto, la de entrar en un proceso de intercambio que sea a su vez el lugar de convergencia de experiencias filosóficas de muy distinta procedencia, pero que se reconocen como referencias legítimas para nombrar la filosofía.²

2 Como se notará, esta perspectiva está muy lejos de posiciones como las de Hegel o Heidegger que localizan el «lugar de nacimiento» de la filosofía en un lugar determinado, y sólo en uno, a saber, la tradición griega. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 18, Frankfurt/M: 1971, pág. 117 y sgs.; y Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*. Pfullingen: 1956, especialmente págs. 12 y sgs.

Por eso es también característico de la concepción de la filosofía intercultural que aquí presuponemos, la idea de que el diálogo filosófico intercultural debe ser un diálogo que supere los prejuicios que todavía se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer que supuestamente no son «racionales» porque son, por ejemplo, «mitológicas» o «religiosas», excluyéndoselas así de la filosofía.

De aquí que sea también una nota característica de la concepción de la filosofía intercultural como movimiento la preocupación por detener en el proceso de generación de conocimiento filosófico el desperdicio o desaprovechamiento de experiencias filosóficas alternativas. Para la filosofía intercultural es así central la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales; y es central para su propósito de transformación radical de la filosofía por dos razones.

Primero, porque ese es el camino para aprovechar en filosofía toda la experiencia cognitiva de la humanidad, y no sólo una parte de ella; y segundo, porque es la base para que el filósofo o la filósofa supere por fin esa odiosa imagen de sí mismo que lo asemeja a los antiguos (¡y modernos!) gobernadores coloniales que *estaban* en Algeria, India o Perú, pero *vivían* culturalmente en sus respectivas metrópolis. La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que *vive* en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su mundo de vida.

Sobre el trasfondo de esta comprensión de lo que hemos llamado la orientación teórica general común al movimiento de la filosofía intercultural, pasamos a tratar las dos cuestiones pendientes, pero antes indiquemos que cerraremos este trabajo con un cuarto apartado donde presentaremos algunas reflexiones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el presente momento histórico.

2. ¿Qué ha significado la emergencia de la filosofía intercultural para el desarrollo de la filosofía en América Latina?

Esta pregunta se puede responder con una afirmación contundente que puede parecer exagerada, pero que a nuestro modo de ver expresa certeramente el meollo de la cuestión, a saber, que con la influencia de la filosofía intercultural la filosofía en América Latina descubre la diversidad cultural de su contexto y siente el desafío de tener que empezar de

nuevo para poder hablar pluralmente de la pluralidad espiritual del contexto donde está.

Mas para comprender que no se trata de una simple afirmación lapidaria, hay que hacer un poco de historia. Daremos, pues, un rapidísimo repaso a la historia de la filosofía en América Latina para mostrar al menos en grandes rasgos cómo la respuesta dada tiene su justificación histórica.

Como se puede comprobar consultando la historiografía filosófica latinoamericana corriente³ hasta bien entrada la segunda mitad del pasado siglo XX se afirmaba todavía sin mayores problemas o dudas que la filosofía en América Latina comienza propiamente con el así llamado «Descubrimiento» en 1492, es decir, con la llegada de la cultura europea y, muy concretamente, con la llegada de «los hombres teóricos que vinieron de Occidente».⁴ Según esta visión no habría ninguna diferencia entre la filosofía en Europa y en América Latina, ya que la filosofía se desarrollaría en el continente americano como una planta que se trasplanta a otra tierra; la filosofía pasa del viejo al nuevo mundo y crece en éste último como el eco de su voz en el primero.⁵

Y hay que reconocer, porque corresponde al curso real que sigue la evolución filosófica de América Latina, que de hecho la filosofía que en

3 Entre otras obras de carácter general ver: Alberto Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica*. Córdoba (Argentina) 1953; Ramón Insua, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil 1945; Manfredo Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile 1958; y entre las obras más específicas ver: Diego F. Pro, *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza 1973; Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires 1945; João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: 1950; Jaime Vélez, *Historia de la filosofía en Colombia*. Bogotá: 1962; Constantino Lascaris, *Historia de las ideas en Centroamérica*. San José 1970; y Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima: 1967.

4 Agustín Basave Fernández del Valle, «Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana», en Sociedad Venezolana de Filosofía (ed.), *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*. tomo I, Caracas: 1979, pág. 193.

5 Se recordará la dura frase de Hegel con la famosa sentencia de que la vida cultural en América hasta aquel momento no era más que el eco de lo que acontecía en Europa, y por tanto, expresión de una vida ajena. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 12, Frankfurt/M: 1971, pág. 114.

América Latina recibe ese nombre y se desarrolla como saber filosófico reconocido como tal, no es ninguna otra que aquella que reproduce la forma europea. No olvidemos que con la conquista y la colonización –que es también una empresa de colonización espiritual– se impone, en efecto, la cultura europea con su sistema universitario y sus métodos de investigación. Y la filosofía, en tanto que es parte de esa cultura, reproduce en América Latina el modelo cultural que se trae de Europa. Así se «explica» que la tradición filosófica que se llamará (en forma realmente impropia) latinoamericana se desarrolle como una recepción fiel de la filosofía europea. Por eso podemos ver que los manuales de historia de la filosofía latinoamericana dividen la evolución filosófica de los países latinoamericanos en etapas que corresponden a los períodos históricos de la recepción de corrientes europeas. De este modo se habla, por ejemplo, de la etapa escolástica, de la etapa de la ilustración, de la época positivista o de la fase del marxismo.

Leída de esta manera la filosofía en América Latina no presenta en su historia, como decíamos, grandes diferencias teóricas en relación con la filosofía en Europa. Es fruto de un trasplante artificial que la sitúa justo en el contexto superpuesto que crea la expansión de la cultura europea. De aquí que esa filosofía latinoamericana nazca desvinculada por completo de las tradiciones de las culturas originarias como la nahuatl, la maya, la kuna, la guaraní o las andinas. Es más, nace y se desarrolla en pleito con estas tradiciones de pensamiento indígenas, ya que en su visión eurocéntrica dichas culturas no habían logrado todavía dar el paso decisivo para el nacimiento de la reflexión filosófica en sentido estricto, que es el paso del mitos al logos, relegando así a estas tradiciones indígenas a la mitología o a la cosmogonía.

La historia del desarrollo de *esa* filosofía llamada latinoamericana es, por consiguiente, la historia de la negación de la pluralidad, y más concretamente, historia de la desvalorización cognitiva de las tradiciones indígenas de América Latina.

Esta historia de trágica violencia epistemológica –es evidente que se trata de una historia violenta en muchos sentidos⁷, pero aquí acentuamos la

6 Cf. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*. Madrid: 1992; Fernando Mires, *La colonización de las almas*. San José: 1991; Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of México*. Los Angeles: 1996; y Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia. La conquista de América*. San Juan: 1991.

7 Ver, por ejemplo, Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*. México: 1971.

violencia epistemológica por su relevancia para la filosofía— empieza a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XIX gracias fundamentalmente a dos acontecimientos históricos de alta significación para la reorientación de la vida cultural y, específicamente, para la renovación de la filosofía en América Latina.

Nos referimos, por una parte, a la articulación explícita de un amplio movimiento indigenista que reclama justicia social y cultural para los pueblos indígenas⁸, y, por otra, al lanzamiento del programa de elaborar una filosofía latinoamericana que responda de verdad a los desafíos concretos con que se ven confrontadas las sociedades latinoamericanas en el momento de la organización social, política y educativa de la recién conquistada independencia nacional.⁹

Por la influencia de estos dos acontecimientos, en cuyo análisis no podemos entrar ahora, la filosofía en América Latina inicia un proceso de contextualización de su reflexión que, a pesar de sus limitaciones, es sin duda positivo, porque por dicho proceso se reduce la distancia que separa filosofía y cultura propia en América Latina.

Muy importante en esta línea es además el hecho de que casi un siglo después, es decir, a mediados del pasado siglo XX inicia Leopoldo Zea (1912-2004) el proyecto de recuperar la historia de las ideas filosóficas en América Latina desde la perspectiva de la contribución a la emancipación mental y como base para la elaboración de una filosofía de la historia de los pueblos americanos¹⁰, que culminará por su parte —y como resultado de la radicalización de este proyecto— en la constitución de una filosofía de la

8 Entre otros muchos ver José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño. Siglos XVI-XX*. Lima: 1980; y Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: 1950.

9 En sus inicios este proyecto está unido al nombre del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) con su famoso curso de 1842 en Montevideo: *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*. Para el contexto e influencia de su propuesta ver mi estudio: «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333.

10 Cf. Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México: 1948; íd., *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: 1952; íd., *América en la conciencia de Europa*. México: 1955; íd., *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México: 1956; íd., *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: 1988.

liberación como respuesta a la situación neocolonial en que se encuentran los países latinoamericanos.¹¹

En esta nueva constelación sí empieza a diferenciarse substancialmente la tradición filosófica latinoamericana de la herencia europea. ¿Por qué? Porque, poniendo el foco de su atención reflexiva en la consideración de la historia de América Latina desde una perspectiva de liberación, la filosofía latinoamericana se aplica a buscar sus propias fuentes, los documentos que narran las memorias de los pueblos latinoamericanos, y comienza a comprenderse a sí misma de otra manera: ya no se entiende como el eco lejano de lo que se piensa en Europa, sino como expresión propia de un pensamiento que piensa la condición periférica de los pueblos latinoamericanos y sus tradiciones.

A partir de ese momento, que podemos situar en la década de 1970-1980, se puede hablar con toda razón de lo que llamamos antes una diferencia sustancial entre la filosofía latinoamericana y la europea, y que ahora precisamos designándola como una diferencia contextual. Pues, al tomar conciencia de su contexto y redefinirse como pensar contextual, la filosofía latinoamericana asume la condición periférica y «descubre» entonces que la filosofía europea piensa desde otra condición, a saber, la condición de centro del mundo construida por el colonialismo.

Este «descubrimiento» supone para la filosofía latinoamericana el cuestionamiento de la idea de universalidad filosófica recibida de la tradición europea. Este sería un tema que merecería un análisis separado, pero lo que interesa aquí es hacer constar que ese cuestionamiento de la pretensión de universalidad de la filosofía europea representa acaso el momento más crítico en la diferencia contextual que se hace ahora manifiesta. Subrayamos este aspecto porque, siguiendo nuestro brevísimo repaso, hay que decir sin embargo que la misma filosofía latinoamericana relativiza esa diferencia contextual o que no saca todas las consecuencias que de ella debiera sacar.

Según nuestra interpretación esta inconsecuencia se explica por dos razones principales. La primera es que la filosofía latinoamericana, a pesar de su esfuerzo real por contextualizarse, no se libera totalmente de la heren-

11 Sobre este complejo camino que lleva de la «filosofía latinoamericana» a la «filosofía de la liberación» ver el estudio introductorio de Arturo Ardao a la antología de textos de Leopoldo Zea publicada en la Biblioteca Ayacucho con el título: *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: 1991, ver también nuestro estudio «Latin American philosophy in the 20th century», in: *Satya Nilayam* 4 (2003) 87-112.

cia europea y continúa todavía mirando demasiado a Europa; conserva todavía muchos de los hábitos de pensar y de los métodos de investigación de la filosofía colonizada y siente por ello la necesidad de buscar a Europa todavía como su interlocutor privilegiado. La segunda razón la vemos en que, como consecuencia de la primera, mantiene aún una relación deficitaria con la cultura latinoamericana en el sentido de que no alcanza a percibir toda su compleja diversidad cultural y se relaciona preferencialmente con *una parte* de la cultura latinoamericana, que es por cierto la parte que se considera representativa de toda la cultura latinoamericana.

Para comprender esta relación deficitaria en la que en nombre de una parte se encubren otras caras culturales de América Latina, hay que tener en cuenta el papel que ha jugado –y juega– la categoría del «mestizaje cultural» en la comprensión y autocomprensión del desarrollo cultural de América Latina. Para muchos el mestizaje cultural es, en efecto, la categoría clave para explicar la cultura latinoamericana. Tan importante se la considera que es la que se ha usado para caracterizar la cultura latinoamericana en su totalidad y decir que es una cultura mestiza.

Esta manera de explicar el desarrollo cultural latinoamericano es, según decíamos, el trasfondo que hace comprensible que la filosofía latinoamericana busque su arraigo en la cultura mestiza de América Latina suponiendo precisamente que con ello le hace justicia a toda la complejidad cultural de su contexto.

Pero este supuesto es falso. Es indiscutible que existe la cultura mestiza latinoamericana, pero no es justo decir que representa toda la cultura que hay en América Latina. Porque, junto a esa América de cultura mestiza, están otras muchas Américas indígenas (y afro) que hacen cultura con sus nombres propios: kuna, guaraní, mapuche, etc. Hay así en América Latina más pluralidad cultural que la que nombra la cultura mestiza. Por eso una filosofía latinoamericana que se relacione solamente con dicha cultura mestiza no está todavía en diálogo con toda la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos. Y como es esto justo lo que ha sucedido, hablamos aquí de una relación deficitaria o parcial con la pluralidad cultural de América Latina como una de las razones que han frenado o bloqueado la radicalización de la afirmación de la diferencia contextual por parte de la filosofía latinoamericana en esta época que va más o menos de 1970 a 1990.

Pues bien, en este estadio del desarrollo de la filosofía latinoamericana como forma explícita de filosofía contextual es donde precisamente se hace sentir el impacto del pensamiento intercultural en ella. (Y hablamos conscientemente de «pensamiento intercultural» en general, y no de «filosofía

intercultural» en sentido estricto, porque las primeras influencias vienen de áreas como la teoría política con las reflexiones sobre las luchas por el reconocimiento de culturas minoritarias en sociedades con una cultura mayoritaria o la pedagogía con sus programas de educación bilingüe e intercultural). Pero hagamos un breve inciso para precisar lo siguiente:

Al mismo tiempo debemos considerar que el impacto teórico del pensamiento intercultural en la filosofía latinoamericana no se explica sólo como resultado de la simple recepción del debate entre multiculturalismo y comunitarismo o de las directivas para una educación intercultural de la UNESCO –ponemos estos dos ejemplos únicamente por concretizar la alusión de antes a la teoría política y a la pedagogía–, porque esa recepción de expresiones concretas de pensamiento intercultural remite a su vez a un cambio profundo de sensibilidad que es, en el fondo, la condición que hace posible la apertura al planteamiento radical de la interculturalidad. Este cambio de sensibilidad representa, por cierto, uno de los grandes logros de la reorganización y movilización de los pueblos indígenas y afroamericanos en el contexto del debate sobre el significado del V Centenario (1492-1992) del llamado «descubrimiento» de América, ya que este acontecimiento significó, por decirlo así, la irrupción de los pueblos indígenas –¡como protagonistas!– en la historia de América Latina, reclamando poner fin a la historia de conquista y comenzar una historia nueva con la presencia reconocida de sus culturas y religiones como caminos legítimos de humanidad en América Latina.

En nuestra lectura de los hechos es, pues, este acontecimiento en la historia social de América Latina lo que produce ese cambio de sensibilidad frente al otro que lleva por su parte a que también en el campo de la filosofía se busquen métodos nuevos que permitan la apertura sin reservas a la pluralidad cultural manifiesta en la realidad.

Como otras veces en su historia, tampoco en esos años estaba la filosofía latinoamericana a la altura de las exigencias reales de su tiempo. Pero recibe el impacto de la irrupción protagónica de los pueblos indígenas (y afroamericanos) en la historia del continente, y siente la presión de radicalizar su proceso de contextualización abriéndose justo al diálogo con las culturas y tradiciones de pensamiento que hasta ese momento había descuidado en razón de su anclaje en la cultura mestiza. Es como un momento de «conversión» a la pluralidad cultural, que en otro lugar hemos analizado y caracterizado como el momento del giro intercultural en la filosofía latinoamericana.¹²

12 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: 2004.

Presionada, por tanto, por el curso de una historia en la que cada vez se hace más manifiesta la presencia de las diferencias protagónicas (los pueblos que hablan desde sus propias culturas), la filosofía latinoamericana comienza el camino de reparar su inconsecuencia o, si se prefiere, inicia la radicalización de su proceso de contextualización asumiendo como «materia» filosófica la diversidad cultural latinoamericana en toda su pluralidad.

En este camino hacia la interculturalidad, que –como decíamos– tiene una estación crucial en el contexto del V Centenario del «descubrimiento», hay que señalar otra fecha importante que es la de la rebelión zapatista en Chiapas en enero de 1994, porque esta rebelión indígena fue el detonador de un amplio debate sobre el derecho de los pueblos a su autodeterminación cultural que –fijándonos sólo en lo que aquí nos interesa– tuvo una pronta y profunda repercusión en la filosofía latinoamericana, pudiéndose decir que es a partir de este momento cuando realmente el sector más sensible de la filosofía latinoamericana centra su reflexión en la tarea de contribuir a una fundamentación ética del reconocimiento de la cultura del otro, y toma rumbo hacia la interculturalidad.¹³

Esta observación contextual nos parece que era necesario hacerla porque nos ayuda a comprender mejor el estadio de desarrollo de la filosofía latinoamericana en su momento de encuentro con la filosofía intercultural. Sobre este trasfondo vemos, en efecto, que ese encuentro se da justo cuando la filosofía latinoamericana, presionada – como decíamos – por el estallido de la pluralidad cultural en su propio contexto busca los instrumentos adecuados para reconocer la diversidad, hacerse cargo de ella y revisar desde ese nuevo horizonte plural la concepción que tiene de sí misma.

13 Hablamos de «sector más sensible» porque hay que decir que el giro intercultural de la filosofía latinoamericana, que estamos tratando de situar históricamente, es un giro que desgraciadamente no engloba a toda la filosofía latinoamericana. Hay un sector que permanece en el horizonte de la América mestiza, pero hay otro que, por la presión del curso de la historia, sí va más allá. Esta tensión se podría ejemplificar en las posiciones de dos grandes representantes de la filosofía latinoamericana en ese momento, a saber, Leopoldo Zea, como ejemplo del sector que permanece en el horizonte del mestizaje, y Luis Villoro, como ejemplo del sector que se abre al planteamiento intercultural. Cf. Leopoldo Zea; «El problema indígena», en *Cuadernos Americanos* 52 (1996) 228-237; y su libro *Fin de siglo XX, ¿una centuria perdida?* México: 1996; especialmente el ensayo «Chiapas, yunque de México para Latinoamérica», págs. 101-137; Luis Villoro; «En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas», en *Cuadernos Americanos* 52 (1996) 211-227; y su libro *Estado plural. Diversidad de culturas*. México: 1998.

Pero ¿cuándo y cómo se da este encuentro entre filosofía latinoamericana y filosofía intercultural? Es evidente, por la naturaleza misma de tales encuentros culturales, que esta pregunta se refiere en su fondo a un proceso complejo y, por lo mismo, difícil de determinar en el tiempo con una fecha exacta, como dábamos a entender ya antes al apuntar que se trata primero de la influencia del pensamiento intercultural en general; y a lo que tendríamos que añadir ahora la historia «secreta» que la interculturalidad como exigencia de justicia cultural tiene en el mismo pensamiento latinoamericano.¹⁴ Mas si tomamos la pregunta tal como está formulada, es decir, limitada a preguntar estrictamente por el encuentro entre filosofía latinoamericana y filosofía intercultural, creemos que se puede arriesgar la respuesta de que ese encuentro se da en 1995 en el marco del primer congreso de filosofía intercultural que se celebra dicho año en México. Pues este congreso representa el foro en que por primera vez, por decirlo así, «se ven las caras» importantes representantes de la filosofía latinoamericana (Leopoldo Zea, Enrique Dussel, etc.) y de la filosofía intercultural (Raimon Panikkar, Ram A. Mall, Franz Wimmer, etc.) y se inicia un intercambio directo¹⁵ que despierta grandes expectativas de cara a la reorientación de la filosofía en América Latina. Una prueba de ello es que dos años más tarde, en 1997, el segundo congreso se organiza de nuevo en América Latina, con lo que se profundiza la experiencia del contacto directo entre la filosofía latinoamericana y la filosofía intercultural.¹⁶

Pero como el caso aquí no es hacer la historia de este encuentro sino explicitar lo que significó para el desarrollo de la filosofía en América Latina, debe bastar esta breve indicación histórica para señalar el marco temporal en el que ocurre lo que queremos designar como la incorporación de América Latina al discurso filosófico intercultural internacional. Pues precisamente esa incorporación a la filosofía intercultural como movimiento internacional es la primera consecuencia que se sigue de ese encuentro para la filosofía latinoamericana. Pero ¿qué significa este hecho más exactamente?

14 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: 2003.

15 Ver la documentación completa del congreso en Universidad Pontificia de México (ed.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*. México: 1999.

16 Ver la documentación del congreso en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt/M: 1998.

Y de nuevo hemos de advertir que una respuesta cabal a esta pregunta requiere un análisis que por las razones obvias de espacio y tiempo no podemos ofrecer aquí, ya que se trataría de analizar el proceso de transformación que una parte importante de la filosofía latinoamericana ha llevado a cabo en los últimos diez años, por lo menos.¹⁷ O sea que, sin poder profundizar en este proceso, nos limitaremos a nombrar brevemente las consecuencias teóricas que ha conllevado el encuentro con la filosofía intercultural para el desarrollo de la filosofía en América Latina. Se trata, por supuesto, de las consecuencias que, a nuestro modo de ver, son no sólo las más relevantes para la incorporación al diálogo filosófico intercultural internacional sino también las que configuran los aspectos centrales de la propia transformación de la filosofía latinoamericana en una forma específica de filosofía intercultural.

En este sentido, pues, destaquemos, primero, que por el encuentro con la filosofía intercultural la filosofía latinoamericana entra en una nueva constelación filosófica; una constelación que no tiene un centro determinado porque es una constelación dinámica que «progresa» dialógicamente por el diálogo entre las diferentes culturas del saber.

De ahí, segundo, que el encuentro con la perspectiva filosófica de la interculturalidad signifique para la filosofía latinoamericana el momento en que ésta puede superar realmente su fijación europea, es decir, reconocer como un prejuicio escondido el resto de eurocentrismo que había frenado la radicalización de su proceso de contextualización al hacer que viera en la filosofía europea su interlocutor por excelencia y que mantuviera los métodos filosóficos europeos como los únicos válidos.

De esta forma, tercero, el encuentro con la filosofía intercultural significa para la filosofía latinoamericana el descubrimiento de una pluralidad epistemológica y metodológica que la ayuda a revalorar sus propias tradiciones. Se redescubre a sí misma, si se prefiere, como parte de la pluralidad filosófica del mundo, y deja así detrás la antigua imagen (eurocéntrica) en la que sólo se veía como un apéndice de la filosofía europea. Por eso el descubrimiento de la pluralidad filosófica que le facilita el encuentro con la filosofía intercultural, significa en concreto para la filosofía latinoamericana un

17 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: 2001; y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. cit.; pero ver también Dina Picotti, «Voces interculturales en el pensamiento latinoamericano», en *Stromata* 3 / 4 (2004) 307-312; y José Santos, «Modalidades para un diálogo filosófico intercultural», en *Cuadernos Americanos* 114 (2005) 157-165.

impulso decisivo para diferenciar su historia y reencontrarse con su propia pluralidad negada.

En cuarto lugar cabe señalar, por último, que la interacción con la filosofía intercultural permite a la filosofía latinoamericana adentrarse en un proceso de transformación intercultural de sí misma en el que –como síntesis de los tres aspectos antes señalados– se perfila como una filosofía polifónica en cuya articulación resuenan todas las voces culturales de América Latina. Esta transformación es el camino de la reconciliación entre filosofía y diversidad cultural en América Latina y, por tanto, también el camino por el que la filosofía intercultural gana una nueva forma específica. Por eso pasemos ahora a la segunda cuestión.

3. ¿Qué podría decirle la filosofía latinoamericana a la filosofía intercultural?

Por lo expuesto en el apartado segundo se comprende que cuando usamos ahora la expresión «filosofía latinoamericana» nos referimos únicamente a la que, gracias tanto a la propia labor autocrítica frente al desafío del estallido de la diversidad cultural en su contexto como al impacto del desarrollo de la filosofía intercultural, se redefine desde el diálogo con todas las culturas de América Latina y se transforma así en una variante específica de la filosofía intercultural.¹⁸

Precisando entonces el alcance de nuestra segunda cuestión advertimos que preguntamos por la aportación que puede hacer la filosofía intercultural latinoamericana al movimiento filosófico intercultural internacional. Y advertimos además que también aquí nuestra respuesta ha de ser breve y sintética.

18 Como documentación de esta transformación ver, entre otras muchas, estas obras: Consejo del saber Qulla (ed.), *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz: 2001; Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: 1998; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*. México: 1992; León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*. México: 2004; Carlos M. Pagano, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*. Aachen: 1999; Dina Picotti, *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires 1998; Ricardo Salas, *Ética intercultural*. Santiago de Chile: 2004; Antonio Sidekum, *Ética e alteridade*. São Leopoldo: 2002; Fidel Tubino, *Interculturalidad: un desafío*. Lima: 1992; Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: 2000; y Neusa Vaz / João M. Back (eds.), *Temas de filosofía intercultural*. São Leopoldo: 2004.

Cuatro son, nos parece, los puntos en que se puede resumir la posible aportación de la filosofía intercultural latinoamericana al debate actual de la filosofía intercultural en general:

Primero, algo que es obvio, a saber, transmitir sin reduccionismos la pluralidad filosófica que está presente en el contexto latinoamericano y dar a conocer de este modo en el debate filosófico internacional los muchos nombres propios con que se puede asociar en América Latina la reflexión filosófica, como por ejemplo los nombres Aymara, Guaraní, Kuna o Maya. Como portavoz polifónico de esta pluralidad filosófica, la filosofía intercultural latinoamericana estaría contribuyendo al enriquecimiento de la filosofía intercultural y de la humanidad, porque estaría restituyendo al mundo la página del libro del universo que, según José Martí, los europeos le robaron con la conquista de América.¹⁹

Segundo, transmitir la experiencia de que el intercambio intercultural, para no quedarse en un plano abstracto, debe estar basado en la contextualización del pensar en procesos históricos concretos, y que eso requiere a su vez el ejercicio de la filosofía como un pensar comprometido social, política y culturalmente. O sea que también la filosofía intercultural debe ser una filosofía comprometida. Esta idea podría ser, en efecto, una aportación a la filosofía intercultural desde la experiencia de América Latina, pues es propio de la filosofía intercultural latino-americana partir de las luchas concretas de culturas marginadas que dejan muy claro que sus luchas no son luchas por un reconocimiento simplemente formal, sino que son reivindicaciones que implican el derecho de las culturas a la auto-determinación económica, política y religiosa. La realización de las culturas –y quien habla de reconocimiento de las culturas, habla también de su derecho a la realización– requiere así la justicia social, porque sin ésta las culturas se ven privadas de las condiciones indispensables para realizarse como tales, es decir, para configurar sus respectivos mundos según sus valores.

No queremos pasar por alto en este punto decir que si proponemos la idea del compromiso político de la filosofía como una aportación que puede hacer hoy la filosofía intercultural latinoamericana al diálogo filosófico intercultural en general, es porque tenemos la impresión de que en el movimiento de la filosofía intercultural se suele preferir un concepto de cultura

19 Cf. José Martí, «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas», en *Obras Completas*, tomo 8. La Habana: 1975, pág. 335.

que no tiene suficientemente en cuenta la relación de las culturas con las condiciones reales de poder económico y político.²⁰ De manera que la experiencia latinoamericana de una filosofía que, por su articulación con la realidad socio-política, se compromete con la lucha de las culturas por lograr la justicia social que necesitan para realizar sus identidades, puede ser, en verdad, una contribución a corregir esa deficiencia y a elaborar un concepto más histórico de cultura en el diálogo filosófico intercultural.

Tercero, y como consecuencia de lo anterior, otra de las aportaciones de la filosofía intercultural latinoamericana estaría en la propuesta de entrelazar los paradigmas de la liberación y de la interculturalidad como perspectivas que se complementan y que, por tanto, se enriquecen mutuamente. No hay interculturalidad sin liberación de las alteridades ni hay liberación sin el diálogo de las diferencias, porque sólo una cultura libre puede comunicar su verdadera identidad y porque, a su vez, la liberación plena de cada cultura requiere el diálogo abierto con las otras como lugar donde, por el apoyo y la corrección mutuos, se experimentan nuevas posibilidades.

Y cuarto, por último, vemos que la aportación latinoamericana al debate filosófico intercultural internacional puede ser bien la de mostrar –en la línea del compromiso de la filosofía– que la filosofía intercultural tiene hoy un reto histórico a escala mundial. Es el reto de la recolonización del mundo mediante la expansión de un modelo único de civilización, el modelo del capitalismo neoliberal, que es un modelo incompatible con el proyecto de un mundo plural en el que las culturas y los pueblos de la humanidad se esfuerzan por convivir respetando sus diferencias y practicando la solidaridad. Correspondería entonces a la filosofía intercultural trabajar por «interrumpir» el ritmo uniformante de la civilización dominante y mostrar que la interculturalidad no es sólo una «idea» sino una fuerza de realidad alternativa.

4. Observación final

Como decíamos en la introducción, deseamos terminar este trabajo con unas breves consideraciones sobre el sentido de la filosofía intercultural en el mundo actual. Para ello retomaremos la perspectiva del compromiso histórico de la filosofía, que hemos esbozado en el apartado anterior, como un punto de vista que compartimos y que será además el punto de partida de nuestras consideraciones finales.

20 Cf. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: 2003.

Por eso no nos interesa ahora poner el acento en el sentido que tiene la filosofía intercultural para mejorar la calidad de la filosofía en tanto que forma específica del saber humano, sino que lo que queremos poner sobre el tapete es más bien –y precisamente– el sentido que tiene la filosofía intercultural para mejorar la calidad del mundo en que vivimos hoy y dar así también otra calidad a la historia que hacemos desde nuestro presente histórico. Hablamos entonces del sentido de la filosofía intercultural como discurso teórico con fuerza para contribuir a promover un cambio de calidad en la vida humana y, con ello, un cambio de rumbo en la historia que hacemos.

Desde esta perspectiva, pues, queremos destacar en primer lugar que el sentido de la filosofía intercultural hoy está íntimamente relacionado con su capacidad de proponer respuestas a los desafíos con que confronta a la humanidad el curso de una historia que agudiza cada vez más la fractura social y cultural entre pueblos y culturas, al imponer como ley universal la ideología de un supuesto «progreso», esto es, la dinámica de desarrollo de una civilización capitalista que saquea a la naturaleza y que, basada en un individualismo antropocéntrico –que es agresivo tanto frente al cosmos como frente al mismo ser humano–, agudiza el desgarramiento de la subjetividad humana.

De aquí que la retórica de la globalización con su énfasis en los procesos globales que unen cada vez más a la humanidad oculte que la dinámica de su progreso, aunque implica ciertamente un expansión global, no corresponde a un proceso de crecimiento en universalidad, es decir, a una verdadera comunicación entre la diversidad cultural de la humanidad. Y es por eso tarea que da sentido a la filosofía intercultural en nuestro mundo actual, denunciar la falacia de esa retórica del globalismo y mostrar que la reconciliación de la humanidad no se logra por la globalización de un modelo único sino por la universalidad que crece desde el intercambio libre entre la diversidad.

En esta línea hay que ver las contribuciones de la filosofía intercultural, por ejemplo, a la pluralización del ethos de los derechos humanos o de la idea de la democracia, así como al fomento de una pedagogía del reconocimiento del otro o su aportación a la universalización de la crítica al fundamentalismo, incluido el fundamentalismo occidental de la lógica del mercado y de la idolatría del dinero. Y es indudable que su sentido real en nuestro momento histórico actual depende en gran medida de que continúe su compromiso con tareas de liberación estructural como las que acabamos de nombrar con los ejemplos dados.

Mas igualmente importante nos parece señalar que el sentido de la filosofía intercultural en nuestro mundo de hoy también radica en compro-

meterse con la tarea de promover –como dimensión del giro cultural y social que necesitamos para mejorar la calidad del mundo y de la historia que hacemos, por supuesto– un giro antropológico en nuestras sociedades. Éste es el punto que queremos destacar en un segundo momento de nuestras consideraciones finales.

Así, a nuestro modo de ver, da sentido a la filosofía intercultural en el contexto histórico de hoy comprometerse en la tarea de corregir la imagen del ser humano que ha globalizado la cultura occidental dominante; y de corregirla no sólo en las consecuencias que ha tenido para el trato con la naturaleza y con los otros a nivel estructural –a las que ya hemos aludido–, sino justamente en las consecuencias que conlleva para la propia manera de ser, de vivir, y de actuar en cada uno de nosotros. Por ejemplo, se trataría de reactivar, justo mediante el diálogo entre culturas, memorias de dignidad humana que nos devuelven la conciencia de la medida y de la proporción, el sentido del equilibrio, y que con ello nos remiten a una forma de existencia que es capaz de sentir que pierde dignidad humana cuando, en nombre de necesidades falsas, participa en el curso de un mundo que excluye al otro justo porque está construido sobre la ley de asegurar el despilfarro de unos pocos.

Por último destacaríamos en tercer lugar que la filosofía intercultural tiene sentido en nuestro momento histórico actual si aprovecha el intercambio entre culturas para transmitir las reservas de sentido que tiene la humanidad todavía y, complementando la perspectiva del punto anterior, proponer la diversidad espiritual de las culturas como fuerza alternativa ante el cinismo y la frivolidad de sociedades cuya supuesta globalidad suple la profundidad y viven sólo del «espectáculo» y para el «espectáculo».

Acaso, pues, no debería hoy la filosofía intercultural seguir –al menos del todo– el consejo de Hegel cuando éste recomendaba a la filosofía evitar ser edificante²¹, y aprovechar las muchas tradiciones en las que bebe para impulsar en el ser humano de hoy no sólo una apertura cognitiva sino también una conversión ética.

21 Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt /M: 1970, pág. 17.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: Salvación y superación

Antolín SÁNCHEZ CUERVO
Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Madrid)

Resumen:

La proyección de Ortega en los filósofos del exilio español de 1939 constituye un capítulo relevante para entender la filosofía en lengua española posterior a esa fecha, capítulo en medio del cual se esclarecen aptitudes y limitaciones de la razón vital y la razón histórica ante la crisis de Occidente. Dos de sus discípulos más emblemáticos como José Gaos y María Zambrano asumieron con originalidad y bajo diferentes perspectivas sus intuiciones fundamentales, llevándolas por veredas que éste entrevió sin llegar a explorarlas.

Palabras clave:

Ortega y Gasset, exilio, Gaos, pensar en español, Zambrano, razón poética

Abstract:

The influence of Ortega in the philosophers of the Spanish exile of 1939 constitutes a relevant chapter to understand Spanish-speaking philosophy after that date, a chapter in the middle of which aptitudes and limitations of both vital and historical reason in front of Western crisis are clarified. Two of Ortega's more emblematic pupils such as José Gaos and María Zambrano assumed with originality and under different perspectives his main intuitions, taking up them for sidewalks that he had seen and not explored.

Keywords:

Ortega y Gasset, exile, Gaos, thinking in Spanish, Zambrano, poetic reason

1. El pensamiento de Ortega y Gasset sobrevivió al olvido gracias, en buena medida, al recuerdo activo del mismo que algunos de sus discípulos alimentaron en el contexto del exilio español republicano de 1939. Si en la España de Franco, en medio de un clima de mayor o menor ostracismo, sus discípulos del interior acompañaron las enseñanzas del maestro tras el regreso de éste a Madrid en 1945, después de un tortuoso y frustrado exilio en Buenos Aires y Lisboa¹, mucho más expansivo y desinhibido fue, por razones obvias, el compás de aquellos. La guerra española y su desenlace abortaron las expectativas intelectuales que se habían generado en torno a la llamada «Escuela de Madrid», pero no impidieron la proyección de su principal mentor en el contexto del subsiguiente exilio republicano. Pensadores del mismo como José Gaos, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, José M. Gallegos Rocaful, Joaquín Álvarez Pastor, Lorenzo Luzuriaga o María de Maeztu habían recibido la influencia de Ortega en la órbita de dicha escuela; sin olvidar la que asimismo habían acusado, aunque de una manera más indirecta, otros pensadores emblemáticos del exilio como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol y Eugenio Ímaz, ubicados en el ámbito catalán los dos primeros, en el ámbito donostiarra el tercero. En cualquier caso, la referencia de Ortega había sido insoslayable en el amplio panorama de la filosofía española durante la década de los treinta.

Pero fueron los ya mencionados José Gaos y María Zambrano quienes mayormente significaron el bagaje orteguiano en el horizonte del exilio, del que por lo demás fueron autores de la máxima referencia. No en vano la muerte del maestro en 1955 suscitó en ambos la escritura de varios artículos dedicados a su trayectoria vital e intelectual. En «Salvación de Ortega», «Los dos Ortegases», «Ortega y España» y «Ortega en política»², exponía Gaos los grandes motivos de su proyecto filosófico, desde el «conceptualismo culturalista» de las *Meditaciones del Quijote* (1914) –su primer y programático libro– y el primer tomo de *El Espectador* (1916) hasta las tentativas «sistemáti-

1 Diversas perspectivas del regreso de Ortega pueden encontrarse, por ejemplo, en Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: FCE-UNAM, 1998, pp.179-203; Gregorio Morán, *El maestro en el exilio. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets, 1998; José Luis Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa, 2000.

2 Cf. José Gaos, *Obras completas*, vol.IX. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. Prólogo de Octavio Castro. México: UNAM, 1992, pp.113-184.

cas» y las preocupaciones «ontológicas» de sus inéditos de madurez *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*, pasando por los diversos itinerarios de la «razón vital», ambiguamente denominada «razón histórica» a partir de las *Atlántidas* (1924). Gaos, que ya había dedicado a la filosofía del maestro el largo ensayo «La profecía en Ortega»³, destacaba entonces algunas claves, referencias y facetas de ese recorrido: la preocupación fundamental por la circunstancia española, presa aún de una decadencia de siglos, y el programa de su salvación por medio de los conceptos de la cultura europea; la inquietante afinidad que encontró en las propuestas heideggerianas de *Sein und Zeit*; o su vocación política, plasmada en un proyecto liberal que siempre contrapuso la España oficial, heredera tardía de la Restauración, a una España vital pendiente aún de construir.

Asimismo Zambrano, quien en varios artículos escritos en ese horizonte de «claridad única» que es la muerte⁴, evocaba perfiles e itinerarios semejantes, si bien de una manera mucho más concisa y con un talante muy otro que nos sugiere ya la creciente distancia entre sus derroteros filosóficos y los de Gaos. Subraya también Zambrano el carácter novedoso de las grandes intuiciones orteguianas que se van despejando a partir de las *Meditaciones*: la vida concreta como realidad radical, en pugna con una circunstancia que siempre ofrece resistencia y nunca se deja absorber ni transformar completamente. De ahí la definición, frente e idealismos, positivismo, pragmatismos e irracionalismos, de una razón vital o una «razón en marcha» que aspira a dar cuenta de la realidad entendiendo ésta siempre como un acontecer dramático e inconcluso; o, sencillamente, como un naufragio. De una razón en definitiva biográfica, apta no obstante para la unidad sistemática, aun cuando ésta no se construye de una manera convencional o a base de reduccionismos, sino bajo una fidelidad insobornable a la experiencia vital, siempre flexible y contradictoria. Pero, a diferencia de Gaos, quien al menos en algunos momentos asimila el raciovitalismo de Ortega a una suerte de «biologicismo»⁵, subraya Zambrano el momento estrictamente hermenéutico de la razón vital. Ésta –dirá– no sólo es irreductible a cualquier biologicismo sino que además es interpretación, elección entre lo que acontece, de manera que «la poesía, la novela y la mitología son también razón»⁶.

3 Cf. *Obras completas*, IX, pp.43-112.

4 Cf. «Don José», «la filosofía de Ortega y Gasset» y «José Ortega y Gasset», en *Anthropos*, , 2, 1987, pp.16-26.

5 En «Los dos Ortegases», por ejemplo, alude al «biologicismo raciovitalista» de *El tema de nuestro tiempo* (1921). Cf. *Obras completas*, IX, p.131.

6 Cf. «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Anthropos*, 2, 1987, p.21

Se adivina así la prolongación zambrana de la razón vital hacia una «razón poética», que ya por entonces, en 1956, había formulado de una manera explícita y a la que más adelante nos referiremos.

Pero la fidelidad a Ortega expresada por quienes fueran dos de sus principales discípulos no se agotó, obviamente, en el reconocimiento de su legado o de su proyecto intelectual; en el homenaje póstumo o en la prolongación más o menos actualizada de dicho proyecto. La fidelidad, llevada hasta sus últimas consecuencias, fue también asunción crítica, rectificación y hasta heterodoxia. «Que no se salva a nadie tratando de hacer de él lo que no fue, aunque él mismo quisiera serlo. Sino tratando de hacer valer lo que realmente fuera, aun a pesar suyo», había dicho Gaos en su ya citado artículo «Salvación de Ortega»⁷. Por su parte, Zambrano, en su libro *España, sueño y verdad* (1965), justificaría el desprendimiento voluntario de sus apuntes de los cursos de Ortega en los mismos comienzos del exilio, justo antes de abandonar su hogar y partir hacia la frontera, con una reflexión sobre la fidelidad según la cual ésta no consiste en profesar los pensamientos del maestro, sino en pensar desde uno mismo a partir del orden y la claridad que ellos dejaron. De ahí que Ortega, al igual que todo buen maestro, se haya distinguido por lograr en sus discípulos algo en sólo en apariencia contradictorio: «que por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos»⁸.

Esta paradójica autenticidad, en la que fidelidad y heterodoxia, salvación y superación van de la mano, ligará siempre a José Gaos y María Zambrano con quien fuera su principal maestro. Tanto uno como otra llevarán las intuiciones de la razón vital e histórica por veredas que Ortega entrevió y señaló, aunque sin llegar a transitar por ellas. Tránsito que trasciende el desencuentro político, aun cuando resulta incomprensible al margen de la diferente lectura que el maestro y ambos discípulos hicieron de la crisis de España y, en definitiva, de Europa y de Occidente. El exilio, más que el regreso, como respuesta a dicha crisis –o, con cierta ironía– como salvación de las circunstancias, se traducirá en un posicionamiento inevitablemente ambiguo respecto de las tesis del maestro, aunque en ningún caso equiparable, por cierto, entre los dos discípulos. Los mismos límites del historicismo orteguiano de los que Gaos no llegará a desprenderse completamente aun desde una perspectiva hispanoamericana crítica y singular, fueron

7 *Obras completas*, IX, p.126.

8 *España, sueño y verdad*. Madrid: Siruela, 1994, p.81.

transgredidos por Zambrano en un sentido raciopoético. Latían, bajo esta diferente asimilación de la razón vital e histórica, dos vivencias del exilio marcadamente diferentes: como continuidad o «trastierro» en un caso, como desarraigo radical en el otro. En definitiva, si Gaos nunca se desprendió de cierta ortodoxia orteguiana, Zambrano fue decididamente heterodoxa. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

2. Buena parte de la obra más significativa de José Gaos durante los años de su exilio en México, aquella que rastrea claves e hilos conductores de todo un pensamiento en lengua española en orden a reconocer su dignidad filosófica, su actualidad y su relevancia, muestra una cierta impronta orteguiana. Libros como *El pensamiento hispanoamericano* (El Colegio de México, 1944), *Pensamiento de lengua española* (Stylo, 1947), las antologías *Pensamiento español* (SEP, 1945) y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (Séneca, 1945), *En torno a la filosofía mexicana* (Porrúa y Obregón, 1952-53) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (UNAM, 1954)⁹ —«sospecho que lo mejor de mi trabajo desde mi empatriación en México», dijo el propio Gaos refiriéndose a estos dos últimos títulos¹⁰—, no obedecen a un mero interés historiográfico o a un mero gusto por la erudición. Paralelamente —y no por casualidad— a una reflexión de resabios asimismo orteguianos sobre la naturaleza y el sentido del filosofar, a la que enseguida nos referiremos, emprendió Gaos en aquellos libros todo un análisis retrospectivo y fundamental del pensamiento en lengua española frente a toda negación del mismo resultante de mimetismos y prejuicios eurocentristas, estériles y precipitadas pretensiones de novedad o ignorancias deliberadas de un pasado decadente pendiente aún de asumir hasta sus últimas consecuencias. Éste, afirma Gaos, es eminentemente estético —más que metódico y sistemático—, puesto que sus autores gustan de la calidad literaria, huyen de todo reduccionismo y contemplan el mundo a manera de espectadores o críticos de la realidad en su amplia expresión cultural. Y es también político-pedagógico antes que meta-

9 Cf. las recientes ediciones de estos textos en *Obras completas*, vol.VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Prólogo de José Luis Abellán. México: UNAM, 1990; vol.V: *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Prólogo de Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1993; y vol.VIII: *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Prólogo de Leopoldo Zea. México: UNAM, 1996.

10 *Obras completas*, vol.VIII, p.49

físico o exclusivamente teórico porque responde a las demandas de los nuevos proyectos nacionales –o a las exigencias de una nación que aún no se ha recuperado de su decadencia y que aún sigue siendo una colonia de sí misma, en el caso peninsular-, es decir, a los problemas que plantea el logro de identidades culturales. El pensamiento hispanoamericano no se nutre, por tanto, de filósofos en el sentido más estricto del término; lo hace, más bien, de filósofos-literatos, educadores de pueblos y políticos con ideas, pero en ello reside, precisamente, su dignidad, ya que –comenta Gaos recordando a Dilthey- la misma contingencia histórica de la que ninguna realidad puede escapar enseña que no existen definiciones preestablecidas e inamovibles de la filosofía en cuanto tal. Nadie como Dilthey ha puesto en evidencia que la experiencia filosófica, no sólo en sus contenidos cosmovisionales sino también en sus formas, su finalidad y sus motivaciones profundas es cambiante y plural, siendo arbitrario su encasillamiento bajo el molde del ordenamiento sistemático, metafísico y más o menos cerrado¹¹.

La alusión a Dilthey no es, por lo demás, inocente, pues nos remite a toda una crítica de Gaos al lógos eurocéntrico propio de la tradición filosófica occidental, asimismo madurada durante sus años mexicanos. Gaos recoge y desarrolla la contradicción, apuntada en su día por Dilthey, entre la pretensión de validez universal inscrita en todo sistema filosófico y su condición cambiante, diversa y radicalmente histórica. Contradicción que, llevada hasta su extremo, aboca a la misma disolución de la filosofía, tal y como ha sido tradicionalmente entendida en Europa; como dominación sistemática, metafísica y trascendente sobre la realidad o como una suerte de imperialismo epistemológico que empieza a caer por su propio peso a manos de las llamadas «filosofías de la sospecha», y que algunas alternativas actuales, en definitiva frustrantes, tales como la fenomenología, el existencialismo y el neo-positivismo, no logran rectificar plenamente. En obras como *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947), *De la filosofía* (1960) y sus póstumas *Historia de nuestra idea del mundo* (1979) y *Confesiones profesionales* (1982) se inscribe Gaos en la estela de esta sospecha en la medida en que plantea, tácitamente al menos, una cierta disolución del tradicional hori-

11 Sobre estas cuestiones, cf. por ejemplo la primera parte de *Pensamiento en lengua española* («El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica»), en José Gaos: *Obras completas*, vol.VI, pp.31-107. Alusiones a Dilthey pueden encontrarse en la undécima nota (pp.91-96), además de las que se encuentran diseminadas en toda su obra y que bien merecerían un estudio aparte.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

zonte eurocéntrico de la filosofía «in stricto sensu», de la identificación idealista entre el sujeto europeo y la universalidad como tal. La sospecha gaosiana apunta entonces hacia el rescate de formas de historicidad, alteridad y subjetividad absorbidas bajo dicha identificación, en medio del cual adquiere un singular vigor la rehabilitación, precisamente, de un pensar en español, de un pensamiento «no filosófico» en el sentido convencional del término.

Pero, con su reivindicación de un pensamiento en lengua española y su crítica historicista de la filosofía, Gaos no sólo prolongaría a su manera el interés que su maestro había mostrado por estas mismas cuestiones, sino que además le imprimirá -no sin cierta ambigüedad- un decisivo cambio de acentos: la salvación de la circunstancia española -y, en definitiva, de la cultura en lengua española- no radicaría tanto en su incorporación a los grandes flujos de la ilustración europea -tal y como propugnara Ortega, aun a pesar de su distanciamiento crítico del neokantismo- como en su identificación con las ilustraciones ensombrecidas del otro lado del Atlántico, máxime en un horizonte de fracaso de la razón europea bajo la experiencia del totalitarismo y la barbarie. Es decir, de alguna manera trasladó Gaos a la problemática hispanoamericana el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias. Pocos pensadores del exilio contribuyeron de hecho como él al tópico del exilio en términos de un «segundo descubrimiento de América», que no en vano él mismo formuló: los españoles -afirma a propósito- «hicimos un nuevo descubrimiento de América. Sabíamos de la América española, pero qué diferente vivir su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y aun su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro.»¹²

Gaos propició así que el «lógos del Manzanares» -aquella célebre expresión de las *Meditaciones* con la que Ortega quiso significar un pensar desde la propia circunstancia, refiriéndose al pequeño río que pasa por Madrid- adquiriera toda una proyección transatlántica; en estrecha complicidad, por cierto, con su vivencia del exilio como «transtierro» o como identificación con una América en la que se habría cumplido, teóricamente al menos, ese mismo sueño ilustrado de libertad, democracia e independencia frustrado en la España actual¹³; y en sintonía también, por cierto, con la

12 «Los transterrados españoles de la filosofía en México», en *Obras completas*, vol.VIII, p.238.

13 Cf. «Los transterrados...» y «Confesiones de transterrado», en *Obras completas*, vol.VIII, pp.223-244 y 544-558, respectivamente.

singular adaptación del raciovitalismo a la circunstancia mexicana que el filósofo mexicano Samuel Ramos había realizado ya, con anterioridad al exilio español, y que Gaos no en vano elogiaría sin reparos¹⁴. He ahí su ambigüedad respecto de Ortega: con sus mismos instrumentos conceptuales rectificó su inequívoca tendencia eurocentrista, difícilmente sostenible en plena eclosión totalitaria, reconduciéndola hacia esos mismos horizontes transatlánticos que sólo de manera sesgada el maestro había llegado a divisar. Es decir, más allá de aquella América tan poco americana como la significada en las élites intelectuales de la alta burguesía argentina, y cuyos límites Ortega nunca llegó a traspasar; más allá en definitiva de esa modernidad hispánica que Ortega había reivindicado «bajo el signo del vino, el aceite y la miel» en la que mucho pesa, aún, la visión paternalista y eurocéntrica de América¹⁵.

Fruto de todo ello fue una feliz «americanización» del historicismo orteguiano, consistente no sólo una labor historiográfica ingente, ávida en autores, periodos, conceptos y ricas acotaciones hermenéuticas, sino también, y sobre todo, en una sobria reivindicación de la singularidad del pensamiento hispanoamericano. Entre el Marburgo de Ortega y el México de Gaos, pasando por el Madrid común a ambos, hubo en definitiva continuidades innegables, pero también discontinuidades muy fecundas. Deudores de Ortega son de alguna manera la caracterización gaosiana de un pensamiento en lengua española y el referido tópico del «segundo descubrimiento»; al fin y al cabo, al igual que en todo descubrimiento, no deja de traslucirse, bajo su noble declaración de intenciones, un cierto afán objetivador, un cierto espíritu de tutelaje y hasta de apropiación intelectual. Aun de una manera ambigua, es la circunstancia española –y no sólo la americana– la que se salva, de acuerdo con el programa filosófico orteguiano¹⁶; algo que asimismo trasluce el concepto gaosiano de «transtierro», en la medida en que esa

14 Cf. los comentarios dedicados a Samuel Ramos en *Obras completas*, vol.VI, pp.149-162.

15 Sobre esta cuestión en el contexto de la visión orteguiana de América cf., por ejemplo, Héctor G. Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México: UNAM, 1992, pp.45-64; José Luis Molinuelo, *Ortega y la Argentina*. FCE, 1997; Luis de Llera, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*. Madrid: Encuentro, 2004, pp.15-42; Marta Campoamor, «El perspectivismo americano de Ortega y Gasset», en *Revista de Occidente*, n°276 (2004).

16 Sobre esta cuestión, cf. mi artículo «José Gaos y el segundo descubrimiento», en *Metapolítica*, 41, 2005, pp.24-30.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

América liberal, ilustrada e independiente a la que antes nos referíamos no deja de ser en realidad una proyección idealizada de la España republicana recientemente frustrada y perdida¹⁷. Pero, a contrapelo del maestro, la circunstancia española encuentra su salvación en el regazo de la cultura hispanoamericana, antes que en la cultura germánica, al tiempo que las circunstancias hispanoamericanas –como es el caso de la mexicana, a la que Gaos dedicó no pocos trabajos- adquieren un significado propio.

3. Bien distinta fue la proyección transatlántica que el «lógos del Manzanares» adquirió en el horizonte del pensamiento zambrano. Lejos de ceñirse, como en el caso de Gaos, a una significación eminentemente geográfica o geopolítica, adquirió un amplio sentido figurativo, metafórico-simbólico, en tanto que descendimiento hasta la matriz oceánica, sumergida y abismada, de toda razón «fluvial» o circunstanciada. No en vano la singular evocación del Madrid auroral de 1930 en términos de una ciudad marítima o un puerto de mar, recogida en el ensayo autobiográfico *Delirio y destino*. Escrito en la década de los cincuenta -aunque inédito hasta 1988, año en que fuera publicado por el Centro de Estudios Ramón Areces-, descubría este ensayo a un Madrid convertido en rompeolas de una pleamar histórica en la que emergen ámbitos sumergidos de la realidad. La evocación de vivencias y experiencias cotidianas trasluce así, a través de lo que Jesús Moreno Sanz ha denominado una «singular *sociología simbólica* de la metrópolis»¹⁸, todo un entramado de relaciones sociales en medio del cual se van desahogando tiempos no vividos y conflictos irresueltos de la propia historia trágica de España, que a su vez abren perspectivas inéditas de toda una crítica de la modernidad.

Pero si la célebre metáfora fluvial de Ortega se transfiguraba, bajo la mirada heterodoxa de Zambrano, en toda una simbología marítima, no menos radical era el cambio de perspectiva de su «circunstancialismo». Lejos de agotarse en referencias circundantes de una reflexión amplia y versátil, aunque limitada, sobre el mundo, las «circunstancias» orteguianas se transformarían bajo esta nueva mirada en máscaras apócrifas de toda una

17 Sobre esta cuestión, cf. la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez en «Del destierro al transtierro», en Alicia Alted y Manuel Lluvia (dirs.), *La cultura del exilio republicano español de 1939* (2 vol.). Madrid: UNED, 2003, vol.2, pp.627-636.

18 Cf. María Zambrano, *Horizonte de liberalismo (Edición y estudio introductorio de Jesús Moreno Sanz)*. Madrid: Morata, 1996, p.73.

realidad velada y latente, largamente avasallada por las categorías del humanismo occidental y aprehensible sólo mediante un saber trascendente, condescendiente, capaz de integrar formas poéticas, religiosas y propiamente filosóficas. Es decir, mediante una razón descentrada que, más allá de toda razón histórica o discursiva, recoja aquellos estratos de la vitalidad que el maestro entrevió sin llegar a encararse con ellos.

La experiencia del exilio, entendida bajo una dimensión «esencial» o radical, más allá del desarraigo político aun cuando encuentra en él razones y desahogos eminentes, es precisamente una de las claves –si es que no la clave fundamental- de este saber trascendente. «Hay ciertos viajes» -afirmará en este sentido la propia Zambrano en 1989 poco después de consumir su regreso a España tras casi medio siglo de exilios— «de los que sólo a la vuelta se comienza a saber», y es «desde esa mirada del regreso» que el exilio adquiere una significación «esencial», pues es «como una dimensión de una patria desconocida (...) que una vez se conoce, es irrenunciable», suscitando su evocación «una sensación ininteligible, pero que es»¹⁹. O es también asimilación –sugerirá en otro lugar- de un «saber de experiencia» cuyo fruto se asemeja a «la pureza de los racimos de uvas» por su «tersura», su «transparencia» y su «perfección»²⁰. Un saber «auroral» en cualquier caso, que, acusando la impronta que Zambrano también recibió de Unamuno, sigue el rastro de lo aún no nacido o nacido sólo a medias, del constante renacer desde una finitud siempre irresuelta. En definitiva, de las entrañas no esclarecidas y de las esperanzas enredadas en las ruinas de la historia, frente al reduccionismo identificante inscrito en toda pretendida reconciliación entre razón y realidad. No en vano evocaba Zambrano el exilio en términos de una sensación «ininteligible, pero que es», o –añade en el mismo texto- «como de quien ha sido despellejado, como San Bartolomé». Apunta así Zambrano hacia un saber del despellejamiento, por así decirlo, que comprenda y asimile toda aquella realidad ilegible bajo la mirada reductora y excluyente del sujeto occidental. Fruto de una salida precipitada del mundo

19 «Amo mi exilio», en *ABC*, 28 de agosto de 1989, p.3. Cf. también *La otra cara del exilio: la diáspora del 39*. El Escorial: Universidad Complutense. Curso de verano, 1989, 1989, pp.7s; María Zambrano, *Las palabras del regreso (Artículos periodísticos, 1985-1990)*. Ed. de Mercedes Gómez Blesa. Salamanca: Amarú, 1995, pp.13s.

20 «El saber de experiencia (notas inconexas)», *Diario 16* (Madrid), 1985, 15 de septiembre (Sup. «Culturas»), nº 23, p.III; María Zambrano, *Las palabras del regreso*, pp.15ss.

El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio:
Salvación y superación

trágico, se ve la razón filosófica abocada, desde sus mismos orígenes –desde sus primeras expresiones sistemáticas al menos, y salvando siempre ciertas intuiciones presocráticas²¹–, a una ambigüedad radical, pues lleva dentro de sí indicios de esa misma violencia arcaica de la que está llamada a librarse, preservándola y reproduciéndola una y otra vez de manera velada. Supone así claridad y ceguera, despliegue de todo un género de mirada, una mirada que, sin embargo, ha dejado de ver las cosas. Ordena y legisla la realidad, pero a costa de sojuzgarla mediante la pregunta por el ser, de reducirla a un núcleo esencial y unitario que ahoga la experiencia vital. Media con la naturaleza a través de una elucidación de lo divino abocada a la disolución secular, dejando así al descubierto los abismos de lo sagrado en su expresión más bruta. Proyecta la existencia humana en una historia de libertad sometida, al mismo tiempo, a una inercia sacrificial imparable. Tal es, para Zambrano, el signo bajo el que ha transcurrido el humanismo occidental desde Platón hasta Nietzsche, cuyo nihilismo desenmascarador anuncia la recaída en lo más hermético y opaco de la realidad y con ello, no ya la crisis, sino el mismo suicidio de Occidente.

Toda la obra zambranianiana es una respuesta a esta «noche oscura de lo humano» –dirá en *La agonía de Europa* (1945)²²–, más allá de toda resignación cínica o posmoderna. Aquella vocación de descentramiento incipiente en los escritos de juventud encontrará, al unísono con el largo exilio que se inicia en 1939, ricos cauces para su desarrollo. Desde «San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística» (1939) hasta «Notas de un método» (1988), pasando por *El hombre y lo divino* (1955) y *Persona y democracia* (1956) –obras gemelas, y radiantes dentro de la trayectoria zambranianiana– se irá perfilando toda una crítica de la razón occidental y un abismamiento consecuente en sus márgenes, en busca de su alma y su rostro, sus ínferos y sus sombras; de esas mismas «formas íntimas de la vida» o categorías zambranianas del ser –el tiempo, el amor, el rencor, la piedad, la nada, la muerte, la carne, los bienaventurados²³–, largamente anegadas bajo la noción falsificadora de experiencia que ha imperado en Occidente.

21 Como la que recoge Empédocles bajo la máxima «repartir el lógos por las entrañas», muy recurrida por Zambrano en diversos lugares de su obra.

22 María Zambrano, *La agonía de Europa*. Ed. de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Trotta, 2000, p.

23 Zambrano formula y expone estas formas en varios lugares de su obra. Cf. los textos reunidos en el apartado VIII de la antología crítica María Zambrano, *La razón en la sombra*. Ed. de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Siruela, 2004, pp.615-671

No se limita por tanto Zambrano a perfilar una mera «reforma de la razón», según la célebre expresión orteguiana, sino que apunta más bien hacia todo un saber de salvación capaz de condescender ante las penumbras de la realidad, de rescatar aquello que el sujeto occidental abandonó a las puertas de la caverna en su prematura salida de la misma y de atemperar, en fin, la claridad cegadora del racionalismo. Lo cual requiere la articulación de una razón no dialéctica, ni representativa ni discursiva, ni siquiera narrativa, pues ninguna de ellas despeja cauces suficientes para una reconciliación, no de la razón consigo misma, sino con lo otro de sí, con aquellas experiencias vitales originarias de las que un día brotó para luego avasallarlas. Tiende así Zambrano un constante ir y venir entre la filosofía, la poesía y la religión, a lo largo del cual se va despejando una razón abiertamente heterodoxa, siempre en el límite entre la «otra ilustración» y el llamado, en su día, por Hans Jonas, «síndrome gnóstico»²⁴.

Pero, precisamente por su condición «esencial», el exilio de Zambrano se remonta de alguna manera a los mismos orígenes de su reflexión, antes de la guerra española. Por eso fue una discípula heterodoxa de Ortega desde el principio, ya en la década de los treinta. Ni mucho menos se agotó la amplia y compleja significación del exilio zambraniano en una simple circunstancia biográfica, aun cuando encontrara en ella, en medio de geografías diversas y a lo largo de casi medio siglo, un abono constante. La experiencia biográfica del desarraigo condicionó sin duda el rumbo de no pocos itinerarios filosóficos de María Zambrano, pero al mismo tiempo desahogó una vocación de descentramiento y una reflexión desde y sobre el margen, ya palpable en sus primeros escritos. Por ejemplo, en *Horizonte de liberalismo* (1930), en donde la pregunta por la raíces de la política obliga a prolongar la razón vital de Ortega hacia veredas que el maestro divisó sin llegar a transitar por ellas, más próximas a ciertos itinerarios schelerianos, hasta dar con la misma condición de posibilidad de todo pensamiento lógico o analítico: la intuición, en el más amplio sentido del término, como el recurso epistemológico de una razón integral o como una revelación no dogmática, semejante a una «avenida de lejana perspectiva»²⁵, desde la que se van despejando las con-

24 Sobre esta cuestión, en el contexto de una amplia y completa panorámica de los itinerarios zambranianos, cf. la Introducción de Jesús Moreno Sanz a la antología de textos citada en la nota anterior.

25 *Horizonte de liberalismo*. Edición y estudio introductorio a cargo de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Morata, 1996, p.227.

tradiciones del liberalismo de raigambre ilustrada: libera al hombre como individuo o como un sujeto de derecho, pero a costa de asolarlo, de confinarlo en el ámbito de una razón aséptica, disgregadora y pragmática que ha roto vínculos con su misma vitalidad radical –de orden tanto «suprahumano» como «infrahumano»: «la fe, el amor» y «los apetitos, las pasiones»²⁶ -, y termina por erigirse en agente de dominación social y económica, así como de legitimación de una humanidad escindida en élites y masas. Frente a lo cual se van asimismo despejando claves de un «nuevo liberalismo», arraigado en ese mismo sentir originario y total avasallado por la moral ilustrada, cuyo trasunto político es la democracia radical asumida en términos de una unidad elástica en la que caben todas las diferencias.

Y más allá de la orteguiana razón vital discurrió también «Hacia un saber sobre el alma» (1934), entendida ésta, precisamente, como esa conexión vital de lo humano con lo divino y lo natural que el idealismo, primero, redujo a un objeto metafísico, y el positivismo, después, a una noción de la psicología científica. Es decir, como hilo conductor de un «saber más amplio» que sea «Razón de toda la vida de hombre» y responda a esa «llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de la vida»²⁷. El propio Ortega reaccionó con desconcierto ante este ensayo de juventud, llamando a la discípula a su despacho, recibéndola de pie y diciéndola «No ha llegado Ud. Aquí (señalándose en el pecho) y ya se quiere ir lejos»²⁸. Desconcierto que se irá transformando en mutuo desencuentro durante los años inmediatamente anteriores a la guerra y durante el transcurso de ésta, habida cuenta del silencio político de Ortega en los momentos más críticos de este periodo, en contraste con el compromiso republicano de su discípula, hasta consumarse a raíz del exilio.

Desencuentro que no obstante la discípula quiso salvar. Zambrano no escatimará referencias al maestro en los episodios más originales de su itinerario raciopoético. Por ejemplo, en una de sus primeras formulaciones explícitas de la razón poética, cuando, en su célebre carta de 1944 a Rafael

²⁶ *Ibid.*, p.244

²⁷ *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Ed., 2000, pp.29ss. Cf., a este mismo respecto, Elena Laurenzi, «El saber del alma (María Zambrano y José Ortega y Gasset)», en AAVV: *María Zambrano (1904-1991). De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Residencia de Estudiantes-Fundación María Zambrano, 2004, pp.531-550.

²⁸ Cf. la «Cronología y genealogía espiritual» a cargo de Jesús Moreno Sanz, incluida en *La razón en la sombra*, p.681.

Dieste, entiende aquella más allá de la reforma orteguiana de la razón, como «algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad»²⁹. Asimismo, aquel «lógos del Manzanares» como punto de partida de un «sentir originario» que se haga cargo de «las entrañas», que llegue hasta ellas y sea «cauce de sentido para ellas»; que haga «ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra», sería reconocido en un ensayo de madurez como *De la Aurora* (1986)³⁰, a propósito, precisamente, de una evocación de Ortega –junto a Nietzsche, por cierto– como «ser de la Aurora». Y también, por ejemplo, en un ensayo de madurez como *Los bienaventurados* (1991), culminado ya su exilio, cuando afirma que el modo pleno de salvar o de ver las circunstancias «sería el verlas del otro lado, el darlas la vuelta invirtiendo así la situación entre ellas y el sujeto, que en vez de estar por ellas cercado las rodearía él.» Es decir, venciendo la resistencia que levanta la propia afirmación subjetiva en términos de «Razón Vital», pues el sujeto, antes de afirmarse como tal, «trata con la realidad sintiéndola y sintiéndose despojarse de su afirmación», hasta que las circunstancias dejan de mostrarse como un cerco para revelar «un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende»³¹. La iluminación de ese centro de realidades veladas tras la claridad de la razón vital, el rescate de su negatividad y el alumbramiento de sus reveses fue en definitiva el mejor homenaje que Ortega pudo recibir de María Zambrano. Tanto ella como Gaos, cada quien siguiendo derroteros diferentes, salvaron al maestro cuestionando los límites de su saber.

29 *Boletín Galego de Literatura*, nº6, nov.1991, p.103; *La razón en la sombra. Antología crítica*, pp.102s.

30 Madrid: Tabla Rasa, 2004, p.187.

31 *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela 1991, p.61.

Abordar el Bicentenario de la Independencia desde una visión geopolítica

Dr. Edgar MONTIEL¹
UNESCO, París

Resumen

El artículo pretende hacer una relectura de la Independencia de América tras doscientos años de acaecida. Se trata de una hermenéutica consciente de su propia historicidad, de pensar el pasado con los ojos del presente y expectativas del futuro. Para ello, se recupera una visión geopolítica con frecuencia ausente en la historiografía tradicional. Además de añadirse un elemento epistemológico de particular importancia en el cuestionamiento del concepto mismo de Independencia. Tal estrategia argumentativa permite señalar que en el concepto al uso radica la dificultad que tiene la ciencia política convencional, así como la sociología europea y norteamericana, para calificar a los regímenes de América Latina. Sus categorías no les permiten entender la floración de proyectos *alternativos* ni que nuevas propuestas políticas y sociales surjan a partir de enfoques antes no tomados en cuenta. Ello, en consecuencia, nos permite apreciar con toda claridad que en América Latina existe una tendencia hacia el *experimentalismo* y una apertura creativa hacia el mundo. A manera de colofón, se mencionan los desafíos de la globalización hoy, en este período de Conmemoraciones.

Palabras clave:

Independencia de América, bicentenario de la Independencia de América, hermenéutica política.

- 1 Intervención en las Jornadas del Bicentenario, convocadas por el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Centro Cultural General San Martín, noviembre 2006. Con ocasión del Bicentenario, un movimiento que combina historia y escenarios de futuro está en curso en el Continente, que involucra países como Argentina, Chile, Paraguay, Perú, Venezuela, México y en el caso de Haití, *post festum*.

Abstract

After two hundreds years, this paper proposes a rereading of America's Independence. We are in front of a hermeneutical task that is aware of its historicity in thinking about past with present eyes and future expectations. In order to achieve such a goal, it is recovered a geopolitical view usually absent from tradition historiography. Besides that, it is added an epistemological element relevant to discussion of the very concept of Independence. This argumentative strategy points out that difficulty for conventional political science, and Euro- American sociology to describe Latin America's political systems is due to the current concept of Independence. Their theoretical categories do not allow them to understand how alternative projects and new socio-political trends flourish from approaches unknown in the past. As a consequence, it is noticeable that Latin America possesses a tendency towards *experimentalism* and creative approaches to the world. Finally, the paper mentions globalization challenges in this era, an era of Commemorations.

Keywords:

Independence, bicentenary of America's Independence, political hermeneutics.

Antes de efectuar una valoración del Bicentenario desde los desafíos de la mundialización quisiera evocar con respeto y gratitud un hecho que reviste un valor simbólico. Se trata de la decisión de las autoridades de la Ciudad de Buenos Aires, en pleno proceso de Independencia, de conceder su apoyo a Don Juan Bautista Túpac Amaru para que escribiera las Memorias de su lucha y su largo cautiverio. ¿Quién era Juan Bautista? Era el hermano menor de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru, el líder de la Revolución de 1781, que desde el Cuzco se expandió a otras zonas de América. Él fue expulsado del país con los sobrevivientes de su familia, entre ellos un niño de ocho años llamado Fernando. Parten desterrados hacia la Península para cumplir con la consigna de que nadie de aquella estirpe se quedara en América. Así Fernandito siguió estudios en Cádiz y Juan Bautista fue trasladado a Ceuta a una prisión que España reservaba a los patriotas o los resistentes de América. Cuando se inicia la emancipación de América se produce también la liberación de Juan Bautista, quien a los 85 años viene a Buenos Aires. Aquí escribió una de las memorias más reveladoras sobre lo que fue el levantamiento de Túpac Amaru, la primera gran rebelión en el Continente.

I

Nuestra reflexión deseamos hacerla desde esta época. ¿Cómo se puede hacer una lectura de la Independencia desde el *ahora*, desde el *aquí*? Es necesario comenzar planteando cuál sería el mejor uso de una conmemoración o para qué sirve una conmemoración. Tal vez, valga la pena recordar que *conmemorar* en latín es equivalente a aprender, pues si uno ha aprendido algo, uno puede recordarlo. Cuando alguien le dice a un niño: «¿has aprendido la lección?» es equivalente a decir: «¿eres capaz de recordarla?». Por consiguiente, cuando hablamos de la *conmemoración* de nuestros procesos de independencia, decimos *eo ipso* que hemos *aprendido* de estos 200 años. Pero no individualmente, como el niño, sino colectivamente como naciones. O quizás no hemos aprendido las lecciones que podemos extraer de estas experiencias compartidas, pues puede ocurrir que no hayamos *comprendido* lo que ellas en verdad representan. Es cierto también que el aprendizaje es siempre por etapas y que no todos aprendemos igual, no todo el mundo tiene la misma visión de las cosas. Es por esto que para este ejercicio conmemorativo es necesaria una actitud hermenéutica. Es decir, la posibilidad de realizar una incursión del modo más esencial posible a ese pasado para repensarlo con los ojos del presente, pues estamos seguros que en ese ejercicio vamos a encontrar los *déficits* interpretativos que han tenido, por ejemplo, las lecturas de estos hechos en el primer Centenario o en las que se han vuelto lugares comunes a lo largo de los 200 años. Pero este recorrido hermenéutico al pasado no lo hacemos por el placer que nos proporciona la propia travesía, sino porque en él se puede encontrar los orígenes de las tendencias que continuarán en el futuro, es decir, este mirar hacia atrás es una manera de encontrar el rumbo para mejor ir hacia delante. Si aplicamos lo dicho, podríamos interpretar hoy, con los ojos de la globalización, el ciclo que abarcó de 1781 hasta 1830 con la Independencia del Ecuador. Son casi 50 años de lucha. En realidad, sería conveniente hablar de los Procesos de Independencia, pues ellos arrancan con la Independencia de los Estados Unidos (1776) y la de Haití. (1804): la primera República «latina» fue una República negra. En su momento, Petion ayudó a Bolívar.

II

Un segundo elemento por recuperar es una *visión geopolítica* que con frecuencia ha estado ausente en la historiografía tradicional. Ésta nos per-

mitiría dejar de lado visiones idílicas en cuanto a las influencias mutuas que existieron entre acontecimientos paralelos como la Independencia Americana, la Revolución Francesa y nuestros propios procesos. Además, es necesario profundizar el papel que cumplió Inglaterra. En todo esto hay cálculos y lógicas, unas veces de aliados, otras de competidores².

Por ejemplo, la Declaración de Independencia de Estados Unidos, en 1776, la escribe un escritor e intelectual como Jefferson. Esta declaración fue una novedad planetaria, pues hasta entonces «declararse independiente» no era una categoría jurídica reconocida: ¿qué es eso de que una nación se declare independiente? El panorama histórico por tanto es éste: estamos en 1781 en el momento en que Washington libra una guerra contra Inglaterra para hacer efectiva su independencia, mientras que Túpac Amaru está levantado en el Sur, todo el Continente está movilizado. Es necesario estudiar los vínculos entre el Proceso de Independencia de los Estados Unidos y el de la América Hispana. Cada vez se conocen más archivos sobre este período, como los de Rufus King y del Gobernador Morris, embajadores de Estados Unidos en Londres y París³. Cada uno luchaba contra su propia Metrópoli. Hay puentes, como la historiadora Carmen Bohórquez lo señaló⁴. Francisco de Miranda, por ejemplo. Él combatió en Pensacola como oficial del ejército español, en apoyo a la causa de Washington. Luego mantuvo con él una relación privilegiada, pues vivió en Filadelfia entre 1783 y 1784, después de abandonar el ejército español. Cuando se generan los primeros movimientos de emancipación, las primeras acciones, hay una participación, hay discusiones, hasta el punto que oficiales caribeños y sudamericanos luchan en Estados Unidos. Hay que tener presente esa parte de nuestra historia con los Estados Unidos.

Otro tanto sucedió con la Revolución Francesa. La Revolución Francesa está estrechamente relacionada con la Revolución Americana. Diría *influenciada por la Revolución Americana*, porque siempre nos cuentan la historia al revés. Con frecuencia se afirma que Rousseau es el autor intelectual de las Revoluciones

2 Este «juego de influencias y de intereses» es bastante complejo, y constituye el tema del volumen colectivo *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda*, reunido por Marcel Dorigny y Marie-Jean Rossignol. Société des Etudes Robespierriettes, Paris: 2001. Esta es una visión francesa.

3 Gouverneur Morris, *Journal 1789-1792. Ministre plénipotentiaire des Etats-Unis en France*. Texte inédit. Mercure de France, Paris: 2002, 394 pp.

4 Carmen L. Bohórquez, *Francisco Miranda. Precursores de las Independencias de la América Latina*. El Perro y la rana ediciones, Caracas: 2006, 395 pp.

Latinoamericanas. Se olvida de modo interesado el *cambio de paradigma* que significó para los autores de la Revolución el surgimiento del concepto «Independencia» creado por los americanos del Norte y del Sur. Los Diarios de Franklin, quien fue el primer Embajador de los Estados Unidos en Versalles, muestran la difusión de las nuevas ideas libertarias. Jefferson, que fue Embajador en la víspera de la Revolución, se presentó en la Corte escoltado por una hermosa negra norteamericana, que era su mujer, algo que causó escándalo en la sede de la «pureza de sangre». El interés por su persona y por las novedades americanas era tal, que Jefferson fue invitado a todos los salones de entonces. Y luego están Francisco de Miranda, Pablo de Olavide, Vizcardo y Guzmán, los cuales pasaban temporadas en París y mantenían relaciones amicales con los embajadores norteamericanos en Londres y París.

Téngase presente que 14 años después de la Americana, se inicia la Revolución en Francia y tres años después se produce el cambio de régimen (1792): la abolición de la monarquía. Y cuando digo *Revolución Americana*, estoy incluyendo en el proceso a América del Sur: las cancillerías, los hombres ilustrados sabían de los movimientos revolucionarios que se producían en el subcontinente, especialmente el de Túpac Amaru. Pero no solamente éste. Los historiadores ingleses por ejemplo han estimado que no había día en que no se produjera un conato de resistencia en el Caribe. No había en consecuencia un esclavismo pasivo como tampoco hubo una opresión pasiva y receptiva del lado del mundo indígena. Y finalmente tengamos en mente a Inglaterra, que se interesó mucho por lo que haría posible, con la derrota de España, la libertad de comercio en esta parte del mundo. Inglaterra, que era una potencia en búsqueda de la hegemonía, sabía muy bien qué tanto de comercio había aquí: el oro, la plata, la madera, las frutas, las papas, etc. Es necesario investigar tanto en los archivos diplomáticos como en los archivos de las antiguas prefecturas de Londres, París o Cádiz la actividad de las logias y de los grupos de conspiradores «españoles-americanos» que actuaban en estos países.

El *Acta de París*, concebida y suscrita en aquella ciudad en diciembre de 1797, fue patrocinada por el General Miranda, contando además con el aval de los comités de activistas e ideólogos de la independencia que estaban en París, Londres y el resto de Europa. Entre ellos, se cuentan Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, Manuel de Solar, Sucre, Pedro José Caro, Pablo de Olavide, y probablemente Antonio Nariño, el precursor neogranadino. Referente a los apoyos externos propone:

«Una alianza defensiva formada por Inglaterra, los Estados Unidos de América y América meridional, se desprende fácilmente de la naturaleza de las cosas, de la situación geográfica de cada uno de los tres países... y del carácter de las tres naciones, por lo que es imposible que esta alianza no sea de larga duración, sobre todo si tenemos cuidado de consolidarla en su forma mediante la analogía política de los tres gobiernos, es decir, por el disfrute de libertad civil sabiamente entendida⁵».

Esta Acta fue enviada a los gobiernos de Inglaterra y Estados Unidos, a través de sus embajadores en París, que mantenían una relación fluida con los principales portavoces de los independentistas.

Hay que incorporar esta dimensión geopolítica también por otras razones: por ejemplo, en 1798 los revolucionarios franceses le proponen al General Miranda ir a derrocar una insurrección negra, germen de la Revolución Haitiana. Sin embargo, él se opone, argumentando: «no voy a ser un agente de la expansión revolucionaria de Francia». Era claro, se había declarado la República, pero no la liberación de las colonias que mantenían. Ellos eran revolucionarios pero no antiesclavistas o anticolonialistas. Había comenzado el expansionismo de la Revolución Francesa que acabó instalando el Imperio Napoleónico y los proyectos coloniales decimonónicos. Tanto Inglaterra como Francia estaban muy interesadas en los procesos americanos por intereses económicos y estratégicos. Lastima por Rousseau, pues una de las embarcaciones más conocidas de la trata negrera llevaba el nombre del ilustre pensador (y Voltaire poseía bonos de la Compañía de Indias, que le daba estupendos dividendos gracias a la trata).

III

Un tercer elemento es –digámoslo así- *epistemológico*. ¿Qué significa, qué ha significado para la Ciencia Política, para el Derecho Internacional, para la Historia de las naciones el Proceso de Independencia? Este era un concepto tan de vanguardia que los enciclopedistas no lo incluyeron en la Enciclopedia. Si revisamos la Enciclopedia, podemos encontrar tres o cuatro acepciones de independencia: la independencia del hijo frente su padre, del esclavo frente al amo, pero ninguna se refiere a la dimensión política y colectiva. Como todo concepto pretende expresar una realidad, la formación de los conceptos es histórica, son procesos sociohistóricos. Primero es el *hecho* mis-

5 Bohórquez, op. cit.

mo, luego es la *noción* que se tiene de él, después es una *categoría*. Por ejemplo, tenemos un hecho cualquiera, luego éste es un titular de periódico, luego la tesis de un escrito y así va avanzando hasta que *se le considere* un concepto de hecho y de derecho. Así pasó con este concepto forjado en tierras americanas, primero se decía «Viva el Rey, abajo la corrupción local», luego surgió la palabra *separatismo*, después *emancipación*. Y hasta que se acuñó el término *independencia* y se produjo una revolución epistemológica. Gracias a este concepto, se generó una revolución en el orden colonial impuesto por las potencias, de la que se sirvieron luego otros continentes como África, Asia y Europa central.

Esto se olvida con frecuencia porque la historiografía europea y latinoamericana a menudo repite: «nosotros les dimos a Rousseau para que ustedes hagan su independencia, además los uniformes eran napoleónicos». Efectivamente se leyó mucho a los ilustrados, y los insurgentes utilizaron a veces uniformes y tácticas que correspondían a la tradición militar napoleónica pero incluso en esto hubo muchísima creatividad política y militar. San Martín constituyó su Ejército del Sur reclutando mapuches, guaraníes, aimaras, negros libertos y cimarrones, y recurrían tanto a las guerrillas, las montoneras y a la guerra formal⁶. En otro ámbito, ¿cómo se podían organizar institucionalmente estos 25 millones de kilómetros cuadrados?, ¿cómo elegir las autoridades? Miranda decía: «no, para la América del Sur es necesario un Inca». No es que ellos tendrían un Inca del Cuzco, sino que se elegirían dos representantes llamados así, uno para la Capital, otro para que viaje por todo el Continente. Estaban creando, estaban haciendo propuestas. Se discutió también si la división administrativa sería en unidades territoriales como las municipalidades, los condados (siguiendo la tradición inglesa) o las prefecturas (siguiendo la visión administrativa de Francia). Era —claro está— un desafío enorme cómo organizarse territorialmente. Otro tanto sucedía con la propuesta de creación de una Confederación de Provincias del Sur, tal como se había planteado en Argentina. El *experimentalismo*, hacer su propia experiencia, es entonces una tradición de este Continente. Así acuñamos la palabra *independencia*, que luego vinculamos con la *autodeterminación de los pueblos* y luego en el siglo XX, en una de las tantas evoluciones, la *Doctrina Estrada* de no injerencia en los asuntos internos de las naciones y de los Estados. Hemos hecho una contribución al mundo en el plano jurídico-político que hay que valorar.

6 Hugo Chumbita, *Hijos de la Tierra*. Emecé Editores. Buenos Aires: 2004, 295 pp.

IV

Esta tradición de experimentación se manifiesta plenamente hasta hoy. Ello se advierte en la dificultad que tiene la ciencia política convencional, la sociología europeas y norteamericanas de calificar a los regímenes de nuestra región. No entiende la floración de proyectos *alternativos*. Lo más fácil es decir: «es populista, es heterodoxo». No han entendido así por qué el PRI gobernó 70 años ni tampoco entendieron lo que es el Peronismo y por qué gobierna hoy en día. Es decir, con las categorías que emplean no pueden entender esta realidad inasible para ellos. Cuando algo escapa el *canon* establecido, dicen: «no, eso es un Gobierno autoritario». Un líder del Caribe no tiene porque actuar igual que un ministro suizo. Puede ser que se hable alto y fuerte en estas tierras broncas, pero no tiene nada de autoritario. A este modo de ser expresivo del hombre americano, se le llamaba el *Rusticatio* Americano, lo decían en latín además. Sin embargo, fue precisamente ese modo franco que le dio éxito a Francisco De Miranda (hasta con Catalina II, zarina de Rusia).

En estos momentos que se rompen muchos paradigmas de la modernidad, nuevas propuestas surgen a partir de enfoques antes no tomados en cuenta. La sabiduría estratégica china, la *sagesse* africana, el Arthasastra Hindú⁷, las teorías de la complejidad y el caos, son una fuente para repensar los problemas del mundo. Esto muestra una gran versatilidad para pensar en nuestra propia realidad. Repensemos sin complejos nuestros proyectos políticos. Hace unos años fui testigo de un debate entre un presidente a quien se le acusaba de populista, Luis Echeverría, y Alain Touraine, sociólogo francés que trabajó el tema del populismo Latinoamericano. En medio de la disputa, Echeverría respondió: «usted me acusa de ser populista porque yo hago una política popular». El ex presidente de México argumentó: nosotros no somos una sociedad industrial con un proletariado mayoritario o con una gran clase media, ni tampoco contamos con una cobertura social para atender las necesidades de la mayoría de la población. Es por esto que aquí las políticas tienen que ser *pluriclasistas*, sino el Estado no tendría legitimidad. Hoy mismo, los actuales procesos tienen dimensiones geopolíticas y estratégicas, que se dan en Brasil, Bolivia, Venezuela, Argentina, Nicaragua y ahora Ecuador, y

7 Kautilyan. *Arthasastra. Traité de Politique*. Editions du Felin, Paris: 1998, 155 pp. Han Fei. *El Arte de Gobierno* (escrito quinientos años antes de Cristo). Existe edición en español.

son gobiernos que difícilmente entran en los modelos imperantes o las categorías sociológicas europeas o norteamericanas, significa que es necesario que aprendamos también a formular nuestras propias categorías. De que en Chile una mujer asuma la Presidencia, eso también es apertura. En nuestras tierras existe por tanto una tendencia que podemos identificar como *experimentalismo* y una apertura creativa hacia el mundo.

V

Me gustaría mencionar en esta última parte los desafíos de la globalización hoy, es decir, cuáles son los retos que enfrentarán nuestras naciones en este período de Conmemoraciones. Uno de los participantes, Hugo Chumbita, se preguntó cómo vamos encontrar al 2010 y lo hizo desde la realidad de Argentina, yo quisiera hacerlo a nivel regional. La primera gran novedad es la presencia de *nuevos actores* de la política internacional, un nuevo orden mundial con la China, la India, Rusia, Corea del Sur, Brasil. Un estudio prospectivo del Banco Mundial dice que en el 2020 estos cinco países estarán en el *Grupo de los Diez* y otros se despedirán, tal vez Inglaterra, Italia, Francia. En este nuevo esquema, no hay que perder de vista que la entrada de la China, de la India o de Rusia, podría jugar a nuestro favor en tanto que tienen una tasa de crecimiento elevado, del orden del 9% como sucede con China, lo que hace que nuestras materias primas sean sumamente *codiciadas*. ¿Qué políticas tendremos con nuestros recursos naturales?, ¿cómo vamos a manejarlos para favorecer a nuestras naciones o al mercado global? Ellos son los que hacen viables tanto el crecimiento económico de estas nuevas potencias como la superación de nuestro retraso. Aquí hay decisiones cruciales a tomar.

Esto nos plantea además un tema muy serio: en el supuesto que China dirigiese el nuevo orden mundial -es claro que esto puede ocurrir-, ¿cómo va a ser nuestra relación con la China y con los Estados Unidos? Si esto ocurre, tendríamos entonces un tipo de acercamiento distinto con los Estados Unidos. Un libro de reciente aparición que llamó la atención es «*Who are we?* (¿Quiénes Somos?) de Samuel Huntington⁸. Un capítulo está dedicado a los «latinos». Esto es interesante, pues es la percepción de un agudo científico social sobre la primera minoría de Estados Unidos (en este país hay en este

8 Samuel P. Huntington. *Who are we? The Challenge to America's National Identity*. Simon & Schuster. New York: 2004, 488 pp.

momento 35 millones de hispanohablantes, 35 millones de primos que nosotros tenemos allá). En él, afirma que el modelo de vida de los latinos o hispánicos es muy atrayente: tienen una gastronomía condimentada, bailan salsa, tango, saben cantar, tienen sentido de la familia, son católicos, etc. Se produce de esta manera una mezcla entre culturas, que incluye un gran número de matrimonios mixtos. Se da entonces un fenómeno de mutua influencia. Y estos 35 millones mueven 10 mil millones de dólares semanales entre viajes, comidas, discos, ropa, etc. Es por esto que Samuel Huntington, Consejero del Departamento de Estado, considera que Estados Unidos es hoy no solamente *anglosajona*, sino también *hispanoamericana* y *bilingüe*.

Otro tema crucial es la reducción de la pobreza. En un continente marcado por una gran desigualdad, la conflictividad social es muy grande. Efecto de ello es una institucionalidad deficiente. Tenemos instituciones que no duran mucho tiempo, gobiernos que no concluyen su mandato. En varios países, el 40% de la población está en la franja de la «pobreza extrema». No es posible llegar al 2030 con cifras que harían contradictorio el mensaje de libertad, igualdad y equidad contenido en las gestas de emancipación. Tenemos que proponer cambios estructurales, crecimiento con equidad, redistribución, fomento de la participación social a través de la vida asociativa.

Un desafío de extrema importancia es la preservación de la biodiversidad y el uso adecuado de los recursos acuíferos. Una constatación simple es que no hay suficiente agua en el mundo y los complejos ecosistemas de nuestro planeta están al borde del colapso. Las guerras futuras van a ser guerras por el agua y por la apropiación de la biodiversidad. Nuestra región tiene el 40% de la biodiversidad planetaria: el Chaco, la Amazonía, la gran biodiversidad de los países andinos, Costa Rica, Cuba, México. Nuestra región forma parte del exclusivo *Grupo de los Doce*, que son los doce países con mayor biodiversidad planetaria. A pesar de esto, en los países de la región existen importantes carencias en la gobernabilidad del medio ambiente, el manejo adecuado de los recursos hídricos y el desarrollo sostenible. Es necesario, para que se cumpla uno de los Objetivos del Milenio propuestos para el 2015, que el Estado tenga un papel más activo en la resolución de conflictos entre los intereses privados y los bienes que por su naturaleza pertenecen al conjunto de la población. En estos precisos momentos, en la Amazonía una especie de árbol está desapareciendo debido a la tala indiscriminada, un río en los Andes es contaminado por relaves mineros y en las selvas de Costa Rica los campos de cultivo desplazan la flora existente.

Quisiera terminar mencionando el diálogo de los pueblos, la interculturalidad. En este momento en que se revalorizan los pueblos originarios, se acrecienta un diálogo intercultural en nuestro Continente. Una recuperación de nuestra *identidad es recordar* nuestros orígenes, posibilidad misma de toda *conmemoración*. Nuestros orígenes que son a la vez la fusión de pueblos *indígenas, hispánicos, africanos* y -no lo olvidemos- *lusitanos*, por nuestro hermano Brasil. Interculturalidad que estuvo presente en el origen mismo de nuestros próceres. El historiador Hugo Chumbita realiza una lectura multicultural a propósito de la identidad étnico-social *real* de algunos próceres de la independencia. Su investigación muestra, documentos en mano, que José de San Martín era hijo de una joven guaraní; Bernardo O'Higgins tenía por madre una joven de origen tehuelche (la familia Riquelme) y Simón Bolívar como Bernardo Monteagudo tenía orígenes afro-americanos. Esto explicaría algunas de las decisiones y comportamientos de estas grandes figuras por los pueblos más oprimidos de América⁹.

Hay señales que pueden llenarnos de esperanza. El español será hablado por 700 millones hacia el 2020. Brasil se ha propuesto para ese año ser un país bilingüe: hablar español y portugués y para eso preparan a más de 25.000 profesores. Hay cambios geopolíticos y todo esto resulta alentador. Todo depende de una gestión política sabia, visionaria y de largo plazo. Gobernar es saber. Gobernar es prever¹⁰.

VI

¿Qué aprendizaje hemos hecho de dos siglos? En América palpita una alteridad política, económica y cultural, un campo abonado para la innovación y la experimentación basada en su propia realidad¹¹, impulso plenamente vigente hoy en día si se observan con atención los diversos procesos políticos que afloran en la región: Venezuela, Bolivia, Brasil, Argentina, Nicaragua, Cuba, Chile, Ecuador, donde en medio de la tensión entre fuerzas políticas creativas y fuerzas repetitivas surgen al fin *vías alternativas*¹², pro-

9 Chumbita, op. cit.

10 Edgar Montiel, *Gobernar es Saber. Formar hombres y mujeres de Estado para la Nación*. FCE, Lima: 2005, 105 pp.

11 Edgar Montiel, *El Humanismo Americano*. Filosofía de una Comunidad de Naciones. FCE. Lima: 2000, 310 pp.

12 La riqueza y variedad de los planteos y movimientos alternativos lo han recogido Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig en tres volúmenes dedicados al *Pensamiento Alternativo en Argentina y América Latina*, publicado en Buenos Aires (editorial Biblos 2004).



Edgar Montiel

puestas societales innovadoras, medidas económicas endógenas, democracias abiertas a la diversidad étnica y de género para poder escapar así a los modelos hegemónicos impuestos y experimentar caminos propios para alcanzar la justicia social, la equidad económica y hacer de la democracia una idea menos ilusoria.



Exposición sucinta de la Hermenéutica Analógica

Mauricio BEUCHOT
UNAM, México, D.F.

Resumen:

El autor presenta y examina los alcances de una hermenéutica analógica que pretende distanciarse de las posturas hermenéuticas que asumen una sola interpretación como válida, como lo hace la hermenéutica univocista; y de las que ofrecen innúmeras interpretaciones, todas válidas y complementarias. La propuesta de la hermenéutica analógica sería la de ofrecer varias interpretaciones, pero jerarquizadas, de modo que unas se acerquen más a la verdad textual y otras se alejen de ella.

Palabras clave:

Diálogo, analogía, unívoca, equívoca, objetividad, subjetividad, metáfora, metonimia.

Abstract:

In this paper the author maintains an analogical hermeneutics which gives the flexibility to have not an alone like valid interpretation, the hermeneutics does it univocista, not neither innumerable interpretations, all valid and complementary, but several interpretations, but jerarquizadas, so that some approach more the textual truth and others move away from her(it).

Keywords:

Dialogue, analogy, univoca, equivocal, objectivity, subjectivity, metaphor, metonimia.

1. Introducción

En este trabajo intentaré exponer de manera muy breve qué es la hermenéutica analógica. Tendré que hacerlo hablando, en primer lugar, de la hermenéutica en cuanto tal, en sí misma, sin especificación, para, después,

hablar de la analogía, de modo que pueda aplicarla a la hermenéutica y de ello resulte una hermenéutica basada en la analogía, esto es, una hermenéutica analógica, propiamente dicha. Eso lo completaré indicando qué es lo que añade una hermenéutica analógica a la hermenéutica sin más. Y terminaré aludiendo a algunas aplicaciones que de ella se han hecho, para ejemplificar de una manera más conveniente su rendimiento.

La hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, se ha vuelto muy presente en la filosofía actual. Pero hay varias hermenéuticas posibles. Una hermenéutica analógica tiene la ventaja de evitar dos posturas extremas como son las de la hermenéutica univocista y la hermenéutica equivocista. La hermenéutica univocista pretende una interpretación única de cada texto, sin dejar lugar para las otras, que descienden al rango de completamente falsas. En cambio, la hermenéutica equivocista pretende que la mayoría de las interpretaciones de un texto (y a veces todas) sean válidas, con lo cual la interpretación misma se trivializa y la hermenéutica se vuelve imposible por inútil. A diferencia de ellas dos, una hermenéutica analógica pretende centrarse en el medio, entre ellas dos, sin alcanzar la exactitud de lo unívoco, pero sin incurrir tampoco en la ambigüedad de lo equívoco, aun cuando se inclinará más a esta última. Es una búsqueda del equilibrio proporcional, como lo que Aristóteles quería con la *phrónesis*, que veía como una virtud eminentemente analógica o proporcional.

2. Hermenéutica

Pero, antes de hablar explícitamente de la hermenéutica analógica, hablemos de la hermenéutica en cuanto tal. Hay varias cuestiones fundamentales acerca de la hermenéutica con las que conviene empezar. Qué tipo de saber es, sobre qué versa, cuál es su método propio, de cuántas clases son sus objetivos, qué objetivo o finalidad la anima. Problemas constitutivos; sobre ellos versa el conocimiento de la propia especificidad de la hermenéutica. Algo muy importante en estos comienzos será aprehender el acto mismo de interpretación en su proceso peculiar, de modo que nos muestre el tipo de pregunta que plantea y el camino por el cual la responde.¹

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) que nos enseña a interpretar textos, entendiendo aquí el interpretar como un proceso de comprensión que cala en profundidad, que no se queda en una intelección instantánea.

1 Cf. G. Michel, *Entre-lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. México: UAM-X - M. A. Porrúa, 2001; ver también M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2005 (4a. ed.).

nea y fugaz. Entendemos aquí por *textos* aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay claridad, sobre todo donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza. La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y acceder al sentido profundo e incluso al oculto. O cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. O cómo encontrar un camino intermedio donde los demás sólo veían los dos extremos. Y para eso hay que contextualizar el problema, o el texto, para poder entenderlo bien. La hermenéutica, pues, en cierta manera, des-contextualiza para re-contextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica.

Además, la noción de texto abarca desde el texto escrito, que es la idea tradicional, pasando por el diálogo, que fue añadido como texto por Gadamer, hasta la acción significativa, añadida por Ricoeur. Por ejemplo, en la interacción educativa se puede tomar sobre todo la acción significativa como texto, además del diálogo y el texto escrito; más aún, éstos son englobados por aquélla. La hermenéutica pedagógica se centrará, pues, en la interpretación de la interacción educativa, la acción significativa docente y didáctica como texto. Y esto puede aplicarse en muchos otros campos.

En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextualizar ese texto al que nos hemos enfrentado. Es un acto complejo, que involucra varios actos. Lo primero que surge ante ese dato, que es el texto, es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, que se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.

La pregunta interpretativa es siempre observada con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, o ¿qué dice ahora?, ¿qué me dice a mí?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de descondicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Estos rasgos que hemos señalado cobran sentido y se iluminan a la luz de la vivencia y la comprensión del acto interpretativo, que es el núcleo de la hermenéutica toda. Desde el reunir las condiciones

para interpretar el texto (por ejemplo, aprender el idioma, para poder descifrarlo; estudiar la historia del autor y la historia sociocultural del entorno del texto, etc.) hasta el efectuar con disfrute su decodificación y su entendimiento, incluyendo análisis y síntesis, explicación y comprensión.

Mas, también, como toda actividad humana, la interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito, una virtud. Es la virtud hermenéutica, la interpretación cualificada, que se forma por la experiencia y el estudio, sobre todo por la práctica interpretativa sobre los muchos textos. Es una virtud mixta, es decir, en parte teórica y en parte práctica, teórico-práctica. Con respecto a la virtud, el problema que siempre se ha planteado, desde el Sócrates de Platón, es si la virtud puede enseñarse, y nunca se ha dado una respuesta definitiva. Pero parece referirse a la virtud práctica, más que a la teórica. Con todo, lo que es posible decir es que, aun cuando no sea muy claro que la virtud práctica puede enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert Ryle de toda virtud, ya teórica, ya práctica. No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación.

De hecho, nos encontramos en tradiciones interpretativas, en escuelas de interpretación, más o menos amplias, con sus clásicos, sus modelos, sus maestros y sus aprendices. Parece un taller, tiene toda la semejanza de un taller artístico medieval o renacentista. Se entra a imitar, y cada vez más a independizarse con respecto de los modelos y los maestros. Poco a poco, uno se gana la aceptación, adquiere autoridad. Pero, al principio, recae sobre el principiante el peso de la prueba. Sobre todo si se trata de una interpretación novedosa, revolucionaria. Que es donde se cumple la virtud hermenéutica: cuando se llega a dejar de repetir, cuando se avanza a proponer una interpretación nueva, diferente. Para salir de la senda trillada, se requiere mucho trabajo, pero es lo que mejor manifiesta el avance del intérprete o hermeneuta.

3. Principales hermeneutas

Dado que dedicaremos un capítulo a la exposición de las principales corrientes hermenéuticas de nuestra época, y a sus representantes más connotados, ahora solamente mencionaremos, a vuelapluma, algunos de éstos, para ejemplificar el trabajo de la interpretación. Si hablamos de hermeneutas principales, encontramos en la actualidad a Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (estos dos últimos tuvieron una

época y una dimensión hermenéuticas, por más que ahora se coloquen en la *pragmática*).² Gadamer toma de su maestro Heidegger la idea de que la comprensión y, por lo mismo, la interpretación es uno de los modos de existir del hombre, y por ello, más que un método, la hermenéutica es una forma de ser intrínseca al hombre. Del mismo Heidegger retoma y desarrolla la idea de interpretación como fusión de los horizontes cognoscitivos del que emite el texto y del que lo interpreta. Es decir, cuando el autor y el lector pertenecen a diversas tradiciones, se efectúa una fusión de las mismas, como fusión de horizontes; sólo cuando esto ocurre puede decirse que ha habido comprensión. Además, dentro de la tradición hay un cultivo y una superación; un cultivo porque se trata de apropiarse lo mejor posible la tradición en la que se vive, para lo cual se estudian sobre todo los clásicos de la misma; una superación, por cuanto que todo el que interpreta dentro de una tradición no permanece atado a ella, sino que está llamado a ir más allá de la misma, lo cual ocurre siempre que se encuentra una nueva interpretación de los textos estudiados en ella. Y esto se logra no sólo por el genio, sino sobre todo por la formación, que hace apropiarse la tradición para trascenderla desde sí misma y en su misma línea. Muchos otros conceptos hermenéuticos provienen de Gadamer, como el de diálogo o conversación, etc., etc.

Apel y Habermas insisten en el carácter dialógico de la interpretación, no sólo en cuanto a la invención, sino, sobre todo, en cuanto a la argumentación. Somos seres razonables, discursivos. Por ello estamos obligados a ofrecer argumentos para apoyar las interpretaciones que hacemos, sobre todo porque la interpretación nueva es la que más precisamente exige ser probada. Estamos en comunidades interpretativas, que son comunidades de diálogo. En la interacción dialógica prevalece el mejor argumento. Por ello en el diálogo se presuponen las pretensiones de verdad y validez, por las cuales asumimos que vamos a hablar con veracidad y sin falacias argumentativas, esto es, sin trampas. Se trata de una comunidad ideal de diálogo.

De Ricoeur proviene la idea de que la hermenéutica tiene también un aspecto metodológico, ese aspecto de método que Gadamer dejaba tanto de lado, para refugiarse en la experiencia vivencial de la comprensión interpretativa. De él retoma los conceptos de apropiación y distanciamiento. La apropiación nos acerca a la comprensión del texto, involucrando nuestra subjetividad en ello; pero el distanciamiento nos recupera la objetividad, de modo que podemos reducir lo más posible nuestra injerencia subjetiva y

2 M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2002, pp. 202 ss.

poder hablar de verdad y validez en la interpretación. Asimismo, Ricoeur pone como principal objeto de la hermenéutica el símbolo, que tiene como formas el mito y la poesía. La manera de interpretarlos es conforme a un modelo que se ajusta a la metáfora, pues ella tiene un sentido literal y un sentido metafórico, y ambos luchan dialécticamente, de modo que viven de su tensión. Así queda un modelo metafórico de la interpretación, no sólo porque lo más propiamente hermenéutico, que es el símbolo (mito y poema) son interpretados metafóricamente, sino porque todos los textos en definitiva pueden encerrar, además de su sentido literal, otro sentido oculto, o innúmeros sentidos (polisemia) y con ello todos los textos han de ser interpretados con una hermenéutica que tiene como modelo la interpretación de la metáfora. Asimismo, es interpretación metafórica porque al interpretar nos hacemos metáforas de los textos. Tal es la hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur.

También encontramos hermenéutica en muchos pensadores posmodernos. La vemos, por ejemplo, en Michel Foucault, que integra a la interpretación de los textos las relaciones de poder, que vician la comunicación y, por lo mismo, la interpretación. Donde se ha manejado la verdad también se ha inmiscuido el poder, a veces de manera velada, a veces de manera abierta. Derrida también incorpora la hermenéutica en su pensamiento, aunque éste está más del lado de la desconstrucción. Con todo, para él todo lenguaje es metafórico, en seguimiento de Nietzsche; pero no hay una metáfora posible que nos haga comprenderlo, siempre se quedará como algo inagotable y que se interpreta al infinito. Gianni Vattimo habla de una hermenéutica que busca un pensamiento débil, sin pretensiones fuertes en cuanto a verdades y objetividades, sin estructuras rígidas ni esencias. La ontología o metafísica es solamente débil, inyectada de nihilismo, el cual la hace no violenta ni impositiva. Muchos otros han tenido contacto con la hermenéutica, como Richard Rorty, que ahora se coloca en la pragmática, etc., etc.

4. Analogía

La analogía fue introducida, en la lejana época de los filósofos presocráticos, por los pitagóricos, que la usaron primero en matemáticas (*analogía* significa proporción), cuando toparon con los números irracionales y con la inconmensurabilidad de la diagonal del triángulo. Para evitar que todo se fuera al infinito, resolvían los problemas *kat' analogian*, según proporción, es decir, de manera suficiente. Esto pasó a Platón, quien estuvo en

contacto con varios pitagóricos (Timeo, Teeteto, etc.), pero sobre todo a Aristóteles. Este último lo aplicó a casi todas las nociones principales de la filosofía, a las que caracterizaba con la frase: *pollajós légetai*, esto es, se dice de muchas maneras. Luego la analogía pasó a los medievales, señaladamente a Santo Tomás, pero también a otros, como Eckhart, que hizo un uso muy interesante de ella. El cardenal Cayetano escribe un texto clásico sobre la analogía, en pleno renacimiento, pero el procedimiento por analogía se pierde en la modernidad. Resurge en el barroco y en el romanticismo, pero se oculta en el renacimiento y en la ilustración, así como en los positivismos y cientificismos, hasta que ahora, en la actualidad, muy recientemente empieza a recuperarse.³

La analogía es el medio entre lo unívoco y lo equívoco. Lo unívoco es un modo de significar o de comprender totalmente idéntico o igual, lo claro y lo distinto. En cambio, lo equívoco es un modo de significar o de comprender totalmente diferente o distinto, lo oscuro y lo confuso. Mas, a diferencia de ambos, lo analógico es lo que tiene diferencia y, sin embargo, igualdad o semejanza, es lo claroscuro. Inclusive tendría que decirse que lo análogo es preponderantemente diferente, ya que se trata simplemente de la diferencia, pero sujeta de algún modo a la semejanza, ya que no a la plena igualdad o identidad.

Además, la analogía tiene dos modos principales: de proporcionalidad y de atribución. Ya de suyo la analogía es proporcionalidad, a saber, una relación de relaciones o de proporciones. A es a B como C a D. Es decir, lo que me sirvió en el caso de una persona que estaba en una situación determinada, podrá servirme en el caso de otra persona que está en una situación parecida. Solamente que se tienen que hacer todos los ajustes del caso, atender al contexto, salvar las diferencias, precisamente resaltar las diferencias, a pesar de la semejanza de los casos.

Asimismo, la analogía de proporcionalidad se divide en dos: propia y metafórica. La propia es la que relaciona proporcionalmente cosas en sentido propio, como «el instinto es al animal lo que la razón es al hombre» o «el fundamento es a la casa lo que el corazón al hombre». La impropia o metafórica es la que relaciona cosas en sentido figurado, como «las flores son al prado lo que la risa al hombre», y por esta comparación podemos entender la metáfora que dice «el prado ríe». Además, la analogía de atribución con-

3 Cf. A. Cárdenas, *Breve tratado sobre la analogía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1970; Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984.

siste en atribuir un predicado de manera más propia a un sujeto, que es el analogado principal, y de manera menos propia a otros que son los analogados secundarios. Por ejemplo, «sano» se dice del organismo, pero también del alimento, de la medicina, del clima, de la orina, de la amistad, etc. Por lo tanto, es una analogía gradual, jerarquizada. Podemos, pues, oscilar desde sentidos muy cercanos a lo propio, lo literal o la metonimia, que corresponden a la atribución y a la proporcionalidad propia, hasta sentidos muy cercanos a lo impropio, lo figurado o la metáfora, que corresponden a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

La analogía no se reduce a la simple semejanza, porque en ella predomina la diferencia, lo cual lo hace más compleja, más complicada y fina. Ha sido empleada, en la historia, para esos casos en los que no hay suficiente claridad y distinción, y también para evitar la completa oscuridad y confusión, la ambigüedad irreductible. Muchas cosas sólo admiten un conocimiento analógico, pero éste es el que les resulta adecuado y suficiente. Cosas en las que hay un devenir muy grande, un movimiento notable, una variación apreciable, en suma, un resto de enigma y de misterio. Y tal ocurre con la mayoría de las cosas humanas, por eso la analogía tiene tanta cabida en las ciencias humanas, sobre todo en la filosofía.

Puede decirse que ha habido épocas unívocas, equívocas y analógicas. A una época unívoca, de gran claridad, como fue la época clásica griega, suele seguirle una época equívoca, como la de la alta edad media, y cuesta trabajo %pero finalmente llega% una época analógica, como fue la edad media madura; luego pasa a una época equivocista, como lo fue la baja edad media, después a una univocista, como quiso serlo el renacimiento, y sigue una época analógica, como la del barroco, para dar paso a una época unívoca, como fue la ilustración; ésta originó, por reacción, el romanticismo, época muy proclive al equivocismo, aunque logró cierta analogicidad, pero después se le opuso el positivismo, con su univocismo tan fuerte, y así seguimos hasta ahora, distendidos entre los científicismos univocistas y los relativismos equivocistas, en espera de una síntesis analógica, que nos saque de este embrollo tan doloroso.

5. Hermenéutica analógica

De esta manera, una hermenéutica analógica es la que trata de realizar ese trabajo de interpretación que hace toda hermenéutica, pero sin caer en la cerrazón rigurosa o rigorista de una hermenéutica univocista, ni en la aper-

tura incontenible de una hermenéutica equivocista, sino que se plantea en la mediación entre ambas. Trata de interpretar siguiendo un gradiente que abarca desde algo tan metonímico como la atribución jerarquizante y la proporcionalidad propia hasta algo tan metafórico como la proporcionalidad impropia, que corresponde a la metáfora.⁴

Una hermenéutica analógica nos permitirá interpretar textos buscando en ellos lo que sea alcanzable del sentido literal, pero también incorporando el sentido metafórico o simbólico que contengan, el cual pasaría desapercibido a un análisis meramente literalista. Pero también ayuda a que la interpretación no se pierda en la metaforicidad irrecuperable y sin límites. Precisamente se colocará en el límite, en ese límite en el que lo literal y lo alegórico o simbólico se encuentran, donde se tocan pero sin confundirse.

Dicha hermenéutica analógica nos permitirá tener más de una interpretación válida, pero sin que todas se nos vuelvan tales, ni muchas indiscriminadamente; habrá un conjunto de interpretaciones que serán válidas, pero jerarquizables de manera que podamos discernir cuándo una interpretación se empieza a alejar del texto y cuándo ya es francamente errónea. Nos permite abrir el abanico de las interpretaciones, pero sin que sea una apertura desmesurada.

También esa hermenéutica analógica nos permitirá tener una interpretación que no exija la exactitud plena de la univocidad, la cual es inalcanzable aquí; pero sin deslizarnos tampoco a la equivocidad irremediable, que es el relativismo, en el cual toda interpretación resulta válida en definitiva. Nos permite cierta apertura, pero con el rigor suficiente para lograr un buen monto de objetividad. La subjetividad será superada mediante el diálogo argumentativo, también sin requerir una argumentación exhaustiva, sino con una razonable y suficiente.

Con esta oscilación entre el ideal unívoco y la derrota equívoca, entre la metáfora y la metonimia, entre el sentido literal y el sentido alegórico, la hermenéutica analógica nos enseña a reducir las dicotomías, a buscar el mayor acercamiento posible entre los extremos. No se trata de que los extremos se fusionen y se confundan, sino de que los extremos se toquen. Con eso basta.

4 Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.); E. I. Aguayo, *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*. México: Ed. Ducere, 2001.

6. ¿Qué añade a la hermenéutica una hermenéutica analógica?

Así, pues, la hermenéutica analógica es un intento de ir más allá de la hermenéutica metafórica de Ricoeur. Pero, sobre todo, para mediar entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas que proliferan en la actualidad. De hecho se ve que la hermenéutica contemporánea oscila entre el univocismo y el equivocismo. La univocidad es el modo de significar claro y distinto, la equivocidad es el modo de significar completamente irreductible, relativista extremo, totalmente ambiguo; entre ellos se coloca el modo de significar analógico, que, sin reducir toda diferencia, alcanza suficiente semejanza como para que haya cierta objetividad y universalidad.⁵

Vemos la hermenéutica univocista en Apel y Habermas, por eso los han acusado de universalistas y hasta de absolutistas, no en balde han dejado la hermenéutica y han derivado a una pragmática bastante científicista, en la línea de Peirce (contrariamente a Rorty, que profesa una pragmática muy equivocista, en la línea de James). Vemos la hermenéutica equivocista en Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty. Foucault lo es por su idea de que la interpretación es infinita, pues si así es, en el fondo no hay interpretación verdadera. Derrida lo es por su idea de la desconstrucción interpretativa, que es parecida a la del anterior, pues la diferencia hace que la interpretación sea siempre diferente y diferida, lo cual la hace inalcanzable. Vattimo lo es por su hermenéutica débil, pues profesa que nada hay cierto ni definitivo, que nada es claro ni estable, y, aunque él mismo niega ser relativista, incurre, a nuestro parecer, en un equivocismo difícil de negar. Lo mismo Rorty, para quien ya no hay ningún sentido literal posible, sólo sentido alegórico o metafórico, con lo cual se acaba la interpretación; de hecho, él mismo dice que los textos no se interpretan, se usan, en un pragmatismo ya muy extremo.

Frente a esas hermenéuticas univocistas y equivocistas se tiene que plantear una hermenéutica analógica, que haga la mediación entre esas dos. Y también para completar la hermenéutica metafórica de Ricoeur. En efecto, es bien sabido que la metáfora es una figura de significado que se acerca mucho a la equivocidad. Hay que balancearla con la metonimia, que es la figura de significado que se inclina a la univocidad. Aun cuando la hermenéutica metafórica de Ricoeur no es equivocista sino analógica, toma la parte de la analogía que más se acerca a la equivocidad, la metáfora. Pero falta la metonimia, que es la otra forma de la analogía que nos hace alejarnos del

5 M. Beuchot, *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: Ed. San Esteban, 2005.

equivoco, que da contrapeso a la metáfora. En efecto, hay una analogía metafórica, que es la de proporcionalidad impropia; pero también hay una analogía metonímica, que es la de proporcionalidad propia y la de atribución, según se veía en la tradición. Esto se ve confirmado por Charles Sanders Peirce, para quien la analogía era la iconicidad, pues divide el signo en índice, símbolo e ícono; el primero es unívoco, el segundo equivoco y el tercero analógico; y, a su vez, divide el signo icónico en tres: imagen, diagrama y metáfora. Como se ve, allí aparece la metáfora, en un extremo; pero también en el otro extremo está la imagen, que es lo más propio de la metonimia, y, en medio de ambas el diagrama, que parece oscilar desde la metonimia hasta la metáfora.

Y nótese que, frente a la hermenéutica metafórica de Ricoeur, no proponemos una hermenéutica metonímica, lo cual sería nuevamente extremo y nos acercaría al ideal de univocidad, que siempre ha resultado inalcanzable. Se trata de una hermenéutica que abarque tanto metonimia como metáfora, por ello es una hermenéutica analógica. Octavio Paz, siguiendo a Roman Jakobson, ha insistido en que la que reúne y abarca metáfora y metonimia es la analogía, como lo ha estudiado en la poesía contemporánea. De esta manera, una hermenéutica analógica da la flexibilidad para tener no una sola interpretación como válida, según lo hace la hermenéutica univocista, ni tampoco innúmeras interpretaciones, todas válidas y complementarias, sino varias interpretaciones, pero jerarquizadas, de modo que unas se acerquen más a la verdad textual y otras se alejen de ella. Igualmente, da la posibilidad de oscilar entre el sentido literal, más propio de la metonimia, y el sentido alegórico o simbólico, más propio de la metáfora, contando con puntos intermedios, como en un gradiente que nos permite movernos desde un extremo hasta el otro.

7. Conclusión

Hemos visto, pues, cómo la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, oscila entre el univocismo del cientificismo y el equivocismo del relativismo. Por eso se necesita una hermenéutica que corresponda a ese punto intermedio y mediador que es el analogismo, a saber, una hermenéutica analógica, basada en la analogía, que evite los dos extremos mencionados, que la distienden y la rasgan, hasta llegar a romperla. Pretende ser una hermenéutica abierta, pero sin caer en el relativismo, y tener suficiente rigor, aunque sin quedarse en el cientificismo, que la misma hermenéutica ha rehuido siempre.



**Estereotipo y entendimiento peruano de España.
Por una revisión del imaginario peruano¹.**

Fermín DEL PINO DÍAZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Madrid)

Resumen:

Este ensayo sustenta sugerentes reflexiones sobre las conexiones y desconexiones inherentes a la lectura oficial de la matriz cultural hispana por parte de la cultura criolla peruana. El autor sostiene que dicha lectura se basa en la existencia de estereotipos que al ser explicitados, podrían ser superados y así construir una relación desprejuiciada entre España y Perú. Resalta la necesidad de la reflexión filosófica e interdisciplinaria que se proponga como tarea un debate interoceánico al respecto.

Palabras clave:
Estereotipo, creencia.

Abstract:

This essay maintain that the relation into Spain and Peru is based in the existence of someone stereotypes which could be surpassed with a philosophical reflexion, since this way the peruvian's people will dare to criticize it established and budget.

Keywords:
Stereotype, belief.

- 1 Primer congreso Internacional Hispano-peruano de Filosofía. (Madrid, 7-9 de Mayo 2007). Agradezco a Rubén Quiroz, conocido felizmente en este evento, y a Antonio Jiménez, viejo conocido de los años 70, que me hayan dado la oportunidad de expresarme en un congreso filosófico. Creo que esta vieja disciplina - empeñada desde los albores de la humanidad en mostrarnos los viejos caminos del pensamiento, como modos de conocer- nos permitirá a peruanos y españoles pensar juntos, tal vez para conocernos mejor.

1. Justificación filosófica de mi contribución

Mi participación en un evento sobre Filosofía hispano-peruana sólo se puede entender en un sentido metafórico, y referida aquélla más bien al tiempo colonial que al presente. Mi área de trabajo es más bien la antropología, aunque he dedicado mucho tiempo (desde mi tesis doctoral en 1975) al tratamiento de materiales históricos que tienen aún un valor antropológico. Efectivamente, hice mi trabajo de campo en la selva peruana de Madre de Dios sobre las migraciones altiplánicas, desde 1971 a 1974, y dicté clases de Antropología americana en esos años en la Complutense (precisamente en estas mismas aulas en que hemos celebrado este coloquio hispano-peruano), pero el tema de mi tesis doctoral y el que ha ocupado más tiempo luego ha sido la lectura, interpretación y edición crítica de Crónicas de Indias.

Cuando ingresé al gremio antropológico en la España de los años 60, la presencia de la antropología dependía casi toda ella de profesores formados en el extranjero (Carmelo Lisón en Inglaterra, Claudio Esteva en el México del exilio, y otros muchos colegas venidos de fuera), e incluso en España Caro Baroja se formó con maestros alemanes como Trimborn u Obermaier, ingleses como Evans-Pritchard, y americanos como George Foster). La generación española -de una docena escasa, aproximadamente-, que nos formamos en el Centro Iberoamericano de Antropología, que funcionó por tres años (1966-68) en las aulas del Museo Nacional de Antropología de Atocha bajo la dirección de Claudio Esteva, comprobamos que nuestra disciplina no se cultivaba en España. La pregunta inmediata que nos hacíamos entonces -al comprobar este hecho obvio- era si alguna vez se había cultivado. Esa duda determinó mi tesis doctoral entre 1969 y 1974, que me llevó a hurgar en los manuales históricos usados para su formación por mis colegas de Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos: en ellos se citaban las crónicas de Indias como parte menor de su período fundacional, aunque en ello se distinguieron particularmente los norteamericanos, que tenían en las Crónicas de Indias la información textual más antigua sobre los aborígenes de su país. También los americanistas europeos y norteamericanos, interesados en las sociedades tradicionales de la otra América, la del Sur y el Centro, reconocían el interés de estas fuentes para el trabajo propio que se habían propuesto de conocimiento del pasado americano.

Tras familiarizarme con el tratamiento que la antropología exige dar a estos materiales para su uso presente, centré mi atención en unas cuantas crónicas del s. XVI que me parecieron merecer más el estatuto de 'científicas'. Naturalmente que también eran interesantes algunas obras pa-

sadas de otro período posterior cualquiera, y de hecho dediqué varios años a trabajar las expediciones ilustradas (en particular la de Malaspina), la amplia producción de derecho consuetudinario emanada del equipo que trabajaba bajo la dirección del abogado Joaquín Costa a fines del XIX (dentro del cual se contaba a los jóvenes Miguel de Unanuno y Rafael de Altamira, cuya tesis doctoral sobre la propiedad comunal fue dirigida realmente por Costa, y no por su director oficial Gumersindo de Azcárate). También, por último, me interesaron para esta empresa histórico-antropológica los exilados españoles del 39, algunos de los cuales habían sido mis maestros y cuya obra estaba a punto de perderse por muerte de sus miembros más antiguos (Bosch-Gimpera, Juan Comas, Angel Palerm, Barandiarán, etc.). De hecho, fue en el primer congreso español de Antropología del año 76 donde me estrené como coordinador del simposio de historia antropológica, y fue allí donde conocí al joven Antonio Jiménez que vino a hablar de un filósofo español del XIX (Urbano González Serrano), con obra de interés antropológico. El tema de mi interés en ese simposio eran los exilados españoles del 39 como antropólogos, y sus muchos ancestros hispanos (comenzando por algunos exilados erasmistas como Juan Luis Vives, y su interés por las sociedades campesinas europeas, asaltadas entonces por ínfulas revolucionarias y heréticas). Mi preocupación oportuna por los compromisos coloniales de la antropología tradicional –denunciados obsesivamente por la generación del 68– me hizo hallar una relación ‘intrínseca’ –que diría un filósofo escolástico– entre la situación marginal y minoritaria del exilado con la naturaleza minoritaria de los objetos tradicionales de atención antropológica, del que hice objeto de algún artículo posterior². (Del Pino, 1991).

Pero el centro principal de mi atención histórico-antropológica eran los escritores del s. XVI. En aquel tiempo primigenio era donde principalmente se podían encontrar –a un nivel inigualado luego, a nivel internacional comparado– materiales hispanos de primera mano (siendo los primeros en hablar de esa materia etnográfica en el Nuevo Mundo) y de una repercusión mundial, como para llamarlos pioneros de la disciplina. Naturalmente, la muestra de ejemplos a estudiar no podía ser muy amplia, para poder avanzar en su estudio, y había además que elegir entre una gama muy variada de autores (marinos, soldados, misioneros, letrados...). Aparentemente debía escoger entre los primeros escritores de temas indios, (como Colón, Pedro Mártir, Gómara, Cortés, Las Casas, etc.), y en el campo perua-

2 «Antropología, colonialismo y minorías culturales». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, I. (Madrid: 1991), pp. 5-26.

no a los primeros soldados (Estete, Jerez, Cieza, Pedro Pizarro), porque para mis colegas antropólogos lo más valioso era lo más antiguo. Como si se tratase de coleccionistas. Algunos desconfiaban de los escritores eruditos, porque proyectaban sus categorías eurocéntricas, y especialmente de los misioneros, a los que se suponía poco neutrales en el estudio del mundo de los valores y creencias.

Por mi parte, sin embargo, a medida que avanzaba en el conocimiento de las fuentes tempranas, y de los catálogos actuales a ellas dedicados (sobre todo, en los famosos Handbooks de Sudamérica, Norteamérica o Mesoamérica dirigidos por antropólogos y etnohistoriadores norteamericanos), me daba cuenta que las fuentes hoy más apreciadas no eran las más tempranas, dado que estaban llenas de prejuicios populares contra una población extraña, para cuya comprensión no tenían ningún elemento mediador. Como luego reconocerían mis maestros (Lévi-Strauss, por delante de todos), a los humanistas e ilustrados les había ayudado mucho su conocimiento del pasado clásico o asiático para poder 'digerir' la extrañeza de las instituciones políticas y religiosas de las sociedades que estudiaban en el Nuevo Mundo. Todas las sociedades han tardado en aceptar como humanas las costumbres y cosas extranjeras. La alteridad cultural se había logrado asimilar por grados, mediando unos para alcanzar los otros. Primero aceptó Occidente a sociedades como las clásicas de la Antigüedad propia –la grecorromana– como objeto de estudio, porque eran cercanas, si bien cuestionaban los dogmas del credo religioso cristiano: era escandaloso, pero aleccionador para los humanistas, que los filósofos paganos de la antigüedad como Sócrates, Aristóteles o Platón, tuvieran una capacidad de conocer y medir la virtud humana tan elevada o más que los padres de la Iglesia: para los erasmistas, los sabios de la antigüedad no solamente hablaban una lengua excelente, sino que su conocimiento y su virtud era un modelo para la cristiandad (mucho mejor que el ejemplo ofrecido por las órdenes religiosas que se ponían delante del cristiano, como modelo de vida). De ahí su exagerada heterodoxia, cercana al luteranismo para la mayoría de los frailes.

De todos los humanistas interesados en los pueblos del Nuevo Mundo tal vez los mejores conocedores eran los misioneros, especialmente procedentes de órdenes religiosas universitarias (dominicos, agustinos y jesuitas). Y entre ellos destacaban individuos que habían pertenecido a un período reformado de su propia orden, donde los estudios humanistas contribuían a su propia mejora moral y espiritual. Tal vez no haya ahora otro ejemplo mejor que los nombres de Bernardino de Sahagún para la orden franciscana, Francisco de Vitoria para la dominica y José de Acosta para la jesuita. Los jesuitas mismos

eran ellos una orden muy reciente, creada en 1540 entre universitarios de la Sorbona, y se caracterizaban por dos cualidades específicas: una dedicación misional preferencial como medio de ascenso interno, y una especialización en la actividad docente, partiendo de una formación basada en los clásicos.

De todos ellos decidí elegir al P. Acosta como tema de estudio preferente. Porque, en primer lugar, se trata de un estudiante con excelente formación como latinista, interesado particularmente en temas filosóficos y morales, más que escriturísticos, como reconocía en su carta al P. Jerónimo Nadal (1561). Porque además, aparte de conocimientos teológicos y filosóficos como Vitoria, contenía una información amplia y de primera mano sobre las culturas americanas (sobre Perú y México principalmente). Y finalmente porque, al contrario que Sahagún y la mayor parte de los misioneros, su obra no había quedado inédita sino que se había publicado en sus días, e incluso se había traducido a varias lenguas, influenciando realmente la idea que los filósofos europeos se hicieron de las sociedades americanas.

Como botón de muestra, uno de los libros más influyentes de la teoría política en la Europa ilustrada usaba su obra indiana para explicarse el proceso general de evolución política de las sociedades humanas, en general. Efectivamente, el filósofo inglés John Locke escribiría al final de su vida una obra muy conocida, titulada *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Londres, 1690), que dejaría anónima para evitar complicaciones, pero que honraría de por vida su nombre: en ella, para explicar el origen contractual de la sociedad civil, Locke intenta justificar históricamente la existencia de un estado natural previo, recurriendo al ejemplo de los pueblos americanos prehispánicos. No encuentra otro modo mejor de convencer al lector que mencionar párrafos de la «Historia Natural y Moral de las Indias», donde se establecen las diferencias entre la sociedad peruana y sus ancestros bárbaros y sin orden. Algunos estudiosos establecen que Locke elabora su teoría pensando precisamente en la situación de América³. He aquí la referencia de Locke a Acosta:

3 Ver de nuestro colega Francisco Castilla: «El indio americano en la filosofía política de Locke». *Revista de Indias*, V. XLVI, julio-diciembre de 1986, N° 178, pp 421-451. Precisamente, en la p 439, Castilla postula que «Locke desarrolla su teoría del estado de naturaleza pensando en su aplicación a las tierras de América... De aquí que sea el Nuevo Mundo el lugar que aparece constantemente cuando se trata de presentar los tiempos primitivos». Al respecto es útil igualmente el texto de Ronald L. Meek, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI, 1981

«Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres, libres e independientemente unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento. Y si José de Acosta merece crédito, él nos asegura que en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno [1590, I, 25)...] que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países, y la escasez de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas» (*Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VIII, Madrid, 1976: 77-82).

Sin embargo, el interés filosófico de Acosta era completamente excepcional en el mundo hispánico y contrariaba todo lo que se había escrito sobre las Indias, que era mucho. Efectivamente, el autor era consciente de esta excepcionalidad, pues distinguía su obra de las otras por dos cualidades novedosas: a) tratar la materia desde un punto de vista que él tituló 'filosófico', y b) interesarse por el Nuevo Mundo (su naturaleza y su humanidad), pero no sobre la historia española o europea en Indias. El propio autor caracterizó así su obra, en el Proemio al lector:

Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se ha descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte; ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe.

A la verdad ambas cosas tienen dificultad no pequeña. La primera, por ser cosas de naturaleza que salen de la *philosophía* antiguamente recibida y platicada: como es ser la región que llaman tórrida muy húmeda y en partes muy templada, llover en ella cuando el sol anda más cerca y otras cosas semejantes. Y los que han escrito de Indias Occidentales no han hecho profesión de tanta *philosophía*, ni aún los más dellos han hecho advertencia en tales cosas. La segunda -de tratar los hechos e historia propia de los indios- requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecieron los más que han escrito de

Indias: o por no saber su lengua o por no curar⁴ de saber sus antigüedades. Assí, se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. Desseando, pues, yo tener alguna más especial noticia de sus cosas hice diligencia con hombres prácticos y muy versados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos destas gentes. Y en lo natural de aquellas tierras y sus propiedades, con la experiencia de muchos años y con la diligencia de inquirir y discurrir, y conferir con personas sabias y expertas, también me parece que se me ofrecieron algunas advertencias que podrían servir y aprovechar a otros ingenios mejores para buscar la verdad, o passar más adelante, si les pareciese bien lo que aquí hallasen.

Assí que, aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo según hay mucho dicho y escrito dél, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva: por ser juntamente historia y en parte *philosophía*, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también las de libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.

He querido conceder tanto espacio a una cita del pasado, pues expresa muy bien y dice lo que entendía su autor por filosofía. El conocimiento depurado y crítico de las cosas naturales como de las cosas morales, tanto da. Ahora justamente me estoy ocupando de una edición crítica de esta obra, que está llena de ilustraciones y notas explicativas. Saldrá en Madrid este año, pero espero poder sacarla también en una editorial limeña, para que la adquieran los estudiantes y profesores peruanos: cosa hasta ahora no realizada (aunque parezca raro, ya que fue en Perú donde desarrolló su actividad principalmente, y no en México, donde el filósofo Edmundo O'Gorman se encargó de editarla más de media docena de veces desde 1940).

Mi mayor contribución a la valoración filosófica del autor, por el momento, es acercar este autor pasado al lector peruano⁵. Es una pena no

4 'cuidar' (Mateos, 1792 y 1894).

5 Naturalmente, la obra de Acosta es muy conocida en el ámbito peruano, como etnógrafo y como naturalista, e incluso algunos intelectuales la han valorado como contribución filosófica. Ver de José Carlos Ballón, «José de Acosta: naturalismo, historia y lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano», *Logos latinoamericano*, año 5, n° 5, 14 pp. Consultada en Internet: sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/publicaciones/Logos/2000n5/avances_investigacion2htm/22.jose-de-acosta22. Tal vez una distinción mayor entre su

poder ahora dedicar un espacio suficiente a la tarea editorial de fuentes, como labor de un antropólogo, pero quisiera al menos señalar que la edición crítica es una labor de autoría, y la considero por ello muy digna de la antropología. Si queremos respetar la palabra del otro, no hay otra actividad más congruente que editarle críticamente. Los antropólogos se engañan a sí mismos cuando se ocupan solamente de 'escribir' monografías etnográficas (Recuerden el título del famoso congreso de Santa Fé -México- de 1987, *Writing cultures*, traducido como «Retóricas de la antropología», que inauguró el debate postmoderno en la antropología norteamericana). Creo que tan importante como escribir monografías, es leer monografías, y naturalmente para ello hay previamente que editarlas, pero los antropólogos temen que 'la letra mata'.

Sin embargo, la labor antropológica –referida al rescate del discurso vario y cambiante de los informantes- puede ser comparada a la mera labor de leer y editar críticamente. De hecho, el conocido maestro Clifford Geertz la comparaba justamente con la inteligente 'lectura de un palimpsesto», lleno de tachaduras y elipses, en un brillante artículo sobre la labor etnográfica como 'descripción densa'⁶. Lo mismo que los discursos de informantes actuales, llenos de elipses y misterios que deben ser descifrados por un antropólogo perceptivo, los discursos del pasado (en particular los de autores que se ocupan de otras culturas, y escrituras, como nuestros cronistas) merecen una lectura 'densa', de estilo antropológico. No habría, por otro lado, mejor definición de esta labor etnográfica que la que pidiera el filósofo Gadamer para emprender la buena lectura actual de la antigua filosofía: para entender hoy a un filósofo pasado hay que colocarse en el mismo horizonte mental, fundirse con él («Verdad y método»).

2. Importancia filosófica del Perú

En este sentido, la filosofía tiene un punto de encuentro con la ciencia, y particularmente con las ciencias humanas y sociales. Y creo que podremos,

historia natural y su tratado misional (el segundo no es obra de autor, sino de grupo), así como matizando más sus opiniones precisas (sobre la lengua indiana y la escritura, y sobre la naturaleza y la civilización indianas), nos permita entender mejor sus oscilaciones varias ante el tema de la alteridad cultural y la modernidad racional. Espero que nuestra edición contribuya a ampliar y esclarecer este novedoso 'revival' actual sobre la temprana filosofía peruana.

6 Clifford Geertz (1990), *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa. Cf. Art. Primero.

a partir de este modo de proceder, revisar nuestro comportamiento diario recíproco y, tal vez, proponer otro que nos lleve a un entendimiento mejor. En este caso trataremos de revisar las imágenes peruanas sobre España, no de lo contrario, la idea española del Perú. Aunque ambas cosas están íntimamente relacionadas, como era de prever. Intentaremos sacarle algún provecho filosófico, en el sentido primario del mismo, es decir de 'compromiso con el saber'.

De hecho, la materia peruana ha ocupado tempranamente a las mentes europeas, casi desde su misma aparición en su horizonte vital: cuando se tienen las primeras noticias en 1532, es justamente cuando se está configurando el cargo de cronista mayor de Indias a favor del madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo (como ya estudió en 1890 el peruanista Jiménez de la Espada, descubridor de las primeras «relaciones de la tierra» conservadas masivamente en archivos españoles), como evidencia olvidada del interés hispano por las Indias. Efectivamente, como diría el historiador inglés Henry Kamen, éste es «uno de los proyectos más creativos» de Felipe II⁷, como gobernante europeo. Me encargué hace unos años de organizar en Lima (diciembre de 1999, publicado en 2004 en Madrid, Iberoamericana) un congreso de historiadores españoles y peruanos que examinase unos cuantos precedentes españoles sobre el fenómeno del peruanismo hispánico, enfocando como eje del 'discurso' filosófico la obra del jesuita José de Acosta, tal vez uno de los escritores que los filósofos europeos reconocieron como ancestro. No teniendo hoy tiempo de analizar con detalle ninguna parte de esta obra peruanista de valor universal, me contentaré con poner dos ejemplos del particular interés filosófico. Uno pertenece a la primera parte, o historia natural, cuando describe las tierras indianas, y llega al Perú:

Este pedaço de mundo que se llama Pirú es de más notable consideración, por tener propiedades muy extrañas y ser cuasi excepción de la regla general de tierras de Indias... (Sevilla, 1590, libro III, cap. 20)

El otro ejemplo pertenece a su segunda parte, o historia moral, pero lo tomamos de su otra obra (el tratado misional de 1588), en cuyo proemio explica el interés particular de su opción peruanista:

7 Henry Kamen, *Felipe de España*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1997, pp. 251-252

He preferido ceñirme principalmente a los indios del Perú, pensando así ser más útil a todos los demás [bárbaros]. Y esto por dos razones: la una por serme a mí más conocidas las gentes del Perú [y por ello puedo hablar con más certeza]; la otra, porque siempre he creído que estos indios ocupan como un lugar [o estadio] intermedio entre los otros, por donde con más facilidad se puede por ello hacer juicio de los demás [extremos] (ACOSTA, 1954: 390b-391a).

En todo caso, las muchas ediciones de la obra en varias lenguas, y su propia republicación castellana en nuestros días, revela el éxito general obtenido por el autor con sus análisis particulares del Perú. Efectivamente, el ilustre viajero alemán Alejandro de Humboldt (tal vez el más ilustre, cuyo centenario del viaje entre 1799 y 1804 acabamos de celebrar, con varios homenajes en España y fuera de España), no se recató de publicitarlo repetidamente, referido tanto al P. Acosta como a Fernández de Oviedo, llamándolos inventores primeros de la *Física del globo*. Ese nivel de globalidad del conocimiento físico de la tierra (de sus corrientes marinas y orográficas, de su flora y fauna, de la presencia física del hombre) es la característica más sobresaliente del sistema ideológico que se le atribuye, por el cual se le han erigido tantas estatuas: ahora recuerdo, por ejemplo, la que se alza a la puerta del Museo de Historia Natural neoyorkino, dando la espalda a Central Park. Pero, aparte referencias personales, nuestro hombre eminente de la Ilustración europea reconocía al mismo tiempo el peso trascendente del viaje americano a los Andes en la formación de su sistema científico: hoy día asociamos a Humboldt subiendo al Chimborazo, sobre todo, como pensamos en Darwin visitando las islas Galápagos, una generación después.

Como se ve, el impacto intelectual del mundo andino sobre la Filosofía europea es un fenómeno que ha ocurrido no solamente en el caso de España sino de otros intelectuales europeos, y no solamente alemanes o ingleses. El propio Humboldt debía su entusiasmo con el trópico americano a la tradición francesa, donde desarrolló su vida científica por largos años, antes y después de su periplo americano. Recuérdese que mucho antes de su viaje, y casi exactamente un siglo antes del viaje de Darwin al Nuevo Mundo, la Academia de Ciencias de París envió al trópico andino a varios sabios para medir la longitud del arco del grado ecuatorial, al mismo tiempo que otro grupo lo hacía en Laponia. De estas mediciones pendía la verdadera idea sobre la figura de la tierra (en forma de manzana o de pera), que había comprometido el honor nacional de la Academia, enfrentada a las diferentes

predicciones de la Royal Society y de Isaac Newton. Pues bien, el grupo enviado al Polo Norte regresó al poco tiempo con las mediciones hechas, mientras el grupo viajero al virreinato peruano tardó casi diez años. Según los expertos que hacen historia hoy de esos viajes y descubrimientos en el campo global de la Física, el mérito del viaje ecuatorial fue superior, a pesar de su demora: porque no solamente trajeron medidas exactas, sino una más fina conciencia de la capacidad limitada de nuestros instrumentos de medición de los fenómenos físicos⁸. Otra vez, la particularidad de la naturaleza andina facilitó la observación precisa de los fenómenos a ser medidos, mostrando especiales dificultades, que ayudaron a afinar los métodos para aplicar a nivel global sus conclusiones regionales.

3. Estereotipos peruanos de España, antiguos y modernos

Se llama 'estereotipo' a una cosa que Ortega hubiera llamado «creencia», como opuesta a la categoría filosófica de la Idea. Tal vez no haya un concepto más paradigmático del oficio filosófico que el de Idea, que recuerda las especulaciones grecolatinas (en especial de Platón) tanto como los ensayos ilustrados, románticos o hasta de los filósofos de hoy. Incluso de los filósofos españoles que, desde Ortega y Gaos, enfatizan hablar más de historia de las ideas o pensamientos filosóficos que de Filosofía, *stricto sensu*.

Sin embargo, no vivimos de ideas principalmente, y es sabido que la filosofía contemporánea se ocupa de ubicar las ideas en la vida, no en abstracto. Vivimos principalmente con supuestos, ya que la acción se interrumpe en la medida en que pensamos. Como dijo Ortega, «las ideas se tienen y en las creencias se vive». Por eso nos interesa tener en cuenta los estereotipos y creencias acerca de la identidad del otro que se han formado a lo largo del tiempo entre España y el Perú. Creo que las relaciones entre España y el Perú se han regido por unos estereotipos mutuos, y que hay que atender a los mismos si queremos entenderlas. Creo también que entender al otro –y, tras ello, analizar las creencias diversas en que se basan nuestras mutuas relaciones– es –o debiera serlo– una función primaria del oficio filosófico.

8 Antonio Lafuente, *La geometrización de la tierra: observaciones y resultados de la expedición geodésica hispano-francesa al virreinato del Perú (1735-1744)*. Madrid: CSIC, Cuadernos Galileo, Instituto «A. de Vilanova» (CSIC), 1984.

En este sentido, es curioso lo que ocurre desde el principio con el tema del estereotipo, en sí mismo una palabra que ha dejado ya de significar lo que realmente significó primero. Como dice Wikipedia: «Originalmente un estereotipo era una impresión tomada de un molde de plomo que se utilizaba en imprenta en lugar del tipo original. Este uso desembocó en una metáfora sobre un conjunto de ideas preestablecidas que se podían llevar de un lugar a otro sin cambios (al igual que era posible con el tipo portable de impresión)». Parece ser que el uso metafórico se ha impuesto totalmente sobre el original, como revela la definición prioritaria de la Real Academia Española (de la Lengua), que comienza por el significado metafórico para concluir en el original, obedeciendo al uso más común: «Estereotipo es una imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable. Viene derivada de su segundo significado, tomado de la *Imprenta*, «Plancha -de plomo- utilizada en estereotipia».

Como se ve, los estereotipos tienen un enorme interés para el análisis de la conducta humana, en la vida diaria, que es de lo que se debe ocupar la filosofía preferentemente. Creo que en el caso de las relaciones hispano-peruanas es conveniente abordarlo, para ver si coincide con la historia real, y entender el 'juego' que la memoria presente del pasado nos hace, para actuar en el presente.

Los peruanos imaginan una España que no existe como tal (me atrevería a sostener). No conocen una imagen moderna e izquierdista de España, porque no recibieron exilados del 39 (como México), tal vez porque la izquierda no dominaba en Perú. Al contrario, el presidente M. Odría se apoyó en el embajador español en los años 50 (Fernando M^º Castiella, luego canciller español con Franco) para sostener su dictadura.

La imagen peruana de España no es fiel ni con la España colonial ni con la España moderna. El peruano olvida que en la colonia, la república de los indios en tiempos de los Austrias (el tiempo de esplendor peruano) funcionaba a relativa satisfacción de la población autóctona, aunque no con los Borbones (y de ahí la rebelión de Condorcanqui). Con los Austrias los indios no buscan el mestizaje (como en México), porque había ser indio y no pagar tributo (todos los incas u huancas), o también había ser indio y controlar gremios e incluso acumular capital, ganar pleitos, etc. Karen Spaldin (en su antigua monografía *De indio a campesino...*, del IEP) establecía las diferencias enormes con México. Los jesuitas se encargaron de 'integrar' la elite incaica en la elite colonial, y por eso fueron tan buenos aliados del monarca, hasta Condorcanqui. Obviamente, había en tiempos de los Austrias y tam-

bién de los Borbones (1700-1825) muchos españoles explotadores y también algunos filántropos. Ni más ni menos tal vez que en otros sistemas coloniales, en general.

A este respecto es digno de atención el modo tan hispánico como se plantean los peruanos su historia pasada, considerándola un fracaso. Ya se sabe la tendencia española a hablar de su pasado, y admirar los modelos extranjeros: la famosa 'leyenda negra' tiene su origen primero en la propia autocrítica hispana, la lascasiana y muchas otras posteriores. Somos muy amigos de dar 'arbitrios' y propuestas que creemos de valor general: en base a esa tradición nacional se atrevió Huamán Poma en aconsejarle al rey cómo gobernar su reino andino. ¿Sería pensable una correspondencia así en otras monarquías europeas?⁹ Los propios indigenistas peruanos reaccionan muy diferentes de los mexicanos, que han intentado usar el castellano para unir la población dispersa aborigen (no tan centralizada como en el Perú, por la ausencia de un precedente como el incaico): en los centros coordinadores indigenistas se enseña el castellano para 'mexicanizarla'. Los indigenistas peruanos como Luis E. Valcárcel abominan del lado hispánico de su pasado histórico, como queriendo matar al padre ilegítimo, por injusto. Tuvo que corregirle la plana su alumno José María Arguedas, hablándole bien del mestizaje cultural en los Andes, que aprendió precisamente en sus tempranas visitas mexicanas de los años 40. Es verdad que los mexicanos no aman mucho a Cortés, pero han terminado aceptando la estirpe mestiza dejada por él, y su hueste. En el Quinto Centenario fueron los primeros colaboradores, una vez que se aceptó por el gobierno español que lo que se trataba de conmemorar era el encuentro, no el descubrimiento.

México cultiva una imagen positiva de su pasado, elevando el indigenismo a categoría de levadura nacional, mientras en Perú el pasado andino (por no hablar de otros pasados varios) es motivo de alta discusión nacional. Toda idea imperante en Perú de pertenecer a una república cultural atrasada, son concepciones que forman parte de planteamientos cambiantes: para la elite peruana colonial (que es la que formaba opinión, como siempre, según Marx) su mundo no era el peor de los mundos, aunque era mejorable, como todos. La expectativa posterior –ya en tiempos borbónicos–

9 No hay prueba alguna de que esta carta llegara a la corte española, al contrario de lo que suponen sus estudiosos, colocando sus orígenes en un donativo real. El mismo Museo de Copenhague que adquirió la carta del 'escritor Ayala' –como gustaba llamarse el autor– es dueño de la carta original del virrey (que difícilmente se hubiese regalado).

de que la solución a sus problemas viene del Norte (Inglaterra, Francia, Alemania, Suecia, EE.UU. ...) es una idea que se va imponiendo a medida que pierden poder, aunque suele formar parte del armamento ideológico de todas las burguesías reformadoras, que quieren suplantar el régimen oligárquico anterior. Finalmente, lo que se compartía entre las burguesías ilustradas europeas –en especial, su crítica del régimen anterior– pesaba mucho más que aquello en que se diferenciaban. Si hubiera vivido tan bien la clase popular en la orgullosa Europa (en Inglaterra, Francia o Alemania), ¿por qué las migraciones masivas al Nuevo Mundo? ¿Por qué las revoluciones inacabables?

Tras la independencia de América, en España se vuelven a dar posibilidades modernizadoras que Perú no volvió a percibir. Tal vez, la interrupción de la migración española en Perú impidió concebir la existencia de esa dinámica hispana, y la misma elite peruana quedó con una imagen falsa de España, una imagen interesada y estereotipada, tanto para la elite hispanizada como para sus competidores. Me pregunto por qué vías llega al Perú su imagen 'arcaica' de España (el propio Arguedas vino en 1958 a España, buscando el arcaísmo sociológico hispano, para comparar con el peruano), y por qué hay tan pocos aliados peruanos de los reformadores hispanos (entre otros, por ejemplo, de Unamuno). Por lo que he leído (no mucho) sobre la generación del 98 en Perú, lo que les interesaba de ella (a Porras y Víctor Raúl, Mariátegui, Cesar Vallejo, Basadre; quizás no tanto a Víctor Andrés o García Calderón, los conservadores) era la combinación exitosa (buscada por ellos) de modernidad y tradicionalismo. Hay que oír a gentes como Estuardo Nuñez y Maticorena su opinión al respecto, por ejemplo, en el homenaje a su común maestro Porras.

Frente a México, cuyos intelectuales eligieron generalmente a los progresistas españoles (Unamuno, Valle Inclán, Ortega, Américo Castro... y tantos profesores exilados, alumnos suyos), los peruanos tuvieron amistades menos definidas, y tal vez se buscaron más los conservadores, a estilo Riva Agüero. De hecho, los escritos de Unamuno a Riva Agüero revelan malentendidos a este respecto.

Merecerá la pena dedicar en algún otro momento un examen detenido a los epistolarios hispano-peruanos. Al menos, a los de la generación del 98, que sí tuvieron un relativo contacto estrecho¹⁰. Entonces hubo oca-

10 Véase la obra de W. Kapsoli, *Unamuno y el Perú, Epistolario, 1902-1934*. Lima: 2002, y el Coloquio *La ira y la quimera*, coordinado por E. Hopkins, 2001 en la PUCP, que contiene artículos muy interesantes.

sión de volver a vivir del mismo modo el drama nacional, tras la invasión chilena de 1879-84, y la guerra del 98 entre España y Estados Unidos. De las reclamaciones literarias de Ricardo Palma a la Academia de la Lengua, a las propuestas de gobierno de los hermanos García Calderón, Víctor Andrés Belaunde, Víctor Raúl Haya de la Torre, y la alianza historiográfica de Riva Agüero y Porras Barrenechea, se recorre un amplio espacio para revisar nuestra manera respectiva de entender el pasado, entre la tradición y la modernidad.

Creo que la venida de J. M. Arguedas a España en 1958, año en que el propio Vargas Llosa estaba matriculado en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid estudiando a García Márquez -antes de decidir su nacionalización de los años 90-, son un buen colofón de un largo diálogo entre España y el Perú, tal vez ininterrumpido desde el Inca Garcilaso¹¹, aunque también lleno de discontinuidades globales a nivel nacional.

Me pregunto si no cambiarán los destinos bilaterales entre ambas sociedades con la nueva 'conquista' española del mercado económico latinoamericano por los empresarios españoles, privadamente -como en el pasado-, así como la venida masiva de una emigración laboral de los países andinos a España (compuesta de mano de obra sin cualificar, pero también de médicos u otros titulados universitarios, que desarrollan su vida normal en Europa). Al menos, los estereotipos tradicionales tendrán ocasión de ponerse a prueba, y será posible contemplar de cada parte nacional los lados ocultos de la luna, en el otro país. Ni todos los gachupines son blancos aristócratas, ni todos los peruanos son andinos, sino al contrario: en ambos países existe una multilateralidad cultural predominante, que incluso ha afectado en ocasiones a la viabilidad del estado nacional. En Perú será la predominancia histórica del interior serrano lo que pesa sobre el Estado nacional, aparentemente uniforme, y en España el enorme peso histórico de la periferia costera (Andalucía, países catalanes, vascos y gallegos).

Son dos estados arcaicos, de una enorme precocidad temporal (destacados uno en la vieja Europa, y otra en el joven Nuevo Mundo), que no pueden disolver su heterogeneidad estructural en las exigencias

11 Efectivamente, quedan por estudiar algunas excepcionales amistades personales de peruanos y españoles (del ilustrado Olavide con el conde de Aranda, del romántico R. Palma con Jiménez de la Espada, del poeta moderno César Vallejo con Juan Larrea, etc.) que pueden mostrar la coincidencia profunda de personas pertenecientes a contextos nacionales totalmente inconexos.

homogeneizadoras del estado moderno. El estado incaico fue la materia principal con que reflexionaron los utopistas europeos acerca del Nuevo Mundo (entre ellos el filósofo proto-ilustrado John Locke), y la monarquía española fue la materia principal de las reflexiones 'constitucionales' de Maquiavelo, Bodino y Montesquieu (como demostró sobradamente el viejo profesor D. Luis Diez del Corral, y recientemente el joven historiador Anthony Paguen). Ya es hora de que los filósofos hispanos y peruanos conviertan a su propio mundo social y cultural en la materia de sus reflexiones comparadas. Además de glosar nosotras filosofías de moda construidas para otros ámbitos históricos, que han logrado imponer su prestigio metodológico sobre el conjunto, tal vez no esté mal que comencemos a 'construir' ideas que sirvan para explicar nuestras formas de ser, y podamos superar así el nivel magmático de los estereotipos. Lo peor de éstos no es que consagremos imágenes falsas acerca de los otros, sino que terminemos por apoyar con ellos nuestras rutinas mentales en el necesario oficio de 'conocernos a nosotros mismos'. La consigna del oráculo de Delfos puede servirnos mucho en la senda filosófica futura, a peruanos y españoles, como ya le sirviera a Sócrates para instruir a sus devotos alumnos, y también a los entusiasmados antropólogos de finales del s. XIX, cuando lo adoptaron como leyenda de su museo, en el museo del Dr. Velasco que se alza frente a la estación del AVE (tren rápido interprovincial español). La modernidad del tren que conduce a Sevilla se empareja bien con la tradición filosófica griega, utilizada por los científicos positivistas para prestigiar su nuevo modo de conocerse a sí mismos.

Solar, n.º 3, año 3, Lima 2007; pp. 95-114

Universidad Peruana: Modernidad y tradición. La imposición de la memoria

Alan PISCONTE

Universidad Nacional Mayor de San Marcos / SOLAR

Resumen:

El presente trabajo busca desenvolver las posibles interconexiones entre el sistema educativo, el régimen universitario y la tradición cultural peruanos. Así, mostramos que no es posible comprender la dinámica educativa y universitaria peruana sin comprender sus enlaces con un perfil cultural heredado posiblemente desde la época colonial. Serían dos los ejes culturales claves para comprender dicho perfil: las dinámicas autoritarias y transgresoras de los actores sociales del país. Así, la institucionalidad universitaria y el régimen educativo peruanos serían epifenómenos socioculturales que se entrelazan con dichas dinámicas reflejándolas y retroalimentándolas.

Palabras clave:

Universidad Peruana, Educación peruana, autoritarismo, transgresión.

Abstract:

The essay develop the possibles inteconnections between the Education and Univesity peruvian systems with the peruvian tradition. Then, it seeks that both have deeps relationships with a peruvian history which to maintain on two essential concepts: *authoritarian* and *transgression*.

Keywords:

Peruvian university, peruvian education, authoritarian, transgression.

Introducción

Las pretensiones de este ensayo serán las de mostrar y evaluar las posibles conexiones entre tres espacios culturales importantes para entender la vida universitaria y su rol educativo en tanto institución inherente al desenvolvimiento histórico peruano. Dichos espacios son: en primer término, la propia institucionalidad universitaria; en segundo término, sus conexiones con el espacio generado por la educación básica y el perfil pedagógico propalado en su interior. En tercer término, las redes de sentido que conectan ambas instancias anteriores con el devenir socio histórico de la sociedad peruana en su conjunto (llamado en términos sincréticos «tradición peruana»). Estos espacios y sus interconexiones, justifican su discusión al nivel teórico por el hecho de que sociedad y educación se estimulan y alimentan en un circuito de carácter en cierto modo intrasistémico.

Por tanto, lo que acontece en los diversos espacios educativos del país (colegios, universidades, centros de estudios superiores no universitarios) estimula a su vez modos y hábitos en todos los sectores de la población. Asimismo, acontecimientos y movimientos socioculturales repercuten en mayor o menor medida en los espacios educativos. Pensar estos nexos, sus problemáticas subyacentes, y examinarlas como un todo, es una labor que escapa a las posibilidades del autor del presente ensayo en vista de la amplitud de tal tarea. Sin embargo, pretendemos sugerir algunas pautas hermenéuticas que permitan que futuros investigadores exploren la riqueza de tales nexos. A continuación desarrollaremos los ejes principales de nuestra exégesis.

Educación y populismo

Meditemos entonces acerca de las relaciones existentes entre la tradición peruana, la educación básica y la Universidad, esta última entendida en primera instancia como espacio de reflexión académica y formación de conocimientos de vanguardia. Posiblemente nos estamos metiendo en dificultades mayores, debido a que las investigaciones sobre el fenómeno educativo en nuestro país no son abundantes y son escasas.¹ Sin embargo, partiremos de situaciones y acontecimientos actuales en torno al sistema educa-

tivo peruano en un intento por desentrañar las relaciones entre universidad, educación y sociedad peruana.

Estoy pensando en específico sobre lo siguiente. Se sabe que el nivel educativo universitario y básico en el Perú al nivel latinoamericano es uno de los más bajos, sino el más bajo.² Pero por otro lado, se sabe también que se ha popularizado en exceso la oferta de educación en el país. No vayamos tan lejos. Pensemos en uno de los últimos regímenes (1990-2000) que realizó una fastuosa campaña de apertura de colegios a lo largo del país. Pensemos también en la gran cantidad de universidades abiertas en los últimos años.³ Una lectura apresurada podría utilizar estos últimos datos señalados como síntoma inequívoco de que la situación es totalmente contraria: el país respiraría un aire satisfactorio en lo que atañe al nivel educativo. Pensemos además que desde los años cincuenta del siglo XX se ha gestado en el Perú una masiva invasión o acelerada elevación de la densidad poblacional en las capitales de departamento, en específico Lima, por parte de individuos provenientes del interior del país (el denominado «desborde popular»). Dicho proceso se aceleró en los años de la década de 1980 por la grave crisis interna producto de las luchas entre las fuerzas del gobierno y los grupos de la izquierda radical. Por ende, pensemos, ¿cómo ha repercutido esto en la educación en general, y en la universidad en particular?

Al parecer, el hacinamiento hipertrófico en las capitales de departamento (en específico Lima) pudo motivar en parte estos actos grandilocuentes de abrir colegios y universidades. Entonces lo que se puede constatar como un hecho a desentrañar es que la educación en el país se ha *popularizado*. ¿Qué se quiere significar con este término? Desenvolver los sentidos que pueda tener dicho término puede ser el ansiado hilo de Ariadna que necesitamos para de alguna manera poner en claro la problemática de

- 1 Véase al respecto lo que indica Guibovich Pérez, Pedro; «La educación en el Perú colonial: fuentes e historiografía», en *Histórica*, Vol. XVII, núm. 2, PUCP, Diciembre de 1993, p. 271 y s. El autor indica la escasez de fuentes para elaborar una historia de la educación en la época colonial, época clave para desentrañar los sentidos comunes subyacentes al resto de épocas históricas en el país.
- 2 Para mayores datos estadísticos al respecto véase el boletín *EDUCALIDAD*, Año 1, núm. 1, mayo 2004.
- 3 Para estas y otras interesantes observaciones sobre el desarrollo de la universidad en el país véase Abugattás, Juan; *Elementos para el debate sobre la universidad en el Perú*. Lima: Ministerio de Educación, Oficina de Coordinación Universitaria, 2004.

la educación básica y universitaria del país. Así, podemos notar que el acceso a la educación básica y universitaria se ha extendido a todas las capas sociales en el Perú del siglo XX. Al nivel de colegios primarios y de secundaria, además de instituciones universitarias, actualmente los hay «para todos los gustos». Básicamente eso queremos indicar con el término «popularización» de la Universidad y de la educación. Hasta se podría arriesgar la tesis de que nuestra denominada «pluralidad cultural» ha tenido una respuesta al nivel educativo. Y sin embargo eso no explicaría por qué los resultados arrojados por este despliegue popular al nivel educativo resienten un bajo nivel académico.

No obstante con esta «popularización» se estarían cumpliendo las viejas demandas de la reforma educativa de Córdova a la que se aunaron los estudiantes universitarios peruanos a comienzos del siglo XX. Es decir, allí se puso en el tapete la necesidad de que la educación no sólo sea el privilegio de unos pocos. La coyuntura de aquel entonces los obligaba a resistir al estrato oligárquico que venía enseñoreando la educación y la universidad. Sabemos que tal estamento mostró sus falencias de una manera abrupta en la catástrofe de la Guerra del Pacífico, y algunas voces, al principio solitarias, como la del maestro Gonzáles Prada, y luego las de otros como Mariátegui, Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaúnde, por mencionar algunos, comenzaron a replantear el juego de fuerzas políticas existentes. La mirada de la joven dirigencia estudiantil a partir de entonces se dirigió a demoler conceptualmente la organización colonial que aún pervivía en la Universidad Decana de América.

Por lo mencionado antes ¿no deberíamos admitir que una de las expectativas de este movimiento estudiantil, *la popularización* de la educación, se ha llevado a cabo con éxito? Por un lado se admite esta popularización de la educación básica y universitaria, pero esta popularidad parece que ha tenido como consecuencia un bajo nivel de la calidad educativa. Para plantear alternativas de solución a esta paradoja debemos sumergirnos en la acepción de algunos términos como *tradición peruana* y *democracia*. Luego indagaremos acerca de los ejes comunes a nuestra tradición, el *autoritarismo* y la *transgresión* como términos consustanciales a la lógica social en el Perú. A continuación trazaremos el origen histórico de esos tópicos (autoritarismo y transgresión) pues mostraremos cómo esas nociones enmarcan y constriñen tanto el sentido de las praxis inherentes a la organización de nuestros centros universitarios, como las del sector educativo de nuestro país en general.

Tradición peruana y democracia

Comenzaremos por el último de los términos mencionados. El término *democracia* puede ser entendido como sinónimo de *popularización*. Pero la noción de democracia no se agota en lo popular. Pues si bien toda democracia es popular, no todo lo popular es democrático.

Por democrático se entiende normalmente el gobierno de las mayorías. Su concreción histórica se remonta a la Grecia antigua. Consistió básicamente en el derecho de todos los estamentos de las ciudades-estado a tener acceso a la representación política en el gobierno de la época. Además, por primera vez en la historia se crean instituciones gubernamentales que garantizaban dicho acceso. En consecuencia, se establece la categoría de «ciudadano», la cual está protegida y respaldada por una suerte de cadena legal que garantiza su participación sin coerción en las decisiones de la ciudad-estado. Esta corriente democrática será afianzada en parte en la república romana. Pero será con las formas modernas occidentales que el término *democracia* adquirirá sus lineamientos específicos, algunos de los cuales estarán en abierto contraste con las formas clásicas grecolatinas. En primer lugar, la época moderna concibió una noción de ciudadano como *individuo autónomo* cuya libertad irrestricta lo convertía en base de la producción social. Por lo que, en segundo lugar, los fines políticos del Estado se separan de los fines particulares de los individuos de la sociedad civil. La primera característica trajo dos consecuencias: primero, la igualdad ante la ley de todos los individuos sin excepción. Ésta es de carácter universal y no distingue particularidades, como raza, grupo social, etc. La segunda consecuencia es que el Estado se concibe como una construcción social con fines específicos. El principal de los cuales es garantizar las libertades de los individuos que conforman con su trabajo individual «la riqueza de las naciones».

Esto nos lleva a la segunda característica. Al separarse drásticamente los fines particulares de los miembros de la nación de los fines del Estado, éste sólo garantiza y regula el cumplimiento de las libertades individuales. La democracia consiste entonces en respetar la libertad irrestricta de los individuos. El Estado ya no dirige e instaura los fines de los ciudadanos como en la Grecia antigua. Y no se excluye de la democracia a nadie. El Estado está al servicio de los ciudadanos y no al revés, el hombre ya no es un «ser social» por naturaleza. El Estado es una construcción realizada por los individuos, por la modalidad del «contrato social». Y el contrato es a nombre

personal, individual, no colectivo. Y es un acto consciente, racional y no instintivo, natural.⁴

Gracias a esta digresión podemos preguntarnos: ¿la educación básica y universitaria en el Perú se concibe dentro de una sociedad de formas democráticas tal como las delineó la sociedad moderna? Es decir, ¿la sociedad peruana es de corte moderno, o alguna forma de organización no necesariamente moderna vincula a los miembros de nuestra nación? Esto nos lleva a la segunda acepción que deseábamos investigar al menos de manera somera, la de *tradición peruana*. ¿Cómo es ésta, en qué consiste, cómo se articulan sus sentidos comunes? ¿Cuáles son los discursos que legitiman nuestras praxis cotidianas? Estas interrogantes deben ser vistas a la luz del fenómeno de la *popularización* de la educación que se ha llevado a cabo en los últimos decenios. ¿Qué es *lo popular* en el sentido común de la gente en el Perú? Es decir, ¿hay alguna manifestación sociocultural que cause un asentimiento unánime en nuestro país a pesar de nuestra «multiculturalidad»? Así pues, entendemos por *popular*, aquellos discursos que tejen nuestra forma de poseionarnos en el mundo. Tales discursos, establecidos históricamente, son creaciones culturales con alguna concreción epocal en nuestra tradición. Y que posiblemente las praxis educativas al nivel básico y universitario contribuyen a propalar.

Tradición autoritaria y transgresión en el Perú

Una de las constantes históricas en nuestro país es el permanente uso de discursos políticos, sociales, y en general, culturales, de corte autoritario. Esto ha sido objeto de especulación por parte de Alberto Flores Galindo en su texto póstumo, *La tradición autoritaria*,⁵ que define implícitamente «autoritarismo» como una estrategia de poder basado en la imposición jerárquica de los grupos políticos que conforman el Estado, sobre la población civil. Contrasta esta noción con la de democracia moderna que consiste en el respeto de los individuos y sus libertades. Dentro de tal tradición, los mecanismos de respuesta de la población civil a su vez derivan en discursos y acciones

4 Luis Villoro, *El Poder y el Valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE, 1997, p. 333 y s.

5 De aquí en adelante véase Flores Galindo, Alberto; *La Tradición Autoritaria, violencia y democracia en el Perú*. Lima: Edición de APRODEH y Casa Sur, 1999, p. 23 y s.

igualmente autoritarios. Dicha tensión de poder entre el Estado y la Sociedad civil es lo que le ha llevado a decir que las dictaduras en nuestro país en realidad son «dictablandas». Tal tensión, quizás paradójicamente, se flexibiliza con prácticas casuísticas de negociación entre los grupos de poder en lucha. Así, se establecen prácticas políticas y discursivas basadas en compromisos y negociaciones en todos los niveles sociales que muchas veces implican dejar de lado el aparato legal. He aquí otra paradoja, pues la praxis autoritaria en nuestro medio deriva a la larga en otra práctica igualmente deleznable: *la transgresión*. Este hábito consiste en negociar las normas y políticas y parece tener remotos antecedentes coloniales:

«A medida que el gobierno descendía a la política y las elites locales penetraban en el gobierno, la América española vino a ser administrada por un sistema de compromiso burocrático. Se ha descrito el proceso como un entendimiento informal entre la Corona y sus súbditos americanos [...] la burocracia colonial vino a adoptar un papel mediador entre la Corona y el colonizador en un procedimiento que puede llamarse un consenso colonial. El consenso se podía ver en el patronazgo y en la política, pero, sobretodo, en la creciente participación de los criollos en la burocracia colonial [...] La venta de oficios fiscales desde 1633 debilitó a la autoridad real donde era más importante.»⁶

Flores Galindo en su texto citado nos indica que la época republicana en el Perú comienza sin que se establezcan nociones claras de ciudadanía, y la vida pública es inexistente. Es decir, el moderno sentido de individuo y de estado de derecho que lo acompaña, carece de existencia. En su lugar, la verticalidad con que se integra la vida colectiva de ese entonces es lo cotidiano. Por un lado, estamentos que se excluyen entre sí con discursos racistas, y por otro lado, pugnas caudillistas de carácter cívico militar con el afán de alcanzar la cúspide de la pirámide social. Todos aspiran a apoderarse del poder social y político. Es decir, el Estado se convierte en la ansiada meta o finalidad de los grupos sociales. No hay por tanto la moderna división entre Estado y Nación. Por ende, el individuo, base de la democracia, es ahogado y reemplazado por las dinámicas de poder de los diversos grupos sociales que luchan sordamente entre sí.

6 Lynch, John; «El Estado Colonial...», op.cit., p. 81-83.

La vida política del país se desenvuelve entre una inmovilidad de las estrategias políticas autoritarias, y la movilidad de la masificación de la transgresión, muchas veces violenta, que ejercen los actores políticos deseosos de cuotas de poder. Así, pese a la movilidad de los actores políticos transgresores, la manera jerárquica y autoritaria del ejercicio político y social se mantiene en pie. Estas prácticas se ligan íntimamente con la noción de *caudillo*. Las pugnas entre los diversos grupos se hacen tan insostenibles que surge el deseo colectivo de un Orden (jerárquico) liderado por un personaje providencial. El cual, por el poder implícito que maneja, tiende a imponer su voluntad y somete toda oposición y cierra el diálogo. Un aura monologal rodea al líder, cuya voluntad no es cuestionada, sea cual sea. Pero lo más grave es que se vuelve necesario que el conjunto de la sociedad se muestre inclinado a obedecer con fervor sus designios antes que someter a reflexión y crítica sus mandatos. Como consecuencia, la maquinaria militar copó desde un inicio los aparatos del Estado, dado que su praxis se condice con el deseo de un Orden basado en la obediencia y la imposición. Este sentido común autoritario en el imaginario colectivo peruano explicaría en parte que el poder militar no haya sido cuestionado en nuestra sociedad.

No es de extrañar, dice Flores Galindo, que Sendero Luminoso y su ideología del terror se hayan afincado en nuestro país. Y que nadie se haya sensibilizado con la sistemática destrucción de vidas y faltas a los derechos de miles de ciudadanos en la guerra subversiva. (La tesis de Tito Flores mantiene su vigencia dada la poca importancia otorgada por los gobiernos de turno con respecto al informe de la Comisión de la Verdad). Según Tito, la estrategia política esgrimida por los sectores populares es igualmente violenta. Tal estrategia, denominada «clasismo» e «igualitarismo», concibe la sociedad en términos de uniformización de criterios y gustos de los individuos, uniformización ejercida desde el Estado. Esto se diferencia radicalmente de la noción moderna de individuo cuya libertad de criterios y gustos es fomentada por el Estado moderno. No nos habla Flores Galindo del posible origen de esa noción de igualitarismo, pero nosotros indagaremos por ello después.

Al preguntarnos por nuestra tradición constatamos que lo común a todas las esferas sociales del país son las retóricas y prácticas autoritarias. La única manera que tienen los diferentes grupos sociales de comunicarse entre sí, es por medio de actos políticos violentos, o por medio de retóricas excluyentes. Por ejemplo, en la actualidad, los jóvenes se excluyen entre sí por su pertenencia a un barrio determinado, o a un equipo de fútbol determinado. Igualmente se excluyen entre sí los pobladores que pertenecen a dife-

rentes estratos de poder económico, o los pobladores de diferentes distritos. Lo mismo sucede entre los sectores políticos, entre los canales de televisión, entre los sexos, entre universidades, en el interior de éstas, como la pugna entre profesores antiguos y nuevos, etc., etc. Toda esta violencia contenida e inmovilizada contribuye a crear una vida de tensión y a «militarizar» el quehacer cotidiano. No me refiero solamente al hecho de usar armas, sino a la tendencia espontánea en nuestra vida diaria de jerarquizar, excluir, uniformar, para lograr encauzar ('alinear') a la gente y lograr a su vez el reconocimiento de tal o cual actor social. Pero toda esa tensión se suele resolver apelando a mecanismos de transgresión, que consisten básicamente en desobedecer la norma o ley decretada por la instancia de poder de turno. Autoritarismo y transgresión se complementan pues ésta última es al fin y al cabo un acto violento contra la ley con el fin de rehuir la responsabilidad política y social del ciudadano peruano. Dicha transgresión constituye el meollo identitario de la cultura criolla y su derivado más reciente, el «achoramiento».⁷

Preguntémosnos por consiguiente, ¿cómo aparecen en nuestra sociedad esos modos violentos y jerárquicos (autoritarismo y su complemento, la transgresión) de entendernos socialmente, con tan poco respeto por el individuo y sus derechos civiles? Y ¿cómo afecta y se refleja eso en nuestra educación? Y por consiguiente ¿qué papel ha jugado la universidad en todo ello?

El autoritarismo y sus orígenes

Históricamente, la denominada «época republicana» en el país surge del período colonial previo. Al preguntarnos como funcionaban allí los discursos de poder, y cómo se entretejía la trama social, podemos establecer hipótesis plausibles que nos permitan esclarecer los orígenes de esta tradición autoritaria y transgresora. Este período colonial ha sido estudiado desde muchas perspectivas, pero el prejuicio usual es denominarla como una época de índole feudal, y hasta oscurantista. Pueden ser en parte ciertas estas conjeturas. Pero, al hablar así, asumimos que nuestra sociedad actual ha dejado atrás tales rasgos. Consideramos que no. Ya Alberto Flores Galindo

7 Véase al respecto, Portocarrero, Gonzalo; «La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo». En López Maguiña, Santiago; (Editor): *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. 1ra edición. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001.

sugería en el texto citado que la violencia de la que habla constituía también el lenguaje cotidiano en la Colonia, y formaba parte de los espectáculos públicos.

Necesariamente debemos reconstruir a *grosso modo* los ejes principales de la época en cuestión. Partamos de un hecho histórico clave: *el descubrimiento de América*.⁸ Aquella época estuvo signada por grandes metamorfosis en el orbe europeo. En general, se dan cambios importantes: surgen las grandes potencias estatales, se consolidan las urbes, el comercio marítimo se expande hasta volverse global. Se abren nuevas rutas de comercio alternativas a la vieja ruta por el mediterráneo, se inventó la imprenta, la brújula y la pólvora, renacieron teorías cosmológicas alternativas al geocentrismo, como el hermetismo y el neoplatonismo, además del atomismo. Encima, ciertos sectores religiosos pugnan dentro y fuera de la iglesia por su renovación o absoluta transformación, hablamos claro de la Reforma y de la Contrarreforma, que ensangrentarán Europa con las luchas de religión.

España no era la excepción ni estaba excluida de estos grandes cambios. La unificación de sus territorios se dio bajo el impulso de los reyes católicos, se expandió con Carlos V y se consolidó con Felipe II. Dicha unificación se basó en el discurso religioso. Es decir, al igual que los mahometanos, los españoles usaron el método del fervor religioso y su imposición por la fuerza. Es decir, una religiosidad militarizada y autoritaria. La cual será usada tanto por las órdenes mendicantes (piénsese en la «Compañía de Jesús», los jesuitas) como por la casta encomendera. Entonces, tanto el poder militar como el religioso manejaban un discurso autoritario y jerarquizante. Lo único que los distinguía eran las pugnas entre tales poderes por ver quién llevaba la delantera en la conquista. El péndulo del poder pasaba de un lado al otro a lo largo del período virreinal.

Es el virrey Toledo quien intentó atenuar estas pugnas sometiendo tanto a los encomenderos como a las órdenes mendicantes, pero las tensio-

8 «...el descubrimiento de América, o más bien, el de los americanos, es sin duda el encuentro más asombroso de nuestra historia. En el 'descubrimiento' de los demás continentes y de los demás hombres no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical [...] Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes pero ignoramos todo de ellos, aun así, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas.» Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. La cuestión del otro*. Madrid: ediciones Siglo XXI, p. 14. Esa extrañeza por el «otro» de este autor en nuestro caso se convierte en extrañeza por nosotros mismos, por nuestra identidad.

nes se mantendrían latentes. Y es así porque cada poder deseaba ser la que llevara a cabo el proyecto de expansión conquistadora. Las tensiones entre estamentos fue una constante ya en la colonia, esa forma jerárquica y excluyente de tratarnos como colectivo se fue solidificando a lo largo de esos siglos de «estabilización colonial». Pongamos algunos ejemplos. Entre las mismas órdenes mendicantes había pugnas por quién era la más indicada para llevar a cabo el proyecto salvífico en este nuevo continente. Hubo varias órdenes mendicantes en el espacio colonial, pero la pugna más celebrada fue la que hubo entre los jesuitas y la orden dominica, que estalló en toda su virulencia en el siglo XVIII. Dado que los jesuitas impugnaban el poder del rey en base a sus enseñanzas, y los dominicos estaban más bien a favor del rey. Igualmente las órdenes mendicantes llevaban una relación tensa con la jerarquía de la iglesia cuyo jefe es el Papa. Eso es al interior del poder religioso. Por el lado secular, la iglesia llevaba tensas relaciones con los poderes civiles y militares. También había pugnas entre los poderes del virrey con los del Consejo de Indias. Entre el alcalde y el prefecto, o entre estos y los corregidores, y de todos estos con la nobleza encomendera, los cuales fueron relegados y sometidos por el poder central virreinal y todo su aparato burocrático. Y esta nobleza excluía a la nobleza curacal de provincias, y éstas a su vez tenían conflictos de orden regional. Y la nobleza excluía a los otros estamentos sociales surgidos del mestizaje. Y entre los aborígenes y el estamento negro también había pugnas. Estos últimos eran muchas veces usados como fuerzas de choque y de castigo cuando los aborígenes se sublevaban.⁹

A su vez, las novedades que abrió el descubrimiento de América fueron discutidas por las elites intelectuales a través de la filosofía denominada «segunda escolástica». Ésta consistió básicamente en poner al día, en reformar el edificio tomista escolástico vigente aún. El tomismo utiliza la filosofía de Aristóteles encuadrándola dentro de los parámetros cristianos. Las características básicas del tomismo son: la idea de Un Orden cósmico de índole jerárquico, donde cada elemento del mundo encuentra su lugar «por naturaleza». Es decir, cada ser o ente encuentra su debido lugar en tal orden, al cual pertenece de manera «esencial». Dicho edificio cósmico culmina en Dios, y se

9 Básicamente hemos utilizado dos textos que creemos son clásicos para entender este período desde el punto de vista de la historia de las ideas, en primer lugar, David Brading, *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE, 1991, y Antonello Gerbi, *la disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica, 1750-1900*. México: FCE, 1982.

sustenta en su ley divina, denominada «divina providencia». Otra característica fue entonces el creer que Dios y sus actos rigen el destino del hombre y del Cosmos, es decir, que provee leyes tanto para el orden de la naturaleza como para el orden humano.

Así, hay leyes inamovibles que rigen específicamente para cada uno de los elementos de ese edificio. Nada sucede al azar. En el orden de la naturaleza se concebía cualitativamente: el mundo sublunar estaba regido por los cuatro elementos (agua, aire, tierra, fuego) y el mundo supralunar se componía de materia incorruptible. Existía un «arriba» y un «abajo» absolutos: lo que estaba por encima era superior «por naturaleza». El orden humano o «moral» se regía por una jerarquía de leyes: la máxima instancia era la ley divina, luego la ley natural, luego la ley humana, que debía estar acorde con la natural y divina. Y dado que la ley humana no era meramente humana sino que estaba ligada a la divina, el que poseía el poder, el rey, era un gobernante escogido por la Providencia.

¿Cuál fue la novedad entonces que propuso la «segunda escolástica»? Básicamente se planteó la urgente tarea de reconstruir el edificio cósmico que ante la irrupción de un nuevo continente, ponía en tela de juicio toda una cosmovisión. Nuevas tierras, nuevos pueblos, razas y costumbres, nuevas civilizaciones al margen de las europeas, que no parecían tener que regirse por las leyes naturales y divinas, todo ello fue un terrible reto para el saber tradicional, que era sentido común tanto de los encomenderos como de las ordenes mendicantes. También se abrían problemas de justificación moral y política, pues si se aceptaba que los indios eran humanos, entonces eran libres, y no podían ser dominados. Pero si no eran humanos, entonces no se les podía predicar la palabra de Dios, que está dirigida a humanos y no a bestias. Pero la prédica era la única justificación que tenía España para arraigarse el título de conquista, de no ser así, se les podría calificar de tiranos. Y el Papa podría dar su consentimiento a cualquier otra nación para que realice la prédica. Pues una conquista por el mero hecho del botín y el enriquecimiento, no eran justificados en una época donde el enriquecimiento y el afán de lucro eran desdeñados por la moral cristiana vigente. Esa moral siguió siendo justificada por las elites intelectuales hispanas (en su mayoría religiosos) En contraste, tal afán de lucro fue santificado por la reforma protestante, y luego vuelta sentido común por la política liberal de los países capitalistas.¹⁰

¹⁰ Para consultar acerca de la segunda escolástica, puede verse, Martín Grabmann, *Historia de la teología católica, desde fines de la patrística hasta nuestros días*.

Quisiera subrayar dos cosas. Primero, que era necesario extenderse en ciertas características del tomismo escolástico y en la *segunda escolástica* porque fueron grandes movimientos culturales que articularon nuestros sentidos comunes en la Colonia, y posiblemente hasta hoy permanezcan. Segundo, que tal «segunda escolástica» tuvo un carácter reformista y conciliador. Es decir, hubo el abierto afán de preservar las características básicas del tomismo: el orden natural y moral de corte jerárquico, basado en Dios, es decir, basado en la idea de «providencia divina» pero adecuándolas a los nuevos tiempos. Además, fue esta cosmovisión reseñada la que era sentido común en las escuelas y conventos además de las universidades. Así pues, es esta cosmovisión neotomista, por su índole jerarquizante, el sustento lógico que legitima nuestras praxis autoritarias, al parecer hasta el día de hoy.

Esta noción de providencia fue común a los católicos como a los protestantes, y no podía ser de otra manera, pues ya San Agustín había hablado de que la historia humana se dirige a la salvación. La discusión era cuál pueblo o nación era la escogida por Dios para llevar a cabo sus designios. Éste es parte del trasfondo ideológico de las luchas de religión en la Europa de aquel entonces. España por su parte se arrogaba el papel de nación escogida por Dios para propagar la ley divina. Lo que harán los demás países europeos es cuestionar el trasfondo ideológico escolástico, derivando de a pocos en una tendencia abiertamente laica en el orden político, moral y científico. Así pues, España tuvo una tendencia reformista y hasta conservadora, pero con ello no queremos decir que no se haya percatado de las abruptas novedades que aparecieron con el descubrimiento de América. Sólo decimos que su primera intención fue plegarse a lo que ya tenía, una cosmovisión jerarquizante, y por ende autoritaria y excluyente. Lo cual explica las pugnas entre los estamentos coloniales que describimos anteriormente.

Las órdenes religiosas, la elite intelectual del momento, llevó a cabo el estudio de las diversas formas culturales de las poblaciones, con el fin de conocerlas mejor y catequizarlas en su propia lengua, y realizar cómodamente la extirpación de idolatrías. Además era necesario conocerlas bien, es decir, jerarquizar convenientemente a estas naciones, para poder legislarlas convenientemente, de acuerdo a su ubicación en el orden social (justificado

Madrid: Espasa-Calpe, 1946. Para las repercusiones de la *segunda escolástica* en las colonias en el Perú, véase, José Carlos Ballón, «José de Acosta: Naturalismo, Historia y Lenguaje en los Orígenes del Discurso Filosófico Peruano», en *Logos latinoamericano*, Año V, N° 5, Lima: 2000, pp. 129-156.

en la visión tomista) y cuidar del «bien común», caro concepto de la escolástica tomista que debía ser respetado por el gobernante, en caso contrario devenía en tirano y podía ser depuesto. Es decir, el pueblo podía vetar al rey, pero no por afán democrático, nada más fuera de esta lógica. Se vetaba al rey porque, al no buscar el beneficio del colectivo, era egoísta, pues solo busca su interés inmediato, y no el del resto del cuerpo social. Esta noción de «cuerpo social» rige esta escolástica. Supone primeramente que no hay individuos, sino *partes* de un *organismo*. Y esas partes deben someterse a los fines colectivos, no pueden tener sus propios fines. Así, el fin del individuo se rige por los fines del colectivo, y el colectivo es representado por el Estado. Para este modo de organización social, el rey tenía un pacto con el pueblo, de regirse por el *bien común*, del organismo social, del «cuerpo de nación».¹¹ Por su parte, el pueblo debía someterse a los designios del monarca, a menos que éste no cumpla con llevar a cabo tal bien común. El rey es divino, pues todo poder viene de Dios, el cual no otorga el poder directo al monarca, sino de manera indirecta a través del pueblo, quien aliena su poder a favor del rey, el cual, una vez investido de él, adquiere carácter sacro.

Así, cuando el pueblo se rebela, no es por hacer la «revolución», caro concepto que presupone ser «moderno». Más bien las reivindicaciones populares son de índole conservadora, pues se pide el retorno al «orden perdido». Y ya sabemos cuál es ese orden, el orden jerárquico de la escolástica colonial. También se entiende, por lo dicho, que hasta ahora perviva la frase «la voz del pueblo es la voz de Dios», dicho que resume esta vieja idea escolástica de origen colonial. Por el contrario, en los países modernos, primero hubo una fuerte tiranía estatal, pues para los protestantes Dios entregó el poder directamente al rey.¹² Tal praxis política autoritaria la heredó la época republicana, donde se pasa del extremo de reivindicaciones populares, criollas e indígenas, al extremo de dictaduras caudillistas, puesto que el poder sacraliza al gobernante de turno. No es de extrañar pues que hasta la actualidad las discusiones entre el poder estatal y los líderes del pueblo hayan sido violentas, teniendo tales antecedentes sagrados, pues cuando

11 Véase Pisconte, Alan; «El reto de Ariadna. Filosofía y sociedad peruana». En *SOLAR*, Revista de Filosofía Iberoamericana, Nro. 1, Año 1, p. 47-76, donde el autor rastrea la noción de *cuerpo de nación* como idea central de los proyectos de nación en el Perú.

12 Véase el interesante libro de Stoetzer, Carlos; *Las Raíces Escolásticas de la Emancipación de la América Española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

alguna entidad social se postula como la voz de Dios, se vuelve autoritaria. Al asumirse incuestionable tiene la verdad, y si tiene la verdad, no entra en discusiones.

Por otro lado, en la época colonial se apeló a un método denominado «probabilismo», el cual sirvió para hacer lo más flexible posible las interpretaciones de la ordenación legal. Si el rey ordenaba algo, su orden era «razonable» en tanto divina pero podía no acatarse si no se adecuaba a las circunstancias particulares de un lugar y tiempo dados. Así, se salvaguardaba la coherencia de la ordenación jerárquica, y a la vez se podía introducir cambios sin mellar la autoridad central. Al parecer el viejo dicho criollo de «se acata pero no se cumple» tiene a su vez su origen en esta práctica casuística. Y creo que pervive esa costumbre en nuestra vida diaria actual, en tanto siempre se está buscando interpretar la ley, es decir, buscarle un error para no acatarla. Quizá el probabilismo es el origen de la muy conocida «viveza criolla».¹³

Tanto la noción de Providencia como el probabilismo fueron esgrimidos por los criollos para lograr su independencia del poder central. Para impedir su denigración y sometimiento por parte de la metrópoli, concibieron la idea de que América era la tierra escogida por Dios para llevar a cabo sus planes de reinado celestial. Tanto el suelo y espacio americanos, como sus habitantes, eran escogidos por Dios para dicho plan. Pero, ¿cómo demostraban eso? Se apeló a las reivindicaciones apologéticas, haciendo notar las inmensas riquezas y curiosidades encontradas en suelo americano, no sólo su oro y su plata, sino sus plantas, animales, civilizaciones, la gran cantidad de santos y hombres cultos, sus universidades, etc. Con tal propaganda se buscaba ser tomados en cuenta para puestos en el gobierno y, en último caso, como señal de que podían gobernarse al margen de la metrópoli. Pero si el espacio americano era divino, entonces los indios también pues ¿no eran originarios de estas tierras y, por lo tanto, no tenían derecho también a su propio gobierno? Esa costumbre de creernos escogidos por Dios, y de pertenecer a una tierra rica y bendecida por la divinidad o, por lo contrario, la de sentirnos fuera de todo orden, y creer que estamos por debajo de otras naciones en todo aspecto, probablemente tiene su origen en este tipo de reivindicaciones demagógicas y populistas abiertas por la noción de Providencia.

13 Véase Macera Dall'orso, Pablo; *El Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*. Lima: 1963, *Nueva Cronica*, N° 3, Órgano del Departamento de Historia de la UNMSM.

Otra idea importante que tuvo su origen en la época colonial es la necesidad de hacer propaganda y catequizar a los indios por medio del arte visual (pinturas, arquitectura) y por medio de manuales (léase catecismos) que faciliten -a través de frases destinadas a ser memorizadas- la propagación del evangelio. La justificación de tal pedagogía era que el indio era inferior mentalmente, por tanto no podría llevarse a cabo con él una labor de propaganda en un nivel abstracto. A diferencia, por ejemplo, de las culturas chinas o japonesas que habían demostrado ser naciones altamente civilizadas, en las cuales se propagaba el evangelio por medios argumentales.

Así, el Concilio de Trento justificó, entre otras cosas, la propaganda del evangelio apelando a recursos pictóricos y simbólicos¹⁴, además de los catecismos, dejando a un lado la educación por medio de la reflexión. Es una vieja herencia colonial esa educación de «manual», tendiente a la memorización y obediencia, más que al diálogo crítico. Es por eso que aún pervive la frase de «la letra con sangre entra». O si no es con sangre, al menos es siempre mediante la fuerza, pues el memorizar no requiere cuestionar lo aprendido, sino simplemente acatarlo. Y para acatar algo, debemos asumir que hay alguien por encima de nosotros, al cual simplemente hay que escuchar y obedecer, el «maestro» en este caso. Y este tipo de enseñanza tiene su paraíso en una sociedad donde existe un fuerte sentido de jerarquía arraigado en el sentido común de la gente. Imaginemos cuántos siglos estuvo nuestra sociedad bajo este tipo de educación. Y es probable su permanencia en las praxis educativas del país. Y cómo dicha praxis pedagógica supone una sociedad habituada a la obediencia, a la imposición, y, sin embargo, ingeniosa para buscar mecanismos de transgresión del poder.

Conversaciones en la Universidad. Educación y Tradición peruana.

La Universidad en el Perú si bien ha sido el espacio donde se fomentó la crítica de estos aspectos culturales reseñados, también fue el espacio en donde, en forma microscópica, se repetían las características de la tradición peruana mencionadas: luchas entre órdenes mendicantes, y entre éstas y los sectores laicos, ciega y acrítica apología de sus miembros, relaciones jerár-

14 Véase Sebastián, Santiago; *Contrarreforma y barroco, lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 17 y s. Fue la consigna pedagógica legada por el Padre Acosta en su *Procuranda Indorum Salute*, apelar a la retórica y a las imágenes, además de los catecismos. Véase Acosta, *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: 1976.

quicas y excluyentes entre autoridades y profesores, entre profesores y alumnos, revueltas estudiantiles con estrechas reivindicaciones coyunturales, discusiones dogmáticas, etc.¹⁵

Tales costumbres sociales se han visto repetidas al interior de las universidades del país, en vez de ser la universidad un espacio de crítica de esos modos y prácticas sociales. Las universidades se distinguen entre sí no por su especialización en tal o cual campo, o por su productividad intelectual, sino en si es una universidad «del pueblo», o una universidad para las clases pudientes, o si es una universidad «católica» confesional. Y aun dentro de las mismas universidades el ambiente social se divide entre los que provienen de una clase social y económica distinta o no. Así, la universidad peruana ha tendido a dos extremos: o el de apartarse de la problemática existente, o el de ser abiertamente un espacio de luchas políticas. Esto es importante señalar porque de la universidad salen la mayoría de futuros docentes, los cuales a su vez reflejarán dichos hábitos y costumbres pedagógicas en los alumnos a su cargo. Por ello, la Universidad me parece que ha propiciado más bien la reproducción de ese viejo imaginario autoritario y transgresor al interior de su praxis académica y administrativa.¹⁶ Pero, al estar imbuida muchas veces en tal lógica social, tiene la posibilidad de que aquellos que estén atentos a esta lógica, tengan material de primera para sus reflexiones, a diferencia de las universidades que han decidido aislarse de esta problemática social. Aunque las que han decidido aislarse, tienen la posibilidad de crear espacios de tranquilidad académica que propicien la investigación de nuestra tradición.

Al nivel de la educación básica, la tradición autoritaria establecida por las elites, diseñó desde antiguo una dinámica educativa regenerativa. Es

15 Es interesante ver documentos que, con el nombre de «historia de las Universidades», repiten la vieja tendencia colonial de ser documentos apologéticos mas que críticos. Véase al respecto como ejemplos paradigmáticos, Valcárcel, Carlos Daniel; *Historia de La Universidad de San Marcos (1551-1980)*. Caracas: el libro Menor, 1981; Teodoro Hampe Martínez, *Historia de La Pontificia Universidad Católica del Perú, (1917-1987)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1989; Villanueva Urteaga, Horacio; *La Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco*. Cuzco: Editorial Universitaria de la UNSAAC, 1992.

16 Véase al respecto el interesante texto de Zenón Depaz, «Universidad y Democracia», en *Nosotros, Revista de ideas propuestas para la acción política*, Nro. 2, Agosto de 2003, p. 36-41. Allí menciona la permanencia de jerarquías verticales en la praxis política universitaria, de donde surgieron tanto Abimael Guzmán como Fujimori, paradigmas ambos de la transgresión corruptora de la ley como de la violencia autoritaria en el país.

decir, por un arraigado diseño social basado en la utopía del cuerpo, se planteó una plana educativa diferenciada. Así, se alentó la difusión de una política educativa ética que inculcara valores a los dirigentes («cabezas» de dicho cuerpo social) a fin de desviarlos de sus intereses egoístas corporativistas y de ese modo sólo deseen el bien común. En el caso de la educación del resto de la población (el «tronco» de dicho cuerpo social), se pasó de una política evangelizadora a un abierto abandono e indiferencia. La esperanza depositada en la formación de elites mesiánicas produjo que la educación masiva se redujera a capacitación técnica, o a improvisación estrictamente ritual y moralista (rezos, desfiles, quermeses, etc.) La falta de un programa general coherente de educación ha sido llenada por las dirigencias magisteriales, amparados en un discurso aparentemente radical, pero que en realidad recrea los viejos hábitos de negociación y flexibilización de las políticas estatales para el beneficio de esta dirigencia en detrimento de afianzar una política educativa realmente novedosa.

«La gran coincidencia entre los partidos de esta democracia precaria y los rebeldes arcaicos [SUTEP] es que a ninguno le interesa la educación como un proceso formativo para la ciudadanía y el desarrollo. Su interés eventual tiene que ver con el mantenimiento y la reproducción de sus clientelas, sindicales o electorales, necesarias para mantener sus posiciones de poder. De allí la carencia de programas educativos en unos y en otros y la salarización del tema educativo cada vez que una huelga lleva al asunto a un momento de crisis.»¹⁷

Esta tradición nuestra se ha mostrado tendiente al conservadurismo, tanto en sus aspectos religiosos como políticos, pues aquí se propicia la búsqueda de «orden», que generalmente significa sumisión, o ante los poderes sagrados del pueblo o ante el caudillo gobernante. Tenemos pues una población acostumbrada a la obediencia y al fervor, costumbres poco propicias para la reflexión. La cosa se agrava más si tenemos en cuenta que la forma pedagógica milenariamente impuesta es la *educación de manual*, (recuérdese los catecismos para indios) que en la actualidad prolifera en las academias y colegios «preuniversitarios» (modalidad seguida en mayor medida por los centros preuniversitarios de las mismas universidades), los cuales

17 Lynch, Nicolás; *El pensamiento arcaico en la educación peruana*. Lima: UNMSM Fondo Editorial, 2004, p.76.

acostumbran a nuestros miles de jóvenes a, o mejor, mantienen la costumbre del régimen secundario, de la fórmula «fácil de aprender».

«La expresión más acabada en la esfera legal del conservadurismo de este pensamiento arcaico es la denominada 'Ley del profesorado' [...] esta ley establece que la carrera pública magisterial tiene como criterio básico los años de servicio y la antigüedad del título pedagógico [...] La razón [del SUTEP es que] nadie tiene por qué evaluar a un profesional que ya tiene el título docente. [...] Desde esta perspectiva, el conocimiento se ve como estancado en el tiempo y, una vez adquirido, no varía.»¹⁸

Para el gran detentador del monopolio de la educación básica, el SUTEP, el correcto perfil pedagógico del maestro pasa por privilegiar la antigüedad del «iluminado» docente magisterial. Viejas reminiscencias que Lynch adjudica a los movimientos de izquierda, pero cuyo origen sería más «arcaico», pues habrían asumido la retórica del iluminado caudillo mesiánico. El cual exige a su corte de alumnos, memoria y sumisión. Eso desciende terriblemente el nivel académico de los jóvenes que ingresan a las universidades; en el mejor de los casos, ellos se sienten frustrados ante el régimen educativo universitario, en el peor de los casos, los profesores se pliegan a esta educación de manual o los alumnos aprovechan los poderes que tienen (la famosa «tacha») para obligar a los docentes a plegarse a lo que están acostumbrados: no un educador que propicie la reflexión y el diálogo, sino el que propicie la fórmula fácil de aprender. La educación a todos los niveles se vuelve una mera mnemotécnica.

La tarea difícil que enfrenta la Universidad como espacio de reflexión y crítica es encarar esa tendencia -creada históricamente- a aceptar mecanismos de imposición y transgresión como nuestro *modus vivendi*. Lo dicho se agrava si pensamos que otro gran problema que se ha agudizado y que igualmente la Universidad debe afrontar, es el proceso de globalización y toda la complejidad política, social, moral y científica que abre. El proyecto moderno está ahora justamente en un proceso de aguda crítica y replanteo de sus fines y métodos. ¿Y cómo puede intervenir la sociedad peruana en tal debate si no está preparada como cultura a ejercitarse en la crítica? Los retos mundiales de la Universidad plantean tanto la interdisciplinariedad como la vuelta a los estudios básicos, pues la fuente de poder en el mundo actual

18 *Ibíd.*, p. 64 y 65.

Alan Pisconte

lo propicia la capacidad de crear información nueva.¹⁹ Pero para asumir ese nuevo reto considero que no es otra la labor de la investigación en la Universidad peruana que entregarse inevitablemente a una reflexión tendiente a clarificar tanto nuestras conductas sociales como nuestra manera de encarar nuestra cotidianeidad. En otras palabras, esclarecer la fuente de nuestra identidad histórica. Tarea a la que la Universidad le ha dado la espalda, pero que es su tarea y su reto.

19 Este ángulo del problema de la Universidad peruana ha sido brillantemente tematizado por el recientemente fallecido filósofo Juan Abugattás, en su libro póstumo *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Oficina de Coordinación Universitaria del Ministerio de Educación, Serie: Cuadernos de reflexión y Debate, VI, 2005, p. 171 y s.



México D. F. 7 de julio de 1950

St.
Don Augusto Salazar Bondy
Presente.-

Querido Salazar:

En vísperas de su partida de México, tengo mucho gusto de declarar, para que usted haga de esta declaración el uso que estime pertinente, que ha trabajado usted durante estos dos últimos años -desde mediados del 48- en mi seminario para el estudio del pensamiento de los países de lengua española, de El Colegio de México, donde ha compuesto usted su libro sobre Hipólito Unanue y el siglo XVIII, y que además, ha sido usted alumno del curso sobre el siglo XVIII que di en dicho colegio en el segundo semestre de 1948, y de los cursos que he dado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México durante el tiempo que ha permanecido usted aquí. Pero en justicia no puedo limitarme a declarar esto; tengo que añadir que me he visto obligado, claro que de veras un gusto, a darle por su trabajo en los cursos las más altas calificaciones, y que a lo largo de la composición del libro sobre Unanue he llegado a -lo que no es frecuente entre maestro y discípulo, pero es cierto en este caso- admirarle por su método y regularidad en el trabajo, su saber instrumental y filosófico y su probidad intelectual.

Se despide con el más cordial abrazo, su profesor y amigo

JOSÉ GAOS

AL PUEBLO NORTEAMERICANO SOBRE LA GUERRA DE VIETNAM

Los suscritos, ciudadanos de América Latina, preocupados por la suerte que corre el pueblo de Vietnam, por los injustos ataques e invasiones que es objeto, por la agresión que en forma de un verdadero genocidio reciben sus hijos del Norte y del Sur, budistas, católicos, liberales o comunistas, hom-

bres, mujeres, viejos y niños, hacemos un llamado al pueblo de los Estados Unidos uniendo nuestra voz a los que dentro y fuera de ese país se han hecho sentir para que de una manera universal manifieste su oposición a una guerra totalmente injusta que sólo desprestigia a su gobierno, desata la cólera y la protesta de millones de hombres y destruye la vida de miles de jóvenes norteamericanos.

Concretamente nos dirigimos al pueblo de los Estados Unidos de Norteamérica para invitarlo a que reflexione a tiempo y manifieste su voluntad, como ya lo han hecho grupos significativos de la cultura norteamericana:

1. Contra la presencia de tropas norteamericanas en el territorio de Vietnam.
2. Contra los bombardeos al territorio de Vietnam.
3. Por negociaciones con el Vietcong que tengan como base los dos puntos anteriores, la terminación de la Guerra y la libre determinación del pueblo de Vietnam.

Una actuación verdaderamente responsable del pueblo norteamericano consistirá en pedir a su gobierno que salga de Vietnam y hacerle ver que hasta el más elemental sentido común le señala un solo compromiso con el pueblo norteamericano y con los demás pueblos del mundo: ¡Salir de Vietnam!

¡Que el pueblo norteamericano detenga la agresión del gobierno norteamericano contra Vietnam del Norte y del Sur, conciente de que no puede ser agresor quien está en su casa y la defiende sino el que penetra en casa ajena para imponer su voluntad!

¡Que el pueblo norteamericano actúe como hermano de los demás pueblos del mundo en defensa de la paz y la supervivencia del género humano!

A todos aquellos que en su conciencia estén de acuerdo con el sentido humanitario de este escrito se les ruega publicarlo y difundirlo por todos los medios a su alcance.

Firman:

Argentina: Dr. Risieri Frondizi, Sr. Julio Cortázar, Dr. Manuel Sadosky, Dr. Arnaldo Orfila.

Brasil: Dr. Josué de Castro, Dr. Celso Furtado, Dr. Lehte Lopes.

Colombia: Dr. Jorge Zalamea, Dr. Gerardo Molina, Dr. Antonio García.

Cuba: Sr. Cintio Vitiers, Sr. Alejo Carpentier.

Epístolas

Chile: Sr. Pablo Neruda, Dr. Salvador Allende.
Ecuador: Sr. Demetrio Aguilera Malta, Dr. Benjamín Carrión.
Guatemala: Sr. Luis Cardoso y Aragón, Sr. Miguel Angel Asturias.
Haiti: Sr. Pierre Charles.
México: Dr. Alfonso Caso, Dr. Jesús Silva Herzog, Dr. Guillermo Haro,
Prof. Ricardo Pozas, Sr. Juan Rulfo, Sr. Carlos Fuentes, Dr. Pablo
González Casanova.
Perú: Sr. Augusto Salazar Bondy, Sr. Mario Vargas Llosa.
Santo Domingo: Sr. Juan Bosch.
Uruguay: Sr. Angel Rama, Sr. Carlos Quijano, Sr. Julio Castro, Sres.
Roberto y Sara Ibáñez.
Venezuela: Sr. Rómulo Gallegos, Sr. Arturo Uslar Pietri.

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, 2 de julio de 1959

Señor Augusto Salazar Bondy
Perú

Estimado profesor:

Tenemos el agrado de acusar recibo de su ponencia «El problema de la jerarquía axiológica».

Esperamos poder contar con su presencia personal en el Congreso. Al respecto, estamos en condiciones de informarle que podemos solventar sus gastos de estadía en esta.

Por lo que se refiere a la exposición del Libro Filosófico ya se ha puesto en comunicación con usted la señora Guillermina G. de Camusso, secretaria del Congreso.

A la espera de sus noticias le saludan atentamente

Francisco Romero Rizieri Frondizi

27 de Abril de 1960
LIMA, MIRAFLORES
Av. Arequipa 4704

Estimados y muy queridos amigos Salazar:

El lente de aumento aún no entró en actividad para asegurar la lectura y comprensión completa de la gentil carta del 20 d.m.; después de haberse

captado el espíritu de la letra, ya me precipito a escribir la respuesta para imprimir a mis líneas de agradecimiento siquiera el «dejo» del impacto emocional que recibí con la grata sorpresa de hallarme incluida en las «verdaderas amistades». La superficie anímica irritable e irritada a menudo por las desconsideraciones de la indiferencia (¿pero a quién poner la queja si nadie se halla exenta de tales faltas?), absorbe, absorbe el crisma del afecto amistoso como tónico singular. En las horas de despedida había recibido un reproche amistoso –«manía de regalar»- cuando en verdad había merecido una censura severa por desatinos típicos de solteronas que a todo costo y, a expensas de los ajetreados papás, tratan de atraer la atención del mundo infantil, en los momentos precisos de la partida. Si pan no se debería pedir como limosna porque en justicia humana a nadie ha de faltarle, tampoco por simpatía y afecto no ha de limosnarse, por la razón inversa, de que estas cosas espontáneamente han de ser retribuidas.

El tenor de su carta, a más de los informes adicionales que me dieron en Enrique Barrón, revela gran contento y señala un tiempo rico en experiencias, unas ya maduradas y otras en vías de madurar. Y por delante –luego de una Lehr-monate– algunas Wander-wochen entre paisajes mediterráneos y maravillas artísticas en Italia y España. ¡Felicito! En Lima, mientras tanto, nada, absolutamente nada han perdido: el espectáculo de inmadurez tanto de imberbes como ancianos, irresponsables los unos y faltos de responsabilidad los otros, hace que nuestras instituciones decaigan de día en día. Tuvimos que presenciar en estos días un *secessus*... por cierto no *in montem sacrum* ; y buena falta les hizo a los normalistas rebeldes un Menenius Agrippa para contarles la vida mediante una fábula aclaratoria!

No menos turbia parece el porvenir de aquella institución que a mí me brinda la hospitalidad de un trabajo administrativo con los accesorios de un escritorio y una máquina de escribir (que viene a ser abusada, en horas extras, por supuesto, sirviendo para entretenimientos epistolarios como ahora).

Sea dicho en honor a la verdad que yo había buscado y creído encontrar el momento propicio para evadirme -ya que en las tribulaciones que le acarrea la defensa del presupuesto supuse le hiciese un favor a Pinilla si salgo *motu proprio*; pero el Jefe polimorfo no quiso soltar la presa. Si bien no me esfuerzo mucho en las tareas ahí confiadas a mí, la conciencia sensibilizada por nuestro padre Kant no deja de molestarme, y más a menudo aún me condena mi *daimonion* –si es que no blasfemo- o es que habla el super-ego, que me dice que por andar sobre declives fáciles, estoy perdiendo tiempo, voca-

ción y fuerza...en verdad, el barómetro interior, una vez más desde mi regreso a Lima, indica mal tiempo...

Creía vislumbrar, hace de esto dos años, una meta, una necesidad de mi quehacer pero ahora estoy cerca de convencerme que un representante de filología clásica pronto ya no solamente venia tiene que pedir sino perdón por el atrevimiento de querer existir. Convengo de que no solo en el Perú es así, [Víctor] Li [Carrillo] se fue a Venezuela -me dijo que por su tranquilidad. Me parece que a él se ha tratado con un guante de seda y con esmerada atención -me puedo engañar. Pero una cosa es cierta y es que el vacío que deja, no será cubierto. Y a claras se ve que su puesto fue *ad personam*. Lo que no «podían» ofrecerme a mi regreso en atención a su -entonces futura- presencia, no será dado a mí después de su partida. El asunto me parece curioso y lo he perseguido menos como una lección que como un síntoma.

Durante las vacaciones, para tener un hobby, me metí en el estudio del ruso; ¡no piensen que este idioma me tienta por secretas ambiciones, ambiciones que podrían llamarse inconfesables!; sino que desde mi niñez me atrajo, creo que por atavismos eslavos en el alma. Alardeando con mis conocimientos me despido diciendo **Do svadinaya!**

y abrazo a todos ustedes a la manera peruana.

Suya

Gred Ibscher

Caracas, 24 de julio de 1961

Mi querido Augusto,

Me siento en deuda con Ud. desde hace mucho tiempo y apelo a su indulgencia para perdonarme por la demora en escribirle. He estado muy ocupado en los últimos meses, sin tiempo para cumplir con las más elementales obligaciones. Muchas veces traté de ponerle unas líneas, pero en la imposibilidad de hacerlo con la extensión que quería, he ido postergando día tras día hasta hoy, en que, una vez liberado de los exáme-

1 Es decir en ruso: Adiós; literalmente: ¡nos vemos la próxima vez! (agradezco a Francisco Arenas-Dolz por la traducción e interpretación de los signos de Ibscher. Nota del Director)

nes y los grados, puedo por fin venir a conversar con Ud. como deseaba desde hace tiempo.

Recibí su carta con el programa de Economía, por lo que le agradezco muchísimo. Desafortunadamente no me ha sido posible realizar mi proyecto por la cantidad de ocupaciones que he tenido. El programa por otra parte me ha parecido sumamente confuso e incoherente. No es la economía clásica propiamente dicha ni la economía moderna, sino una especie de menurje criollo sin unidad ni orientación. He estado preparando más bien un curso de Introducción a la Filosofía y me faltan pocos capítulos para terminarlo, porque en verdad he pasado mi tiempo fundamentalmente estudiando economía y matemáticas. En este sentido he trabajado bastante para mí mismo y a veces he tenido la impresión de estar reviviendo mis días de estudiante por lo menos con la misma pasión.

Vivo aún bastante desorientado, sin poder reponerme de muchas desilusiones y desencantos y el estudio es el único derivativo en este semi-destierro en que me encuentro. Quizás era la única solución para salir de una crisis, que me ha sido dura y dolorosa; y a la distancia me hace recuperar a veces mis ilusiones y esperanzas, aunque haya pasado la hora de ingenuidades. Muchos días sueño con volver, mi querido Augusto, y renovar esa colaboración fraterna que fue nuestra. Tal vez la lección más positiva que he aprendido durante mi estadía aquí es amar la enseñanza por sí misma y encontrar, incluso en sus amarguras, grandes satisfacciones. Yo no he creído tener nunca vocación para el magisterio, pero me he descubierto cierto gusto indefinible, que quisiera guardar toda la vida.

Le decía que sueño con volver. Pero tengo aún problemas que no he podido resolver, que en cierta manera no dependen propiamente de mí y que limitan en mucho mis decisiones. Tengo ahora que cuidar de dos familias y mis obligaciones aumentan cada día. Por lo menos tendré que quedarme hasta fines de este año, mientras llega Ernesto Mayz a quien estoy reemplazando en sus cátedras. Justamente mis obligaciones familiares me han hecho imposible constituir una especie de fondo de reserva como yo quería para poder instalarme definitivamente en Lima y creo que, habida en cuenta las circunstancias, será muy difícil hacerlo. En fin, mi querido Augusto, son problemas personales con los cuales no quiero agobiarlo.

Me parece que he cambiado muchísimo en muchas cosas en este tiempo que llevo en Caracas. He podido ver ciertas cosas con más claridad y rectificar lo que yo considero eran errores de planteamiento. Me he acercado muchísimo a las ciencias humanas y se me ha despertado un inmenso

interés por los métodos modernos. Quizás era demasiado «metafísico» si cabe la palabra y la realidad me ha obligado a cambiar muchos puntos de vista. Por otra parte, pienso de manera distinta en lo que respecta a la Universidad, a su misión, y a la filosofía misma, y sería muy largo extenderme en esas consideraciones. Creo que he llegado a ser un poco más realista y a concebir ideas que se adaptan mejor a nuestra situación.

Quizás mi pecado ha sido querer inconscientemente transplantar la Universidad europea entre nosotros, sin caer en cuenta que este trasplante significaba en suma querer revivir un pasado imposible y crear en nuestro siglo la universidad del siglo XIX, definitiva y a la vez anquilosada. Pienso ahora que nuestra misión es preparar la adaptación de la juventud al mundo que les tocará vivir, que no es el nuestro y del que apenas podemos tener ligeras sospechas. El ideal universitario debe ser por eso no ya la formación, en su sentido académico y rigorista, sino la adaptación, como un esfuerzo constante y lúcido.

Dentro de diez años, en los cálculos menos pesimistas, nuestra población habrá duplicado. El progreso técnico habrá alcanzado paralelamente proporciones insospechables. Los problemas de toda índole que habremos de confrontar serán de tal magnitud que hasta una revolución no será solución viable. Yo pienso que debemos prepararnos para enfrentar esa circunstancia. A juzgar por algunas estadísticas, hoy mismo parece ya demasiado tarde y por eso la revolución es la única vía abierta.

Hay que hacer pues un esfuerzo de revisión para adaptarnos a las circunstancias. De lo contrario el despertar será terrible y sin ser profeta puede decirse que tendrá todos los caracteres del Apocalipsis. Ya muchas cosas me parecen superadas totalmente. Quizás pienso cada día menos como universitario y un poco más como hombre de la época. Tengo la seguridad, mi querido Augusto, que hemos llegado a conclusiones iguales sino idénticas, y mucho me gustaría conversar largamente con Ud.

A la distancia me parece que fracasé totalmente en la Universidad. ¿No será una razón de óptica la razón misma de este fracaso? Creo que hoy estaría mejor armado, mejor preparado, incluso moralmente, para pasar por alto algunas pequeñeces y mezquindades que yo no podía soportar. La vida también me ha enseñado mucho. Yo estoy muy agradecido a los venezolanos por haberme acogido cuando lo necesitaba, pero siento también que ha medida que va pasando el tiempo adquiero cada vez más compromisos morales con este país y esta situación no puede prolongarse. Me quedan pues seis meses para decidir y espero en este lapso resolver los problemas más urgentes para regresar.

Epístolas

Estoy apasionadamente interesado en cuestiones de técnica económica y matemática y si tuviese edad para recomenzar creo me pondría a estudiar una carrera técnica. Hay métodos como la programación lineal, la econometría vectorial, ciertos modelos probabilistas, que son del más alto interés teórico y práctico. Eso no quiere decir que me desinterese de la filosofía, pero pienso que hay una urgencia previa que es necesario satisfacer so pena de verse arrasado por las circunstancias.

No sé nada de lo que pasa allá, y por noticias esporádicas que aparecen a veces en diarios de aquí, me entero que la situación está muy agitada. Parece que Stevenson considera al Perú como punto neurálgico. Hoy día las situaciones están más claras y quizás las medias tintas no puedan prolongarse mucho tiempo más. Yo voy a tratar de volver para el proceso electoral, aunque en verdad no tengo la menor idea de la situación real. Me dicen que ha vuelto a aparecer *Libertad*, con un tono muy definido y radical. Me gustaría poder leerlo para enterarme de la situación y si tiene Ud. un momento libre le agradeceré muchísimo que me envíe algunos números.

Viajo a París dentro de pocos días y estaré allí un par de meses con la familia. Si tiene ud. algún encargo, no olvide que estoy a su entera disposición como en otros tiempos. Yo no estoy ya muy al corriente de las últimas cosas. Me llegan por generosidad de algunos amigos de vez en cuando algunas novedades y entre las últimas publicaciones he recibido el Nietzsche de Heidegger. Cualquier cosa que Ud. necesite de allá, no tiene sino que avisarme para enviársela inmediatamente. Mi dirección es: 1, Rue Carpeaux, París 18.

Muchísimos saludos para Helen, para su mamá, para Sebastián y para todos los chicos. Déle un gran abrazo de mi parte a Paco Miró Quesada.

Hasta muy pronto, mi querido Augusto. Muchas gracias por todo.

Lo abraza afectuosamente.

Victor LÍ Carrillo

p.s. Me he olvidado de hablarle acerca de las conferencias que le dejé en Lima. ¿Cree Ud. que se podrían publicar?

México, 30 de enero de 1962
Dr. Augusto Salazar Bondy

Querido Augusto:

Estas líneas para saludarte muy afectuosamente y desearte un feliz año 1962.

Ayer recibí la carta del Dr. Luis Alberto Sánchez en que me dice que tú estás a cargo de la edición de «Algunas fuentes para la historia de la filosofía en el Perú», noticia que me ha llenado de alegría. Estoy seguro que la edición será perfecta y que antes de dos meses tendré el libro en mis manos.

Le he escrito unas tres cartas a C. E. Zavaleta con correcciones a mi libro. Por favor, incorpóralas al texto. Por este mismo correo le escribo a Paco Bendezú rogándole revise las pruebas de imprenta. Creo que con estos colaboradores (C.E. Zavaleta y Paco Bendezú) y bajo tu dirección, el libro aparecerá sin erratas.

Otra cosa: consigna tu último ensayo (¡muy bueno por cierto!) de *Cuadernos Americanos* y cualquier otro dato que se me haya escapado. ¡Hay tanto material en el libro! En esto procede con toda libertad. Y nada más, solo afectos.

Sé que Sebastián estuvo un día en México, de paso a La Habana. Creo que lo veré a su vuelta, el día 5.

Recibe un fuerte abrazo de tu cuate

Manuel Mejía Valera

¡Saludos en torno!

Dr. Augusto Salazar Bondy
Universidad de San Marcos
Lima, Perú
11/3/65

Mi querido amigo, he recibido un lote de libros de esa universidad [ilegible] creo deber agradecerle a usted, por lo que a usted es a quien, o por medio de quien –me hará el favor- acuso recibo, muy agradecido.

Hay cosas que me interesan de veras: es tan poca la comunicación entre intelectuales de estas partes. También quiero agradecerle la acogida que dispensó a mis hijos y no quiero desesperar definitivamente de aprovechar

Epístolas

su estancia para [ilegible] aunque mi salud no ha sido esta última temporada de invierno nada alentadora.

Un abrazo cordial de su siempre buen amigo

Gaos

**Secretaría de Relaciones Exteriores
Director General de Relaciones Culturales
México**

17 de agosto de 1965
Señor Augusto Salazar Bondy
Enrique Barrón 984 Altos
Lima, Perú
Querido Augusto:

Perdona que hasta ahora te escriba pero quería hacerlo hasta tener la seguridad de la publicación de tu libro. Desafortunadamente pese a lo acordado en la reunión de Guatemala respecto a la reanudación de publicaciones esto va muy lento. Tengo entendido que tú puedes publicar este libro en el Perú, así que no creo justo se detenga más tu publicación si puedes hacerlo en ese lugar. Sólo te ruego que hagas saber en el prólogo que se trata de una investigación patrocinada por el Comité de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Me enteré de la pérdida de Sebastián, no sabes cuánto lo he sentido. Aún tuve la oportunidad de encontrarlo en Génova y me parece imposible que ya no pueda encontrarle en otro lugar. Recibe mi pésame por esta pérdida y la amistad cordial de tu amigo.

Leopoldo Zea

México 12 de septiembre de 1966

Dr. Augusto Salazar Bondy
Lima
Estimado profesor y amigo:

A través de la presente le envío un afectuoso saludo, que deseo haga extensivo a su señora esposa. Le contaré que su ayuda epistolar me fue útil.

Me presenté donde Villoro, quien me recibió muy bien. Le di el trabajo que Ud. me encargó.

Luego inicié con él la investigación sobre Fenomenología, trabajando así «Las investigaciones lógicas». Ya terminé el estudio de los dos primeros tomos y esta semana comienzo el estudio del tercero. Al comienzo tuve dificultad de hallar los libros, pero finalmente Villoro me los consiguió de la biblioteca de Estudios Filosóficos. Los pedí a Francia pero se tardaron demasiado.

El método de estudio es el siguiente: yo trabajo el texto en mi casa y luego tengo reuniones con él en las cuales hago una exposición y él me somete a un «severo interrogatorio». Mientras carecía del texto de las «Investigaciones...» trabajé un poco las «Meditaciones cartesianas» y las «Ideas...» parece que a Villoro le interesan más que las «Investigaciones...»

Villoro es un excelente profesor, conoce mucho a Husserl. Además, como persona también tengo muy buena impresión de él. Fíjese que una vez me quedé sin dinero y él me prestó 2 000 (dos mil) pesos. Me llevó a su casa, me mostró su biblioteca, ofreciendo todos los libros que necesitase.

Parece ser una persona de fina sensibilidad, lo que lo convierte en un tipo «dolido» por sus problemas de todo tipo.

¿Ha leído su libro sobre Descartes? Es un trabajo bastante original por el método empleado y las interpretaciones realizadas.

Con Leopoldo Zea me ocurrió algo distinto. Me presenté con la carta. Hablé con él diez minutos. Le dije que conocía sus escritos y que me había interesado hacer un trabajo sobre las «ideas políticas» implícitas en ellos. Esto le gustó pero renglón seguido me envió donde su asistente. Me reuní con ella un día, ya que es una señora argentina, conversé durante una hora sobre el tema y luego me «desaparecí». La asistente era una profesora de historia, sin formación filosófica, ignoraba las ciencias sociales, no tenía idea de Marx y, para colmo, tenía la presunción típica de las personas de esta clase. Consideré que era una pérdida de tiempo trabajar con ella, motivo por el cual abandoné la idea de estudiar la cuestión ideológica con Zea.

Como Ud. sabe Zea es Decano de la Facultad y seguramente anda muy atareado. La impresión que tengo es que es un intelectual «burocratizado», en cuya producción nuestra América es tan fecunda. Me parece que vive del pasado, así como esas mujeres que fueron muy bellas en su juventud, pero que con el paso de los años han perdido esa belleza y se dedican a mirar antiguas fotografías para no perder la autoestima.

Sólo empleé estas dos cartas ya que preferí el recogimiento y el menor trato interpersonal posible para concentrarme en la dura investigación en que estoy empeñado.

Epístolas

Pasando al aspecto personal de mi vida en México, le contaré que mi esposa espera bebé para fines de enero o comienzos de febrero. Hemos viajado a Toluca, Puebla, Cuernavaca y al fabuloso Acapulco.

Vivimos en un apartamento de un edificio en Narvarte, que es la colonia que Ud. me recomendó. En comparación con Lima la vida es barata, da pena regresar por ese motivo.

La beca termina a fin de año. Pensamos regresar para esa fecha y esperar unos tres meses en Lima mientras hago las gestiones para renovar la beca y mi esposa pasa el período postnatal.

Tengo la intención de salir del Perú ya sea regresando a México con mi esposa y el bebé o yendo, solo en este caso, unos 4 o 5 meses a Alemania para estudiar el idioma. Es indispensable para mí. Ya conozco bastante bien el inglés y el francés pero no sé alemán, y como mi intención es dedicarme unos 5 o 6 años a la obra de Husserl es indispensable que lo conozca.

A propósito, estoy traduciendo un pequeño libro sobre Husserl, escrito en francés, quizás se pueda publicar en Lima a través de la editorial de Francisco Moncloa o la de San Marcos. Hago el trabajo como práctica, pero si se puede editar no me vendría mal.

Quisiera pedirle un favor: como la beca no me da el pasaje me voy a ver un poco mal económicamente, por tal motivo desearía saber si Ud. puede gestionar con Cueto Fernandini una bolsa de ayuda. Creo que las oficinas de la UNESCO dan ese tipo de ayuda y lógicamente el ministro puede obtenerla ya que esas oficinas funcionan en el Ministerio de Educación, en relación con él.

Cuando salí de Perú no recibí ayuda ni de San Marcos ni de Educación. Por otro lado estoy gestionando ayuda de San Marcos. A lo mejor falla, por eso recurro a su intervención con Cueto. Ud. sabe, el Perú...

Si encuentra a Valega le agradeceré que le diga que hace más de dos meses que le escribí y que aún no recibo su respuesta.

Luis Silva Santisteban

N.B. Creo que su letra es un poco difícil de entender por lo cual le agradeceré me responda mecanográficamente.

Crítica
Revista Latinoamericana de Filosofía
Apartado 27-414
México D.F.
Marzo 7 de 1967

Sr. Profesor Augusto Salazar Bondy
Enrique Barrón N° 984 altos
Lima, Perú
Querido Augusto:

Espero ya habrás recibido el ejemplar de la revista y de la separata de tu artículo que te enviamos por correo aéreo. Por correo ordinario te mandamos 20 ejemplares más para que los distribuyas entre las personas que creas puedan estar más interesadas; también te mandamos el resto de tus ejemplares de la separata de tu artículo y unas 20 boletas de suscripción.

Me parece muy bien tu idea de designar a alguien de tus asistentes como corresponsal de la administración de la revista en Perú. Si tú quieres puedes mandarnos su nombre y dirección y nos pondremos en contacto directo con él para todo lo que respecta a suscripciones y venta de la revista.

A este propósito hemos pensado que la manera más sencilla y económica de distribuir la revista sería la siguiente: tener en cada ciudad importante de América y de España una o dos librerías en que se vendiera en exclusividad. En la revista aparecería la lista de librerías en que puedan adquirirse. Dado que se trata de una publicación dirigida a un sector restringido de lectores, y que esperamos que la mayor distribución se efectúe mediante suscripciones, creo que este procedimiento será suficiente y nos evita todas las molestias de una red de distribución más compleja y gravosa. En caso de que te parezca bien esta idea, el procedimiento más sencillo para nosotros sería enviarte un número de ejemplares a ti o al ayudante que designes para que nos haga favor de colocarlos en consignación en la o las que ustedes consideren indicadas. Comprendo que se trata de una molestia suplementaria, pero sería cuestión, después de todo, de un solo viaje cada cuatro meses a la librería para entregar los nuevos números y recibir el monto de los ejemplares vendidos del número anterior. Este sistema un tanto casero, nos ahorraría el problema de buscar en cada país distribuidores locales, con las inconveniencias subsecuentes tanto administrativas como económicas.

Epístolas

Me parecería magnífico que te animaras a hacernos una nota sobre el libro de Sánchez Vázquez acerca de las ideas estéticas de Marx. En cuanto a la reseña de mi libro que propone Silva, te ruego le indiques que agradezco mucho su interés; por desgracia, Rossi tiene redactada una reseña que saldrá, probablemente el próximo número. Contamos también con el artículo prometido por Ferro. ¿Tienes la dirección de la Embajada de Perú en París? Para escribirle allí una nueva carta a Miró (Quesada). De acuerdo en la necesidad de hacerle una nota a *Apuntes de una teoría de la razón*. Por desgracia me he encontrado con dificultades para conseguir el candidato más apropiado; se lo propuse a Neri Castañeda pero se excusó. También le escribí a Klimovski sin obtener respuesta. Aquí podría hacerlo, algún maestro joven, pero tengo un poco de miedo en que la crítica, en caso de ser un poco acerba, pudiera molestar a tan excelente amigo. Tú que lo conoces mejor ¿crees que es muy susceptible en este aspecto? De todos modos cuidaré de que la reseña sea de alto nivel y lo más justiciera posible.

Un abrazo

Luis Villoro

HARVARD UNIVERSITY
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
Emerson Hall, Cambridge, Massachussets 02138
November 22, 1967

Professor Augusto Salazar Bondy
Av. Pedro de Osma 431-E, Barranco
Lima, Perú
Dear Professor Salazar Bondy:

I hope Sr. Esteves proves successful in his application for a Fulbright scholarship; for it is clear from your good letter that he would do hell here.

If he will have received his doctorate at San Marcos before coming, he will perhaps want to come to Harvard in the status of Visiting Scholar. In this status he would earn no course credits toward another doctorate, but would be free to attend classes and to use the libraries, and would be exempt from bees. The question of his admission to Harvard in that status could be taken up after the Fulbright award is decided; and I would anticipate no difficulty with Harvard over it.

Epístolas

If on the other hand he wants to enroll as a graduate student and candidate for the doctorate here, he should write by airmail to the Graduate School of Arts and Sciences asking for forms, and submit them as quickly as possible, simply hoping for an eventual Fulbright award. He can ultimately withdraw his application in the unfavourable event.

I much appreciated your sending me your very thorough and informative history of current Peruvian thought.

Sincerely yours,

W. V. Quine

UNIVERSITY CALIFORNIA, LOS ANGELES
10 de abril de 1968

Prof. Salazar Bondy
Departamento de Filosofía
Universidad de Kansas
Lawrence, Kans
Estimado colega y amigo:

Por uno de sus colegas en Kansas supe que se encontraba Ud. allí; reciba mis más cordiales saludos.

Renuncié a las cátedras de Buenos Aires como acto de protesta contra la dictadura militar que padecemos y acepté un ofrecimiento de esta Universidad; vine en setiembre de 1966. Doy cursos y seminarios de teoría ética y de axiología, temas en las que estoy trabajando activamente. Por correo común le envío mi ponencia presentada en Québec.

Cómo tendré que dar un curso sobre pensamiento latinoamericano contemporáneo y me dijo su colega que Ud. ofreció dicho curso en Kansas, le agradecería si pudiera hacerme llegar el material que haya usado: programas, bibliografía, etc. Me interesa especialmente cualquier indicación que considere importante sobre la filosofía en el Perú en época reciente pues hace unos cinco años que no tengo información directa sobre lo que ocurre en el Perú en materia filosófica. Por favor, envíeme las indicaciones que Ud. considere puedan interesarme y que no le de mucho trabajo elaborar. Gracias anticipadas.

Si hay algo en que yo pudiera servirle desde aquí, hágamelo saber, por favor.

Al desearle una buena permanencia en EE.UU., lo saluda cordialmente.

Risieri Frondizi

Crítica
Revista Latinoamericana de Filosofía
Apartado 27-414
México D.F.
14 de marzo de 1968

Sr. Profesor Augusto Salazar Bondy
Enrique Barrón N° 984 altos
Lima, Perú
Querido Augusto:

Espero que ya hayas recibido el tercer número de CRÍTICA. Tenemos en imprenta el 4º. Aunque hace tiempo que no recibo noticias tuyas, espero que podamos seguir contando con tu ayuda para nuestra publicación. Hemos pasado por grandes dificultades económicas para sacar la revista (a este se debe el retraso del tercer número). También tenemos escasez de colaboraciones latinoamericanas de valía. Todas estas dificultades hacen pensar que podría terminarse la revista si no hacemos un esfuerzo por mantenerla. Creo, por mi parte, indispensable continuar con la empresa, pues cumple una función que ninguna otra revista de filosofía puede desempeñar en nuestros países. Es, desde luego, la *única* publicación de filosofía que tiene muchas suscripciones y puede leerse y situarse regularmente en países que no son de lengua española.

Te hemos estado enviando 20 ejemplares de cada número de la revista ¿podrías decirnos si han podido venderse? Por correo ordinario te enviamos 10 ejemplares del N° 3, pero te ruego encarecidamente nos des noticias de la distribución de la revista en Lima ¿Has podido obtener algunas suscripciones? ¿Necesitas que te mandemos más ejemplares? ¿Has podido colocarlas en librerías?

Necesitamos también colaboraciones. Recuerdo que me prometiste un artículo del prof. Juan B. Ferro. Te agradecería me lo mandaras, si ya lo tienes, acompañado de un resumen (de unas seis cuartillas) para traducirlo al inglés. Si llega pronto podría salir en el N° 5. Cualquier otra colaboración,

Epístolas

que tú juzgues valiosa, ya sea de artículos o reseñas bibliográficas, será bien recibida. Espero nos ayudes para seguir adelante con la revista.

¿Has publicado algunas cosas últimamente? Si fuera así no dejes de enviármela. Por mi parte, te envío por correo la segunda edición, corregida, de un libro mío.

Recibe un abrazo muy afectuoso de tu amigo que te recuerda.

Luis Villoro

Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Organismo especializado de la Organización de Estados Americanos
México D.F. 15 de diciembre de 1969

Prof. Augusto Salazar Bondy
Pedro de Osma 431-E
Barranco,
Lima, Perú
Distinguido profesor Salazar:

En la pasada reunión de consulta de la Comisión de Historia se acordó de la continuación de la serie Historia de las ideas en América. Para este fin hemos reanudado nuestro convenio con el Fondo de Cultura Económica.

Por tanto, pronto se empezará a imprimir su trabajo sobre la historia de las ideas contemporáneas en el Perú.

Al saludarlo muy cordialmente, me es muy grato expresar a usted mis votos por una Feliz Navidad y un año nuevo lleno de ventura.

Dr. Leopoldo Zea
Presidente del Comité de Historia de las Ideas





Tesis

memorias de sophia

135





Solar, n.º 3, año 3, Lima 2007; pp. 137-168

El porvenir de las razas en el Perú.

TESIS
PARA OPTAR EL GRADO DE BACHILLER

EN LA
FACULTAD DE LETRAS

LEÍDA POR
CLEMENTE PALMA

LIMA
IMP. TORRES AGUIRRE, UNIÓN 150
1897

A LOS DOCTORES
Javier Prado y Ugarteche
Y Pablo Patrón

Dedica esta tesis su admirador y amigo
Clemente Palma.
Lima, Agosto 12 de 1897.

Sumario

I

Introducción .- El reino humano – Las leyes de la vida – El hombre como especie animal – Las razas – Los cruzamientos acertados y los erróneos – Papel de los gobiernos.

II

Elementos de perfectibilidad en las razas del Perú – La voz de muchas razas grita en la sangre de cada individuo. – La unidad en el alma colectiva.

– Sus características según Mr. Le Bon. – El acrecentamiento de los vicios y virtudes de una raza. – Las leyes del cruzamiento. – Razas principales que han constituido la población del Perú: 1° Raza india; 2° Raza española; 3° Raza negra; 4° Raza china; 5° Razas mestizas.

III

Raza india. – La sangre india forma la base étnica de la entidad nacional. – Naturaleza física del indio. – La debilidad de carácter en el indio. – Su indolencia. – Falta de aspiraciones. – La astucia. – El indio es refractario a la vida de las otras razas. – Impotencia de la educación para variar la constitución mental de la raza. – Sutileza del indio. – La sutileza es carácter de las razas degeneradas: ejemplos. – Condición inferior del indio desde el punto de vista artístico. – Su arquitectura. – Pintura. – Poesía. – Aparente apogeo de la raza en el período incásico. – Razón de este apogeo. – Fue obra de una estirpe inteligente operando sobre la pasividad de la raza india. – El comunismo patriarcal era la única forma propia para una raza tan indolente. – Anarquizado el poder central el imperio cayó y la unidad se disgregó. – El coloniaje acentuó la inferioridad del indio. – Radio de acción, pequeño para la influencia española. – La independencia no levantó al indio. – Sólo hizo eco en las razas mestizas. – Imposibilidad de fundar en la raza india esperanzas de progreso.

IV

El español. – Formación de esta raza por el cruzamiento del ibero con el latino. – Brillantes condiciones con que entró a la vida. – El gasto nervioso que hizo para constituirse en la Edad Media degeneró el carácter e intelectualismo del español. – Formas de esa degeneración. – Características de la raza. – Tenacidad. – Valor; formas líricas de ese valor. – Amor a las formas. – Fanatismo. – Imaginación fogosa. – Intelectualismo superficial. – Espíritu de rebeldía. – Inmoralidad política y privada. – En resumen: la raza española muy superior a la india, no ocupa, en las razas superiores, un sitio muy elevado.

V

El negro. – Inferioridad étnica del negro. – Razón de la brillante civilización del Egipto. – Acción de razas extranjeras superiores en épocas prehistóricas. – El negro salvaje, entregado a la animalidad, fue el que se importó al

Perú. – El negro es físicamente vigoroso. – El medio favoreció su desarrollo físico y aniquiló su poca energía mental. – El *Kraal* es su mejor concepto de vida social. – Es una raza sana. – No ha tenido desgaste nervioso. – Elemento degenerativo que lleva en la sangre y que rápidamente obraría en la vida civilizada: la sensualidad. – Su odio a las razas superiores. – Su fanatismo. – La lucha de razas. – En resumen, es una raza muy inferior.

VI

El chino. – El imperio celeste. – Inferioridad de la raza china. – Es una raza decrepita. – Forma pueril, extravagante y artificiosa de su vida mental. – La raza china no representa nada en la historia. – Inmovilidad de esta raza. – Vanos esfuerzos de los pueblos europeos por hacerlos entrar en el concierto universal de las naciones. – Sangre enferma por el estancamiento. – Enfermedades propias de la raza. Imaginación y sutileza del chino. – Formas de su vida artística. – Egoísmo. – Su absoluta indolencia para el dolor humano.

VII

Las razas mestizas. – Cruzamiento del español con el indio. – Causas que favorecieron este cruzamiento: escasez de mujeres de aquella raza; la hermosura femenina en algunas tribus del norte; la pasividad de la india. – El cruzamiento se verificó en algunos puntos de la costa y centros mineros. – La gran porción india que no se cruzó está llamada a desaparecer, obedeciendo a una ley sociológica. – intervención de la raza negra. – Su inmediato cruzamiento. – Causas que lo favorecieron: la pequeñez de la población sometida al régimen colonial; la gran extensión del virreinato; la sensualidad del español, del mestizo y del negro; la condición misma de la negra que tenía que someterse. – Diferentes clases de mulatos. – Sus caracteres. – *La china* (mulata cuarterona.) – La raza china no llegó a producir mestizaje. – Repugnancia de las razas por el chino. – Su debilidad genésica. – El opio. – Asquerosidad de la vida china en Lima. – El mestizo de chino sale tan degenerado que no llega a la edad viril.

VIII

La raza criolla. – Con todos estos elementos étnicos se ha formado la raza criolla. – Características que constituyen la tonalidad psíquica de esta

raza mixta. – Bondad de genio (acción del medio.) – Espíritu artístico (acción de la raza española.) – Sensualidad (acción de las razas negra y española.) – Fanatismo (acción de las tres razas.)

IX

Porvenir de las razas y su terapéutica. – La raza india pura es inepta para la civilización. – Está condenada a cruzarse o a desaparecer. – El empuje de la civilización la exterminará. – El sistema yankee inadoptable. – La raza negra desaparecerá, como entidad pura, por absorción. – La raza china desaparecerá por inadaptación o por disposición gubernativa. – La única raza de porvenir es la criolla, o sea las razas mixtas unificadas por la acción del medio. – La falta de carácter imposibilita a esta raza para constituir una nacionalidad avanzada. – El carácter no lo dan las leyes ni la educación. – La República Argentina. – Terapéutica del carácter. – El cruzamiento con una raza enérgica. – El criollo está en excelentes condiciones para cruzarse con ella, por su condición de raza media. – La raza alemana. – Grandes condiciones de intelectualismo, energía y moralidad de esta raza. – Misión de los Gobiernos en este sentido. – Conclusión.

SR. DECANO,

SEÑORES:

El reino humano, como todos los reinos de la Naturaleza, tienen una gran misión que llenar en la evolución grandiosa de la vida universal. Rueda importante en el mecanismo cosmológico, está sujeto a las leyes biológicas que rigen la vida: el nacimiento, como resultado o evolución de fuerzas anteriores; la actividad, como acción de las fuerzas inmanentes; el desgaste, como ley fatal de todas las energías; la transformación, como epílogo de las actividades que han cumplido su ley. El mecanismo de la vida es complicadísimo. De allí las infinitas leyes que accionan en la Naturaleza: unas cuantas leyes generales subdivididas hasta la ilimitación: desde las leyes de unidad del Macrocosmos hasta las de multiplicidad del Microcosmos; desde las leyes del organismo animal, hasta las leyes de la actividad psíquica; desde las leyes ciegas e inflexibles de lo inerte, hasta las leyes aparente-

mente flexibles, con ropajes seductores de libertad, con que entra el hombre a obrar en el concierto universal de la vida, desde las leyes de unión que junta a los hombres, y forma las sociedades, hasta las leyes de destrucción y de necesidad, que los separa y crea la guerra, tanto del hombre al hombre, como del pueblo al pueblo, y aun de raza a raza; desde las leyes sutiles que rigen el cerebro del sabio y del artista, hasta las leyes sociológicas que obran en el alma de las multitudes conscientes o inconscientes. Prescindiendo de los organismos fisiológicos y de la vida psíquica posible en las regiones ultraterrestres, es indudable que lo más perfecto, desde el punto de vista de la combinación y de la variedad de las leyes y de las fuerzas, es el hombre. En vano el ascetismo cristiano ha predicado la inferioridad y miseria de la Humanidad: ella es una síntesis, una corona de la actividad infatigable del Cosmos.

El género humano, como todas las clases animales, está dividido en razadas o especies, superiores las unas a las otras, bien en la cantidad o intensidad de fuerzas psíquicas que puede poner en actividad: así unas son más intelectuales, otras más imaginativas, otras más dotadas de carácter y energía de volición; bien en la fuerza física: así hay razas vigorosas, fornidas, que hicieron creer en dinastías de gigantes, como las hay enclenques y débiles que hicieron creer en los pueblos de pigmeos.

Y así como los cruzamientos acertados en las especies de animales dan por resultado especies, si no nuevas por lo menos especies mejoradas que resultan ser la combinación de los elementos sanos de los componentes, que resultan ser una floración nueva de los elementos que entraron en el injerto; y la nueva generación o razada emprende un rumbo firme en la vida social, con más intelectualismo, si ello era lo que faltaba a una de las razas primogénitoras, o con más energía si era el carácter lo que faltaba en las mismas; así un cruzamiento erróneo da por resultado razas enfermas; viciosas, agotadas, que entran a la campaña por la vida sudorosas, fatigadas, y caen aniquiladas por los elementos de degeneración que traen en la sangre, caen no para morir, no para desaparecer, porque las razas no mueren de un modo absoluto, sino para arrastrar el carro triunfal de las razas victoriosas. El legislador sabio, el monarca celoso de la vida física y moral de su pueblo no es el que le halaga, no es el que da leyes eficaces para la vida política y administrativa de su estado, no el que hace fecunda las garantías individuales y prosperar la riqueza nacional, no basta eso: es preciso que el legislador y el monarca, a modo de patrones de un fundo agrícola, tenga la mirada fija en los cruzamientos de su pueblo, que dirijan su trabajo a conservar íntegras

las fuerzas mentales y las energías psíquicas de la comunidad vastísima encomendada a sus cuidados, así como sus fuerzas físicas y la salud y vigor de su sangre y de sus nervios, renovando las energías gastadas, oponiendo a la degeneración de las razas la revivificación de la sangre, por medio de corrientes nuevas que favorezcan la selección de los mejor dotados. Cruzar las razas débiles con las fuertes, las razas artísticas con las razas prácticas, aniquilar con cruzamientos sucesivos los gérmenes de razas inferiores, sustituir glóbulos de sangre anémica y vieja con los glóbulos de una sangre pletórica y sana; en una palabra, sostener la virilidad y salud del pueblo con una solicitud semejante a la de los ganaderos: vigilando y afanándose por la selección de las razas.

II

En el Perú es fácil observar cuales son los elementos de perfectibilidad y progreso que ofrece nuestra sociabilidad, observando las características de las diferentes razas que han entrado en juego para formar el alma colectiva de nuestro pueblo, alma colectiva que en realidad no existe, porque ella se forma cuando, después de muchos cruzamientos y selecciones, se ha llegado a constituir una raza homogénea que responda a un solo interés, a un solo ideal, a una sola aspiración; cuando el espíritu nacional palpita con la misma intensidad en la vida mental de los hombres, cuando se agitan a impulsos de tres elementos comunes que, como dice Le Bon, son las características de la unidad de alma en la vida colectiva de los pueblos: la igualdad de intereses, la de sentimientos, la de creencias. Y como cada raza siente en lo íntimo de su actividad bullir exigentes los intereses, sentimientos y creencias propios de ella, resulta que, mientras no se haga la fusión de ellas en el Perú, encima del lazo ficticio de la unidad nacional estará la acción profunda e invencible de las aspiraciones sordas de raza. «El hombre es siempre el representante de su raza. El conjunto de ideas y de sentimientos que traen los individuos del mismo país al nacer, forman el alma de la raza. Invisible en su esencia, esta alma es muy visible en sus efectos, porque ella es la que en realidad rige toda la evolución de un pueblo. Se puede comparar una raza al conjunto de células que constituyen un ser vivo. Esos millares de células tienen duración muy corta, aunque la vida del ser formado por su unión sea relativamente muy larga: tiene una vida personal, la suya: y una vida colectiva, la del ser que forman. Cada individuo de una raza tiene también una vida personal muy corta y una colectiva muy larga: ésta es la de la raza en

que ha nacido, a cuya perpetuación contribuye y de la cual depende siempre. La raza debe ser considerada como un ser permanente. Este ser está compuesto no sólo de los individuos vivos que lo forman en un momento dado, sino también de la larga serie de muertos que fueron sus antepasados. Para comprender la verdadera significación de la raza, es menester prolongarla al pasado y al porvenir. Infinitamente más numerosos que los vivos, los muertos son también infinitamente más poderosos. Ellos rigen el inmenso dominio de lo inconsciente, ese invisible dominio que tiene bajo su imperio todas las manifestaciones de la inteligencia y el carácter. Por los muertos más que por los vivos, es que un pueblo se conduce. Son ellos los que crean la raza: siglo tras siglos han modelado nuestras ideas y nuestros sentimientos, y por consecuencia todos los móviles de nuestra conducta. Las generaciones difuntas no nos imponen solamente nuestra constitución física; nos imponen también sus pensamientos. Los muertos son los maestros y amos indiscutidos de los vivos: cargamos el peso de sus faltas y la recompensa de sus virtudes.»

A la luz de estos brillantes principios de Mr. Le Bon (I) es fácil comprender la gran trascendencia que tiene, para el porvenir del Perú, la evolución de sus razas y la importancia del estudio sociológico que sobre esta materia escribió el Dr. Javier Prado. Cuatro razas, presenta hoy nuestra Patria en una pugna sorda y terrible verificada dentro de las venas de la población; cuatro razas que batallan, en los glóbulos de nuestra sangre, la campaña misteriosa del porvenir y cuyo triunfo, de cualquiera que sea, sería siempre el triunfo de una raza agotada por la lucha, desgastada por la falta de renovación, malograda por la acción de los vicios no reprimidos y más bien alentados. Perfectamente conocido es el principio matemático de que el acrecentamiento y efectos de los vicios y virtudes de una raza, siguen una progresión geométrica, cuando esas razas son adaptables u orgánicamente pre-dispuestas a los vicios o virtudes que adquieren; proporción muy justificable, teóricamente, puesto que es la misma que sigue la Humanidad en su desarrollo genésico. Enseñad a una raza nueva, pero nerviosa y ávida de placer, un vicio agradable, la embriaguez por ejemplo: si en la primera generación hubo dos borrachos, en la segunda, por lo menos, habrá cuatro; en la tercera ocho. Ahora bien si, en vez de enseñarle vicios, esa raza los trae en su sangre indudablemente que la progresión geométrica es más segura y más alarmante. Sí, - se dirá - pero al paso que los vicios crecen en proporciones

(I) Le Bon, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*.

tan aterradoras, las virtudes siguen igual marcha, y el equilibrio entre ambas cosas podría anular la acción destructora que los vicios ingénitos podrían ejercer en la vida social y física de una raza. Esto no es cierto completamente, tratándose de razas diferentes, que se ponen en contacto, porque el equilibrio no puede establecerse; porque si los vicios son los mismos, las virtudes no lo son: hay pues una recrudescencia en aquellos que rompe el equilibrio, que mina con mayor intensidad la salud física y moral de las razas que mutuamente se empujan a la degeneración. Y esto es lo que ha sucedido en el Perú; los vicios fueron casi los mismos en todas las razas que contribuyeron a la formación de nuestra vida actual, y las virtudes que cada raza trajo quedaron opacadas por los defectos, aniquiladas por la creciente acción de los malos elementos.

Los cruzamientos de las razas para que sean eficaces y fecundos en resultados que favorezcan la mejora intelectual, moral y física de un pueblo, están sujetos a conocidísimas leyes biológicas y fisiológicas para que me ocupe aquí de ellos. Baste decir que, a semejanza de lo que sucede con los animales, es necesario, para mejorar una raza, fusionarla con una raza superior, en condiciones tales que ésta no pueda ser absorbida por aquélla; que no haya un antagonismo profundo entre ellas, porque entonces no resulta la combinación sino el hibridismo, un hibridismo que traduce los defectos de ambos componentes; que la irrupción de la raza superior bien sea paulatina, bien sea violenta, se haga en el momento histórico más conveniente; que la ingerencia de la sangre sana sea continua; que siga operando sobre las primeras generaciones de mestizos y que el medio donde se desarrollan sea constante.

En el Perú, las principales razas que han constituido el alma del pueblo, han sido y son: 1° la india, raza inferior, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la conquista; raza que representaba probablemente la ancianidad de las razas orientales, que era, por decirlo así, el desecho de civilizaciones antiquísimas, que pugnaban por reflorcer nuevamente en un *ricorsi* lento y sin energía, propio de una decrepitud conducida inconscientemente en las venas; 2° la raza española, raza nerviosa, que vino precisamente en una época de crisis, de sobreexcitación en su sangre, de actividad desmesurada, y que por lo tanto tenía que obrar más tarde con las energías gastadas, con el cansancio nervioso y la debilidad moral que sucede a los periodos de mayor gasto; raza superior, relativamente a la raza indígena, pero raza de efervescencias y decai-

mientos, raza idealista y poco práctica, raza turbulenta y agitada, raza más artística que intelectual, de carácter.

vehemente pero no de carácter enérgico, voluble e inestable; 3° la raza negra, raza inferior, importada para los trabajos de la costa desde las selvas feraces del África, incapaz de asimilarse a la vida civilizada, trayendo tan cercanos los atavismos de la tribu y la vida salvaje; 4° la raza china¹, raza inferior y gastadísima, importada para la agricultura, cuando la República abolió la trata de negros², raza viciosa en su vida mental, completamente abotagada la vida nerviosa por acción del opio, raza sin juventud, sin entusiasmos, de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud; y en la que el carácter de raza por el régimen despótico se ha hecho servil y cobarde y 5° las razas mestizas que han provenido del cruzamiento de las tres primeras razas, que si bien representan desde el punto de vista intelectual una superioridad sobre el indio y el negro, son insuficientemente dotadas del carácter y del espíritu homogéneo que necesitan los pueblos para formar una civilización progresiva: les falta esa fuerza de unidad que es necesaria para constituir el alma de una nacionalidad. Brevemente haré algunas observaciones sobre la índole de cada una de estas razas.

III

El indio es, en el Perú, el elemento étnico constitutivo de la entidad nacional, es la materia prima de nuestra organización social. De los dos millones y medio o tres que forman el total de la población peruana, tan sólo una tercera parte es de mestizos o de descendientes directos de españoles, y aún por las venas de este tercio corre abundante la sangre indígena. Siendo el elemento más numeroso, es muy natural que la acción de esta raza en el espíritu nacional sea poderosa, puesto que ella es la que expone la nota de carácter. Físicamente, el indio es débil: parece que cargara sobre sus hombros el peso de un ideal malogrado y que el recuerdo de un pasado esplendor hubiese paralizado su desarrollo físico, sumiendo todas sus carnes en el estupor cataleptico que le enerva. Uno de los signos característicos de la debilidad es la precocidad de la vida sexual, así como su retardo es signo de vigor. En las razas fuertes del norte de Europa empíezase a la vida sexual en una época en la que en América se siente los primeros espesamientos del hastío. El indio, a los doce o catorce años, es todo un hombre; y la india, desde antes de esa edad, es una mujercita que se siente capaz de ser madre. Es curioso observar que esta precocidad, que es como un robo de tiempo a la niñez y a la juventud y como un llamamiento desesperado a la vejez, propio de razas que sienten el peso de una

ancianidad que les oprime los riñones, se encuentra en casi todas las razas degeneradas bien por el vicio, bien por la decrepitud: así entre los chinos se observa igual cosa, y se observa en plena vida civilizada y brillante como es la de París (I). Sin embargo de ser el indio raquítico, tiene una asombrosa resistencia para el trabajo, como la tiene el chino, cuyo raquitismo no se pone en duda. El indio, como el español es fanático y supersticioso; tímido por naturaleza, cobarde y servil, puede, sin embargo, arrostrar la muerte y hacer actos aparentes de valor temerario, pero sin tener la conciencia clara de lo que emprende; inconscientemente sucumbe en una lucha, ignorando por qué lucha; se entrega atado al fanatismo, no de una idea, porque en su cerebro no es posible la labor activa de una idea, sino de un hombre, de un jefe, y va donde ese hombre, que fácilmente se le ha impuesto, le lleve; hace lo que le ordene, y muere si ve que otros mueren, con la sumisión estúpida del rebaño. Por eso el indio, hábilmente vigilado y explotado, es un soldado espléndido; con el pecho irá, si se le ordena, a cubrir las bocas de los cañones. Pero así como posee un valor colectivo, estúpido, debido a la debilidad de su carácter y a la inactividad de su cerebro, así como muere en una batalla o en una labor sin imaginar por qué muere, con la misma facilidad es capaz de una traición. Después de batalla, sea después del triunfo o de la derrota, no le queda esa silueta vaga y misteriosa, esa intuición difusa que queda en otros cerebros de ignorantes sobre la significación moral de un hecho, no le queda esa satisfacción profunda o esa tristeza íntima por el éxito favorable o adverso: no, si es vencido, le queda el pesar de un botín perdido; si es victorioso la alegría de una expectativa de embriaguez alcohólica. El indio no tiene aspiraciones; todas ellas se reducen a vivir tranquilo en su comunidad, poseyendo unas cuantas varas de tierra para sembrar papas y coca con qué alimentarse y alimentar a sus mujeres e hijos, una botella de ron con qué embriagarse, y nada más; no necesita más. De esta falta de aspiraciones se explica su poca iniciativa, su inactividad mental, que a lo más, en materia de lucubraciones cerebrales, puede llegar a la astucia. El indio, como el chino, es refractario al contacto con los hombres que no son de su raza, como si sintieran agitarse en el fondo de su sangre la conciencia de su inferioridad étnica y se sintiera humillado; ante los otros hombres está como ante un enemigo; concentra las pocas fuerzas mentales que posee para disimular el odio sordo que le tortura y, mientras se humilla, mientras simula el cariño, mientras se arrastra miserablemente, va acumulando en su alma todos los

(I) Mantegazza, *L'amour dans l'humanité*.

rencores atávicos que le devoran para buscar esta salida: o huir o destruir. Cuando un extranjero o criollo llega fatigado, hambriento, muerto de sed, a la choza de un indio, éste no le dará, por todo el oro del mundo, un rincón para que descansa, un pedazo de carne y un poco de agua: prefiere arrojarlo o darlo a sus animales. El viajero se moriría sino le arrancara por la intimidación lo que premiosamente necesita. Jamás intenta el indio asimilarse los elementos de progreso de los hombres superiores; esos elementos no los ve desde el punto de vista de la utilidad que le proporcionarían: los ve como las manifestaciones malditas de una superioridad que ni siquiera envidia, de una superioridad que no comprende, pero que le hiere, que le ofende, como ofende el sol con su luz cálida y esplendorosa la pupila de ciertas aves nictálopes. Y es que, por una intuición inconsciente comprende el indio que el valor de su raza no sube por el hecho de adaptarse tales o cuales conocimientos, tal o cual forma de vida, porque ni la educación ni el método hacen la menor huella en los caracteres

fundamentales de una raza. La raza india no es ni será adaptable a la vida civilizada de las razas indo-europeas, porque es una tendencia ingénita en ella como en todas las inferiores, el aislamiento y la refracción con respecto a las ideales y la vida psíquica y hasta material de los extraños. A este respecto dice muy bien el sabio Le Bon: «el abismo de constitución mental que separa a las diversas razas nos explica el porqué los pueblos superiores han fracasado cuando han querido hacer aceptar su civilización a pueblos inferiores. La idea tan general aún de que la instrucción pueda cambiar el carácter es una ilusión de las funestas que los teóricos de la razón pura han acariciado. Sin duda que la instrucción permite, gracias a la memoria que poseen los seres más inferiores – y que de ningún modo es un privilegio del hombre – dar a un individuo colocado muy bajo, en la escala humana, el conjunto de nociones que posee un europeo. Fácilmente se hace un abogado o un bachiller de un japonés o de un negro; pero con eso sólo se consigue darle un barniz superficial, sin acción sobre su constitución mental. Lo que ninguna instrucción puede darle, porque sólo la herencia lo crea, son las formas del pensamiento, la lógica, y sobre todo el carácter de los occidentales. Aquel negro o japonés acumulará todos los diplomas posibles sin llegar jamás al nivel de un europeo ordinario. En diez años se le dará fácilmente la instrucción de un inglés aprovechado; pero para hacer un inglés, es decir, un hombre que obre como un inglés en las diversas circunstancias en que esté colocado, apenas bastarían mil años. No es sino en apariencia que un pueblo puede transformar su lengua, su constitución, sus creencias o sus artes. Para operar en realidad tales cambios es preciso cambiar su alma».

El indio, y esto también es un carácter de las razas inferiores y aún de las superiores degeneradas, tiene la tendencia a lo sutil y a lo pequeño. Parece que la poca actividad mental de los indios se desarrollara especialmente en aquellos trabajos de paciencia en que la inteligencia digiere con facilidad, porque el esfuerzo es lento y aplicado a cosas que, por su pequeñez, requieren un trabajo de análisis sutil. Esta sutileza, este análisis pueril, repito, es como han observado todos los psicólogos, una fuerza propia de las razas inferiores y de las degeneradas superiores. Así los romanos y los griegos fueron sutiles cuando el imperio se hundió en la decadencia: el bizantinismo no es sino la sutileza. Los chinos y los japoneses, razas muy inferiores y muy viejas, son sutiles. Hoy mismo, en razas actuales superiores como la latina, las escuelas literarias y artísticas llamadas de la decadencia, buscan la realización del Arte en el refinamiento y la sutileza. Las razas sanas y vigorosas son sintéticas, y lo prueban las razas germana e inglesa que, a un análisis profundo y concienzudo, añaden un poder de síntesis maravilloso.

Desde el punto de vista artístico, la raza india se encuentra también en una condición muy inferior. La pesadez de su Arquitectura, trataba de imponer, por la acumulación de material, lo que no podía conseguir como expresión de un bello ideal definido. En sus dibujos expresaba claramente la torpeza de la concepción, la animalidad complacida con los tonos bruscos de color, la oscuridad de simbolismos muy vagamente grabados en su cerebro. En su música y en su poesía, sobre todo en la Música, arte para el que la raza india está mejor dispuesta, revelan la amargura de una herencia de sangre malograda, el cansancio inconsciente de una larguísima jornada hecha por ignorados antepasados, la melancolía propia de seres inculpables de su infortunio y que, sin embargo, traen por una ley inexorable de la naturaleza, responsabilidades que cancelan con lágrimas y sollozos. Las razas jóvenes no son, no tienen por qué ser razas tristes: muy al contrario, ellas deben revelar en su vida artística la alegría de surgir a la vida, el candor y la ingenuidad de la sorpresa al comenzar su vida en un medio físico tan halagador y exuberante, como es la América; y sin embargo, los indios son tristes, melancólicos, como si sintieran sobre sus hombros el peso de los dolores de toda la Humanidad, como si hubieran traído a la vida la dolorosa experiencia de la vejez, como si ellos fueran la personificación de la decrepitud y degeneración de las razas. Todo esto expresado en formas muy poco artísticas, al menos, según el concepto que del Arte tienen las razas superiores y que los estetas consideran como la expresión de un intelectualismo adelantado.

Podría decirse que la raza india tuvo un apogeo durante el periodo incásico. Esto no es rigurosamente cierto. Durante la tutela del Inca había una raza homogénea que pudo concentrar toda la actividad mental en formar una nación compacta; pero ello no fue el resultado de las aspiraciones de una raza; muy lejos de eso, ello no fue si no el hipnotismo de un hombre de talento como Manco, hipnotismo que continuaron sus trece sucesores. La misma facilidad con que se formó el imperio de los Incas prueba la debilidad de la raza que lo constituyó. Para ese imperio formado por hombres sin iniciativa, sin esfuerzo propio, sin virilidad, no podía convenir sino una forma de organización en que la vida mental se concentrara en un corto número, en que la actividad toda partiera de un centro para ahorrar así a los asociados un esfuerzo que, por lo demás, no habían de hacer. Esa forma fue, como en la china, el comunismo patriarcal. El poder central se encargó de repartir la riqueza, de reglamentar la vida, de alimentar, de vestir, de hacer familia, etc.; se habría encargado hasta de lavar a los hombres, si la limpieza hubiera sido necesaria para la vida del imperio. No fueron los indios, míseros avejentados, los que crearon ese imperio relativamente próspero, fue el espíritu de un hombre misterioso, de un sabio legislador, que quizá tuvo en su sangre algunas gotas de sangre aria, que quizá fue extranjero, que quizá surgió de esa misma raza desgraciada como una flor exótica, como una de esas inexplicables anomalías de la naturaleza que hace brotar un intelectual entre una generación de idiotas, y un idiota en una generación de intelectuales. Así fue como desde el siglo IX, según unos, y desde el siglo XI, según otros, en que apareció Manco Capac, hasta principios del siglo XVI, en que se realizó la conquista, hubo un período de vida definida, de vida organizada, de nacionalidad, en la raza india, debido a ese espíritu levantado de una estirpe civilizadora. Apenas la terrible anarquía rompió esa unidad del Imperio, se derrumbó éste como un gigante de humo al soplo de viento de conquista que trajo a los aventureros de España. Bastó la anarquía de la estirpe regia, es decir de lo único que constituía la unidad, la fuerza, la médula del Imperio incásico, para que el enorme cuerpo de vida artificial volviera a la disgregación, a la condición de tribu salvaje. El espíritu enérgico, audaz y astuto de ciento setenta españoles bastó para vencer y dominar a diez millones de indios. Tal era la nulidad moral, la debilidad de fuerza colectiva de esa raza. La mitad de los españoles, la cuarta parte habría obtenido el mismo resultado con igual facilidad.

El coloniaje humilló y deprimió más el espíritu de la raza india cuya condición mental era tan rudimentaria que, en una época en que la vida intelectual de Europa era muy elemental, en una época en que la distancia entre el intelectualismo de la raza india y el de la invasora no podía ser tan grande como es hoy, fue necesaria una bula del Papa que declarase hombre al indio. Refractario por su espíritu de aislamiento a la nueva civilización, el indio nada asimiló de los españoles que, por otra parte, siendo pocos numerosos para colonizar una extensión de terreno tan vasta como el Perú, sólo pudieron dirigir su acción a la costa y a uno que otro centro minero. No teniendo el indio a su padre el Inca que vigilaba su vida y la metodizaba, siguió embruteciéndose en la inactividad, en la vida sedentaria de sus serranías, y fue afianzándose más la labor degenerativa de su sangre con la depresión moral en que se encontró y con los vicios que adquirió del español. Añádase a esto la acción de la coca de la que hace el indio tanto consumo. (I) Aun aquella porción que vivió en contacto con los españoles nada asimiló, más que el hábito de beber alcohol.

En estas condiciones psicológicas y fisiológicas vino la autonomía del Perú, autonomía que no fue para esa raza otra cosa que un cambio de nombre, y para gran parte ni eso. La autonomía alteró sólo la vida civil de las poblaciones de la costa habitadas por mestizos, quienes podían tener una idea más clara del significado político de la nueva forma, podían tener idea, porque en ellos hablaba ya la sangre superior que tenían en las venas a causa del cruzamiento.

En resumen, la raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación, la que podría transformar, ya que no los caracteres esenciales de raza, siquiera los secundarios. El progreso de las naciones, más que la inteligencia, lo hace el carácter, y a este respecto el abismo que separa a la raza india de las razas perfectibles es enorme.

(I) En Rusia se intentó el uso de la coca en el ejército; pero al cabo de cierto tiempo comenzaron los soldados a dar pruebas muy marcadas de embrutecimiento. Está probado que la coca, como todo excitante, es un veneno lento de la inteligencia.

IV

El espíritu español que trajeron los conquistadores era indudablemente superior al de la raza indígena. El ibero y el galo, al cruzarse con la raza latina, dieron frutos admirablemente sazonados para la civilización. La degeneración, en que el carácter romano había caído, se detuvo, y el imperio floreciente, que había muerto como entidad política, brilló más que nunca en esas hijas que nacieron con todos los elementos de la voluntad y de la inteligencia más favorecedores del progreso. El espíritu artístico de los griegos, el espíritu práctico y administrador de Roma, la energía indomable de las razas bárbaras, puras, sin vicios y por consiguiente sanas y fuertes, todo eso se fundó en un consorcio feliz en dos pueblos jóvenes: Francia y España.

Pero hay una ley fatal, que puede observarse en la vida de todos los imperios y todos los pueblos de la tierra, y es que la actividad excesiva de una raza trae necesariamente su degeneración y, por consiguiente, la vida mental y el carácter sufren ese funesto resultado. Parece que el alma de toda actividad humana estuviera en los nervios, y que la biología social debe dirigirse únicamente al organismo nervioso de la humanidad; altérese la normalidad sana de los nervios y todo se altera: conceptos, energía, moralidad, sensibilidad, todo esto, desde luego, dentro de los límites de aquellos caracteres irreductibles que forman los trazos de una raza y sirven para diferenciarla de otra a través de todas las modificaciones, a través de todos los apogeos y todas las decadencias. Tras de una actividad excesiva viene el cansancio, como si las energías se hubieran desgastado: la fuerza intelectual se vuelve sutileza; la moralidad recta y severa, casuística astuta; la fe razonada, fanatismo discutidor; la amplia emoción estética, refinamiento estrecho. Igual cosa sucede con el carácter: la energía se transforma en voliciones inestables, en vehemencias locas, en cegueras violentas y caprichos injustos. Tal cosa sucedió con España: la lucha secular que mantuvo con los moros; el derroche de actividad, las crisis económicas por la que pasó en la Edad Media, hicieron un gasto considerable de fuerzas nerviosas, lo que trajo por consecuencia la decadencia de la raza: a los Cides y Pelayos siguieron las generaciones de fanáticos y de aventureros que vinieron a nuestras comarcas.

Procuraré sintetizar las características de esta raza. Físicamente el español conquistador es fuerte, nervioso, sano aparentemente, pero con los vicios de raza que resultaron de su cruzamiento con la raza africana, que, por ocho siglos, vivió en España. Como carácter, el español es tenaz mien-

tras le duran las vehemencias, valiente porque el valor es una idealización de su vida, pero ese valor arrebatado y heroico dista mucho de ser el valor sereno de las razas prácticas. El valor del español, por una efervescencia de las razas meridionales, es siempre inútil y sin acción en lo que constituye la mejora social e intelectual de su pueblo. Jamás el español ha tenido más valor que el de un lirismo ingénito, puesto al servicio de cualquiera frivolidad. El español se hacía matar con la misma facilidad por librar a una dama desconocida de las impertinencias de un incógnito galán, como en los campos de batalla defendiendo un dogma o la integridad de la patria, como en defensa de un céntimo o en nombre de una preocupación. El español ama el valor y la lucha por ellos mismos no por los resultados, no por las consecuencias. El mismo lirismo de don Quijote, es el que palpita en toda la raza.

Raza soñadora y exaltada, es fría, impasible para todo aquello que no reviste formas bellas, para todo aquello que no significa un triunfo inmediato. Instintivamente rechaza todo aquello que sea preparativo para un porvenir lejano, y con gusto sacrifica un año de ventura si ello le exige mortificaciones para el día siguiente. Formulista y pomposo, transige con el mal si viene con boato y apariencias fastuosas. De allí, de esta nota de su carácter, resulta la brillantez del idioma y la poca profundidad de su intelectualismo: por eso, mientras el Arte ha adquirido un desarrollo notable en España, la ciencia es muy pobre. De allí también la resistencia que presenta siempre el español a la marcha progresiva de la Humanidad, su amor a lo pasado, a lo tradicional: las edades que pasan son más poéticas, más artísticas que las edades que vienen, porque éstas son científicas. A pesar, pues, del valor español, a pesar de la vehemencia y ardor con que se lanza en persecución de sus ideales siempre utópicos, siempre pueriles, siempre formales, jamás prácticos, jamás trascendentales, jamás reflexivos, no se pueda decir que desde el punto de vista del carácter la raza española sea una raza superior. Dice Le Bon, sobre los elementos que constituyen el carácter de las razas superiores: «El carácter está formado por la combinación de los diversos elementos que los psicólogos designan generalmente con el nombre de sentimientos. Entre estos juegan el rol más importante: la perseverancia, la energía, la facultad de dominarse; cualidades todas derivadas de la voluntad. Mencionaremos también entre los elementos fundamentales del carácter, aunque sea una síntesis de sentimientos muy complejos, la moralidad. Este último término lo usamos en el sentido del respeto hereditario a las reglas sobre las que reposa la existencia de una sociedad. Tener moralidad, para un pueblo, es tener ciertas reglas fijas de conducta y no separarse de

ellas. Estas reglas varían con el tiempo y los países. La moral, por esta razón, parece muy variable, y lo es en efecto: pero para un pueblo dado, y en un momento dado, debe ser invariable. Hija la moralidad del carácter y no de la inteligencia, no se constituye sólidamente sino cuando se hace hereditaria, y por consecuencia inconsciente. De una manera general la grandeza de los pueblos depende, en gran parte, del nivel de su moralidad». Si con espíritu apasionado se hace la aplicación de estos caracteres a la índole de la raza española, se verá que ninguno le conviene, que ninguno es constitutivo en ella: el español es fácilmente seducido por las formas; mal puede, pues, considerarse como raza enérgica una raza que obedece más que a la conciencia firme e inmutable del deber, a la seducción de las apariencias. En este sentido, tan débil es el indio como el español, sólo que el medio para explotar a ambos es diferente: al indio no le seducen las formas bellas, pero se le intimida y cede sugestionado, vencido; al español no se le intimida pero se le seduce, y tanto el uno como el otro, con más o menos claridad en el conocimiento, son instrumentos dóciles en manos de un hábil explotador. Aparentemente enérgica, la raza española es débil. Desde el punto de vista de la moralidad, pocas razas más inmorales en todas las manifestaciones de la vida social y política que la española: es en ella donde más fecunda ha sido aquella máxima jesuítica de que el bien justifica los medios. Raza eminentemente pasional, no tiene el dominio suficiente sobre sí misma para sujetar su vida a la norma del deber. El deber, el orden no tienen, para la raza española, más objeto que ser infringidos. El espíritu de sublevación, siempre en pie, en el alma española es lo que hizo germinar más que en otra parte esa índole aventurera, temeraria y audaz que es legendaria. Por eso sorprende el espíritu metódico, la energía serena y los hábitos de moralidad y trabajo que distingue a los barceloneses; parece que no fueran españoles, y en realidad puede decirse que ellos son españoles a medias. Desde el punto de vista de la intelectualidad, indudablemente es un abismo el que separa al español del indio; pero con todo no puede decirse que ocupen un puesto muy alto entre las razas intelectuales. Demasiado lírica, demasiado imaginativa, no ha podido dedicarse esta raza a grandes especulaciones científicas; el proceso del pensamiento español se ha perdido siempre entre las fantasmagorías poéticas de la fantasía: la lista de sabios, de inventores, de filósofos, de pensadores españoles es muy corta; no así la de sus poetas y pintores.

En resumen, pues, la raza española sólo trajo como elementos superiores de progreso con la conquista, superiores en relación con los elementos

existentes aquí, la vehemencia, el valor, la audacia en lo que hace al carácter; la imaginación ardorosa, el espíritu artístico, en lo que hace a intelectualidad.

Intencionalmente no me he querido ocupar de muchas cualidades y sentimientos nuevos que trajeron los españoles, porque son de un carácter secundario, ni de las muchas instituciones que transportaron a la colonia y que, indudablemente, han influido poderosamente en nuestro modo de ser actual, pero que en realidad no son sino formas sensibles de los caracteres de raza que he diseñado ligeramente.

V

El África ofrece, desde la antigüedad más remota, un imperio civilizado, el Egipto que, según muchos historiadores y sociólogos fue el que originó o creó la civilización más portentosa que han visto los siglos: la griega. Los egipcios fueron los maestros de los griegos. No se explica sino por leyes puramente cósmicas o por una oculta acción étnica que, en medio de una raza verdaderamente abyecta, que toca los límites de la animalidad pura, haya surgido un pueblo dotado de tan gran superioridad, como carácter e inteligencia. Ya no cabe dudar que, en épocas en que la Historia no alcanza a hundir su mirada escrutadora, hubo en el oriente del África una formidable invasión de una raza viril e inteligente que absorbió el elemento nativo imprimiéndole los elementos de sociabilidad, energía, intelectualismo, que traía en su organización psíquica y fisiológica y perpetuándolas por la herencia. Perfectamente comprobada está la existencia de una raza de color blanco, de cráneo distinto, de ángulo facial más abierto y de rasgos fisiognómicos diferentes. Muchos teóricos arrastrados por una filantropía ilusoria, han querido demostrar, ya que no la superioridad de la raza negra por lo menos su igualdad, como raza perfectible, a las razas blancas indoeuropeas, y se han fundado en el alto grado de cultura que alcanzó el Egipto y que relativamente conserva hoy. Pero, repito, ello fue debido precisamente a la acción de razas extrañas que anonadaron la índole salvaje del elemento indígena. Al occidente y al sur del Egipto comienza una gran extensión de tierra poblada por innumerables especies de hombres entregados, entre los bosques, y los ríos y las bestias a la vida instintiva de la animalidad, alumbrada por uno que otro destello de inteligencia. Desde la constitución física (rostro de símico, brazos y dedos largos dispuestos para la aprehensión, cabello lanudo, mamas desprendidas, incisivos prolongados, órganos sexuales grandes) hasta las formas de la actividad psíquica y organización de la

vida social, todo revela allí una inferioridad indiscutible, un abismo casi insalvable entre el *boschman* y el sajón o latino, distancia psíquica y fisiológica mayor que la que existe entre aquél y el antropoide. Esta raza inferior fue importada al Perú por Vaca de Castro, en 1555, para el trabajo de agricultura en la costa cuya rudeza no podía soportar la debilidad de los pobres mitayos.

El negro es físicamente vigoroso, como lo son las bestias de tiro. La vida de la selva, la campaña diaria por la vida ha fortificado sus músculos y forrado sus miembros con un blindaje sólido de estupidez que le hace apto para las labores rudas de la vida material. Su pasado ha sido gimnasia feroz ejercitada contra la garra del león, contra la pata del elefante salvaje y contra las fauces del tigre, allá en las espesuras siniestras y lujuriosas del África. El género de vida que lleva, obligado por las condiciones del pueblo en que vive, hace una huella profunda en la organización mental y moral de los hombres. Perfectamente sabido es que uno de los factores de la raza es el medio físico en que un grupo humano se desarrolla; ello va grabándose hondamente, y al fin constituye un carácter de raza que la herencia fija indeleblemente. Esa vida, puramente animal del negro, ha anonadado completamente su actividad mental (si es que alguna vez la tuvo) haciéndole inepto para la vida civilizada. El *Kraal*, o sea la agrupación de familias en torno de un jefe (el hombre más fuerte, el más sanguinario o el más audaz), es el mayor concepto de vida social que ha germinado en el cerebro africano, por iniciativa de su actividad mental; y más que por ella, por la fuerza instintiva que obliga a asociarse a los hombres por la necesidad egoísta de encontrar defensa contra un peligro, que es inminente para el individuo aislado en la vida salvaje. Sin más peligro que la naturaleza misma, constituido para la lucha brutal, el negro ha tenido un campo muy estrecho para las lucubraciones mentales. En él no ha habido desgaste de fuerza nerviosa; de modo que, si hubiera sido una raza intelectual, habría sabido domar la naturaleza, transformarla y hacerla dócil en la satisfacción de sus necesidades. Como no ha habido desgaste la raza, a pesar de los innumerables siglos que ha visto deslizarse, conserva íntegras las energías pequeñas de que está dotada: es una raza inferior, pero no una raza decrepita, como la raza india. Por eso, dentro de los límites de su propia inferioridad, la raza negra es más adaptable que la raza india, o mejor dicho, presenta menos resistencia a la acción civilizadora de las razas indo-europeas. En lo que hace al carácter, el negro es fiel, es sociable y fanático; al mismo tiempo es cobarde, rencoroso y sin energía. En la raza negra hay un elemento de degeneración que si no ha producido sus efectos es por la naturaleza misma de su vida salvaje, que tonifica su orga-

nismo, y por la inactividad de su vida mental. Ese elemento es la sensualidad, la lujuria desmedida de esta raza, que tiene en su sangre los ardores de ese sol que calcina los desiertos. Esa lujuria puesta en juego cuando la vida civilizada exija un gasto nervioso mayor, una vida mental más activa, cuando al mismo tiempo se junte a otras causas de degeneración, tendría que producir, en poco tiempo, el aniquilamiento y la decrepitud más alarmante. Hay en él una conciencia honda de su inferioridad moral y psíquica con respecto al blanco; y ello motiva la envidia sorda que le profesa, el odio agudo que le tortura, y al cual da salida siempre que la ocasión le favorece. La *lucha* de la raza negra con la blanca es constante en aquellos centros en que se ha ingerido la savia africana: tales son las repúblicas americanas, Estados Unidos, el Brasil, etc.

En resumen, la raza negra es una raza inferior porque no reúne las condiciones de intelectualidad y carácter que la sociología asigna a las razas perfectibles y predisuestas para constituir una nacionalidad próspera.

VI

Frente a las costas de la América, y hacia el lado donde el sol agoniza, hay un imperio vastísimo, el imperio más vasto de la tierra, en el que vegeta estúpidamente una de las razas más viejas y más inútiles, que cuenta los millones de habitantes por centenares y que, sin embargo de ese gran poder colectivo que debía resultar por la acumulación de tantas energías individuales, es débil como una tribu infantil, débil como un gigante baldado y decrepito, incapaz de todo esfuerzo, incapaz de toda iniciativa y de toda actividad: es el imperio chino. Raza de una imaginación extravagantemente hiperbólica, de un espíritu eminentemente sutil, ha pasado rozando todas las formas del pensamiento filosófico sin llegar a ser una raza intelectual. Cansada de una jornada que no ha recorrido, hastiada de una vida que no ha vivido, se hunde en la monotonía de una existencia patriarcal, vagando en la tranquilidad de los extravagantes ensueños del opio. Débil y tímida, esta raza siente la necesidad de ocultar su impotencia ingénita entre las pomposidades más vistosas, pomposidades de hojarasca como su carácter. Por su modo de ser tan extraño, las razas asiáticas parecen una dinastía forjada entre las angustias de la pesadilla y las deformaciones de la fiebre: todo es en ella radicalmente distinto de la vida que estamos acostumbrados a ver en torno nuestro: hace el efecto de una estirpe caída de un astro misterioso y que, no encontrando una verdadera adaptación al medio, se hubiera

creado un medio artificial, extravagante e hiperbólico. Todas las razas representan algo que es el carácter distintivo de ellas; unas representan la energía de la voluntad, otras la reflexión, otras la vehemencia, aquéllas el espíritu práctico, o la imaginación, o la inteligencia, o la marcada inferioridad. La raza china en realidad nada representa, ni en el pasado, ni en el porvenir, ni en el presente: es un conjunto de hombres de la misma especie, que unidos por el mismo espíritu de inactividad, han ocupado desde épocas prehistóricas una enorme extensión de terreno sin llenar misión de ninguna clase, ni civilizadora, ni destructora: son la expresión del estupor de vivir. Parece que la raza asiática, inmóvil y azorada ante la vida, se hubiera quedado estupefacta, paralizada toda acción y sumida el alma en un ensueño pueril reflejado vagamente en esos ojos pequeños y sesgados. Los chinos, repito, no representan ningún principio activo de vida, nada útil, nada práctico, no constituyen una fuerza. Como nuestra raza india, la raza china es una entidad silenciosa y pasiva en la Historia. Mientras las otras razas entran en contacto, se mezclan, luchan o se unen, tienen apogeos o hundimientos, periodos de abatimiento profundo y de resurgimientos brillantes, para desaparecer al fin como entidades concretas y hundirse en ese cosmopolitismo de razas que es la coronación del progreso y el resultado final de la civilización; mientras las otras razas entran en juego devorándose las unas a las otras razas o fusionándose por los cruzamientos, la raza china permanece inmóvil en sus estepas, esperando con ojos estúpidos el torbellino de la vida de las nacionalidades. En vano ha sido que las naciones europeas y americanas hayan querido hacer entrar a este gigante en el concierto de la vida universal: la agitación le intimidó, y a cambio de que le dejaran tranquilo cedió sus productos, entró en el comercio con las demás naciones sin que esto pudiera alterar la indolencia de esta raza, sobre la que pesa el desprecio de todas las razas. Físicamente el chino es débil. La inmovilidad de su sangre no vigorizada por el cruzamiento que es el gran restaurador de los buenos elementos, le pone en la condición de esos niños escrofulosos y deformes que deben su desgracia a enlaces incestuosos entre hermanos y de padres con hijos. De allí que la sangre china, no renovada en tantos siglos, sea una sangre impura, enferma. El chino lleva en sus venas los gérmenes de repugnantes enfermedades que prueban lo que digo: esas enfermedades son la tisis, la lepra y la elefantiasis, enfermedades que, como es sabido, son hijas de los vicios de sangre y de la debilidad y de la degeneración de las razas. El organismo moral del chino no puede ser superior; y en efecto, ni la inteligencia, ni el carácter de esta raza revelan un vigor mayor. El intelectualismo

chino es sutil, y ya hemos señalado que la sutileza en la inteligencia, es un signo de degeneración. En todas las manifestaciones de la vida intelectual se observa ese carácter extraño y refinadamente pueril y artificioso. Su filosofía y sus artes tienen para nosotros ese encanto exótico, esa seducción de los sentidos de aquello que no es hermoso, que no es grande, sino raro y pequeño, de aquello que es expresión de un intelectualismo inferior, pero que no reviste las formas brutales y pesadas de otros intelectualismos inferiores. Y es que en estos encontramos la falta de un elemento artístico que está un poco desarrollado en la raza china indolente y soñadora: la imaginación. Sus casas de bambú, de cartón o de madera delgada; sus biombos de papel atestados de dragones, cigüeñas meditadoras y flores de pesadilla; sus kakemonos de paja tenue o de papel de arroz; sus abanicos poblados de mandarines amarillos y chinitas de pies diminutos; su teatro lleno de conquistas maravillosas, en que se desarrollan inverosímiles concepciones pueriles; su pintura que no ha pasado del cromo, sin combinaciones de colores, sin gradaciones, ni claro-oscuros: su poesía eminentemente hiperbólica; todo ello revela un intelectualismo *sui generis*, una vida mental artificiosa, completamente desviada del tipo de intelectualidad de las razas superiores. El chino es un niño que ha llegado a la ancianidad sin cruzar la región activa y energética de la edad viril. El carácter del chino es egoísta, como resultado de esa indolencia ingénita de su voluntad. Ese egoísmo e indolencia ha hecho callosa su sensibilidad moral: de allí que no teniendo el concepto de dolor sea una raza cruel, como lo manifiesta la barbaridad de sus castigos y suplicios aún para faltas que nuestras razas castigan con lenidad. Y no se crea que esto obedece a un alto y severo concepto de moralidad: es debido simplemente a la indolencia del carácter de raza, que obliga al gobierno a usar de la crueldad más refinada, para obtener el respeto de la ley. Nadie menos filantrópico que el chino.

Tales son, señores, a grandes rasgos, el modo de ser y el valor sociológico que representa esta raza importada al Perú, desgraciadamente, para el trabajo de la agricultura, cuando el espíritu esclavócrata de nuestros padres prohibió la trata de *piezas de ébano*, como llamaba Carlos V a los negros.

VII

Todos estos elementos étnicos puestos en contacto, han originado las diferentes razas mestizas, que constituyen la parte medianamente civilizada de nuestra sociabilidad. Los injertos o razas cruzadas son numerosos. Al

principio la raza española se cruza con la india. A pesar del concepto tan despreciable que el hidalgo y el aventurero español tenían del mitayo, no por eso desdaban compartir el lecho con la india, en un concubinato favorecido por los ardores de esta tierra y por la sumisión de la india que, como una bestia mansa, se prestaba a servir el placer de su amo, llegándole a amar con esa pasión resignada y fanática de la hembra, que en esta raza tuvo una convicción más profunda e instintiva de su inferioridad con respecto al varón. Como en un principio los españoles no tuvieron a su alcance mujeres numerosas de su propia raza, tuvieron que satisfacer las necesidades físicas y morales del sexo con mujeres de la raza vencida, de las que muchas, principalmente las del norte, eran suficientemente hermosas para activar la sensualidad del aventurero español. Muchas llegaron a inspirar verdadera pasión en ellos, al extremo de casarse éstos, legal y católicamente, con nuestras indias. De modo, pues, que un siglo después de la conquista, en todas las ciudades que fundaran los españoles, además del elemento español que continuamente traían las carabelas de la metrópoli, había un núcleo de población de raza mixta sobre la cual continuaba operando el elemento extranjero. De este modo, cumpliéndose las leyes sociológicas que presiden la formación de las razas, se fue creando esa raza criolla que, si bien era inferior a la raza española, era muy superior a la indígena.

Si la raza india hubiera tenido en su naturaleza verdaderas condiciones de sociabilidad, indudablemente habría absorbido al elemento español cuyo número era relativamente muy inferior. Pero no, raza sin fuerza expansiva, se dejó influir fácilmente: la ley evolutiva no tuvo que vencer resistencias. Quizá si en medio de su condición huraña y refractaria, la raza indígena tuvo que escuchar esa voz inconsciente que arrastra a la humanidad a su perfección. La raza india, sin adaptarse absolutamente a la vida y constitución del espíritu español, sufrió pasivamente su influencia, y el resultado, indudablemente, fue una mejora étnica. De ese contacto de las razas española e india hubo un sobrante inútil para la labor evolutiva de la naturaleza, un bagazo sociológico llamado a ser anonadado, a desaparecer; y en efecto, con una rapidez asombrosa el elemento indígena fue desapareciendo poco a poco: había cumplido pasivamente su misión en la realización del proceso evolutivo de la nueva nacionalidad, y ya no le quedaba qué hacer sino morir. La raza india, cuya población en el Perú era de más de diez millones, decreció prodigiosamente, y hoy ella apenas si llega a la quinta parte. Era necesario que se cumpliera esa ley sociológica observada por Spencer y Darwin, y que Le Bon estudia sabiamente en el libro que ya he citado: ley

que podría formularse así: todo pueblo inferior, en presencia de uno superior, está fatalmente condenado a desaparecer.

El mestizo resultó más o menos dispuesto a la vida civilizada según que por sus venas corría en más o menos cantidad la raza superior. En la misma medida era natural que se observara la ley de atavismo con respecto de los defectos y virtudes de las razas correspondientes. Se acercaba a la india, y el mestizo era concentrado, tímido, cobarde; a la española, y era expansivo, audaz, valiente.

Intervino la raza negra en la formación de las generaciones. En centros muy populosos las razas procuran cruzarse lo menos posible. Así, en la Gran Bretaña, se ve perfectamente delineado el elemento celta y el elemento sajón; y es porque la raza encuentra en sí misma todos los elementos vitales necesarios para su existencia social y no la precisa el fusionarse, porque la vida sexual se encuentra ampliamente satisfecha sin salir de los límites de su propia sangre. Por lo menos sucede que el cruzamiento es lento, de modo que las razas, a la vez que conservan su tipo integral, se van mutuamente medicinando del desgaste con la renovación lenta. Pero en el Perú no podía suceder esto. Aparte de un hecho puramente fisiológico, como era la sensualidad del negro y el ardor del español y del mestizo, había una circunstancia que favoreció los cruzamientos rápidos, la pequeñez de la población y la enormidad de territorio que abarca el virreinato. Otra circunstancia: la forma en que vino el negro al Perú: como esclavo, y en esa condición la negra tenía que entregarse ciegamente a la lujuria del amo y a la naciente de sus hijos. Por todo esto el español y el mestizo no tuvieron repugnancia en mezclar su sangre con la raza negra y dar origen así al mulato, zambo, chino-cholo, cuarterón, etc. La enumeración de las variantes es tan larga como las combinaciones posibles de elementos que llevaban desigual cantidad de sangre pura. Como sucedió con el mestizo, el mulato, según la aproximación que tenía con las razas progenitoras, así eran sus cualidades. Como el elemento superior, el blanco entraba en pequeñas proporciones, las cualidades superiores del mulato eran pequeñas. Sin embargo, el mulato era más despierto que el mestizo, más activo, más astuto, más violento y ardoroso. Estas cualidades eran más saltantes en la mujer mulata, sobre todo en el tipo llamado *cuarterón*. La *china* o cuarterona, algo diferente de la *zamba*, es un tipo casi desaparecido hoy; puede decirse que fue un momento histórico de los cruzamientos. Los antiguos limeños recuerdan con fruición los encantos de la china. Alta, flexible, atrevida, infatigable para el placer, tenía una admirable expresión de gracia y frescura que seducía los sentidos y trastornaba el

espíritu. Venus de canela, tenía en sus ojos negros, brillantes y provocadores las promesas más incitantes. Nada más gracioso que una china desplegada la cabellera ondulante, esponjosa y cubierta con flores de perfume sensual, como el aroma y el jazmín, caminando con paso rítmico, mirando con la arrogancia de la hembra triunfadora y convencida del poder que ejercía sobre los nervios del español y del mestizo, con el donaire de su cuerpo admirablemente modelado y de la hermosura picaresca de su rostro. Sacó este tipo las fogosidades africanas, el tinte moreno, como un recuerdo de la raza, así como la rebelde ondulación del cabello; y de la raza española la corrección de las facciones levemente modificadas en la nariz y en los labios, y el ingenio, la agudeza y cierto vago espiritualismo, que volvía locos a los antiguos limeños.

La raza asiática importada al Perú muy posteriormente, ya en la época de la República, no pudo felizmente cruzarse con las razas mestiza y mulata. Su tipo repulsivo, su torpeza para adoptar el idioma español, su paganismo en las creencias, y más que todo eso, cierta instintiva repugnancia o desprecio alejó a los naturales del contacto sexual con estos infelices. La raza china que vino al Perú era aún más degenerada de la que he descrito anteriormente. Aparte de que salió para la inmigración de las castas inferiores más abyectas y pasivas, tenía un vicio asesino: la pasión del opio, pasión propia de razas enfermas, que sumerge a los individuos de un letargo constante, en un estúpido ensueño en el que sucumben las fuerzas físicas y la actividad mental. Para formarse una idea de la miseria de esta raza, basta penetrar a una de esas pocilgas, en que se agrupan y se estrechan monstruosas cantidades de chinos. Allí, donde sólo pueden vivir cómodamente diez individuos, se reúnen y viven ciento cincuenta, en una promiscuidad repugnante en la que estrangulan a la naturaleza. Entre las nubes de humo del opio, de ese veneno de la inteligencia, no se persigue sino una masa vaga de hombre de pesadilla revolcándose con ansias epilépticas sobre los jergones y el suelo, los ojos fijos en un ensueño extravagantemente hermoso que creen ver dibujarse en un punto del espacio: dando gritos roncros, mientras otros, movidos por una excitación enfermiza se entregan a infames contubernios sexuales, a un monstruoso androginismo... Felizmente, repito, esta raza se ingiere con dificultad en la sangre de los mestizos y mulatos: hay instintiva repulsión en todas las razas cruzadas, con más intensidad a medida que se acercan a la superior. Así en el indio esa repugnancia no es tan grande: parece que husmeara a través de los siglos, en presencia del chino, el olor del nido común. Por eso los pocos casos de cruzamiento con los chinos se han

verificado en la raza india y, por fortuna, este nuevo mestizo sale en tales condiciones de degeneración que desaparece pronto: por lo general el hijo del chino y de india muere antes de llegar a la virilidad, acaso de una virilidad que sería infecunda como la del mulo.

VIII

Tales son, señores, los elementos que han entrado a la formación de la raza criolla en el Perú. De ellos el único elemento superior fue el español, y éste, por su número relativamente corto de individuos, no pudo imprimir a las razas con que se cruzó todas las buenas cualidades de su sangre, y las que pudo imprimir fueron modificadas por la acción deprimente de las otras razas.

En una breve síntesis procuraré, señores, señalar las notas características y comunes a todas las variantes de la raza criolla, y que constituyen lo que podríamos llamar la tonalidad del espíritu nacional. Estos caracteres son, en mi concepto, los que voy a expresar.

Bondad de genio.- El peruano tiene el alma abierta a los sentimientos nobles: esa bondad le ha arrastrado siempre a tender la mano al desvalido, a favorecer siquiera con sus simpatías todas las causas justas. De allí también que los institutos de Caridad, en el Perú, siempre han sido fecundos en resultados benéficos. Caluroso de imaginación, puede dejarse arrastrar por un noble sentimiento y ser héroe en cualquiera de las formas con que se concibe el heroísmo. Indudablemente que en esta forma de carácter, aparte de la herencia española de hidalguía y lealtad, hay mucho debido a la acción del clima: se ha observado que los países meridionales son casi siempre bondadosos. El indio a este respecto es inferior al negro: indolente y egoísta, el indio es incapaz de una acción heroica, por iniciativa de su sangre.

Espíritu artístico.- Dotado de una imaginación fogosa, resultado también de la herencia y del medio, el peruano dirige más su actividad mental a las lucubraciones artísticas que a las científicas. Nuestras razas han producido más artistas de genio o ingenio que pensadores, y los pocos que hemos tenido han representado más bien una adaptación fácil a las formas del pensamiento filosófico extranjero, que una espontánea floración de un intelectualismo profundo. Esos mismos pensadores han sido, más que todo, artistas. Inteligencia viva, pero poco profunda; memoria vigorosa, concepción fácil y fantasía ardiente, son las características del intelectualismo peruano, lo que indudablemente debía producir, como ha producido, artistas

espontáneos, casi siempre malogrados por la acción del medio social deficiente o por la acción misma del carácter del artista, carácter el menos aparente para guiar en las vías del perfeccionamiento el arte de su vocación.

Espíritu de desorden y anarquía.- La acción de este carácter es el mayor enemigo que tienen las nacionalidades. Todo ha contribuido a vaciar en nuestro espíritu este corrosivo tenaz, que malogra todas las manifestaciones de nuestra vida social, política y privada. Las razas progenitoras, las razas cruzadas, el medio, la educación: todo. La raza española trajo el espíritu de rebelión en la sangre, la tendencia innata al desorden y a la lucha: ése es un hecho indiscutible que todos los sociólogos han señalado como carácter innato del español. Los peruanos fuimos, en América, el pueblo más en contacto con la raza española, como que el virreinato del Perú fue la hija predilecta entre todas las colonias (también la más productiva y explotable) y este carácter saltante de raza teníamos que heredarlo a fuer de buenos hijos. La educación inmoral que recibieron los mestizos durante el coloniaje, con la presencia de instituciones inmorales y con la inmoralidad de los hombres, tuvo que anonadar todo sentimiento de orden, respeto y moralidad. Añádase la acción de la raza negra que, de un modo inconsciente, tenía que revelar el sentimiento de rebelión de una raza inferior domada por una superior y obligada a una condición infame. Igual cosa digo de la india, a pesar de su pasividad e indolencia, porque en medio de ella había el rencor concentrado de una raza vencida y expulsada como entidad integral de la civilización. Había, pues, una lucha sorda de razas en el organismo social, a pesar de la aparente transigencia de las unas con las otras. En un mismo individuo las diferentes sangres con las diferentes aspiraciones libraban una batalla silenciosa, que tenía que traducirse en la vida pública por la anarquía. Dice Le Bon que: «todos los países que presentan un gran número de mestizos están, por esta única razón, condenados a una perpetua anarquía, al menos mientras no estén dominados por una mano de hierro. Tal es lo que sucederá en el Brasil. Este país no cuenta sino un tercio de blancos, el resto de la población es de negros y mulatos.» El célebre Agassis dice respecto del Brasil «que basta haber estado en el Brasil para no poder negar la decadencia resultado de los cruzamientos. Estos cruzamientos debilitan las mejores cualidades del blanco, del indio y del negro, y producen un tipo indescriptible cuya energía física y mental se debilita.»

Falta de carácter.- Vehemencia de las pasiones.- Sensualidad.- Fanatismo.- Consecuencia inevitable de la heterogeneidad de razas que provinieron de cruzamientos tan complejos es la falta de carácter. El espíritu que anima

al peruano fluctúa entre las vehemencias del visionario y las indolencias seniles. El peruano, más que todo imaginativo, abraza, con una vehemencia y ardor propio de las razas superiores, un ideal; emprende con entusiasmo su realización (si la emprende, si su entusiasmo pasa de los límites del lirismo ideológico) pero al menor obstáculo serio se aniquilan sus energías, un enfriamiento bochornoso paraliza sus fuerzas, y lo que era entusiasmo y ardor se convierte en indolencia y frialdad. Supongamos que por una persistencia de actividad llega a vencer los obstáculos y obtener la realización del ideal, como sucedió en la campaña de la independencia; entonces las energías que ha empleado en la consecución del fin le aniquilan, le dejan completamente agotado para explotar el triunfo y obtener las ventajas latentes de su victoria. Los entusiasmos del peruano y de casi todos los americanos son terribles: son efervescencias locas, siempre que no requieran un esfuerzo lento y continuado, pues entonces concluyen en congelaciones desoladoras. El peruano, capaz de dominarlo todo en una crisis de fiebre, es incapaz de dominarse a sí mismo, y este poder de sujeción es, como nota Le Bon, una característica de las razas superiores y verdaderamente perfectibles: es el fundamento de la moralidad pública y privada: es la nota reveladora de la energía de carácter, sin la cual es imposible la perfección de una nacionalidad, pero ni siquiera una mejora considerable. Otro elemento degenerativo que llevamos en la sangre, que es a la vez efecto de los cruzamientos de razas ardientes, como la española y la negra con la india indolente, y causa de la degeneración futura, es la sensualidad, que calcina y destruye nuestra salud y nuestras pocas fuerzas nerviosas. Ella, indudablemente, tiende a formar generaciones enclenques, enfermizas, escrofulosas, sifilíticas e histéricas. El fanatismo es también otro elemento influyente en la retrogradación de las razas, o por lo menos de su estancamiento. El español, como el negro, es fanático: el indio lo es menos, a causa de la somnolencia de su espíritu, pero su misma inactividad cerebral ha contribuido a perpetuar por los cruzamientos ese espíritu maléfico.

IX

Con estos elementos de sociabilidad, veamos, señores, cuál es el porvenir posible de nuestras razas, cuál el porvenir del Perú como nación. Desde luego creo que la experiencia de varios siglos ha demostrado todo lo que puede esperarse de la raza india; raza embrutecida por la decrepitud, es por su innata condición inferior y por los vicios de embriaguez y de lujuria, un

factor inútil, no sólo para la vida civilizada moderna, sino hasta para el caso de una reconstitución del imperio de los Incas. Hoy Manco sería impotente para hacer de esa raza un cuerpo compacto. Los elementos inútiles deben desaparecer, y desaparecen. A medida que la civilización vaya internándose en la sierra y las montañas, el elemento indígena puro irá desapareciendo, como sucede en los Estados Unidos con las pieles rojas. El empuje lento de la civilización irá exterminando, poco a poco, esta raza infeliz, inepta e incapaz del desarrollo de mentalidad y voluntad propios de las verdaderas naciones. Habría un medio para ayudar la acción evolutiva de las razas: el medio empleado por los Estados Unidos; pero ese medio es cruel, justificable en nombre del progreso, pero censurable en nombre de la filantropía y del respeto a la tradición, algo arraigados ambos en el espíritu peruano: ese medio es el exterminio a cañonazos de esa raza inútil, de ese desecho de raza. Con otro carácter menos idealista y más práctico, con una superabundancia de población superior con que cubrir el vacío que dejaría esa raza infortunada, que de todos modos representa un recuerdo histórico, indudablemente que ese sería el medio más expeditivo. Lo es en Estados Unidos en donde el rugido de una fábrica, y el hosanna de progreso lanzado por las cien chimeneas fumantes de una industria, levantada donde un año, un mes, una semana antes se alzaban las chozas ovaladas de una tribu de comanches y pieles rojas, acallan los gritos de la filantropía y los gritos de una conciencia, en verdad, poco escrupulosa. En el Perú esa desaparición será lenta, porque el contacto de las razas costeñas con las indígenas ejercerá una acción lenta de destrucción.

La raza negra, por ser una raza inferior, irá también desapareciendo. Hoy mismo se observa cuánto ha decrecido, con el cruzamiento principalmente, en los centros más populosos y civilizados del Perú. El mestizo conserva, desde la época colonial, el recuerdo de su vida en contacto con esta raza. La negra esclava fue la que, en las casas señoriales, acudió en la familiaridad de la vida común al despertar de la virilidad de su joven amo. Por eso hoy, a pesar de las apariencias de orgullo de clase, no existe en lo íntimo de la naturaleza del señor, del hombre civilizado, repulsión sexual por la raza negra y menos por las mulatas y mezcladas. Ello si bien contribuye a conservar los defectos de la raza, contribuye también a hacerla desaparecer por sucesivos cruzamientos, que acabarán por extinguir o, por lo menos, disminuir mucho la sangre africana. La raza negra está, pues, llamada a desaparecer por absorción.

La raza china, cuya acción es pequeñísima en la sociabilidad de nuestras razas, también está llamada a desaparecer por inadaptación o por expulsión gubernativa, cuando haya el convencimiento de los perniciosos efectos que esta raza degenerada, viciosa y sucia puedan ocasionar en la vida de nuestro pueblo. Aunque esta raza se cruza difícilmente y los frutos de este cruzamiento tienen poca vida, constituye una alarma por los vicios que enseña a nuestro pueblo, por las enfermedades que, al fin y al cabo, se estacionan en la sangre, la empobrecen más, la debilitan y dan resultados siniestros.

La única raza, pues, que está llamada a un porvenir es la raza criolla cuyas notas de carácter he señalado ya. Repito, la falta de energía es el defecto capital de esta raza, defecto que la imposibilita para construir una nacionalidad. Es inútil que posea un intelectualismo brillante, sin ser profundo, sin ser práctico. Quijotes eternos, locos perseguidores de ideales, nos afanaremos por lanzarnos entusiastas en pos de ilusiones. Leyes, educación, administración honrada, fogosidades santas, severidades inútiles, todo fracasará porque no son las medidas particulares ni la educación las que pueden encadenar a la indomable bestia que se agita en el fondo de la raza; no son ellas las que la modifican y cambian sus instintos. Lo más que se obtendrá será momentos de pasajero progreso, chispazos de apogeo, lapsos históricos de aparente superioridad; pero debajo de esa seductora apariencia, de esa hermosa superficie, los ojos penetrantes del psicólogo y el sociólogo verán los cimientos de hojarasca, los pies de barro del gigante, verán que ese momento histórico no es sino una hermosa decoración, frágil y leve. Sí, señores, la falta de carácter coloca a los criollos en la condición de una raza medio incapaz de progreso, si no se la sujeta a una terapéutica étnica que garantice su salud física y su vigor moral en un porvenir más o menos lejano. ¿Por qué la República Argentina y hasta Chile son hoy naciones florecientes? Por el carácter. ¿Y por qué tienen carácter? Por que los elementos inferiores de raza entraron en poca cantidad en la constitución de su pueblo actual, y los superiores en más cantidad: En oleadas benéficas ha recibido la República Argentina la sangre italiana, inglesa, francesa y española. La Argentina es hoy una cosmópolis de todas las sangres superiores. Ellas se han fusionado, han formado un todo, algo heterogéneo, pero esa heterogeneidad en nada daña la unidad del espíritu nacional que cubre como una sábana todas las cabezas. En cambio hay en la Argentina más carácter que inteligencia, y eso basta para que la nación se constituya, se engrandezca, y sea considerada como la única nación civilizada de la América del Sur. El elemento negro es

completamente extraño, el chino también, y el elemento indio si no está completamente absorbido por la sangre superior está en vías de serlo. Es así, por cruzamientos sucesivos con las razas superiores que se forman los pueblos grandes. Chile, en grado inferior, ha pasado por igual proceso étnico: la raza inglesa a influido poderosamente en la formación del elemento civilizado: la mayoría de las familias chilenas son de origen inglés, como se observa por los apellidos. El gaucho tiene menos de esa sangre, pero en cambio no se ha cruzado con el negro. Los españoles celosos de su virreinato tan productor, no permitieron o por lo menos dificultaron el ingreso de otra raza en el Perú; y ello si redundó en provecho de España, porque nos impuso su espíritu con todos sus defectos, también redundó en perjuicio de la vida mental y del carácter de la colonia.

La raza criolla en su valor de raza mediana, de raza inteligente y artística, está en excelentes condiciones para cruzarse con alguna raza que le dé lo que le falta: el carácter. En mi humilde concepto, señores, creo que él puede dárselo la raza alemana. El alemán es físicamente fuerte: vigorizará los músculos y la sangre de nuestra raza; es intelectual, profundamente intelectual: dará solidez a la vida mental de nuestra raza, armonizará, en el cerebro de los escogidos, el sentimiento artístico, herencia de la raza latina, con el espíritu científico de los germanos; es sereno, enérgico, tenaz: será contrapeso a la vehemencia, debilidad e inconsistencia de los criollos. Es la raza alemana, en mi opinión, la que más beneficios hará en nuestra sangre desequilibrada; es la raza alemana con sus admirables condiciones de energía, moralidad y orden la que crearía, al cruzarse con la criolla, una generación equilibrada, dotada de carácter, de menos sensibilidad, pero con más respeto a la ley y al deber.

Creo, pues, que el gobierno verdaderamente paternal, celoso para nuestra patria, será aquel que favorezca con toda amplitud la inmigración de esta raza viril, aquel que solicite la inmigración de algunos millares de alemanes, que pague a precio de oro esos gérmenes preciosos que han de constituir la grandeza futura de nuestra patria. Abandonar los lirismos de mejorar el régimen administrativo. Ello es una noble medida, pero ineficaz si se emplea aislada. Nada pueden las leyes y los proyectos cuando el enemigo más formidable de ellos está inconsciente, pero indomable, en el seno mismo de la raza. Por mucho que los teólogos chirles y los técnicos fantasistas celebren el poder de la libertad y la independencia y la pureza del alma humana, lo cierto es que los pueblos son razadas de animales, y que sus instintos y tendencias no se modifican con leyes y con educación sino con

Tesis

cruzamientos acertados: el espíritu de una raza palpita encima y debajo de los artificios. Será poco poético aquello de tratar a los pueblos como especies vacunas que se mejoran haciendo cubrir a la hembra por un toro de tales condiciones. Pero ¿qué importa que este concepto sea poco poético, si él es la fórmula de la felicidad y la superioridad futuras del Perú? ¡Oh! Señores, nada más prosaico que el progreso.

CLEMENTE PALMA.
Lima, Agosto 12 de 1897.



babel

Traducciones





La ciencia y algunos filósofos¹

Hilary PUTMAN
Harvard University

Originalmente titulé esta conferencia «La ciencia y los filósofos», pero de inmediato me di cuenta de que sería absurdamente ambicioso –por no decir, simplemente imposible– hablar sobre cómo conciben la ciencia los diferentes y variados tipos de filósofos que existen. Así, pues, para no pecar de imprudente, decidí nombrar a mi conferencia con un título mucho más modesto: «La ciencia y algunos filósofos».

Los filósofos de quienes hablaré ya no están entre nosotros, y aunque algunas de sus ideas todavía tengan defensores, su famoso «movimiento» es algo que ha dejado de ser una realidad viva para pasar a ocupar un lugar en la historia. Sin embargo, debemos considerar que estos personajes tuvieron un papel importantísimo a lo largo del siglo pasado gracias a la influencia que ejercieron sobre las ciencias sociales –influencia que, a pesar de todo, y como dentro de poco veremos, continúa siendo palpable en la economía. Este movimiento, tal vez, se reconozca aun más por el rol primario que tuvo en el desarrollo de lo que hoy es la escuela dominante en la filosofía anglosajona y estadounidense: «la filosofía analítica». Me estoy refiriendo al positivismo lógico y sus representantes.

Aunque, como acabo de mencionar, ya no exista una escuela activa de filósofos que se denominen a sí mismos «positivistas lógicos», tengo dos razones para hablar aquí sobre este movimiento. Primero, porque sus ideas, como también acabo de decir, continúan desempeñando un papel significativo y, a mi juicio, dañino en la economía. De hecho, ciertos economistas

¹ Texto traducido del inglés por David Villena Saldaña, gracias a la gentil autorización de Hilary Putnam y la Comisión Organizadora del VI Congreso Internacional de Ontología que se realizó durante el mes de octubre de 2004 en San Sebastián, España, evento en donde Putnam hizo lectura de este texto.

niegan la posibilidad de un campo tal como la *economía del bienestar* sobre la base de que «bienestar» es un término valorativo y de que estos términos no tienen lugar en la ciencia. Ya que la economía del bienestar intenta enfocar nuestra atención y hacernos reflexionar sobre las dificultades que atraviesan *los condenados de la Tierra*, negar la posibilidad misma de una reflexión de este tipo no es una cuestión baladí². Vemos, pues, que lo que se dice en la «torre de marfil» puede, en realidad, hacer mucho daño en el «mundo real» (lo cual, por cierto, grafica que la dicotomía simplista torre de marfil/ mundo real también puede causar un gran perjuicio).

El rechazo de la economía del bienestar se remonta a la década de 1930. Entonces, Lionel Robbins, uno de los economistas más influyentes del periodo, (de hecho, posiblemente el más influyente) escribió de manera muy entusiasta que,

«Si disentimos acerca de los fines, es un caso de matar o morir; o de vivir o dejar vivir según la importancia de la diferencia o de la fuerza relativa de nuestros oponentes. Pero si disentimos acerca de los medios, entonces el análisis científico puede a menudo ayudarnos a resolver nuestras diferencias. Si disentimos acerca de la moralidad de nuestra preocupación (y comprendemos de qué estamos hablando), entonces, no hay lugar para la argumentación»³.

- 2 Permítaseme enfatizar que ignorar los sufrimientos de *los condenados de la Tierra* no fue ciertamente parte de la intención de los positivistas lógicos. Así, Carnap escribe en su autobiografía intelectual en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editada por P. A. Schlipp (La Salle, Illinois: Open Court, 1963), p. 83, «Yo creo que casi todos nosotros [en el Círculo de Viena] compartíamos las siguientes tres visiones como cosas que no necesitaban discutirse. La primera es la visión de que el hombre no tiene protectores o enemigos supranaturales y que, por tanto, todo lo que se pueda hacer para mejorar la vida es tarea del hombre mismo. Segundo, teníamos la convicción de que la humanidad es capaz de cambiar las condiciones de vida de tal modo que muchos de los sufrimientos actuales podrían evitarse hasta alcanzar una considerable mejora en la situación interna y externa de la vida para el individuo, la comunidad, y, por último, la humanidad en su conjunto. La tercera es la visión de que toda acción deliberada presupone conocimiento del mundo, que el método científico es el mejor método de adquirir conocimiento, y que, por tanto, la ciencia debe ser considerada como uno de los instrumentos más valiosos para la mejora de la vida». Mi tesis es que las *visiones filosóficas* de Carnap (en particular, la visión de que expresiones éticas tales como «mejora de la vida» son *sinsentido*) fueron las dañinas, y no sus visiones políticas, ni las del Círculo de Viena.
- 3 Lionel Robbins, *On the Nature and Significance of Economic Science*. Londres: Macmillan, 1932; p.132.

Pero también dispongo de una segunda razón para hablar esta tarde sobre los positivistas lógicos. Pues encuentro una ironía maravillosamente instructiva en el hecho de que los mismos filósofos que hicieron tanto hincapié en la importancia del estudio riguroso y «científico» de la ciencia terminaran describiéndola de una manera radicalmente errónea. Creo que aquello que los empujó a esta descripción fallida fue una combinación de dos factores. Primero, en los años iniciales del movimiento, sus miembros estaban demasiado influidos por el empirismo humeano, y, segundo, en su deseo frenético de exponer la metafísica como un sinsentido, no pudieron especificar de modo cuidadoso y responsable qué incluye el término «metafísica» y por qué lo que se designe con él es un «sinsentido». En vez de ello, se les ocurrió catalogar todo lo que no era «ciencia» como siendo «metafísica», algo que, como sabemos, dentro de su jerga, equivalía a llamarles «sinsentido». Así, una vez que se deshicieron de todos los términos valorativos que cargaba el paquete con el rótulo de «sinsentido», los positivistas lógicos no tuvieron cómo reconocer la cuestión vitalmente importante de que la ciencia presupone valores en sí misma –el hecho de que hay cosas tales como *valores científicos* se hizo, pues, invisible a sus ojos.

Éste, en breve, es el tema que abordaré. Es tiempo de ir a los detalles.

Los positivistas lógicos y la «metafísica»

Los positivistas lógicos afirmaron haber mostrado que las proposiciones éticas sólo parecen ser aserciones legítimas, pues, realmente, carecen de valor de verdad, y, de hecho, *están por completo fuera de la esfera de la argumentación racional*. Es obvio que los positivistas lógicos no creyeron que una afirmación de este tipo constituyera en sí misma una metafísica. Por lo contrario, prefirieron pensar que al proscribir la ética de la esfera de las cuestiones racionalmente discutibles, habían hecho un «descubrimiento lógico.» Y, desafortunadamente, en la actualidad multitud de personas que nunca han escuchado acerca de una posición llamada «positivismo lógico» hablan como si fuese evidente de por sí que las posiciones éticas son esencialmente subjetivas. De seguro, cada uno de ustedes ha oído a alguien preguntar: «¿se supone que eso es un hecho o un juicio de valor?». La presuposición de este sujeto es que si se trata de un «juicio de valor» no puede ser un «hecho,» y, más allá de todo, subyace también la presuposición de que los juicios de valor son «subjetivos».

La concepción según la cual los juicios de valor no son hechos, y la inferencia de que si no son hechos deben ser subjetivos, presenta una histo-

ria de larga data. Al contrario de lo que habrían podido imaginar los positivistas lógicos, esta concepción, y esta inferencia, descansan sobre concepciones *metafísicas*, cuyos orígenes encontramos en la obra de David Hume. Entiéndase: la afirmación de que las proposiciones éticas no son ni verdaderas ni falsas, y, por si fuera poco, que no están justificadas ni injustificadas, no es una aserción genuina, pues está profundamente infectada de metafísica. Quiero ocupar los siguientes minutos trazando esta historia para mostrarles cómo la metafísica en juego, así como los argumentos basados en ella, han colapsado. Al término de la conferencia, diré algunas palabras en torno a un modo más positivo –y creo que mucho menos metafísico– de pensar la ética.

Sugerí que todos ustedes han escuchado trazar una dicotomía tajante entre «hechos» y «valores». Pero, por otro lado, muchos de quienes no sean filósofos profesionales pueden nunca haber escuchado los términos «analítico» y «sintético». «Analítico» es un término introducido por Kant para nombrar aquello que la gente suele llamar verdades «por definición», como, por ejemplo: «todos los solteros son no casados». En este sentido, los positivistas lógicos sostuvieron que la matemática consistía de verdades analíticas. «Sintético», mientras tanto, fue el término que Kant utilizó para designar las verdades que no son analíticas, tomando por dado que las verdades sintéticas enuncian «hechos». Lo sorprendente es que Kant afirmara que la matemática es sintética y a priori.

Creo que ambas dicotomías, hecho/juicio de valor y hecho/verdad analítica, han tenido consecuencias devastadoras sobre nuestro pensamiento. En particular, creo que corrompieron el razonamiento ético y la descripción del mundo, impidiéndonos ver cómo se entrelazan lo evaluativo y lo descriptivo así como el modo de su interdependencia. Hoy, por cuestiones de tiempo, estaré obligado a pintar mi dialéctica a grandes trazos y con cierta rudeza, pero tengan presente que muchos de los argumentos que propondré se desarrollan minuciosamente en mi libro del año 2002 *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*.⁴

4 Hay una versión castellana de este libro que se consultó para la presente traducción: Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004. (N. del t.)

La historia de la dicotomía hecho-valor

Las dos dicotomías que analizaré tienen historias paralelas. Es más, cada una de ellas habría sido anticipada por David Hume. La dicotomía hecho/valor ya está implícita en la famosa doctrina humeana de que no se puede inferir un «debe» de un «es», y la dicotomía analítico/sintético se encuentra en su distinción entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas». (Mediante el último término, Hume significaba verdades tales como «Todos los cuadrados son rectángulos» –las cosas que usualmente llamamos «verdad por definición»).

Aunque la afirmación de Hume de que uno no puede inferir un «debe» de un «es» es ampliamente aceptada (a veces se le llama «la ley de Hume»), las razones aducidas a su favor por el propio autor no son aceptadas por quienes le citan de manera tan aprobatoria.

Una pista de que la afirmación «no se puede inferir un «debe» a partir de un «es» presupone una metafísica sustancial (y que no se trata de una simple observación lógica) es que nadie, incluyendo Hume, la ha tomado *literalmente*. Tomada literalmente, la afirmación prohibiría inferir «debe hacerse X en tales o cuales circunstancias» a partir de «hacer X en tales o cuales circunstancias es bueno y evitar hacer X en las mismas circunstancias es malo». Pero Hume no entendió la afirmación de manera tan literal (ni lo hicieron sus lectores). Antes bien, Hume asume una dicotomía metafísica entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de idea» (la dicotomía que constituye su anticipación de «la distinción analítico/sintético»). Lo que Hume quería decir es que *cuando un juicio con «es» describe una «cuestión de hecho», entonces ningún juicio con «debe» puede derivarse de él*. La metafísica humeana de «cuestiones de hecho» fue la base completa de la alegada inderivabilidad de los «debe» a partir de los «es».

Sin embargo, el criterio de Hume para las «cuestiones de hecho» presupo lo que puede llamarse una «semántica figurativa»⁶. Los conceptos, en la teoría humeana de la mente, son un tipo de «idea», y las «ideas» son *imágenes mentales*; la única manera en que pueden representar cualquier «cuestión de hecho» es *asemejándolas* (no necesariamente de manera visual –las ideas pueden ser también táctiles, olfativas, etc.).

5 Esto fue señalado hace algunos años por Elijah Milgram en «Hume on Practical Reasoning» (*Treatise* 462-469), *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 46, julio de 1997, pp. 235-265; y en «Was Hume a Humean?» en *Hume Studies*, Vol. 21, N° 1, abril de 1995, pp. 75-93.

6 Aquí sigo el análisis de Milgram referido en la nota anterior.

Las «Ideas» de Hume también tienen propiedades no figurativas; pueden implicar o estar asociadas con *sentimientos*, es decir, emociones. Hume no sólo nos dice que no se puede inferir un «debe» a partir de un «es»; afirma, en sentido más amplio, que no hay «cuestión de hecho» en relación con lo *correcto* y tampoco con la *virtud*⁷. La razón de ello es que, si *hubiese* cuestiones de hecho sobre la virtud y el vicio, tendría que ser el caso (si asumimos la «semántica figurativa») que la propiedad de la virtud fuese *figurable* en el modo en que es figurable la propiedad de ser una manzana. Hume estaba en lo correcto al concluir que no hay cuestiones de hecho de ese tipo, pero sólo

7 Aunque Charles L. Stevenson, entre otros, interpreta a Hume como si sostuviese que los juicios de valor son juicios fácticos, creo que esto es un error. De acuerdo con Stevenson en *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963), p. 11, Hume «en efecto» define al bien como lo «aprobado por la mayoría de la gente», en su más temprana obra *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 276, la formulación de Stevenson es que «la manera de Hume para definir los términos morales hace tal enunciado como ‘Cualquier cosa es buena si y sólo si la vasta mayoría de la gente, al ser completa y claramente informada sobre ello, tendría aprobación de ello’ una analítica». Sin embargo, Hume distingue de manera aguda entre «un error de *hecho* y uno de *derecho*» en el apéndice primero a su *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Cfr. L. A. Selby-Bigge (ed.), *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals by David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 290. Esto sigue la sección (numerada 237 por Selby-Bigge) en la que Hume pregunta «dónde está esa cuestión de hecho que llamamos *crimen*; señálenla; determinen el tiempo de su existencia; describan su esencia o naturaleza; expliquen el sentido o facultad a la que se descubre a sí misma. Ello reside en la mente de la persona que es ingrata. Él debe, por tanto, sentirlo o ser consciente de ello. Pero no hay nada excepto la pasión de mala voluntad o de absoluta indiferencia. No se puede decir que estos, de ellos, siempre, y en todas las circunstancias, sean crímenes. No, ellos son sólo crímenes cuando se dirigen hacia personas que antes han expresado y mostrado buena voluntad hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún *hecho* particular; sino que surge de una complicación de circunstancias que al ser presentadas al espectador excita el *sentimiento* de condena, por la estructura y modo particular de su mente» (*op. cit.*, pp. 287-8. énfasis en el original). Aquí, como el contexto hace claro, lo que se dice del «crimen» es supuesto aplicarse a la «virtud» y el «vicio» en general: no hay cuestión de hecho que sea lo virtuoso o el carácter virtuoso de una acción. Lo que engaña a Stevenson es que Hume *también* sostiene que de hecho la gran mayoría de las personas, si son completamente conocedoras de las circunstancias (y si hacen un esfuerzo suficiente para ver las circunstancias imparcialmente), aprobarán y desaprobarán las mismas acciones bajo la influencia del «sentimiento de humanidad». Pero esto no es decir que la *idea* de una acción buena es la idea de una acción que la mayoría de la gente aprobaría; si eso fuera así, entonces, Hume no podría decir que no hay «cuestión de hecho».

dada su inadecuada y caduca concepción semántica. Y dado que las «pasiones» o «sentimientos» eran las únicas otras propiedades disponibles (para Hume) de «ideas» para explicar por qué tenemos una impresión tan fuerte de que existen tales cuestiones de hecho, fue completamente razonable que llegara a la conclusión de que los componentes de nuestras «ideas» que corresponden a los juicios de virtud y vicio no son otra cosa que «sentimientos» originados en nosotros por la «contemplación» de las acciones pertinentes debido a «la estructura y constitución particulares» de nuestra mente⁸.

El rol de Kant en la evolución ulterior de lo que iba a convertirse en la dicotomía contemporánea hecho/valor es demasiado complejo para que ahondemos en él hoy. Será suficiente con decir que el colapso de la credibilidad filosófica de la noción kantiana de verdad sintética a priori llevó a los positivistas lógicos a ir tras una versión exagerada de la idea de Hume de que un juicio o es analítico (trata de «relaciones de ideas») o sintético a posteriori (trata de «cuestiones de hecho»), y también a la afirmación de que la matemática es analítica (ya que el intento empirista clásico de mostrar que la matemática es sintética a posteriori no funcionó), así el colapso de la credibilidad filosófica de la noción kantiana de razón pura práctica, y de una ética a priori que fundamentada en esta noción, llevó a los positivistas lógicos a volver a una versión tan inflada como exagerada de la idea de Hume de que los juicios éticos no son enunciados de hecho, sino expresiones de sentimiento o imperativos que *no pueden* ser racionalmente justificados, y que simplemente reflejan, en el fondo, el estado «volitivo» del hablante⁹. Esto lo señala Carnap de modo tajante en *The Unity of Science*¹⁰, allí, después de explicar que todos los problemas no científicos son «una confusión de... pseudoproblemas»¹¹ dice:

«Todos los enunciados que pertenecen a la metafísica, a la ética normativa, y a la epistemología (metafísica) tienen este defecto, son de hecho no verificables y, por tanto, no científicos. En el Círculo de Viena, siguiendo a Wittgenstein¹², estamos acostumbrados a describir tales enun-

8 Como ya señalé, debo esta lectura de Hume a Elijah Milgram.

9 El *locus classicus* de esta versión de la explicación positivista lógica de la ética es el capítulo 17, «The Nature of Ethics», de Hans Reichenbach's *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley y Los Angeles: The University of California Press, 1951).

10 Rudolf Carnap, *The Unity of Science* (Londres: Kegan Paul, Trench, Hubner & Co.: 1934); pp. 26-7.

11 *Ibid*, p. 22

12 Aquí Carnap estaba refiriéndose al así llamado primer Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*.

ciados como sinsentidos. Esta terminología ha de entenderse como si implicara una distinción lógica, no psicológica; con su uso se pretende tan sólo afirmar que los enunciados en cuestión no poseen cierta característica lógica común a todos los enunciados propiamente científicos¹³; no pretendemos afirmar la imposibilidad de asociar concepciones o imágenes con estos enunciados lógicamente inválidos. Las concepciones pueden ser asociadas con cualquier serie de palabras arbitrariamente compuesta; y los enunciados metafísicos evocan asociaciones y sentimientos tanto en los autores como en los lectores».

El lado «fáctico» de la dicotomía

Como acabamos de ver, la dicotomía hecho/valor no es en el fondo una *distinción*, sino una *tesis metafísica*, a saber, la tesis de que la «ética» no versa sobre «cuestiones de hecho». En el caso de Hume, la tesis no impide la posibilidad de que un filósofo escriba un manual de ética, mientras que en el de Carnap la pretensión es ciertamente esa. (En la cita de *The Unity of Science*, a las expresiones éticas no se les confiere más significado que a «cualquier serie de palabras arbitrariamente compuesta»). El propósito de los positivistas lógicos era *expulsar* la ética del dominio del conocimiento, no *reconstruirla*. Pero su confianza en que podrían hacer tal cosa derivaba de su doctrina de que, para ser conocimiento, las «oraciones» éticas tendrían que ser o analíticas, lo que manifiestamente no son, o «fácticas». Y su confianza en que no podían ser fácticas, al igual que la de Hume de que «el crimen de la ingratitud no es un hecho particular», derivaba de su confianza de que sabían exactamente qué es un *hecho*.

Pero la ciencia ha cambiado radicalmente desde la época de Hume, y los positivistas se vieron cada vez más presionados a abandonar su noción inicial de hecho (que era de alguna manera similar a la de Hume), para hacer justicia a la ciencia revolucionaria de la primera mitad del siglo XX. Y demostraré que al revisar su noción de hecho destruyeron la base misma sobre la cual habían erigido la dicotomía hecho/valor.

La noción humeana de «hecho» es simplemente la de algo de lo cual puede haber una «impresión» sensible. Cuando Hume se pregunta, por ejemplo, cuál es el componente fáctico en la noción de *causalidad* y qué es añadido al hecho por un tipo de proyección, y decide que la idea de

13 Esto es, la verificabilidad.

necesitación (esto es, la de traer causalmente a la existencia) es algo que añadimos por proyección, todo lo que tiene que hacer es preguntarse si hay una cosa tal como una «impresión» de necesitación. (Es interesante que tantos filósofos que continúan pensando que Hume «mostró» que no hay nada como un hecho ético, rechacen los argumentos idénticos que Hume ofreció en relación con la causalidad).

Cuando se formó el Círculo de Viena, sin embargo, la situación era muy distinta. Se sabía que existían las bacterias (con la ayuda del microscopio), que no son «observables» en el sentido positivista lógico, y, aunque la realidad de los «átomos» era negada por algunos de los mejores físicos del mundo antes de realizado el experimento de Perrin sobre el movimiento browniano en 1908, después de esos experimentos, y del experimento de Millikan del siguiente año, casi todos los físicos en práctica (aunque no los físicos filósofos como Mach y Brigman) estaban dispuestos a considerarlos como cosas perfectamente reales. Más aun, la estructura interna de los átomos fue rápidamente descubierta – electrones, protones, neutrones, seguidos de positrones, mesones, y una larga lista de otras partículas se convirtió en una parte importante de la ontología cotidiana del físico. Los mismos positivistas lógicos quedaron profundamente impresionados por los éxitos de la teoría de la relatividad (que habla de la curva espacio-tiempo) y de la mecánica cuántica. La idea de que un «hecho» es sólo una «impresión» sensible parecía difícil de defender en el futuro.

Pero, durante más de una década, los positivistas lógicos estuvieron en contra de suscribir esta tesis¹⁴. Para ellos, los predicados admitidos en la parte «fáctica» del lenguaje de la ciencia tenían que ser «términos observacionales» o reducibles (por medios específicos y delimitados) a términos observacionales. (Otros predicados, matemáticos y lógicos, podrían admitirse en la parte «analítica»). La espantosa consecuencia era que los enunciados sobre bacterias, electrones o el campo gravitacional tendrían que ser contados como «sinsentidos» (junto con la «metafísica» y la «ética normativa») o bien «reducidos» a términos observacionales. Así, o *realmente* nunca hablamos de átomos (tal discurso sería una *façon de parler*, como muchos físicos pensaron antes del experimento de Millikan), o, si lo hacemos, el

14 Reichenbach fue una excepción. Cf. «Reichenbach's Metaphysical Picture» en Hilary Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, pp. 99-114; y Hilary Putnam, «Hans Reichenbach: Realist and Verificationist» en Juliet Floyd y Sanford Shieh (comps.), *Future Pasts*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 277-287.

«criterio de significatividad» de los positivistas lógicos tiene que revisarse de manera radical. En 1939, Carnap ya había llegado a la conclusión de que la última alternativa era el único curso de acción posible¹⁵.

Como resultado, los positivistas lógicos liberalizaron su famoso «criterio de significatividad cognitiva», sosteniendo que el lenguaje cognitivamente significativo puede contener no sólo términos observacionales (y términos definidos en términos de estos), sino también los así llamados «términos teóricos», términos que se refieren a inobservables e introducidos por sistemas de postulados pertenecientes a las varias teorías científicas. En tanto el sistema como un todo nos haga capaces de predecir nuestras experiencias mejor de lo que podríamos hacer sin los predicados teóricos, tales predicados ahora deben aceptarse como «empíricamente significativos». Pero *predecir* algo significa (en la explicación de los positivistas lógicos) *deducir oraciones observacionales a partir de una teoría*. Y, para deducir cualquier cosa de un conjunto de postulados empíricos, necesitamos no sólo aquellos postulados *sino también los axiomas de la matemática y la lógica*. Y, de acuerdo con los positivistas lógicos, estos axiomas –y muchas de sus consecuencias, al igual que nuestras viejas conocidas, las verdades verbales como «todos los solteros son no casados»– no enuncian «hechos». Pues son *analíticos* y, por ende, «vacíos de contenido fáctico.» En breve, «pertenecer al lenguaje de la ciencia» es (desde un punto de vista positivista lógico) un criterio de significatividad *científica*, pero no todo lo *científicamente* significativo es un enunciado de *hecho*: dentro de lo científicamente significativo hay, según los positivistas lógicos, enunciados *analíticos* y *sintéticos* (esto es, fácticos). Así, la búsqueda de una demarcación satisfactoria de lo «fáctico» se trocó en la búsqueda de una manera satisfactoria de trazar «la distinción analítico/sintético.»

En este punto¹⁶ (1950), sin embargo, Quine demolió la noción (metafísicamente inflada) de lo «analítico» para satisfacción de la mayoría de filósofos. Pero Quine no sugirió que todo enunciado en el lenguaje de la ciencia deba considerarse un enunciado de «hecho» (esto es, «sintético»); antes bien, sugirió que la idea de clasificar tales enunciados, incluidos los enunciados de la matemática pura, bien como «fácticos» o como «convencionales» (lo que los positivistas lógicos equiparaban con «analítico») era una confu-

15 «The Interpretation of Physical Calculi»

16 «Two Dogmas of Empiricism» se leyó originalmente en la reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Estadounidense (APA), celebrada en diciembre de 1950 en Toronto. Está recogido en Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961; pp. 20-46.

sión sin esperanza de ser resuelta. Pero si la idea de que hay una noción *clara* de hecho colapsó con la figura empirista desesperanzadoramente restrictiva que le dio origen, ¿qué sucede con la dicotomía hecho/valor? Como Vivian Walsh escribió, «Tomando prestada y adaptando la imagen vívida de Quine, si una teoría puede ser negra por el hecho y blanca por la convención, la misma teoría también puede ser (en lo que llegan a decir los empiristas lógicos) roja por los valores. Ya que para ellos la confirmación o la falsación deben ser propiedades de una teoría *como un todo*, no tienen, en consecuencia, manera de superar este *impasse*»¹⁷.

De esta manera, Walsh hizo la extremadamente importante observación de que, después del abandono de Carnap (en la década de 1930) del cuadro de las oraciones «fácticas» como susceptibles de confrontación una a una con la experiencia sensible (que era, como hemos visto, el cuadro empirista tradicional), y tras la crítica quineana de lo que los positivistas lógicos llamaron el «lenguaje de la ciencia» dividido claramente en una parte «fáctica» y en una parte «analítica», *el argumento completo a favor de la dicotomía clásica hecho/valor quedó en ruinas*, y que, «por lo que toca al empirismo lógico» la ciencia puede presuponer valores tanto como experiencias y convenciones. Una vez que dejamos de pensar sobre el «valor» como sinónimo de *ética*, es completamente claro que la ciencia sí *presupone* valores, presupone valores *científicos*.

Los valores científicos también son valores

Todos los pragmatistas clásicos, Peirce, James, Dewey y Mead, sostuvieron que el valor y la normatividad permeaban *toda* la experiencia. En la filosofía de la ciencia, lo que este punto de vista implicaba es que los juicios de valor son esenciales a la práctica científica en sí misma. Pero estos filósofos no se refirieron sólo al tipo de juicios de valor que nosotros llamamos «morales» o «éticos»: juicios de «coherencia», «plausibilidad», «razonabilidad», «simplicidad», y lo que Dirac en una afirmación famosa llamó la «belleza» de una hipótesis, son todos juicios de valor en el sentido

17 Vivian Walsh, «Philosophy and Economics,» en *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, ed. J. Eatwell, M. Milgote, and P. Newman (Londres: Macmillan Press, 1987), pp. 861-869.

de Charles Peirce, juicios de lo que él llamó lo «admirable» en el modo de proceder (científico)¹⁸.

Los positivistas lógicos, sin embargo, nunca admitieron que juicios de valor de cualquier tipo sean esenciales a la cognición. En vez de ello, intentaron evadir la idea de que la ciencia presupone valores, y su estrategia se manifestó de diversas maneras. La de Carnap, por ejemplo, consistió en un intento por mostrar que la ciencia procede a través de un método sintáctico-formal. Para decirlo en pocas palabras, Carnap quiso reducir la elección de una teoría a un *algoritmo*. Pero los únicos algoritmos que fue capaz de presentar estaban limitados a problemas tipo muy simples (tales como, dada una muestra de esferas extraídas de cierta urna, estimar la frecuencia relativa de esferas rojas en la misma urna). Hoy, como es por todos sabido, nadie tiene esperanzas en la consecución exitosa del proyecto de Carnap¹⁹.

Es obvio que aquello a lo que estaban cerrando los ojos los positivistas lógicos es lo mismo que no desean ver tantos autores contemporáneos que se refieren a los valores como puramente «subjetivos» y a la ciencia como puramente «objetiva»: esto es, el hecho de que los juicios de coherencia, simplicidad (la cual en sí misma es un conjunto de diferentes valores y no un único «parámetro»), «belleza», «naturalidad», etc., son presupuestos de la ciencia. Y, sin embargo, la *coherencia*, la *simplicidad*, la *belleza*, la *naturalidad*, etc., son *valores*. Cada uno de los argumentos familiares a favor del no cognitivismo en ética puede ser repetido sin la más mínima alteración en conexión con estos valores científicos; en particular, el argumento de que los valores éticos no son «cuestiones de hecho» (porque no tenemos una «impresión sensible» de la bondad), podría reformularse como «los valores científicos no son cuestio-

18 Cf. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1, *Principles of Philosophy*, (comps.), Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1931, § 176-283, y Vol. 5, *Pragmatism and Pragmaticism*, 1934, § 120-150; para una discusión más extensa, cf. Christopher Hookway, *Peirce*, Londres: Routledge, 1992. «Philosophy and the Sciences: A Classification», en Justus Buchler (comp.), *The Philosophical Writings of Peirce*, Nueva York: Dover, 1995, pp. 60-73, reúne una excelente selección de observaciones de Peirce sobre esta cuestión.

19 De hecho, en su respuesta a mi «'Degree of Confirmation' and Inductive Logic», en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle: Ill., Open Court, 1963), Carnap retrocede significativamente de las esperanzas de un algoritmo que pudiera capacitarnos a reproducir los juicios de un juicio inductivo ideal que él expresó en *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), su único libro de lógica inductiva. Para una prueba de que el proyecto de Carnap no podía hacer eso, véase el artículo recién mencionado.

nes de hecho porque no tenemos una impresión sensible de la simplicidad o una impresión sensible de la coherencia».

De manera similar, el argumento de los positivistas lógicos de que «bueno» y los otros términos de valor son «no cognitivos» porque estos predicados no aparecen ni en los «postulados» ni en los teoremas de la ciencia física o matemática (en los «postulados-P» o «los postulados-L», para utilizar la terminología de Carnap) podrían reformularse de modo que «confirmado», el término más querido de Carnap, no ocurra en los postulados-P ni en los postulados-L del «lenguaje de la ciencia» (de hecho, esta es la razón por la cual Carnap intentó tanto mostrar que podía ser reemplazado por una noción puramente matemática²⁰).

Pero la imbricación de hechos y valores no está limitada, por un lado, a los tipos de hechos que los positivistas lógicos reconocían, y, por el otro, a los valores científicos. Pues, en realidad, aunque los positivistas lógicos pensaron que lo que llamaban «el lenguaje de la ciencia» es *todo* el lenguaje «cognitivamente significativo», su concepción estaba profundamente equivocada. De hecho, esta concepción es autocontradictoria porque sus términos filosóficos clave, *cognitivamente significativo* y *sinsentido*, no son términos observacionales ni «términos teóricos» de una teoría física, ni tampoco términos lógico-matemáticos, y estos son los únicos tipos de términos que su «lenguaje de la ciencia» podía contener²¹. Y si miramos el vocabulario de nuestro lenguaje en su *totalidad*, y no la parte mínima que el positivismo lógico pensó suficiente para la descripción de «hechos», encontraremos que hecho y valor (incluyendo valores éticos, estéticos, y todo otro tipo de valor) están imbricados en cada área del discurso.

Ética sin ontología

Como mencioné al inicio, los argumentos que he esgrimido se desarrollan en mayor profundidad y detalle en mi *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* realmente, lo que he venido haciendo no es otra cosa que resumir algunos de los puntos centrales de este libro. Pues, como entonces, mi objeto también ha

20 Para una discusión, véase mi «Pragmatism and Moral Objectivity.»

21 Para una discusión más completa del carácter autocontradictorio del positivismo lógico, cf «Philosophers and Human Understanding» en mis *Philosophical Papers*, Vol. 3, *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; pp. 184-204.

sido destruir una dicotomía metafísica que, a mi juicio, corrompió de manera dramática tanto nuestra acción como nuestro pensamiento.

The Collapse of the Fact/Value Dichotomy salió a luz en el año 2002, y recién, en la primavera, acabo de publicar la continuación de este volumen, un libro titulado *Ethics Without Ontology*²². Sé que habrá quienes reparen en uno y otro libro como representantes de actitudes y motivaciones filosóficas bastante diferentes. Pues el primero, desde su inicio, está estrechamente vinculado con problemas del «mundo real», de hecho, los problemas de la economía del desarrollo son los que más se resaltan a lo largo del libro. Por ejemplo, allí (pp.62-63)²³, conecto la idea de que hecho y valor están «imbricados» con los planteamientos de Amartya Sen:

«Hemos visto de qué manera la dicotomía o dualismo hecho/valor (en una forma virulenta según la cual las cuestiones éticas eran consideradas cuestiones de «matar o morir») penetró la economía neoclásica a partir de 1932, y hemos visto también el empobrecimiento resultante de la capacidad de la economía del bienestar para *evaluar* lo que se supone que tiene que evaluar: el *bienestar económico*. Hemos examinado el brillante intento de Amartya Sen de enriquecer la capacidad valorativa de la economía del bienestar y del desarrollo mediante el «enfoque de las capacidades». Permítaseme ahora hacer más explícita la conexión, que hasta ahora he dejado implícita... el enfoque de las capacidades requiere que usemos el vocabulario que inevitablemente usamos –el vocabulario que *debemos* usar– para hablar de capacidades en el sentido de Sen, como «capacidades para las funciones valiosas», y este vocabulario consiste casi en su totalidad de conceptos «imbricados», conceptos que no pueden ser simplemente descompuestos en una «parte descriptiva» y una «parte valorativa». Precisamente la práctica totalidad de los términos que Sen y sus colegas y seguidores usan cuando hablan de capacidades –«funcionalidad valiosa», «funcionalidad que una persona *tiene razones* para valorar», «bien alimentado», «mortalidad *prematu- ra*», «respeto por uno mismo», «capaz de participar en la vida de la comunidad»– son términos imbricados. El punto de vista que, como

22 Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

23 En la referida versión castellana de este libro las páginas correspondientes son la 80 y 81. (N. del t.)

Sen demuestra, debemos adoptar para hacer evaluaciones responsables en economía del bienestar y del desarrollo no es el que afirma (como Robins, Op. Cit., p. 134) que «...no parece lógicamente posible asociar los dos estudios [ética y economía] en otra forma distinta a la mera yuxtaposición. La economía trata de hechos comprobables; la ética, de la valoración y las obligaciones.» Es un punto de vista que dice que concibe la valoración y la «comprobación» de los hechos como actividades interdependientes.

Mientras que en las conferencias que conforman la primera parte de *Ethics Without Ontology*, los problemas del «mundo real» se mencionan sólo como ejemplos, y el tono que prima es «analítico». Inclusive, una de las afirmaciones centrales de aquellos textos consiste en que las asunciones erróneas que generan mucho de la mal llevada, o simplemente infructífera, discusión en la metaética contemporánea son las que generan mucho de las mal llevadas, o simplemente infructíferas, discusiones en la filosofía contemporánea de la matemática. ¿Esto significa que abandonaba el «pragmatismo»?

Desde luego que no. Primero, porque la oposición entre «pragmatismo» y «filosofía analítica» es espuria. Charles Sanders Peirce fue, por ejemplo, un gran pragmata y un gran filósofo analítico; y Dewey deseaba publicar su *Theory of Valuation* en *The Encyclopedia of Unified Science* junto con las obras de Carnap y Hempel. Y segundo, pero, aun más importante, porque mi objeto de crítica en esa parte de *Ethics Without Ontology* es también el objeto constante de crítica de John Dewey: la idea de que la ética sólo puede ser objetiva si existen «entidades no naturales», tales como la misteriosa «propiedad simple no natural del Bien» postulada por G. E. Moore.

El problema con la ética no naturalista es, en resumidas cuentas, que al postular propiedades no naturales, nos lleva, por tanto, a postular modos no naturales de conocimiento, «intuiciones» que (presuntamente) dicen al filósofo qué está ocurriendo en el reino no natural que él mismo ha postulado. Y, de llegar a este punto, se abandonaría totalmente el pragmatismo, con su fe en lo empírico y su profundo falibilismo. Ésa es la razón por la cual la primera parte de *Ethics Without Ontology* es seguida por una, en donde, de principio a fin, el héroe es John Dewey.

Tomaría un ciclo completo de conferencias, y no sólo una tarde, mostrar cuán crucial es que tratemos los desacuerdos éticos como Dewey pensó que deberíamos, esto es, como desacuerdos que no sólo son discuti-

bles, sino también como los desacuerdos que es más importante y urgente discutir. Pero estoy seguro de que la primera cuestión que se propondrá una vez terminada mi charla e iniciada la consiguiente ronda de preguntas es «¿cuál es el criterio mediante el cual podemos decir quién tiene la razón cuando estamos frente a un desacuerdo ético?». Y, por ello, para abrir de una vez la discusión de las próximas horas, antes que ensayar un compendio de todo lo que he dicho, me limitaré a hacer tres observaciones:

1. En el curso de una investigación genuina, una que sea motivada por situaciones realmente problemáticas (para usar un término de John Dewey), siempre nos valemos de un enorme conjunto de valoraciones y descripciones que no se cuestionan en *esa* situación problemática. Los pragmatistas nos han enseñado que cualquier asunción puede cuestionarse, pero que eso no significa que pueda hacerse lo propio con *todas* las asunciones en cualquier investigación. Nunca estamos en el lugar, imaginado por los positivistas, de tener un gran conjunto de creencias fácticas y ningún juicio de valor, habiendo decidido si nuestro primer juicio de valor está garantizado. Nunca estamos en posición de haber inferido nuestro primer «debe» de muchos «es».
2. Tampoco tenemos, ni necesitamos, un «criterio» único o un «método de decisión» para juzgar la posibilidad de hacer afirmaciones garantizadas y legítimas en ética, no más de lo que tenemos en historia, economía, literatura, o, para ese caso, en ciencia. Antes bien, lo que necesitamos es, primero, un compromiso con la vida ética en sí misma, compromiso, como sugería Emmanuel Levinas, el gran filósofo francés recientemente fallecido, para decir «*me voici!*», «aquí estoy», «quiero ayudar», cuando estemos frente al sufrimiento concreto del otro, y, segundo, como John Dewey dijo, necesitamos «la autoridad de la inteligencia, la autoridad de la crítica».
3. Aunque Dewey no creyera que las investigaciones requieren de «criterios», en el sentido de procedimientos de decisión, sí creyó que hemos aprendido algunas cosas sobre la investigación a partir de la práctica misma de la investigación. De hecho, esta idea –que aprendemos cómo conducir la investigación examinando el éxito y el fracaso de los usos pasados de conducir la investigación– fue explicitada por Peirce en uno de los dos artículos fundadores del pragmatismo, «The Fixation of Belief». Y lo que es bueno para la investigación en general es bueno para la investigación de valores en particular –cosa que Dewey enfatizó a lo largo de toda su vida.

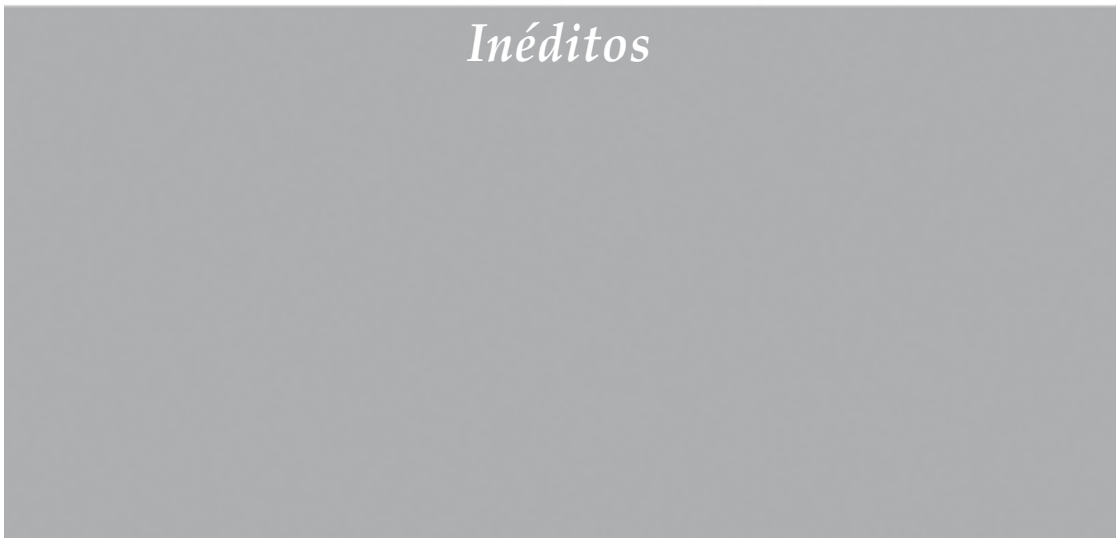
Entre lo que es bueno para la investigación en general están los principios de acuerdo con los cuales (a) la investigación que hace uso completo de la inteligencia humana no debe «bloquear los caminos de la investigación» impidiendo la formulación de preguntas y objeciones, y (b) no se debe obstruir la formulación de hipótesis ni la crítica de hipótesis por parte de otros sujetos. La investigación en cualquier área debe evitar las relaciones de jerarquía y dependencia, pues éstas siempre llevan a los métodos fallidos que Peirce enumeró –al método de la «tenacidad», de la «autoridad», y de lo que es «agradable para la razón». La investigación racional en cualquier área descansa sobre la evaluación cuidadosa de la experiencia y la invención de nuevas descripciones de la experiencia (y a veces de nuevas experiencias). Al apelar a estos estándares, y a otros similares, estamos en capacidad de decir que las concepciones son irresponsablemente defendidas en ética y que las leyes lo son en la ciencia. El enfoque correcto de nuestros problemas éticos no es ceder a la posibilidad misma de la discusión racional ni buscar un fundamento metafísico fuera de (o «arriba de») todos los contextos y situaciones problemáticas, sino investigar, discutir e intentar acciones cooperativa y democráticamente, y, sobre todo, de manera falibilista. Lo terrible sobre la dicotomía hecho/valor es que, por negar que una discusión ética es responsable y racional, «bloquea el camino de la investigación» desde el mismísimo inicio.





considerando en frío

Inéditos





CAMUS, FILÓSOFO DEL ABSURDO¹

Augusto SALAZAR BONDY

He titulado esta charla: *Camus, filósofo del absurdo*, a sabiendas de que el título puede suscitar más de una interrogación. Porque, en efecto, se preguntarán ustedes: ¿es acaso Camus un filósofo? y ¿puede hablarse de una filosofía del absurdo, en general, y además tomar por representante suyo a Camus? Me apresuro a responder que no. Aun poniendo de lado todas las pedanterías profesionales, no cabe considerar a Camus como un filósofo en sentido estricto, es decir, como un especialista formado en el cultivo de las disciplinas que integran el cuerpo de la filosofía y dedicado al tratamiento sistemático de sus problemas. No creo tampoco que él pretenda serlo. Pero su brillante obra de novelista, dramaturgo y ensayista, rebosa de inquietud filosófica. En las páginas de sus libros habla un vigoroso espíritu que une la vocación creadora a la reflexión y sabe alcanzar, obedeciendo a íntimas exigencias de clarificación racional, el nivel en que se plantean los decisivos problemas humanos que debe encarar justamente la filosofía. De allí que el pensamiento de Camus posea un singular valor para la crítica filosófica porque, de una parte, evidencia que el arte y la filosofía no dejan de enriquecerse mutuamente y que sus fronteras no pueden cerrarse sin mengua de ambos; y de otra, porque acrecienta la importancia de la reflexión filosófica estricta, pues hacia ella, como su remate, avanza la meditación sobre el hombre que Camus ha emprendido al contacto con la experiencia de la vida y la creación literaria; muestra pues que los problemas filosóficos encuentran

¹ Conferencia pronunciada en la Alianza Francesa de Lima el 1º de Diciembre de 1953. El texto es inédito y constituye un aporte importante para los estudios de la filosofía peruana y su recepción de corrientes filosóficas hegemónicas. Se agradece la generosidad de la Sra. Helen Orvig de Salazar, viuda del celebrado autor. La transcripción pertenece a Edmundo Roque, colaborador de SOLAR.

su motivación profunda en otras esferas de la vida del espíritu y obedecen a reclamos inaplazables, pero también que ellos piden un esclarecimiento final que solo la filosofía puede darles.

Pero la obra de Camus merece además toda nuestra atención porque él es uno de los más lúcidos testigos del drama de la Europa contemporánea. Ha vivido la historia de su pueblo como una experiencia radical de la humanidad y allí ha aprendido la amarga lección de la crisis de los valores tradicionales. Consciente de los deberes del intelectual, entregado sin reservas a la lucha por la dignidad humana, Camus es ejemplo de pensador *engagé*, en quien el filósofo debe aprender a nutrirse en la substancia de la vida y a tomar partido en un combate en que están comprometidas las razones de su existencia.

Camus no pretende construir una filosofía del absurdo. Así nos lo advierte expresamente en *El Mito de Sísifo*, su primer ensayo filosófico: «las páginas que siguen -dice- tratan de una sensibilidad absurda que puede encontrarse esparcida en el siglo y no de una filosofía absurda que nuestro tiempo no ha conocido, en sentido propio» (1)². Por otra parte, el tema del absurdo no es abordado por Camus como un resultado final de la especulación, sino como un punto de partida para un enfoque más cabal de la problemática antropológica. «En este sentido -aclara más adelante- puede decirse que mi comentario es provisorio: no puede prejugarse sobre la posición que él adopta. Se encontrará aquí tan solo la descripción, en su estado puro, de un mal del espíritu. Ninguna metafísica, ninguna creencia se mezclan con ella por el momento.»(1)³. Estas consideraciones, sin embargo, no restan al tema del absurdo su importancia central en la obra de Camus. Si no ha hecho él una filosofía del absurdo, ni ha pretendido permanecer dentro de los límites trazados a la reflexión por la experiencia del absurdo, esta experiencia desempeña en su pensamiento un papel decisivo, a tal punto que puede decirse que todos sus demás temas particulares, inclusive el de la rebelión que lo ha ocupado últimamente, se alimentan de ella. Hemos de ver más adelante las diferencias que separan la posición de Camus en *El Mito de Sísifo* y en *El hombre rebelado* (*L'homme révolté*). Ellas, sin embargo, no afectan a esta primacía y más bien pueden interpretarse como resultado de un ahondamiento progresivo en el gran motivo del pensamiento camusiano.

2 (1)*Le Mite de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942, Pág. 11

3 (1)*Ibíd.*

Situado así el tema de nuestra charla, podemos entrar ahora en materia, preguntando: ¿Qué sentido tiene el concepto del absurdo en el pensamiento de Camus? Para responder esta pregunta, la vía de acceso que nos ofrece *El mito de Sísifo* es el tratamiento del fenómeno del suicidio. Camus otorga al suicidio un rango filosófico privilegiado: «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio -afirma-: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía» (2)⁴. Esta preeminencia de la cuestión del sentido de la vida se deriva de su urgencia existencial y de las consecuencias que, por gracia de una cierta lógica pragmática, efectiva en una buena porción de casos, tiene su respuesta para la existencia individual. Al lado de éste, los demás problemas pasan a segundo plano, porque en principio no pueden ser planteados sino a continuación del que produce el suicidio y, además, porque la vida no se pone en juego en ellos. Nadie -apunta Camus con ironía- está vitalmente afectado por la cuestión del número de categorías del entendimiento humano, ni por el argumento ontológico. Ni nadie está en peligro de muerte al plantear y responder estas cuestiones. Entendamos bien, se trata aquí de que ningún lazo interno liga la respuesta a esos problemas y la muerte de un hombre. Ellas pueden ser muy bien pretextos, pruebas de acusación, elementos que condicionan de hecho su muerte. La historia de las Inquisiciones de ayer y de hoy puede ofrecer más de un ejemplo, desgraciadamente, de que de hecho ocurre así. Pero no hay alguna otra instancia, una conexión de motivación interna y directa. Por el contrario, vemos que muchos hombres se matan *porque* estiman que la vida carece de sentido o no vale la pena de ser vivida. Y vemos también que muchos otros mueren y matan defendiendo el sentido de su vida, las razones de su vivir.

Camus no se interesa por la dimensión social del suicidio. Aunque no dejen de operar como factores condicionantes las estructuras de la vida común, el suicidio nace en el hombre solo, a veces a espaldas de su propia reflexión. El suicidio crece y madura en él hasta convertirse en una fuerza íntima que domina el pensamiento y se materializa en el acto decisivo. Tampoco se interesa por hacer la psicología del suicidio. La ciencia psicológica puede ofrecer un vasto repertorio en casos y tipos, y matizar en un análisis infinito la explicación de sus causas y su desenvolvimiento. No anula así, sin embargo, las muchas oscuridades y contradicciones que es fácil aducir cuando se trata de dar cuenta cabal del fenómeno. Un acontecimiento insig-

4 (2)Ibíd., Pág. 15

nificante desencadena una crisis que conduce a la muerte, mientras que motivos más graves no tienen ninguna consecuencia decisiva. Hombres que reconocen sentido a la vida y mantienen su fe en los valores que la sustentan se suicidan, a tiempo que muchos de los que niegan ese sentido continúan impávidamente en la existencia. Más allá, quizá más acá de la psicología, Camus quiere descubrir la lógica vital del suicidio y para ello le importa subrayar ciertos hechos evidentes. En primer lugar: todo aquel que se suicida estima que la vida no vale la pena de ser vivida, aunque reconozca en ella un sentido. El reconocimiento de sentido no impide pues el suicidio. En segundo lugar: no todo aquel que niega sentido a la vida se suicida. El problema interesante para Camus se plantea entonces en estos términos: el no suicidarse, cuando se niega un sentido a la vida, ¿es realmente una inconsecuencia? O, dicho en otros términos, ¿un mundo sin sentido no vale la pena de ser vivido? Como una vida despojada de sentido es una vida transida de absurdo, el problema que encaramos lleva directamente al de la relación entre el absurdo y el suicidio. Se trata -dice Camus- de averiguar «la medida exacta en que el suicidio es una solución al absurdo. Puede afirmarse en principio que, para un hombre que no hace trampa, lo que él cree verdadero debe regular su acción. La creencia en el carácter absurdo de la existencia debe pues ordenar su conducta. Es una curiosidad legítima preguntarse claramente y sin falso patetismo si una conclusión de este género exige que se abandone lo más rápidamente posible una condición incomprensible» (3)⁵. La otra alternativa de esta indagación, si en ella se aboca a una respuesta negativa, esto es, si se descubre que no hay conexión necesaria entre el absurdo y el suicidio, será preguntar por la actitud justa ante la experiencia del absurdo.

¿En qué consiste esta experiencia que eventualmente conduce a la muerte? Es la experiencia de un mundo que ha perdido su rostro familiar, un mundo en el que el hombre se siente de pronto extraño y exilado. El alejamiento del hombre de su propia vida, el divorcio del actor y su decorado habitual nacen del sentimiento del absurdo. Hemos dicho que el hombre se siente de pronto extraño y exilado en el mundo. Y es que el sentimiento del absurdo surge inesperadamente e ilumina como un relámpago el paisaje de nuestros días. Es un sentimiento privilegiado, pero no nace en situaciones privilegiadas, ni es exclusivo de ciertos hombres. Cada uno de nosotros

5 (3)Ibíd., Pág. 19

puede dar fe de que ha vivido alguna vez un instante de aturdimiento existencial entre las interrogaciones que no se responden y las dudas que no se acallan.

En ciertas situaciones, por ejemplo, se nos pregunta qué pensamos y nuestra respuesta es: *nada*. Tal respuesta es frecuentemente un medio de disimulo o de encubrimiento de un estado de ánimo que no queremos comunicar. Pero no pocas veces ella surge de un cierto vacío interior, en que la cadena de los gestos cotidianos se ha roto y el espíritu busca en vano anudar los cabos. Esta respuesta es, dice Camus, como el primer signo del absurdo.

Y he aquí una sinopsis de nuestra vida cotidiana. «Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o fábrica, almuerzo, tranvía, cuatro horas de trabajo, comida, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo, este camino se sigue con facilidad la mayor parte del tiempo» (4)⁶. Es lo que se llama una vida normal y ordenada. Sólo que *de pronto* el «por qué» surge y todo comienza a marchar con una particular «desgana teñida de extrañeza». *Comienza*, subraya Camus, porque la conciencia ha despertado y con ella el sentimiento del absurdo que puede poner todo en cuestión.

Vivimos en constante comercio con el tiempo. La vida normal reposa sobre el curso de los días, los meses y los años que nos conducen insensiblemente. Nos encontramos naturalmente instalados en el tiempo que nuestra reacción normal es contar con el porvenir como un bien seguro. Cuántas veces ustedes y yo, con un gesto habitual, remitimos al futuro las decisiones fundamentales. Decimos: «mañana», «más tarde», «cuando tengas una situación» o «con la edad, comprenderás». Un día, sin embargo -señala Camus-, el hombre piensa en serio en los años que tiene, se sitúa por relación al tiempo y se da cuenta de que está exactamente localizado en un punto de una curva que se prolonga hasta un límite y que debe recorrer irremisiblemente. Se da cuenta pues de que está preso en el tiempo y reconoce en él su peor enemigo. «Mañana, él deseaba mañana, cuando todo su ser debería rehusarse a ello. Esta rebelión de la carne -dice otra vez Camus- es del absurdo» (5)⁷.

Vivimos también en comercio con el mundo, con las cosas, los hombres, la naturaleza. El mundo es nuestra morada y las cosas nos son familiares porque las hemos cubierto de un disfraz de humanidad. Los demás hombres

6 (4)Ibíd., Pág. 27

7 (5)Ibíd., Pág. 28

son nuestros prójimos porque hemos reflejado en ellos nuestro propio rostro. Pero no siempre es así. El mundo puede recuperar su propia fisonomía y tornarse radicalmente ajeno. Sartre ha descrito en páginas admirables esta experiencia de la facticidad del mundo. Él la llama la náusea. Un árbol, una piedra, personajes habituales de nuestro contorno, se alejan bruscamente de nosotros y suscitan mil interrogaciones sin respuesta. Pueden ser penetrantes o cándidas. Para el caso valen igual, por ejemplo: ¿qué sentido tiene ser árbol? ¿Por qué hay árboles y piedras? ¿Por qué esta piedra es así y está allí? Y las respuestas que podemos aventurar se encadenan a nuevas interrogaciones que nos conducen a un límite en que toda comprensión está cerrada. Porque el mundo es incomprensible como un todo y se opone el espesor de su existencia y en su extrañeza a la explicación última.

Y también -dice Camus con ese lenguaje tan lleno de fuerza plástica que le es propio- los hombres «segregan lo inhumano». Nos sorprenden «en ciertas horas de lucidez, la mecánica de sus gestos, su pantomima privada del sentido». He aquí una experiencia señalada por Camus, que sin duda hemos vivido todos. Un hombre habla por teléfono en una caseta cerrada; no se le oye, pero se observa su mímica vacía. Uno se pregunta entonces: ¿por qué existe? Otro tanto sucede en ese diálogo mudo que sostenemos con el extraño que descubrimos cuando miramos al espejo o nuestras propias fotografías. El espesor, la extrañeza del mundo, la enajenación del hombre respecto de los demás y sí mismo, son también el absurdo.

Están, en fin, la muerte y el mal. El mal que no se justifica, el sufrimiento sin causa, revelan dramáticamente el absurdo. Para el hombre que construye pacientemente su morada sobre el tiempo, la experiencia de la muerte de los otros es la advertencia definitiva. Camus observa que en verdad nunca nos extrañaremos bastante de que todo el mundo viva como si «no se supiera». Como terreno propio operan aquí, la mayoría de las veces, las ilusiones y las esperanzas, vanos ensayos de ocultar el absurdo puesto a la luz por ese acontecimiento cuyo horror reside en la exactitud matemática con que viene a tomar lugar en nuestra vida. Pero la conciencia alerta no se entrega a las ilusiones, y saca de esta experiencia la lección de un destino trunco y de su inutilidad.

La inteligencia que construye la ciencia testimonia también por el absurdo. Ella no explica sino provisionalmente los fenómenos. En buena cuenta se limita a describirlos, dejándolos intactos en su meollo irracional. Cuando propone una explicación, abandona el terreno firme de la certeza y sustituye la imagen a la realidad. «Yo comprendo -dice Camus, polemizando con los científicos- que si por la ciencia puedo captar los fenómenos y enumerar-

los, no puedo al mismo tiempo aprehender el mundo. Aun si hubiera seguido con el dedo su relieve íntegro, no sabría más. Y ustedes me dan a escoger entre una descripción que es cierta, pero no me enseña nada, y las hipótesis que pretenden enseñarme, pero que no son ciertas» (6)⁸.

Por otra parte, en el hombre alienta un imperativo racional de unificación absoluta. La tendencia a reducir la experiencia múltiple en un cuerpo simple y coherente de principios está, sin embargo, condenada al fracaso, porque desemboca en una contradicción interna. La unidad racional interna se anula a sí misma. Esta oposición entre los límites de la capacidad de conocer y la nostalgia de unificación es una vez más el absurdo.

Podríamos enumerar otros casos y situaciones en que el absurdo sale a la luz. Los presentados no agotan la extensión del concepto, pero bastan para definir y determinar prácticamente su contenido. Lógicamente, absurdo significa incoherencia, incompatibilidad entre instancias. Decimos, por ejemplo, de un círculo cuadrado que es absurdo porque las significaciones se muestran inconciliables. En las experiencias que hemos presentado podemos encontrar también como momento central una cierta incompatibilidad de instancias. Estas instancias son el hombre con sus anhelos y sus exigencias y el mundo; el hombre y su vida. En este sentido, Camus tiene razón al usar el concepto de absurdo para describirlas. Pero, como él mismo advierte, no puede hablarse de justicia de un mundo absurdo. El mundo y la vida pueden no satisfacer los anhelos del hombre, pueden no adecuarse a sus exigencias racionales, sin ser por eso internamente incoherentes. El mundo y la vida considerados en sí mismos son ajenos al problema del sentido. Su ser absurdo nace de su vinculación con el hombre, del deseo de claridad y transparencia que éste alimenta en sí y pretende ver realizado. La frustración de un sentido humano, entendido como adecuación del mundo y la existencia a los fines del hombre, funda el absurdo, que crece en razón directa de la separación de las instancias. Paradójicamente, este divorcio constituye también su vínculo más fuerte. «... Puedo decir -declara nuestro pensador- que el Absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora pudiera tener sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. Él es por el momento el único lazo que los une. Si quiero permanecer en el dominio de las evidencias, yo sé lo que quiere el hombre, sé lo que le ofrece el mundo y ahora puedo decir que sé además lo que los une» (7)⁹.

8 (6)Ibíd., Pág. 36

9 (7)Ibíd., Pág. 48

En todos los casos encontramos pues como condición del absurdo una exigencia positiva, una búsqueda de unidad y coherencia del lado humano, y una negación, una frustración de esa exigencia del lado del mundo y la vida. Importa subrayar, sin embargo, que esta relación de opuestos tiene lugar en una proporción variable y definida en cada caso. No toda exigencia es incumplida en el mundo y en igual medida; pero tampoco alcanza el hombre la transparencia total. El absurdo que describe Camus se asemeja así a una isla de acuerdo y conciliación rodeada de un mar de incoherencia. La razón humana no puede comprender todo, pero es capaz de comprender y aspira a la plenitud de la comprensión. El mundo no es totalmente opaco a la mirada humana, pero no es explicable en su ser último, que es justamente el que quiere alcanzar la razón. Este equilibrio de razón e irracionalidad, de posesión y resistencia, da un carácter de tensión constante a la actitud del hombre que asume el absurdo.

La experiencia del absurdo constituye el dato primario de la reflexión filosófica y el punto de partida de toda conducta racionalmente ordenada. Asumir esa experiencia en su plenitud y, sin traicionarla, sacar las conclusiones que de ella pueden derivarse es desenvolver lo que Camus llama un «razonamiento absurdo». Este razonamiento inspira la sola actitud racional adecuada a la medida humana. Desde su perspectiva deben ser enjuiciadas las respuestas que la metafísica ha dado a los problemas de la existencia, así como esa otra respuesta silenciosa pero más elocuente del suicida. El pensador que asume la experiencia del absurdo no debe olvidar nunca las condiciones que dan origen al problema, si quiere proponer una solución y, con Camus, debe hacer ante sí mismo esta declaración de principios: «el único dato para mí es el absurdo. El problema es saber cómo salir de él y si el suicidio debe deducirse de este absurdo. La primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar aquello mismo que me abruma y respetar en consecuencia lo que juzgo esencia en él. Acabo de definirlo como una confrontación y una lucha sin reposo. Llevando hasta su fin esta lógica absurda, debo reconocer que esta lucha supone la ausencia total de esperanza (que no tiene nada que ver con la desesperación), el rechazo continuo (que no debe confundirse con el renunciamiento) y la insatisfacción consciente (que no puede asimilarse a la inquietud juvenil). Todo lo que anula, escamotea o sutiliza estas exigencias (y en primer lugar el consentimiento que destruye el divorcio) arruina el absurdo y desvaloriza la actitud que puede proponerse en consecuencia (8)¹⁰. El hombre que vive el absurdo

10 (8)Ibíd., pp. 49-50

no puede renunciar entonces a su exigencia de unidad y sentido; no puede negar su nostalgia de armonía y cohesión ni acallar su protesta. De otro lado no debe rehusar todo el mundo que lo rodea, salvo aquello que se niega a conciliarse con los anhelos que él íntimamente reconoce justos. No puede negar sin más el mundo y la vida, pero no puede tampoco ocultar en ellos el caos, el azar y la anarquía que lo hieren sin tregua. La fidelidad a la evidencia del absurdo se nutre por ello del equilibrio y de la tensión entre un si y un no continuos, entre el reconocimiento de un núcleo de valores humanos y la protesta contra aquello que los niega o los rebaja. Asumir el absurdo es rebelarse; escamotear el divorcio que lo constituye, abandonar la lucha o conformarse.

¿Qué respuesta habrá de darse, según esto, al problema del suicidio, a ese asunto de vida o muerte que es la secuela de la experiencia del absurdo? ¿Puede decirse que el suicidio es consecuencia justa de esta experiencia? No, responde Camus. El suicida escapa al dilema anulando uno de los términos, olvida precisamente aquello que hace la grandeza humana: el rechazo de la muerte. El suicida consciente y se conforma porque muere voluntariamente, cuando la más genuina inspiración del absurdo es la protesta contra la condición mortal. La conciencia del hombre absurdo se opone al renunciamiento. Para él, la sola actitud digna, ya que se trata de morir, es morir irreconciliado y sin consentir, agotar todas las perspectivas de una vida que va a ser truncada y agotarse en este afán. La autodestrucción descalifica la vida, porque acalla la protesta y cierra al hombre la perspectiva del porvenir. Un porvenir irrisorio, se dirá. Es cierto, pero él es justamente la única tribuna que puede usar el hombre para testimoniar sin tregua contra la injusticia de su condición.

Si el suicida es caso típico de infidelidad a las exigencias de la actitud absurda, no es él el único que, partiendo de la experiencia fundamental, renuncia a seguir empeñosamente el camino que ella traza. Hay otros suicidas no menos inconsecuentes que aquel que siega su vida, aunque quizá sí menos valerosos. Se trata de los hombres que no sacrifican la vida, sino el pensamiento; son practicantes y predicadores de un singular suicidio, el filosófico. Al equilibrio entre la razón y lo irracional, entre la exigencia interna de sentido y la indiferencia del mundo, sustituyen la conciliación mentida que se paga con el precio de la supresión de uno de los términos. Para Camus, la reflexión religiosa de un Kierkegaard o un Chestov concluye de la imposibilidad de la explicación racional absoluta, la invalidez de la razón, y convierte la irracionalidad del mundo en prueba de un destino eterno que

sobrepasa al hombre. Sin comprender, éste debe adecuar su vida al mundo para salvarse. La marcha paradójica de semejante pensamiento se condensa en esta fórmula: el hombre no puede explicar nada, luego todo está explicado. El existencialismo religioso sacrifica así la lucidez en aras de la tranquilidad del alma y renuncia a la segura evidencia de la eficacia parcial de la razón. El partido opuesto no traiciona menos las exigencias de la actitud absurda. La razón todopoderosa, la claridad total no pueden tampoco sostenerse, sino a riesgo de olvidar una de las instancias inconciliables. La resistencia del mundo a ser dominado por el intelecto y la conciencia de los medios limitados de conocimiento de que dispone el hombre. Con la intuición a priori de las esencias, Husserl, que representa para Camus la afirmación de la racionalidad irrestricta del ser, alcanza la conciliación de hombre, vida y mundo, pero escamoteando las evidencias originarias. Solución falaz, porque en el fondo para el hombre concreto, para ese hombre de carne y hueso que, como en Unamuno, en Camus es también el único que cuenta, los problemas decisivos siguen en pie y con ellos el anhelo de sentido y la protesta ante la indiferencia del mundo.

Frente a estas desviaciones, el espíritu penetrado de absurdo sigue otro método. Persigue una consecuencia hasta el fin, su divisa es «obstinarse». «En cierto punto de su camino -escribe Camus- el hombre absurdo es solicitado. La historia no carece de religiones, ni de profetas, aun sin dios. Se le pide saltar. Todo lo que puede responder es que no comprende bien, que no es evidente. Él no quiere hacer sino lo que comprende bien. Se le asegura que es pecado de orgullo, pero él no entiende la noción de pecado; que quizás el infierno se encuentra al final, pero no tiene suficiente imaginación para representarse ese extraño porvenir, que pierde la vida inmortal, mas esto le parece fútil. Quisieran hacerle reconocer su culpabilidad. Él se siente inocente. En verdad, él no siente sino esto, su inocencia irreparable» (9)¹¹. El espíritu absurdo no aspira a alimentarse sino de lo que sabe con certeza y a adecuar su existencia al *mínimum* de evidencia que le ha sido concedida. Quiere saber, pues, «si es posible vivir sin apelación».

Del absurdo reconocido y aceptado saca este hombre nuevo tres consecuencias esenciales que informan su vida. La primera es la rebelión, definida en el *Mito de Sísifo* como la confrontación perpetua entre el hombre y su propia obscuridad; como la demanda de una transparencia imposible, que una y otra vez pone al mundo en cuestión. Gracias a ella, el hombre está en cons-

11 (9)Ibíd., pp. 75-76

tante presencia ante sí mismo, vigilándose y exigiéndose a cada paso la no conformidad. Esta rebeldía no anula la aspiración; pero sí la esperanza, porque es la seguridad de un destino abrumador sin la resignación que debería acompañarla. Ella hace del hombre absurdo un desafío viviente.

La segunda consecuencia es la libertad. Antes de asumir el absurdo, el hombre se proponía fines, ordenaba ingenuamente su vida, buscaba justificarla. Para ello contaba con su libertad, como una fuerza creadora capaz de moldear el destino. Cuando el absurdo viene a su encuentro, este programa de vida queda anulado porque sus bases metafísicas se desploman. En efecto, la construcción auténtica de un destino implica la libertad de ser, y el hombre absurdo sabe que no es dueño de su vida; que la muerte es un límite que le cierra el paso, y su acción particular no puede pretender acordarse con la marcha del mundo, por la ausencia de ese sentido que es la condición básica de la armonía del hombre y la realidad. Sabe, además, que no cuenta con la eternidad para construirlo.

Pero si el hombre absurdo descubre la ilusión de la libertad que fundaba su vida, este descubrimiento lo libera, a su vez, y le entrega su verdadera libertad. La libertad recobrada es el alejamiento de toda instancia absoluta, la aceptación de una vida sin justificación y sin porvenir, esa maravillosa disponibilidad del condenado a muerte delante del cual se abren las puertas de su prisión. Cuando todos los ídolos han sido abatidos, cuando no se cuenta con nada, cuando se sabe que todas las cosas están hechas de arena deleznable, el hombre por primera vez puede decir sí a la vida y cumplir un acto realmente libre.

La tercera consecuencia es entonces la pasión de la existencia inútil. El hombre absurdo acepta la vida como un desafío y despliega sus posibilidades, protestando sin tregua, por la injusticia que lo oprime. Hemos dicho que no acepta el suicidio, justamente porque protesta contra la muerte. Pero puede sumergirse en la vida como su único bien y agotarla con la conciencia de que es un bien gratuito y perecedero y de que no ofrece un refugio seguro. Su adhesión a la vida se alimenta de la seguridad de que ella no vale nada y que no tiene un sentido trascendente. La entrega a ese destino irrisorio, el amor sin esperanza por las substancias perecederas, el gozo del presente sin porvenir, es la pasión absurda.

Cuando el hombre absurdo reingresa a la vida cotidiana, todos los problemas, todas las luchas y los afanes que antes constituían su tupida trama vuelven a adquirir vigencia. Pero están transfigurados. Porque ahora es un hombre que ha olvidado la esperanza, que mantiene en pie su protesta

y se niega entregarse a las mentiras convencionales. La belleza física, los gestos de la ternura, la nobleza del alma, la acción y la creación son asumidos con otro signo, y con ellos se construye la nueva vida que es la verdadera existencia libre. Y es que si la sabiduría que se aprende en la actitud absurda pone en guardia contra las ilusiones y los ideales vanos, contra toda suerte de absoluto, no por ello torna infecunda la existencia del hombre. Hay una creación absurda, la creación sustentada por la conciencia lúcida que renuncia a convertirse, a su vez, en principio de justificación. «Trabajar y crear para nada, esculpir en arcilla, saber que su creación no tiene porvenir, ver su obra destruida en un día, siendo consciente de que en el fondo ello no tiene más importancia que construir para los siglos, es el pensamiento difícil que la sabiduría absurda autoriza. Llevar adelante estas dos tareas, negar de un lado y exaltar de otro, he aquí la vía que se abre al creador absurdo. Él debe dar sus colores al vacío» (10)¹². Como el creador, el amante o el conquistador penetrados del absurdo saben también tomar sus distancias con respecto a la obra realizada, admitir su aniquilación inevitable y confirmar la inutilidad profunda de toda vida individual sin mengua del interés que esa vida puede despertar en quien se entrega a ella.

El símbolo de este hombre absurdo, prisionero de un destino incomprendible, que no se conforma a él, pero no se abate, es Sísifo, condenado por los dioses a remontar eternamente hasta la cima de una montaña una pesada roca que la rueda hasta el valle. Sísifo, que sabe que su tarea no tiene sentido, construye su grandeza gracias a la conciencia de ese destino abrumador; gracias a la indiferencia ante el sufrimiento y la entrega sin reservas a una obra inútil. Así protesta contra la injusticia que se le hace y triunfa sobre los dioses.

El más grave problema que suscitan las ideas hasta aquí expuestas es el de los valores éticos y su relación con la conducta. De la actitud absurda se sigue la indiferencia de los actos y las valoraciones. En el nivel descriptivo en que se mantiene Camus en su primer ensayo, la experiencia del deber puede substituirse a cualquier otra, pues para el nuevo hombre una regulación estricta de la conducta implica ese orden trascendente lleno de sentido, cuya inexistencia sabemos es el punto de partida de la actitud absurda. El absurdo, sin embargo, no autoriza todos los actos. No puede decirse que porque todo está permitido nada está prohibido. Pero en verdad, si hay responsables no hay en cambio culpables, porque las consecuencias de todos los actos

12 (10)Ibíd., Pág. 154

son equivalentes y en el fondo todo hombre es metafísicamente inocente. Si el individuo fuera dueño de su destino y el orden del mundo se adecuara a sus designios o dependiera de su acción, sabría oponer la norma fundada en el valor al hecho ciego y sin luz. Mas las evidencias últimas llevan al hombre absurdo en otra dirección y le cierran el camino de una estricta ordenación ética de la conducta.

La problemática moral no queda resuelta, sin embargo, con esta toma de posición, en el seno del absurdo hay algo más que la indiferencia y la nivelación de los actos. Camus advierte bien ya en *El Mito de Sísifo*, que un núcleo de valores e imperativos es sacado a la luz por el sentimiento del absurdo. Esos valores inspiran la actitud del hombre ante su condición y encuentran a su vez en esta condición desamparada y sin esperanzas su único sustento, y es que si hay algo que el espíritu absurdo ame sin reservas es el hombre y su silencio. «¿Cómo no comprender -se pregunta Camus, expresando las más íntimas exigencias de esta conciencia desencantada que busca un asidero inmanente para la actividad estimativa- que en este universo vulnerable, todo lo que es humano y no sea sino eso adquiere un sentido más ardiente? Rostros tensos, fraternidad amenazada, amistad tan fuerte y tan púdica de los hombres entre sí, son éstas las verdaderas riquezas porque son perecederas. Es en medio de ellas que el espíritu siente mejor sus poderes y sus límites» (11)¹³.

Estos poderes y estos límites son los que defiende la actitud de rebeldía del hombre absurdo y que él mismo no puede hollar sin traicionarla y traicionarse. Ellos suponen el reconocimiento de un valor que es preciso respetar sin el que la actitud sería mentida. ¿Qué valor es éste? ¿Cuáles son sus alcances y qué sentido puede tener dentro de una existencia transfigurada por el absurdo? He aquí los problemas que Camus se ha visto obligado a plantearse como resultado de su análisis de la experiencia radical y que en *El hombre rebelado* lo ha llevado a dar un remate positivo a ese pensamiento que parecía deslizarse por la pendiente del nihilismo. En este desenvolvimiento ha tenido su parte la historia europea de los últimos años y la experiencia que en ella ha ganado Camus. El pensador que medita sobre el absurdo y que por él no alcanza a distinguir aquello que separa y opone acto a acto, ha sabido unirse a la lucha de los hombres. Una mañana en Lyon el periódico anuncia que los nazis han ejecutado al admirable Gabriel Péri, y Camus entra en la resistencia francesa. Un juicio tajante de valor había sido formu-

13 (11)Ibíd., Pág. 121

lado. Extraer todas sus consecuencias y encarar con ellas la realidad histórica, de ayer y de hoy, esa realidad en que la opresión y el crimen son las evidencias decisivas, han sido las tareas que lo han seguido. Con ellas el pensamiento de Camus ha alcanzado su máxima tensión dialéctica asumiendo y superando, en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, el motivo inicial del absurdo.

En sus momentos negativos, el absurdo dice que la existencia carece de sentido, que todos los actos son indiferentes y que el mundo es extraño a nuestros reclamos. Pero el absurdo funda también la protesta, niega el suicidio, porque no acepta la injusticia de la muerte, y predica el no conformismo. Asentada en el reconocimiento de la contradicción, la actitud absurda pura implica ella misma una contradicción. Porque no se puede protestar sin conceder a la protesta un sentido, ni predicar el no conformismo sin reconocer su justificación, y negar la muerte sin afirmar el valor de la vida. El absurdo resulta así en cierto modo una actitud provisional, el equivalente en términos existenciales de la duda metódica cartesiana, que debe superarse con el desenvolvimiento de sus momentos positivos y conservando la verdad de sus negaciones fundamentales. Estas negaciones tocan a toda instancia trascendente, llámese Dios o la Razón Absoluta, cuya huella en el mundo es imposible descubrir. Pero en la actitud absurda hay evidencias que alimentan la afirmación de un sentido adecuado a la medida del hombre y fundan un sistema de valores capaces de ordenar su conducta.

Un rebelde es un hombre que dice *no*, un hombre que rechaza. Pero si rechaza, no por ello renuncia. El rebelde es también un hombre que afirma. En toda rebelión hay pues un sí y un no. Una determinación de límites que no pueden ser violados y un reconocimiento de derechos que deben ser defendidos y acrecentados. Cuando el esclavo se rebela contra su amo, vibra en él la afirmación de un ser autónomo que niega su universal disponibilidad y el poder absoluto del opresor. Así ocurre con todo hombre; así con el rebelde metafísico que se enfrenta a la creación entera, porque la revuelta metafísica no tiene sentido sino por el reconocimiento de un haz de derechos humanos que se oponen a la indiferencia de la creación y que exigen ser realizados contra todas las evidencias negativas.

Como el absurdo, también la rebelión nace en la soledad del individuo en diálogo consigo mismo. Pero rebasa este ámbito. En efecto, el hombre no se rebela, y por la rebelión no llega a poner en juego su vida (lo que constituye un acto de signo muy distinto al suicidio), sin afirmar a un tiempo su propia individualidad, una naturaleza humana que participa en común con sus

semejantes. La protesta, que acarrea eventualmente la muerte, trasciende la historia individual y testimonia por un valor universal que emerge de la existencia concreta. Y si el hombre absurdo reconoce en la constelación de las relaciones humanas su única riqueza, el hombre rebelado reafirma tal reconocimiento de valor y proclama el imperativo de la solidaridad humana. «En la experiencia absurda, dice Camus, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, él tiene conciencia de ser colectivo, es una aventura de todos. El primer progreso de un espíritu sobrecogido de extrañeza es pues reconocer que participa esta extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de esa distancia con relación a sí misma y al mundo. El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en peste colectiva» (12)¹⁴. El mal que se rechaza y el rechazo compartido son el fundamento del nuevo valor. En la rebelión se da un proceso paralelo a la duda metódica cartesiana. En éste el primer momento es negativo: la suspensión de toda creencia. Del seno de tal negación emerge sin embargo la evidencia del pensar individual y la seguridad de la existencia universal fundada en él. Su término es el «Pienso, luego existo». En la rebelión, el primer momento, también negativo, es la experiencia del sinsentido del mundo y la vida; de ella nace la protesta y por último el acuerdo de todos los hombres. Su formulación more cartesiano será pues: «Yo me rebelo, luego nosotros existimos».

El motivo de la naturaleza humana gana así un lugar principal en el pensamiento de Camus. Con ello actualiza una noción que en el pensamiento de la época de la Ilustración sirvió de pivote a la imagen laica del mundo. Apartándose igualmente de la reducción del hombre a la historia, cara al pensamiento contemporáneo, y de la exaltación romántica del élan irracional, Camus ve en la rebelión una dimensión esencial del hombre, que lo sujeta a la razón y a través de ella lo obliga al reconocimiento de un valor que trasciende al individuo y a su aventura histórica. Pero Camus es un ilustrado sin optimismo racional, sin fe en el progreso, abrumado por el desencanto de 150 años de historia europea. ¿Qué ha pasado en esos 150 años que comienzan justamente en la época de la Ilustración? Las mejores páginas de *El Hombre rebelado* están dedicadas a hacer el enjuiciamiento de este proceso en sus momentos más significativos y no podríamos exponerlo aquí adecuadamente sin rebasar los límites de la charla. Él puede resumirse, sin embargo, en este fallo: la rebelión ha sido traicionada. El pensamiento europeo desde

14 (12) L' Homme révolte. Paris: Gallimard, 1952, Pág. 36

el Marqués de Sade hasta Nietzsche y los surrealistas ha instaurado sucesivos procesos contra la creación y el creador, y en nombre de la rebelión humana ha terminado con sus prestigios. Pero librando al hombre a sí mismo, ha olvidado sus orígenes y ha caído en el endiosamiento de la historia, en el conformismo o en la justificación del crimen. Además, no se ha quedado en el simple plano de la especulación. Ha hecho presa de la historia, convirtiéndose de rebelión en revolución. En el origen de la revolución está la exigencia de un orden justo y una reivindicación de derechos, es decir, la justa actitud inspirada en el absurdo. Pero la puesta en marcha de la revolución no se ha acordado con esta inspiración. Desde 1789 hasta nuestros días, la protesta contra la muerte y la lucha por la justicia han fracasado, porque la ciudad del hombre ha sido o bien asimilada a la historia, y entonces la efectividad de la acción ha primado sobre el valor que se pensaba restaurar, o se ha remitido a un futuro incierto, que habrá de alcanzarse a costa del consentimiento a la injusticia y a la opresión actuales. La rebelión política ha encallado así en la violencia sistemática que quiere justificarse por sí misma como un impulso ciego, o en la opresión provisional que promete liberar a los hombres de mañana al precio de la vida de los de hoy; ha encallado en el régimen policiaco, en los campos de concentración y en el terror. Este rebelde inconsecuente es el Calígula moderno, desolado entre sus víctimas y a quien en la última hora el crimen niega una justificación imposible.

La crítica de la rebelión frustrada define la vía que debe seguir la rebelión auténtica. Ella debe atenerse a sus evidencias fundamentales: la afirmación de un núcleo de valores humanos y el rechazo de todo intento de suprimirlos o menguarlos. Como la rebelión esta fundada en una naturaleza participada en común por los hombres, el rebelde debe mantenerse hasta el fin fiel a ese lazo que lo une a sus semejantes y defender la solidaridad humana. No consentirá al crimen y a la violencia contra sí y los demás, ni los cometerá a su vez. Su reino es la historia, porque toda trascendencia absoluta ha perdido sentido para él, pero la historia no como instancia absoluta, sino como condición de la realización de los valores humanos. Frente a ella, mantiene ese doble gesto que está en el origen de su actitud: la niega en cuanto es reflejo de la condición contra la que se rebela, y la afirma porque sólo en ella puede amar el rostro concreto de la humanidad por la que lucha. El hombre rebelado no huye pues de la historia. Huir sería consentir también a la injusticia. Sumergido en ella, se impone a sí mismo el imperativo de no conformarse con la violencia y luchar contra ella, luchar hasta donde sea

posible sin cometerla a su vez, y obligado a ello por las condiciones concretas de la acción, no legitimarla, sino más bien, siguiendo el ejemplo de esos asesinos inocentes que fueron Kaliyev y sus compañeros terroristas, pagar el mal con el sacrificio de la propia vida, en reconocimiento supremo de un límite infranqueable.

«Si la rebelión pudiera fundar una filosofía... -escribe Camus- ella sería una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Aquél que no puede saber todo, no puede matar todo» (13)¹⁵. El rebelde conoce pues la justa medida humana y sabe que hay en cada hombre un dominio inviolable. La irrupción en él significa la negación de aquello mismo que en medio de la oscuridad y la incertidumbre hace la sola grandeza del hombre.

Virtud de mesura difícil de alcanzar ésta que nos propone Camus. Implica el proyecto de una vida cristiana huérfana de Dios y de principios absolutos, y de una vida secularizada pero libre de las ilusiones de la inmanencia sin ley. Con honestidad admirable, con entereza y entusiasmo sin par, Camus la ofrece y predica por ella como salida a los conflictos de nuestro tiempo. Nadie que no haya sido ganado por la mezquindad o el temor puede dejar de reconocer los méritos de su pensamiento y actitud. Disentir cabe en mucho ciertamente y tanto más cuanto que se trata de encarar las cuestiones capitales de la filosofía. Dijimos al principio que Camus no es un filósofo en sentido estricto. Sin mengua del reconocimiento de la hondura de su meditación, es preciso por eso revisar sus métodos y sus conclusiones. Porque Camus, que ha puesto el acento de modo muy agudo sobre la problemática viva de la antropología de nuestros días, no ha llegado en justicia a estructurar a la luz de la crítica epistemológica y ontológica un pensamiento orgánico capaz de resolverla, ni a elaborar algunos de sus motivos centrales. Así, en el de los valores, se echa de menos el rigor del verdadero análisis filosófico que permitiría desarrollar adecuadamente una temática tan rica y tan llena de consecuencias para la doctrina entera. Lo que Camus ha hecho es mostrar con certera intuición la vía obligada para una indagación que asuma las premisas que la existencia contemporánea pone en evidencia, la vía de la inherencia y la trascendencia simultáneas de los valores en relación con la historia. La tarea más ardua comienza en este punto. Alrededor del problema del valor se extiende una vasta floresta de otros que lo condicionan y acaban. Sólo penetrando bosque adentro podremos vislumbrar las soluciones radicales. ¿Hasta dónde nos será dado llegar

15 (13)Ibíd., Pág. 357



Inéditos

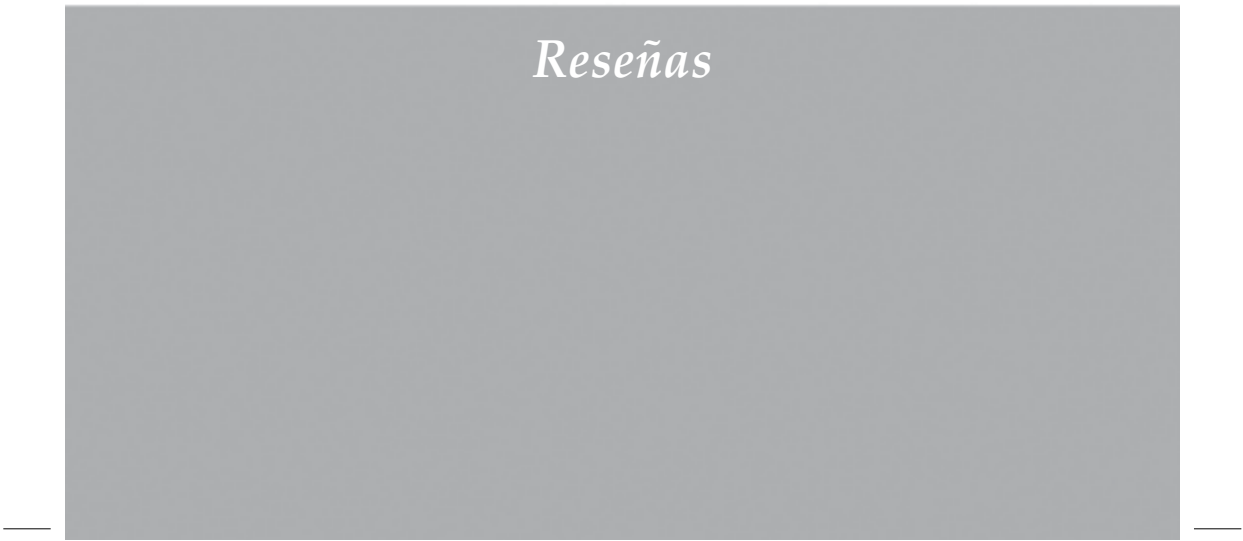
en este intento? Nadie podría aventurar una respuesta. Pero en todo caso, sí sabemos que más cerca aún del hombre mismo, de ese personaje inagotable cuyas grandezas y miserias Camus, como pocos, ha sabido comprender y hacer entrañablemente suyas.





cardo o ceniza

Reseñas





Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, 895 pp.

David SOBREVILLA ALCAZAR
Universidad de Lima

Carlos Beorlegui, profesor de antropología filosófica y de historia de la filosofía española en la Universidad de Deusto, ha publicado recientemente una extensa *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Antes había escrito dos libros dedicados a antropología filosófica y dos al pensamiento de Juan David García Bacca.

Esta obra comprende una Introducción y nueve capítulos. En aquella el autor indica que, pese a que ya existe un apreciable número de monografías y artículos sobre muchos filósofos y pensadores latinoamericanos, sobre diversas épocas o historias de los países iberoamericanos más potentes filosóficamente hablando, todavía no hay ninguna investigación «que se dedique, de forma amplia y pormenorizada, a presentar lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano en todas sus épocas históricas y en todas sus nacionalidades» (21). Esta comprobación es una de las razones que lo animaron a emprender este trabajo y que lo ha llevado a permanecer durante varios años en El Salvador.

En dicho país se interesó por el pensamiento de Ignacio Ellacuría y, en especial, por el de Enrique Dussel, y luego por el hispanoamericano en general y por el pensamiento indígena precolombino. En su opinión, la filosofía latinoamericana es muy poco conocida y valorada no sólo en Europa sino también en la propia América Latina, cuyos «profesionales [en filosofía, D.S.] conocen mucho mejor la historia de la filosofía europea y norteamericana que la hispanoamericana» (23). Por ello ha querido componer un manual sin mayores pretensiones que la de servir de introducción a la historia de las ideas y del pensamiento filosófico hispanoamericano.

El libro se subtitula «Una búsqueda incesante de la identidad», pues el autor sostiene que este empeño impulsa en gran medida a los pensadores iberoamericanos más significativos aun desde antes de la emancipa-

ción política de España y Portugal; y, en todo caso, a quienes conforman la tendencia americanista que es la que ha seguido con más atención (24).

Revela que su selección da preferencia asimismo en primer lugar a los autores que están en una línea americanista; y, en segundo lugar, a los más significativos de entre ellos. Ha preferido referirse al «pensamiento filosófico latinoamericano» y no a la mera «filosofía latinoamericana» para no limitar su historia, ni el elenco de personajes que presenta en ella (25); y emplea el adjetivo «latinoamericano/a» y no otro, porque le parece el más adecuado. También confiesa utilizar un criterio amplio al extender el tratamiento del «pensamiento filosófico latinoamericano» a la Colonia e incluso a la época precolombina.

En cuanto a la periodización, ha compaginado diversos criterios. En el caso del pensamiento precolombino la pauta ha sido la unidad histórica de cada cultura; el período colonial lo ha estudiado unitariamente; el siglo XIX lo ha dividido en dos partes: la primera comprende el pensamiento de los líderes independentistas y el romanticismo; y la segunda el krausismo y el positivismo; y en el siglo XX ha tenido en cuenta una perspectiva generacional.

Todos estos puntos más bien metodológicos los trata Beorlegui con detalle en el primer capítulo de su libro.

El segundo capítulo está destinado a presentar sintéticamente las cosmovisiones indígenas hasta el momento de la llegada de los conquistadores europeos. Se trata de una presentación descriptiva, pero en la que también refiere la tesis de investigadores como Miguel León Portilla quien cree haber encontrado indicios de reflexión filosófica antes de la llegada de los españoles.

El capítulo tercero estudia la filosofía durante la colonia española y portuguesa. El autor se refiere así al «descubrimiento» de América y a los problemas filosóficos que planteó, a la fundación de Universidades y Centros Superiores de formación, a la enseñanza de la filosofía durante la época colonial y a los primeros filósofos hispanoamericanos. Sostiene –con J.D. García Bacca– que sus rasgos más significativos fueron la conciencia que tuvieron de América y la de la libertad.

«El pensamiento filosófico durante la primera mitad del siglo XIX. El proceso de emancipación política y cultural» es el tema del capítulo cuarto. Muestra aquí Beorlegui cómo con la independencia política los intelectuales más valiosos y conscientes se orientaron sin miedo hacia la independencia cultural como meta a perseguir para lograr una segunda indepen-

dencia, abominando -con contadas excepciones- de la tradición cultural española. Los inicios de la filosofía americana se encontrarían en el romanticismo y, más en concreto, en la reflexión pionera del argentino Juan Bautista Alberdi.

El capítulo quinto está dedicado a examinar la segunda mitad del siglo XIX y el pensamiento krausista y positivista latinoamericano. Se cierra con el tratamiento del pensamiento filosófico-político de José Martí que se sitúa por encima de ambas corrientes, y representa una síntesis teórica sobre la situación de la América hispana y una propuesta positiva en el sentido de concreta: apegada a las necesidades de Nuestra América y creadora (339-340).

«El pensamiento filosófico en los inicios del siglo XX» es estudiado en el capítulo sexto. Según el autor el grupo generacional al que denomina de 1900 -que está integrado por Rodó y Vaz Ferreira en el Uruguay, por Justo Sierra en México, Alejandro Korn y Rivarola en la Argentina, Deustua en el Perú, Farías Brito y Graça Aranda en el Brasil y Enrique Molina en Chile- «constituye el primer punto de arranque del desmarque generalizado que se produce frente al positivismo en toda Latinoamérica» (398).

La labor cumplida por la generación de 1900 para romper con el positivismo fue proseguida, según Beorlegui, por la posterior generación de 1915, cuyo desempeño presenta en el capítulo séptimo. Esta generación habría tenido un núcleo mexicano (con autores como Caso, Vasconcelos y Reyes), otro argentino (cuya figura más destacada fue Coriolano Alberini) y uno peruano (integrado por Mariátegui, Haya de la Torre y Belaunde) y representantes en Puerto Rico y Brasil. El autor observa que mientras Francisco Miró Quesada Cantuarias reúne a las generaciones de 1900 y 1915 en un solo grupo, el de los «patriarcas», él prefiere separarlos (479).

El mismo Miró Quesada denominaba a la generación posterior de los años 30 la de los «forjadores»; Beorlegui la estudia en el capítulo octavo de su libro. Esta generación «se centrará ya más claramente [que en superar el positivismo, D.S.] en asimilar lo más significativo de la historia de la filosofía con objeto de llegar a una *normalización* de la filosofía en el ámbito latinoamericano. Es el objetivo que se proponen el argentino Francisco Romero y el mexicano Samuel Ramos, tarea en la que colaboraron de modo muy significativo los exiliados españoles llegados por esos años a diversas naciones hispanoamericanas, sobre todo a México, y entre los que destacan José Gaos y Juan David García Bacca» (28-29).

El capítulo noveno está dedicado a «El grupo generacional de 1950-60». Adoptando una propuesta de F. Miró Quesada, sostiene Beorlegui que

este grupo se echó a la búsqueda de una filosofía auténtica, pero que en el intento de lograrla se bifurcó (palabra que el investigador español no emplea) en dos frentes: el *asuntivo* de quienes creían que todavía no era posible hacer una filosofía genuina, por lo que se limitaron a asumir la filosofía occidental; y el *afirmativo* de quienes pensaban que ya se podía filosofar con originalidad a partir de la propia situación y circunstancia. La línea afirmativa habría tenido tres núcleos: el mexicano de Leopoldo Zea y el grupo «Hiperión», el peruano de A. Salazar Bondy y F. Miró Quesada Cantuarias, y el argentino-uruguayo de A. A. Roig y A. Ardao.

Los planteamientos de los principales autores de la línea afirmativa del grupo generacional de 1950-60, sirvieron de referencia y orientación a la generación siguiente, la de los años setenta, originadora de la *filosofía de la liberación*. Beorlegui le dedica el capítulo décimo, y sostiene que ha sido «la más brillante y original, junto con la anterior, de toda la historia latinoamericana» (29).

«Surgida al calor de un momento histórico clave: la toma de conciencia colectiva de la situación de dependencia del continente iberoamericano, [sus integrantes, D.S.] trataron de construir un pensamiento que se autointerpreta como el momento histórico de un empeño político de liberación. Según ellos, el filósofo se convierte en alguien que escucha el ansia liberadora del pueblo y le acompaña en su empeño de llevar a la práctica tal ideal liberador. Pero, como veremos a lo largo del capítulo décimo, no todos los integrantes de esta corriente de pensamiento entenderán esta filosofía de la misma manera, advirtiéndose entre ellos diferentes sectores y escuelas dentro de la misma, en función del suelo filosófico en el que apoyan su pensamiento, el sujeto y el objeto de su filosofar, y el enfoque metodológico desde el que elaboran sus planteamientos teóricos» (29).

El capítulo undécimo y último se titula «¿Más allá de la filosofía de la liberación? La postmodernidad y la postcolonialidad». Inicialmente el autor echa una mirada panorámica a las distintas manifestaciones filosóficas actuales latinoamericanas, pero luego se concentra en «El proceso evolutivo y autocrítico al interior de la Filosofía de la Liberación». Aquí trata de la propuesta de filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Serían sin embargo los enfoques posteriores de la filosofía de la postmodernidad y de la postcolonialidad, que desde «las últimas décadas del siglo XX, pretenden

disputar a la filosofía de la liberación su carácter hegemónico dentro del panorama filosófico latinoamericano» y los «últimos paradigmas culturales con peso desde los que se pretende en la actualidad interpretar la situación sociocultural de la América Latina» (29).

La sección última del capítulo undécimo se titula «La identidad de la razón latinoamericana», y en ella explica Beorlegui algunas conclusiones generales que recogen el significado de la trayectoria histórica del pensamiento filosófico latinoamericano. Ellas son: 1) Recuerda que ha emprendido su *Historia* con un criterio amplio tratando así del «pensamiento filosófico latinoamericano» y no solo de la «filosofía latinoamericana». 2) «Esta problemática inicial ha supuesto que lo específico del pensamiento o de la filosofía latinoamericana haya sido en gran medida a lo largo de su historia la búsqueda de su identidad» (892). 3) «Una constatación importante de este proceso histórico posterior a la emancipación política es la periódica reflexión sobre si cabe una filosofía auténticamente latinoamericana, y cuáles podrían ser los rasgos específicos de la misma» (882). A veces se ha supuesto que exista un tronco esencial del filosofar, el greco-occidental, al cual se tienen que injertar los demás tipos de filosofar; pero los resultados de la reflexión latinoamericana sobre la específica identidad del pensamiento latinoamericano, muestran el error radical de este planteamiento. Así como Aristóteles sostuvo que el ser se dice de numerosas maneras, sugiere Beorlegui que también la razón; y que una de sus variedades es la razón latinoamericana. 4) «... una de las mejores aportaciones de la razón latinoamericana es la demostración de que las aportaciones que una cultura puede hacer a la universalidad pasan por una profundización en lo local y en lo específico de su propia cultura» (883). 5) Las características sobresalientes del filosofar latinoamericano son las siguientes: a) el filosofar desde la propia circunstancia, b) la referencia práctica del pensamiento, c) la orientación humanística, d) La fuerte tendencia ética, e) el horizonte universal de sus planteamientos, f) «Como balance final creemos que es de justicia reconocer que el pensamiento filosófico latinoamericano se encuentra en un excelente momento de madurez, en el que se habría producido la pretendida *normalización* que ansiaban los intelectuales de la generación de los *Fundadores*, en terminología de Francisco Miró Quesada» (884).

Los méritos de este libro de Carlos Beorlegui son muchos. Uno de los más saltantes es que con él ha proporcionado la primera historia del pensamiento filosófico latinoamericano escrita en España. En efecto, ya existían recuentos parecidos hechos en otros países europeos: en Italia (el libro

de Sergio Sarti *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea*. Milán: Cisalpino-Golliardica, 1976), Francia (la obra de Alain Guy *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVI^e Siècle à nos jours*. Ginebra: Patiño, 1989) y Alemania (el estudio de Heinz Krumpel *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlín: Akademie-Verlag, 1992)¹. No existe nada semejante en Estados Unidos o en Gran Bretaña –que sepamos- sino solo repertorios de textos como el editado por Jorge J.E. Gracia *Latin-American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values and the Search for Philosophical Identity* (Buffalo: Prometheus Books, 1986). Pues bien, aunque pueda resultar chocante – dada la cercanía en que se supone que está la cultura española de la latinoamericana- tampoco existía ninguna historia del pensamiento filosófico latinoamericano hecha en España. Son precisamente libros como éste de Beorlegui –o la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* empezada a publicar en 1992 por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid junto con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires-, los que fundan la vinculación *real* entre el filosofar español y el latinoamericano. No es poca cosa.

Por otro lado, la *Historia* de Beorlegui procesa una enorme cantidad de material y lo hace de una manera bastante didáctica -aunque la elección de sus formas expresivas no sea siempre la mejor. A ello se agrega que algunas de sus exposiciones están bien hechas y versan sobre autores no muy trabajados –pienso por ejemplo en las presentaciones de las ideas de Enrique Dussel o de Juan Carlos Scannone. Sin duda, con todo ello contribuye el autor a hacer más conocida y mejor valorada la filosofía latinoamericana, pues tiene toda la razón cuando menciona que es ignorada y minusvalorada no solo en Europa y los Estados Unidos sino también en la misma América Latina.

1 Es realmente sorprendente que Beorlegui ignore en las bibliografías que cierran cada capítulo de su obra estos libros y que, a la vez, afirme que no hay ninguna investigación de conjunto que proporcione un panorama de lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano, que es justamente lo que estas obras ofrecen. En América Latina existen por cierto otros recuentos más, como por ejemplo: Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires: Eudeba, 1963), que tampoco cita el autor. El solo menciona el recuento de Leopoldo Zea, *El pensamiento Latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 31976), el pequeño libro de Alain Guy *La filosofía en América Latina* (Madrid: Acento, 1997) y la obra colectiva *Filosofía en América Latina* (La Habana: Félix Varela, 1998).

Veamos ahora los problemas del libro. Los primeros son de índole metodológica. Ante todo: su enorme vaguedad en el empleo de algunas palabras y expresiones-clave como por ejemplo «pensamiento filosófico latinoamericano», «identidad» o «identidad cultural», o «razón» y «razón latinoamericana», que no aclara en forma satisfactoria. Como Beorlegui no llega a explicar en forma precisa lo que entiende por «pensamiento filosófico» a diferencia de una genuina «filosofía», pese a su consideración introductoria de la p. 38, puede incluir en este libro el pensamiento de los nahuas, mayas e incas pero a la vez criticar a León Portilla por haber hablado de una «filosofía náhuatl» –aunque sin discutir sus razones (93). Por otro lado, pasa revista a algunas tesis sobre la identidad latinoamericana (pp. 46-49), mas sin arribar a ninguna conclusión al respecto. Tampoco explica cómo así la razón se dice de numerosas maneras, una de las cuales es la variedad de la «razón latinoamericana». Que afirme que ésta filosofa a partir de su propia circunstancia pero que a la vez mira siempre al entorno universal (883-884), no muy iluminador: ya Montesquieu sostenía que la razón tiene en cuenta las relaciones necesarias entre las cosas, pero a la vez sus circunstancias –lo que este autor denominaba su «espíritu»-, por lo que estos rasgos no parecen ser específicos de la presunta razón latinoamericana.

Por otra parte, al autor le falta sin duda familiaridad con el pensamiento filosófico latinoamericano –que es probable que únicamente hubiera podido tratar con solvencia en España un gran conocedor y *scholar* como José Luis Abellán. Me referiré casi solo a algunas ausencias y exabruptos de Beorlegui en su presentación de la filosofía peruana: ignora la importancia de la ponencia de Francisco García Calderón «Las corrientes filosóficas en la América Latina» (1908), un texto esencial desde una perspectiva americanista; no hace ninguna mención a Mariano Iberico, Pedro Zulen, José Russo Delgado y Víctor Li Carrillo que son cuatro importantes filósofos peruanos –la mayoría de los cuales son tratados o mencionados en las obras sobre filosofía latinoamericana de Sarti, Guy o Krumpel e igualmente en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora; en la p. 582 nos informa que uno de los centros de la filosofía analítica en el Perú es la Universidad Peruana Cayetano Heredia y su Instituto de Investigaciones Filosóficas y que allí se está formando una nueva generación de pensadores, sin percatarse de que dicha Universidad cerró su especialidad de filosofía y su Instituto de Investigaciones Filosóficas hace un cuarto de siglo (¡en 1982!). Podríamos proseguir esta lista. Por cierto los gazapos también se producen en el caso de las filosofías o filósofos de otros países; así por ejemplo el filósofo argentino

Rodolfo Agoglia resulta ser para Beorlegui un «escritor ecuatoriano» (46); o al pensador uruguayo Juan Llambías de Azevedo lo ubica «en el entorno brasileño» (563).

Una tercera dificultad metodológica es el desconocimiento por parte de Beorlegui, o en todo caso su falta de utilización, de la enorme cantidad de bibliografía existente sobre las filosofías nacionales, sobre algunas corrientes o figuras. La hay en Argentina, México, Perú, Colombia, Chile y en otros países más, pero el autor simplemente la ignora.

Una cuarta dificultad metodológica es que el autor incluya en esta *Historia del pensamiento filosófico «latinoamericano»* al Brasil. Probablemente haya razones para hacerlo, pero esta opción sobreexige el nivel actual de conocimiento de los historiadores del pensamiento de Nuestra América y, sin duda, el del historiador español de las ideas.

Y, finalmente, hay una cierta predilección en Beorlegui por subrayar la influencia de la filosofía española en América Latina, en especial la de Ortega y Gasset, José Gaos y Juan David García Bacca. Pensamos que tiene razón en cuanto a la audiencia que logró Ortega, aunque también habría que mencionar que despertó enormes resistencias -y no solo en la Argentina. Sobre la influencia de Gaos y de García Bacca opinamos que fue en especial como traductores y en el caso del primero como suscitador de vocaciones.

Mas la mayor dificultad de esta *Historia* se halla en otro lado: en la visión sesgada que ofrece del pensamiento filosófico latinoamericano y de su desarrollo. Es plenamente legítimo que el autor haya privilegiado un determinado punto de vista para seleccionar su material y él lo expone con toda honestidad: ha seguido con una mayor atención la tendencia americanista dentro del pensamiento filosófico latinoamericano, dejando en segundo término a los autores y a las obras «que no se han escrito dentro de este horizonte teórico» (24). Lo criticable es que esta perspectiva provoque una distorsión tan severa que hace que esta *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* se convierta en verdad en una *Historia del pensamiento filosófico liberacionista latinoamericano*, o, en el mejor de los casos, en una *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano desde la perspectiva de la filosofía de la liberación*.

La distorsión se produce tanto en relación al pasado como al presente del pensamiento filosófico latinoamericano. En relación al pasado, porque Beorlegui solo lleva a cabo un recuento pasivo del mismo porque en su opinión por entonces no existía la línea americanista. Para él la *filosofía americana* auténtica recién surgió con Juan Bautista Alberdi (28): todo lo anterior -es decir, el pensamiento precolombino y el colonial- solo fue un preám-

bulo sin mayor significación. De allí que el autor no preste casi ninguna importancia a los hallazgos de la lógica mexicana o peruana colonial, como sí han hecho otros investigadores²; o a otros tópicos de pareja importancia en el pensamiento en los Virreinos de la Nueva España y del Perú³.

Pero tampoco estudia el período postcolonial en su real importancia: piénsese en los grandes vacíos que muestra esta *Historia* en cuanto al pensamiento cristiano, marxista, a la filosofía de la ciencia etc.

Mas la distorsión mayor se produce en torno al pensamiento filosófico latinoamericano actual –entendiendo por tal sin mucha precisión el que se despliega a partir de mediados del siglo XX hasta hoy. En efecto, revísense los capítulos noveno (que trata del grupo generacional 50-60), décimo (que se ocupa de la generación de los años setenta) y undécimo (que presenta la filosofía posterior), y se comprobará que la técnica de la presentación es la misma: una mirada panorámica apresurada sobre la filosofía no americanista, y luego el resto de los respectivos capítulos está dedicado a tratar pormenorizadamente las manifestaciones filosóficas americanistas: la filosofía de lo americano, la de la liberación y la postliberacionista. La gran figura de la filosofía latinoamericana resulta ser así Enrique Dussel con quien se produce una apoteosis filosófica: primero con su filosofía de la liberación y hoy en día con su heredera la filosofía postcolonial.

La distorsión que este procedimiento genera es enorme. En un libro de 895 páginas sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, cualquier lector tiene el derecho de esperar conocer a sus mayores filósofos y de encontrar una presentación equilibrada de sus principales corrientes y de sus figuras nacionales más importantes, pero ello no ocurre en el caso de la *Historia* de Carlos Beorlegui. Grandes figuras de la filosofía latinoamericana como Mario Bunge, Héctor Neri Castañeda, Risieri Frondizi, Ernesto Laclau, Newton da Costa apenas son tratadas. Una de las manifestaciones más importantes de la filosofía latinoamericana ha sido en las décadas recientes

2 Como Walter Redmond o Mauricio Beuchot. V. las investigaciones de Redmond y Beuchot *La lógica mexicana en el siglo de oro* (México: UNAM, 1985) y de Redmond *La lógica en el Virreinato del Perú* (Lima: FCE/PUC, 1998).

3 En una reseña que entendemos que todavía está inédita, María Luisa Rivara de Tuesta afirma que por ejemplo Beorlegui no ha tenido para nada en cuenta «la importancia del *pensamiento humanista cristiano* que logró a través de un largo debate el reconocimiento de la naturaleza racional y humana del natural americano, e, igualmente, la aceptación de las tres culturas existentes en América y que, por lo tanto, los naturales no podían ser vendidos como esclavos».

la filosofía analítica argentina del derecho integrada por notables justilósofos como Ambosio L. Gioja, Genaro Carrió, Roberto Vernengo, Carlos Alchourrón, Eugenio Bulygin y Carlos S. Nino; pero de ello no se entera el lector en esta *Historia*. Otra orientación importante en América Latina ha sido la de los cultores de la filosofía de la ciencia con autores tan prestigiosos como Adolfo García de la Sienna, Carlos Ulises Moulines, León Olivé, Ana Rosa Pérez Ransanz, Alberto Cordero, Miguel Espinoza, Sergio Ramírez, entre otros más; pero poca mención hay a ellos en esta obra. Las ausencias de los grandes representantes de las distintas filosofías nacionales o la poca atención que se les concede son todavía más llamativas: probablemente los dos filósofos recientes más importantes en Colombia sean Nicolás Gómez Dávila y Danilo Cruz Vélez, pero solo el último es mencionado fugazmente en esta *Historia*. En Chile, grandes figuras últimas, como Roberto Torretti, Carla Cordua, Alfonso Gómez Lobo, Humberto Giannini o Pablo Oyarzún, son casi ignoradas. Para hacer una analogía: ¿cómo se consideraría una *Historia de la Filosofía Europea* que sólo se centrara en la tradición marxista y que afirmara que la gran filosofía del siglo XX ha sido la de la Escuela de Frankfurt dando un lugar insignificante a la fenomenología o la filosofía analítica y a figuras como Husserl o Heidegger, Russell, Carnap o Wittgenstein?

La distorsión se produce también de otra manera. Algunos filósofos latinoamericanos sí son tratados con alguna amplitud, pero solo en cuanto han tenido que ver con la línea americanista; sus otros logros son sencillamente silenciados. Así se entera el lector de la obra de Francisco Miró Quesada Cantuarias, pero solo en tanto se aproximó a la filosofía de la liberación (642-643); poca mención hay sobre que fue uno de los introductores de la lógica formal en América Latina, uno de los pioneros a nivel mundial de la aplicación de la lógica formal al derecho, que ha tratado de desarrollar una novedosa teoría de la razón. También se informa sobre el aporte de Augusto Salazar Bondy como uno de los antecesores de la filosofía de la liberación (624 ss.); pero no se dice que escribió la mejor historia de las ideas en el Perú contemporáneo, o de que tiene un gran planteamiento analítico sobre ética. De manera semejante el lector toma a conocimiento que Luis Villoro polemizó con Leopoldo Zea (597 ss.) y de sus planteamientos cuando pertenecía al grupo «Hiperión» (610-612); pero apenas se menciona que ha escrito dos libros notables sobre filosofía del conocimiento y ética y política (*Creer, saber, conocer y El poder y el valor*). Es decir que las ideas de Miró Quesada, Salazar Bondy y Villoro solo son importantes para este libro cuando estos autores estuvieron alguna vez próximos a la filosofía de la liberación; *the rest is silence*.

Mas la distorsión tiene lugar también de otra manera: al destacar desmesuradamente Beorlegui a figuras que no tienen la figuración que les atribuye. Liberacionistas como Kusch y Scannone, Dussel o Cerutti, Roig o Hinkelammert son bastante conocidos y reconocidos por sus obras y amplia trayectoria. Pero sin duda la significación que esta *Historia* concede a Raúl Fornet-Betancourt y a su filosofía intercultural –que es en verdad un desarrollo de la filosofía intercultural europea⁴– es excesiva –Beorlegui le concede 14 pp. frente a las pocas líneas que destina a Mario Bunge. O dedica también largas páginas al filósofo postcolonialista colombiano Santiago Castro Gómez (841-877), en tanto que apenas se ocupa de otros filósofos colombianos que no tienen una orientación americanista, como Rubén Sierra Mejía, Carlos Gutiérrez, Juan José Botero, Luis Eduardo Hoyos o Rodolfo Arango, pero que en su país son bastante más conocidos.

Lo anterior muestra que ésta es una *Historia* excesivamente «ideológica»: que deforma la realidad y desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano debido a su enfoque sesgadamente americanista. Preguntémosnos entonces si ésta es –cuando menos– una buena *Historia del pensamiento filosófico liberacionista latinoamericano*. Lamentablemente tenemos la impresión de que no es así. Por una parte, Beorlegui no ha conducido una investigación propia que rastree en América Latina el surgimiento y evolución de la filosofía liberacionista sino que simplemente se limita a orientarse por las obras ya existentes sobre el particular como las de Horacio Cerutti Guldberg y Enrique Dussel⁵. Si hubiera hecho una investigación autónoma, hubiera encontrado que el panorama de la filosofía liberacionista es bastante más complejo de cómo lo presenta; por ejemplo, que en el Perú hay una propuesta de filosofía inculturada independiente de la de Scannone procedente de Noé Zevallos en su libro *Apuntes para una antropología liberadora* (Bogotá: CLAR, 1977). Por otra parte, otra forma de distorsión se hace aquí presente. Según Horacio Cerutti Guldberg en la filosofía de la liberación hay cuatro corrientes a las que denomina «ontologista», «analéctica», «historicista» y

4 La filosofía intercultural surgió hacia 1988 en Austria y Alemania de los esfuerzos sobre todo de Franz E. Wimmer y Ram Adhar Mall. V. los libros de Wimmer, *Vier Fraguen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* (1988), R.A. Mall/H. Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie, China, Indien, Europa* (1983) y R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995).

5 V. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: FCE, 1983; 21992; 32006) y Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (México: Nuestra América, 1994).

«problematizadora». De todas ellas, la privilegiada por Beorlegui es la «analéctica» de Scannone y Dussel, y de éstos su héroe es sin duda Dussel. Con lo cual resultan minimizadas las propuestas de A.A. Roig o de Leopoldo Zea en su fase liberacionista. Por último, la presentación que hace Beorlegui del desarrollo de la filosofía de la liberación en el capítulo 11, después de mostrar su génesis en los años 70 en el capt. 10, es enormemente problemática. El autor manifiesta que la filosofía de la liberación se halla en un proceso de permanente evolución (814-817). Luego presenta la propuesta de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt (817-831) y a continuación la filosofía postmoderna latinoamericana (831-857) y el nuevo paradigma de la «postcolonialidad» (857-877). Serían estas dos últimas filosofías las que «pretenden disputar a la filosofía de la liberación su carácter hegemónico dentro del proceso filosófico latinoamericano». Termina manifestando que actualmente hay algunas comunidades entre la filosofía de la liberación y la filosofía postmoderna latinoamericana y la de la postcolonialidad (878-879), pero un número todavía mayor de diferencias significativas. Pues bien, tenemos la impresión de que esta presentación diverge mucho de la realidad actual de la filosofía de la liberación: ante todo, porque ésta ha dejado de existir como una unidad hace mucho tiempo, como lo constataba ya en 1988/89 Horacio Cerutti Guldberg⁶; y lo corrobora el propio Beorlegui cuando reconoce los cambios profundos que se han operado en el pensamiento de los principales filósofos liberacionistas: J.C. Scannone, E. Dussel, L. Zea, A.A. Roig, F. Hinkelammert e I. Ellacuría (*Historia*: 815). Por otra parte, su exposición es curiosa: ¿por qué presentar a la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt como si fuera un simple desarrollo de la filosofía de la liberación, cuando de la propia descripción del desarrollo del filósofo cubano que hace Beorlegui se observa que no tuvo una fase liberacionista y que, en todo caso, se ha desmarcado de la filosofía de la liberación? Y por último ¿quiénes son los filósofos liberacionistas que hoy reivindican la hegemonía de la filosofía de la liberación frente al desafío de la filosofía postmoderna latinoamericana y, sobre todo, de la filosofía postcolonialista, si algunos de los filósofos liberacionistas latinoamericanos de los años 70 ya han muerto

6 Escribía en su artículo «Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana» (ahora en: H. Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?». México: UAEM, 1997: [Actualmente] «Es prácticamente imposible hablar de una filosofía de la liberación y, más bien, habría que hablar de filosofías (múltiples y variadas en sus especies) para (que colaboran con el proceso de) la liberación latinoamericana» (190).*

(Kusch, Ellacuría, Zea), si otros han desarrollado filosofías que seguramente son evoluciones plenamente legítimas de la filosofía de la liberación pero con rasgos bastante diferentes (Scannone que ha propuesto una filosofía inculturada, y Dussel que defiende la filosofía postcolonial y una versión de la ética distinta a la que inicialmente había desarrollado), y, finalmente, cuando unos terceros, como A.A. Roig y H. Cerutti, han desarrollado su labor sobre todo en el campo de la historia de las ideas?

Probablemente este capítulo 11 sea el más frustrante del libro, pero no solo por la presentación anterior, que expone la situación presente del pensamiento latinoamericano entre la filosofía de la liberación, la postmoderna y la postcolonial sin apreciar en su justo valor toda la multiplicidad de manifestaciones filosóficas latinoamericanas actuales, sino por sus conclusiones. Sus tesis más fuertes son que la especificidad del pensamiento filosófico latinoamericano reposa en la búsqueda de su identidad y que ésta se encontraría en el descubrimiento de la peculiaridad de la razón latinoamericana. *La identidad buscada sería la de la razón latinoamericana*. Pero, ¿cómo entender estas tesis si Beorlegui no ha explicado –como vimos– qué es lo que entiende por identidad latinoamericana, ni tampoco cómo así la razón se dice de diversas maneras? Es cierto, en algunas ocasiones se ha hablado de que América Latina posee una razón o racionalidad alternativa a la occidental⁸, pero que sepamos el único proyecto en parte realizado de una nueva teoría de la razón en América Latina es el de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Por lo demás en este proyecto –que Beorlegui no considera como manifestamos– no se trataba de plantear una razón alternativa a la occidental sino de formular en efecto una nueva teoría de la razón que supere los problemas que el surgimiento de las nuevas lógicas, la nueva física, el historicismo etc., plantean a la teoría clásica de la razón. Hasta Enrique Dussel afirma enfáticamente (como recuerda el propio Beorlegui en su *Historia* (pp. 878-879) que la crítica de la «razón moderna» que se halla en su filosofía de la liberación no debe ser confundida con una crítica de la razón como tal: se trataría de

7 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta/UNAM/UAM, 1998: 14.

8 Aníbal Quijano, un pensador postcolonialista peruano al que Beorlegui no toma en cuenta, ha propuesto hace años el proyecto de formular una teoría alternativa de la razón, pero solo ha escrito algunos artículos al respecto. Su atribución y la de Jorge Oshiro (quien habla de una racionalidad anticartesiana) de esta idea a José Carlos Mariátegui es, sin duda, incorrecta como he probado en mi libro *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos* (Lima: U. de Lima, 2005: 67-69, 73-74 y 82-83).

David SOBREVILLA ALCAZAR

formular una teoría de la racionalidad que sea más *universal* –agrega Dussel que esta teoría de la razón debe ser a la vez *diferencial* «(la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.)» (*Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: desclee, 2001: 449-450), pero nunca ha aclarado cómo se integra esta Universalidad de la nueva razón en la Diferencia de sus variantes.

Por todo lo anterior, hay que destacar los indudables méritos de esta *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* de Carlos Beorlegui, pero a la vez hay que prevenir frente al carácter sesgado de su presentación y poner en cuestión sus conclusiones.

Augusto CASTRO, *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*. Lima: PUCP, 179 pp.

Victor Samuel RIVERA
Universidad Nacional Federico Villarreal

Es conocida la falta de interés que despierta la filosofía peruana y latinoamericana en general en el ámbito académico de la universidad privada. Este fenómeno ocurre en grado tal que la mediación institucional del trabajo sobre el pensamiento filosófico del Perú parece, o bien ser la carga privilegiada de las universidades públicas, o bien el cometido académico de los departamentos de Historia⁹. Esto revela dos presupuestos, uno fáctico, otro disciplinario. El primero es la (sin más falsa) idea de que la materia no existe (no hay filosofía en el Perú); el segundo es que, si el Perú puede alguna vez ser objeto de pensamiento filosófico, lo sería desde un ángulo independiente al de la propia tradición del país. El corolario de ambos supuestos es también doble: 1. Los filósofos no nada substancial tienen que reflexionar sobre el Perú (en la realidad) y, por ende, no son concernidos sino por los problemas que se dan por verdaderos en una perspectiva cosmopolitana donde sólo por accidente (si cabe), los problemas filosóficos resultan ser alguna vez los problemas del país¹⁰; los problemas filosóficos parecen, antes que cuestiones humanas, meras dificultades técnicas para entender, digamos, a Husserl. 2. Pero imaginemos que los filósofos reconocen algo como un genuino problema (del Perú): Entonces es a costo de rechazar su problematización filosófica; en lugar de elaborarlo en el pensamiento, los

9 Cfr. la tesis de Cambridge de Ricardo Cubas sobre el 900 *Rediscovering the Peruvian Culture. A study of the intellectual influence of Francisco García Calderón and the generation of 900 in the Peruvian political debate during the early twenty century* (Tesis para el grado de maestría). Cambridge: Center of Latin American Studies, 2000, un repaso de las ideas de la generación del 900. Cubas, ex alumno de la Pontificia Universidad Católica es, notoriamente, historiador y no filósofo.

10 Cual es, por ejemplo, la postura del filósofo liberal Giusti, Miguel; «La irrealidad nacional». En: *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 18, 1991, pp. 91-106.

filósofos coordinarán con fotógrafos y publicistas; razonarán con imágenes en lugar de hacerlo con conceptos, como debería ser su trabajo¹¹.

Veamos los inconvenientes de los presupuestos antes esbozados. Si los filósofos son convocados por el destino a apropiarse de las urgencias políticas, ¿qué cabe esperar de ellos? Existe la tentación de sentirse cómodos reflexionando sobre el Perú sin conocer su pensamiento, desde el punto de vista internacional, que habremos de suponer el punto de vista auténtico de la racionalidad humana: Ya Cosmópolis tiene respuestas para todo, y nosotros las aplicamos. Los presupuestos de la prensa del Globo sancionan el tribunal de la crítica. ¿No es esto, sin embargo, ya un problema? Víctor Andrés Belaunde llamaba a esto anatopismo, esto es, pensar desde ninguna parte¹². No es esto sólo un asunto filosófico, sin embargo, sino una grave cuestión política que afecta la mediación institucional de Perú y cuya tendencia, por desgracia, y en virtud de los poderes fácticos de la globalidad de la tecnociencia, es a radicalizarse¹³. Y el pensar sin lugar, ¿es genuinamente pensar? Largos son los debates sobre la autenticidad del pensamiento en América Latina. No importan mucho, sin embargo, si uno se abstiene de estudiar a la América Latina. No olvidemos, sin embargo, a la universidad pública, cultora del pasado y la tradición nacional, en torno de la cual se ha desarrollado hasta ahora virtualmente todo el trabajo de historia del pensamiento filosófico del Perú¹⁴. Sin duda cae fuera del cuestionamiento anterior, pero carece de los recursos de poder que se exigen en un país excluyente

11 Un caso notable cuya excepción confirma lo que venimos diciendo es el trabajo de Rose-Mary Rizo-Patrón que, en su momento, aportó perspectivas filosóficas para la elaboración filosófica del terrorismo comunista del que era víctima el Perú en la década de 1980. Rizo-Patrón, Rose-Mary; *Fundamentalismos y crisis de fundamentos*. En: Boletín del Instituto Riva-Agüero, N° 18, 1991, pp. 69-89.

12 Para el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde cfr. el estupendo trabajo de Santiviáñez, Martín; *El concepto de peruanidad en Víctor Andrés Belaunde*. Lima: Universidad de Lima, 2003, 193 pp. Por paradójico que parezca, la Universidad de Lima, que carece de estudios de filosofía, ha producido varios textos de historia del pensamiento político en el Perú, aunque en la Facultad de Derecho, entre ellos una tesis de Fernán Altuve-Febres sobre el período monárquico y otra de Luis García-Corrochano sobre las ideas políticas del Marqués de Montealegre de Aulestia.

13 Esta perspectiva siniestra ocluye el pensar en los márgenes de la fábrica; dicho de otro modo, hace que la fábrica sea la depositaria del pensamiento y el filósofo, en cambio, el mero obrero de la fábrica.

14 En términos generales, es señero el trabajo de Salazar Bondy, Augusto; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa Editores, 1965, 2 t., obra acerca del pensamiento en el Perú republicano y que, al menos en teoría, debiera

para participar en la toma de decisiones que remediarían los no tan hipotéticos males que hemos esbozado. La universidad pública, además, interactúa poco con la privada, con lo que los aspectos positivos de la reclusión en la universalidad son acentuados por la incomunicación. La cortesía no permite que nos atrevamos a decir aquí a causa de qué se debe esto. Éste es el escenario presente de la reflexión filosófica del Perú¹⁵.

Augusto Castro, autor de varios libros¹⁶ y profesor representativo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, es la vanguardia de la contracorriente anatópica en las universidades no públicas que se dedican a la enseñanza de la filosofía y, sin duda, en lo relativo al tema de los estudios históricos del pensamiento peruano resulta siendo, esperamos, el iniciador de una corriente rectificatoria de interés por el pensamiento peruano a la que se unirán quizás algún día otros investigadores¹⁷. Para comenzar, el autor vincula filosofía y política en el Perú; esto presenta un mérito peculiar que debe ser destacado: La obra de Castro no es un libro ideológico, sino histórico (p. 15); en este caso, entendemos que de historia de las ideas en la filosofía política¹⁸. A diferencia de lo que nos tiene acostumbrados la bibliografía peruanista más exitosa (y de mayor calidad) de los últimos tiempos¹⁹, Cas-

referirse al conjunto de las ideas y no sólo a las ideas filosóficas. Inspirada por la escuela de José Gaos, esta obra ha sido continuada fundamentalmente por David Sobrevilla (hoy en la Universidad de Lima), María Luisa Rivara de Tuesta y José Carlos Ballón, sucedidos por diversas generaciones sanmarquinas en la más extensa variedad de temas. En la actualidad, en esta clase de estudios, pero en particular en filosofía política, debe mencionarse a Roberto Katayama, Eduardo Hernando y a mí mismo, que derivo a la historia de los conceptos. No considero aquí a historiadores o sociólogos, cuyo aporte es muy significativo, curiosamente, para la propia filosofía.

- 15 Para el tema general de la filosofía reciente en el Perú cfr. Sobrevilla, David; *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta Editor, 1996, 502 pp.
- 16 El más difundido es *El Perú: ¿Un proyecto moderno?* Lima: PUCP, 1993, un ensayo cuyas críticas de prensa comparto, de tal modo que cualquier frase al respecto sería una reiteración innecesaria.
- 17 Sólo estoy considerando textos impresos. Entiendo que hay filósofos interesados en el pensamiento peruano fuera de la Universidad de San Marcos, pero es obvio que sólo puede juzgarse la obra efectivamente escrita.
- 18 Con toda certeza no es un libro de sociología, ni de historia, pues no se trata de procesos sociales en parte alguna, sino sólo de análisis de textos.
- 19 Por ejemplo, la admirable obra de Carmen McEvoy *La utopía republicana*. Lima. FCE, 1997 o el no menos conocido Aljovín, Cristóbal; *Caudillos y constituciones*. Lima: IRA-FCE, 2000, ambos textos de historia de las ideas políticas en el Perú de calidad académica innegable.

tro no reflexiona sobre el pensamiento del pasado para darle significado a una narrativa de la ideología contemporánea sobre la ciudadanía y los derechos²⁰ (un procedimiento ilícito al que, además, con tanta ligereza se prestan hoy los historiadores); en lugar de esto, tal vez en el extremo contrario, se limita al modelo de exposición abreviada de las declaraciones de los propios autores seleccionados. La ventaja de esto, sin duda, es que descongestiona la carga normativa de la lectura del pasado que el pensamiento único ha hecho tan popular y que, como ha hecho notar Todorov, conduce a la utilización del pasado mismo como un modo de hacer incuestionable el presente; no sólo eso, santifica el presente como indigno de crítica, o desplaza la crítica a quienes, si acaso, son incapaces de defenderse²¹. La valoración feliz del presente no tiene nada de malo en sí misma; como un hecho fáctico, hubo nazis o comunistas en sus sociedades que fueron felices y que con gusto hubieran leído crónicas que les relataran que todo el pasado era el anuncio de su propia perfección; en un estudio académico carente de la suficiente rigurosidad, esto es una amenaza contra la racionalidad de la historia y conduce, sin duda, a un uso perverso de la misma, como señalaba ya con crudeza Nietzsche en su *Segunda Intempestiva*. Es preferible una historia no ideológica mal documentada a una muy documentada manipulación de la historia. Es un mérito que Castro no haya sucumbido a esta tentación. Del lado de las desventajas del modo de trabajo seguido por Castro, éstas de-

20 Afirma el autor, sin embargo, haber padecido la tentación de hacer el recorrido ideológico pues dice, refiriéndose a su propia investigación: «al inicio se intentó ingresar a la discusión actual entre Estado y sociedad civil y abordar la lucha por los derechos civiles, la construcción de la ciudadanía y la democracia» ya que eran temas de «vigente actualidad». Por suerte para los estudios históricos, reconoce Castro que «los temas de la época eran otros» (p. 15). Una lección de honestidad contra el delirio narcisista del «pensamiento único».

21 Dice sabiamente Todorov que hay una «razón para preocuparse por el pasado» y «es que ello nos permite desentendernos del presente, procurándonos además los beneficios de la buena conciencia. Recordar ahora con minuciosidad los sufrimientos pasados, nos hace quizá vigilantes en relación con Hitler o Pétain, pero además nos permite ignorar las amenazas actuales»; agrega que «Denunciar las debilidades de un hombre bajo Vichy me hace aparecer como un bravo combatiente por la memoria y por la justicia, sin exponerme a peligro alguno». Cfr. Todorov, Tzevan; *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 52-53. En nuestra materia esto se agrava si entre las figuras históricas los filósofos (los propios filósofos del país, en este caso, del de Pétain) son parte más bien del olvido, sistemático y popular. Entonces, cualquier apelación a la memoria en este contexto (incluso a la buena memoria) carece del fondo de pasado que da lugar en ella a los filósofos.

penden de los procedimientos que se siga en cada caso y nos ocuparemos de ello acto seguido. De hecho, este aspecto es el centro de la presente reseña.

El autor, como indica el título de su obra, ha hecho un «estudio» de la «filosofía y política en el Perú» seleccionando a quienes, más o menos explícitamente, se reconoce como los orientadores ideológicos de las diversas posiciones políticas aún «vigentes» en el Perú (p. 14). Es bien sabido que éstos son Víctor Raúl Haya de la Torre, para el Partido Aprista Peruano (hoy en el poder) y sus diversas variantes, José Carlos Mariátegui para la antigua izquierda socialista y comunista y Víctor Andrés Belaunde, inspirador del Partido Popular Cristiano, Acción Popular y sus respectivas variantes de la derecha católica reformista. La perspectiva de selección de los autores es, como se observa, pragmática; no se ha elegido a estos pensadores por criterios filosóficos, sino por su vínculo con las fuerzas políticas aludidas y las innegables consecuencias políticas de éstas en la historia política peruana (pp. 14, 168), por lo que Gadamer (y no Castro) llamaría su «eficacia histórica»²². Este criterio justifica la exclusión de autores que podrían haber sido más interesantes, o más filosóficos; la ausencia de autores que hubieran sido influyentes en este sentido en el pasado, pero no en el presente (como Augusto Salazar, ideólogo de la dictadura militar de 1968 o el Marqués de Montealegre de Aulestia, el pensador de la derecha reaccionaria peruana del siglo XX). Este criterio, desgraciadamente, no afirma nada sobre la selección del material escogido para el «estudio», pues la eficacia histórica habla aquí del autor, mas no de sus obras. Resulta simplemente una sorpresa que Castro haya tomado como motivo de su trabajo a veces unos cuantos artículos sueltos de época temprana (pp. 49-56) en contraste con un libro dos décadas posterior (el caso de Haya), una colección de ensayos de prensa sin atender

22 La «eficacia histórica» es un concepto que Gadamer aplica a la comprensión de la racionalidad desde la radicalización de la conciencia de la finitud; es la conciencia histórica que se sabe además concernida por el acontecer y dependiente de éste en su acercamiento comprensivo al material histórico, de manera tal que es rebasada en su propia posibilidad. En este caso, significa reconocer que los conceptos elaborados por Belaunde, Haya o Mariátegui no son independientes de nuestro propio ser como intérpretes de la historia del pensamiento peruano. Sin duda, enfocar de esta manera las cosas es un inmenso mérito de Castro, pues implica, entre otras cosas, admitir el carácter otro de lo que los autores involucran más allá de lo que el propio Castro (o yo) estemos dispuestos a aceptar. Cfr. Gadamer, Hans-Georg; «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I» (1967). En: *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 238 y ss.

a la fecha de su composición por separado (Mariátegui) o haber elegido como exposición del pensamiento del autor el resumen de un solo libro sobre una obra tan vasta que su publicación íntegra tomaría innumerables tomos, lo que se agrava con una vida prolongada y compleja de su autor, que hace académicamente inaceptable el resumen del dicho libro como la exposición de su pensamiento (Belaunde). Las obras son *Espacio-Tiempo Histórico* de Haya, *Defensa del marxismo*, de Mariátegui y la *Síntesis viviente* de Belaunde.

Debemos acotar que buena parte del desconcierto procede del título, que sin duda sugiere un estudio comparado de los tres autores y no lo que simplemente se presenta: Tres monografías sobre autores peruanos, claramente las tres el resumen (no siempre detallado) de un libro (o una compilación en forma de libro). Desde este ángulo, sin duda el libro puede ayudar, por ejemplo, para la didáctica, al aliviar la lectura completa de las obras, aunque es notorio que a veces los propios autores no requieran de auxilio semejante, como es ostensible el caso en Belaunde y Mariátegui. En el caso de este último, por ejemplo, Castro resume los ensayos de prensa dedicados por el autor al pensamiento reaccionario en 14 páginas (cfr. pp. 80-94); Mariátegui mismo usó 40. El resumen, pues, tiene el 40% de la dimensión del original y alivia, por lo tanto, bastante poco.

No es posible comprender la selección de los textos por su difusión o por su influencia específica, que Castro explícitamente niega ya que, en sus propias palabras, trabaja con obras «que no han sido lo suficientemente resaltadas en su originalidad, y muestran un pensamiento propio y universal» (p. 15). Ahora bien, si el criterio de selección de los autores fue su eficacia histórica, ¿no era esperable que el de sus obras siguiera la misma pauta? Entonces la selección debería haber apuntado con certeza a *El antiimperialismo y el APRA* de Haya, los *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui y, con un margen mayor para la crítica, a *Peruanidad* de Belaunde (cfr. p. 17). Como es bien sabido, son esos tres libros (y no los adoptados por Castro) los que son eficaces históricamente, esto es, los adoptados por los partidos políticos, por los grupos terroristas marxistas, las dictaduras y los difusores ideológicos del pensamiento demo-reformista católico en el ámbito político. Quiero señalar que hay en esto una manifiesta contradicción: Castro apela a criterios de selección de las obras que son incompatibles entre sí. En efecto, o bien se selecciona una obra para resumir por su eficacia histórica, o bien por su originalidad y porque padece el descuido de los lectores, en cuyo caso es evidente que la obra seleccionada es ineficaz históricamente. Volvamos a la justificación del autor: Éste ha elegi-

do obras menos trabajadas y menos conocidas porque reflejan de manera más clara la «originalidad de lo que los autores pensaban» (ibid.). Esta suposición es académicamente muy discutible y, como sabemos ya, lo es históricamente aún más, justamente por el argumento en torno a la eficacia. En cualquier caso, el autor debía haber demostrado antes que éste es el caso, esto es, que su selección de obras muestra a los autores más «originales» de lo que son leyendo sus obras más básicas o repasándolas todas para lo cual debía, además, haber redactado un «estudio» que hiciera plausible el aserto. Castro se limita a un argumento que es, sin más, una petición de principio: «nos parecen profundamente originales y son para nosotros, motivo suficiente de análisis» (p. 15), esto es, son «originales» y son elegidas, al final, porque eso le parece así al investigador.

Para comprender esta observación basta comparar su obra con un texto análogo y relativamente reciente de Karen Sanders exactamente sobre el mismo tema, felizmente famoso y difundido, y que Castro no cita nunca, ni siquiera en la bibliografía secundaria (una cortesía que Karen Sanders realmente se merece)²³. Un excursus: Es sorprendente que en esa sección tienen un lugar holgado las compilaciones de artículos informativos de filosofía política del neomarxista argentino Atilio Boron²⁴ y que, por más esfuerzo que hacemos, no vemos qué vínculo tienen con el tema del que aparecen como «bibliografía» (p. 177). De hecho, no son bibliografía de nada que haya en el libro que Castro ha escrito. Es verdad que el autor se excusa de no utilizar bibliografía aparte de la de los autores mismos que resume (p. 168, con argumentos que, por indiscernibles, omitimos comentar), pero si ha de dedicar una sección de su libro a la bibliografía secundaria y aparece Boron pero Sanders no, esto plantea la profunda pregunta de qué hace Boron ahí, ya que alguna razón debe haber para haberlo honrado de un modo que a Sanders se le ha negado. Lo mismo, por ejemplo, acontece con el famoso libro sobre Mariátegui del (ex) Padre Diego Meseguer²⁵, posiblemente el me-

23 Cfr. Sanders, Karen; *Nación y tradición, cinco discursos en torno a la nación peruana (1885-1930)*. Lima: FCE, 1997.

24 Como podrá comprobar el lector, los textos de Boron son simples compilaciones de textos generales y cortos, sin pretensiones de originalidad, pensados para uso didáctico y con saltos temáticos a veces arriesgados y violentos. Castro cita los cuatro manuales de Boron que conocemos, uno tras otro, de un total de 40 textos, incluidos los artículos breves y folletos, esto es, el 10% del total de los textos consignados.

25 Meseguer, Diego S.J.; *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: IEP, 1974.

jor en su género que se hubiera escrito y publicado hasta la fecha de composición del texto de Castro y cuya ausencia, en cambio, es compensada por artículos sin mayor relevancia que nos abstenemos de citar. Tampoco cita en la lista de Boron los invalorable aportes de G. Rouillón sobre Mariátegui, que son famosos²⁶. No dudamos de que Castro conoce esta bibliografía secundaria elemental (puesto que conoce los artículos menos relevantes que ella) y de que la ha frecuentado con esmero y solvencia académica. El caso de Belaunde, el autor más desatendido de la trilogía es considerablemente más grave y de Haya de la Torre resumimos en lo mismo. Pero volvamos ahora a Karen Sanders.

Como es bien sabido en la literatura de historia de las ideas políticas del Perú, Sanders también, como Castro, efectúa un trabajo sobre varios autores que, para nuestra perplejidad, son los mismos que el autor que comentamos, más dos más, el anarquista Manuel González Prada y el conservador liberal Francisco García Calderón. La diferencia estriba en tres aspectos: El primero es que la exposición del pensamiento de los autores va precedida por 100 páginas de reflexión sobre el concepto de tradición y nacionalismo, justamente, por cierto, bajo el trasfondo de la eficacia histórica que, sin dificultad, hemos comprobado que Castro presupuso como referencia²⁷. Es porque los cinco autores que Sanders selecciona han sido eficaces en la historia política peruana del siglo XX que se hace un estudio de su pensamiento precedido de un examen (enjundioso, por lo demás) de la idea de tradición, para luego adjudicársela acoplándola a los modelos de pensamiento que cada uno representa. El segundo es que la autora de ninguna manera se arredra, ni ante la a veces copiosísima bibliografía secundaria precedente (Mariátegui) ni ante el hecho factual de dirigir el análisis a las obras «eficaces». El tercero, en nuestra opinión el determinante, es que Sanders ofrece todo el trabajo histórico que un observador externo exhaustivo y poco complaciente (cual es nuestro caso) esperaría de un «estudio del pensamiento» de cinco autores, tanto para la exposición de los autores como para su contexto socio-histórico y político²⁸. Los reseñados por Castro, que son sólo tres, a pesar de haber sido sometidos a un ideal de trabajo aparentemente ligado a la «objetivi-

26 Que omite Rouillón, G.; *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La Edad de piedra, 1984-1919*. Lima: Arica, 1975, pase, pero no ya olvidar la inapelablemente célebre *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: UNMSM, 1963.

27 Cfr. Sanders, op. cit. pp. 31-122.

28 Ibid. parte II.

dad» (p. 18) y dependiente de las cosas mismas, hace aparecer a los pensadores casi sin contexto, sin ninguna precisión cronológica (las fechas no son el fuerte del libro, remito a la fuente) e, incluso, habrá que decirlo de una vez, sin evolución (ya que sin fechas), como si las obras resumidas hubieran sido creadas de la nada, carecieran de historia y fueran conceptualmente anatópicas (¡y como si eso no fuera problema!). Nada hubiera costado, al menos, una breve historia de 4 páginas en cada capítulo explicando el contexto de la obra específica. Y el problema derivado de su ausencia puede ser tremendo.

Como muestra un botón: El Belaunde de Castro nunca fue filofascista, por ejemplo, pero un estudio serio, interesado en la eficacia histórica del pensamiento de un filósofo, no puede prescindir de eso, ni menos hacer de cuenta que es inexacto (p. 151). Se trata de un tema que no sólo se puede verificar con la compilación al respecto -tan famosa, pero que tampoco aparece en la bibliografía- de José Ignacio López Soria²⁹, sino leyendo al propio autor en su correspondencia con su íntimo amigo, el Marqués de Montealegre, disponible a mano alzada en el Instituto Riva Agüero³⁰, que es la institución peruanista de cuyo auspicio ha sido posible la composición de la obra (p. 15). Para Castro el «estudio del pensamiento» de Belaunde parece prescindir de ese detalle. Nosotros creemos que este tipo de incumplidos a la memoria afecta gravemente, para comenzar, el objetivo explícito y reconocible del propio autor, que es la comprensión histórica de los textos «objetivamente» (p. 18). Por ejemplo, en este caso ese proceder oculta los orígenes y parentescos nacionalistas y fascistas de la genealogía del concepto que Belaunde tenía de la peruanidad y que es un derivado del pensamiento nacionalista conservador. Belaunde no fue fascista, pero Mussolini le era realmente muy simpático³¹, y de él procede una defensa del corporativismo en la que fue

29 Cfr. López Soria, José Ignacio; *El pensamiento fascista*. Lima: Mosca Azul, 1981, 254 pp.

30 Cfr. para la correspondencia política entre Montealegre y Belaunde, Riva Agüero, José de la; *Obras completas. Correspondencia*. Lima: Instituto Riva Agüero, t. XIII-2. Por obvias razones de espacio, omitiré dar citas expresas de esto.

31 Creo obligación moral poner en conocimiento de los lectores el siguiente fragmento de carta de Belaunde al Marqués de Montealegre en 1939, sólo a manera de ejemplo: «Te envío mis más calurosas felicitaciones por el éxito de tu viaje que sé por Belén. Vas a llegar a Europa cuando se consolide el triunfo de Franco. Ya podrías imaginarte la exaltación que nos han producido los últimos triunfos nacionalistas. La España Azul será una gran potencia y Dios quiera que Inglaterra siga con la política de inteligencia con Italia y Francia cambie su régimen y haga a Italia las concesiones justas sobre Djibouti». Carta del 20 de enero de 1939. En Riva Agüero, op. cit. t. XIII-2, p. 497.

también adherente el Marqués de Montealegre, su amigo, que murió en 1944 rezando por Roma³².

Obviamente, la lectura de la *Síntesis viviente*, impreso después de la Segunda Gran Guerra, en que los nacionalismos fueron derrotados³³, viene a significar una reelaboración de nociones cuyo contexto conceptual estaba impregnado por el fascismo, y peculiarmente por el régimen nacionalista italiano, que tanto Belaunde como otros de su círculo elogiaban contra el liberalismo político. Es necesario anotar que Belaunde, además, era partidario de algún tipo de ultramontanismo, no muy moderado, lo cual explica buena parte de su concepción política respecto de la Iglesia como instancia de universalidad (Castro trata el asunto en las pp. 155-161, aunque se cuida de no hablar del ultramontanismo). Estas son cuestiones históricas, y el que se las omita es una injusticia para el pensamiento histórico. Al parecer, a Castro el fascismo le parece impresentable, al extremo de tratarlo peor que al nazismo (p. 151), contra el que Belaunde, en cambio, se situaba como objeto³⁴; de esto no se deduce que Belaunde no fuera favorable a Mussolini y, lo que es más importante, tampoco impide que el esquema nacionalista siga presente en el pensamiento recargado del Belaunde posterior a 1945. Pensar los libros sin contexto es, justamente, a-histórico en la misma escala que las historias narcisistas que narran el pasado como la lucha por la ciudadanía y los derechos, como si los conceptos fueran intemporales y las complacencias del presente pudieran suprimir el pasado y su vigencia. Pero esta vigencia es, además, su eficacia histórica, y lo es en el sentido más eminente de la expresión, pues constituye su comprensión y es también, por ello, su racionalidad y, en última instancia, su verdad. Podríamos haber tratado la forma en cómo se presenta a la Unión Soviética desde el punto de vista de Haya o la manera en cómo se sustrae de contexto el debate contra la filosofía reaccionaria en Mariátegui, pero el espacio disponible no nos permite colaborar con el profesor Castro a esos respectos.

Para terminar, es importante tratar un tema que constituye un subtexto fundamental en la obra de Castro, que es la concepción que los tres autores

32 Cfr. su «Documento suscrito por un grupo de católicos peruanos, entre ellos Riva Agüero» (1944). En: *Afirmación del Perú*. Lima: PUCP, 1960, t. 2, pp. 134-135.

33 Belaunde, Víctor Andrés; *La síntesis viviente*. Madrid: Cultura Hispánica, 1950 (el autor, Castro, jamás cita el original de los libros que ha resumido).

34 Para Belaunde hay que «liberar a Mussolini de Hitler que representa el otro frente del mal». Cfr. Belaunde, carta citada, *ibid.*

seleccionados y sus obras tienen de la modernidad. El propio autor reconoce que es una cuestión trascendental (p. 168); en efecto, para cualquier lector no muy distraído de Haya, Mariátegui y Belaunde es obvio que hay una relación tensa entre su pensamiento y la modernidad al extremo, incluso, de que puede afirmarse, como parece insinuar el autor, que llegan a situarse en una hermenéutica que la tiene por núcleo³⁵. Esto se confunde con un fuerte y reiterado recurso a filosofías como el voluntarismo, el pragmatismo y el vitalismo, que Castro menciona siempre de modo extraordinariamente genérico, sin remisión a fuente alguna, sin especificaciones de tiempo o evolución en las obras que hacen de horizonte de inteligibilidad a los libros resumidos. Se trata de un tema significativo, pues tanto la filosofía de la historia de Haya como los libros resumidos de Mariátegui y Belaunde tienen sentido en un contexto general de corrientes de pensamiento contramodernas y antimodernas, antiburguesas y contestatarias contra la *koiné* liberal positivista de la *Belle Époque*, tanto en el sentido político como en el epistemológico de esas expresiones, lo que obedece a un parentesco contextual en la historia de las ideas de fines del siglo XIX³⁶. El tema es lo suficientemente serio como para ameritar un auténtico estudio de fuentes, del que no hay el menor asomo en el libro de Castro, y que se hace más grande en tanto el autor lo promete (p. 19) e incluso casi lo concluye³⁷. Como sea, del voluntarismo, el pragmatismo, el relativismo o el vitalismo, sin indicadores apropiados ni referencias de contexto, no quedan sino meras palabras; Castro se refiere así a un cierto «élan» o «clima» de «corrientes vitalistas» (pp. 26, 42, 46, 51, 107). La referencia insustancial da la impresión de que el autor se hubiera limitado sólo a entresacar los nombres de los libros abreviados, cosa que, por

35 El autor lo dice en términos bastante más sencillos, que nos sentimos en el compromiso de reproducir: «Todos reconocen la modernidad, como reconocen la Reforma y la Revolución Francesa, pero efectúan diversos balances sobre ella» (p. 168).

36 He tratado de esto en relación a la filosofía política de Francisco García Calderón bajo el supuesto de que, si la coincidencia es correcta, los diagnósticos son también vigentes, incluso si la suerte de la contramodernidad no es hoy tan afortunada como en 1900. Cfr. mi «Autocracia republicana clerical. Rorty y García Calderón». En: *Foro Jurídico* (Lima), Año III, # 6, 2006.

37 Para no dejar dudas, cito este fragmento de la conclusión: «Obviamente, estos análisis -se refiere a los de los autores seleccionados- tuvieron un trasfondo filosófico que puede llegar a entroncarse y vincularse con determinadas filosofías de la época y con las corrientes epistemológicas y de la ciencia contemporánea» (p. 165). Hacer filosofía, entre otras cosas, es desarrollar lo que aquí se concluye, a nuestro juicio, sin mérito alguno.

cierto, daremos por falsa. En todo caso, es lamentable que la empresa propia filosófica de un libro de filosofía se haya concluido sin hacerla.

Ahora bien, investigar las fuentes genuinamente filosóficas que le dan sentido al «estudio» de «filosofía y política» es una obligación. En términos de historia de las ideas, no es lo mismo el vitalismo alemán que el francés, para referirnos a la locación de las ideas, ni el voluntarismo de Nietzsche ni el de Schopenhauer o el de Wundt, para tratar de autores, ni el irracionalismo de inicios del siglo XX comparado con el del periodo de entreguerras, para referirnos a la cronología. En el texto de Castro todos estos matices se sueldan de modo que «vitalismo» se usa de manera tan extensa que ya resulta largamente no académica. Y entonces mencionar que había «vitalismo» en Haya, en Mariátegui y en Belaunde (como hace el autor) no significa nada, incluso si es cierto (como es el caso). Nada de nada. Un ejemplo: El vitalismo puede ser democrático (como el que influyó en el Grupo Norte y al APRA, y hablamos de Walt Whitman o Emerson)³⁸ o irracionalista y aristocrático (como el que era del interés de los novecentistas, y hablamos entonces de Wundt o Nietzsche)³⁹; Castro, por su parte, sólo menciona, con una insistencia ostensiblemente exagerada, a Bergson (pp. 42, 70, 88, 102, 105, 107, 113, 141, 143), de quien no cita ni frase ni libro. Bergson, por su parte, es un hombre que vivió muchos años y escribió diferentes cosas, como es indudable que Castro conoce. Lo mismo puede decirse de Georges Sorel, citado sin que obra alguna suya asome el tintero. Ni una palabra de Wundt, Emerson o Vasconcelos que, para el efecto, no existen.

Mucho es lo que sugiere la lectura del texto del profesor Augusto Castro. Una serie de detalles quedan fuera de estas líneas por el carácter excesivo que he debido acreditar para que no quede duda alguna de nuestra voluntad positiva. ¿Cómo no comentar, sin embargo, la afirmación extraña de que los autores fueron influenciados por la educación de principios «del siglo antepasado» (p. 19)⁴⁰, algo que tomamos por error de edición, pues de otro modo

38 He tratado de este asunto en general en varios textos sobre Antenor Orrego. Cfr. mi «La aurora del héroe. La filosofía política de Antenor Orrego». En: *El pensamiento y la escritura* (Lima, UNMSM); cfr. mi *Antenor Orrego: Dos ensayos de hermenéutica política*. Lima: IPPCIAL, 2005, 126 pp.

39 Cfr. al respecto García-Corrochano, Luis; *El Estado en el pensamiento en José de la Riva Agüero y Osma* (Tesis para optar por el título de Licenciado en Derecho). Lima: Universidad de Lima, 1994, 169 pp.

40 Para ese periodo la historia de las ideas políticas tiene mucho que sacar del libro de De Trazegnies, Fernando; *La idea del derecho en el Perú Republicano del siglo XIX*. Lima: PUCP, 1992, cap. II y Aljovín, op. cit. para las ideas de los grupos sociales en disputa política. Es obvio que nada tienen que hacer allí los educadores de Belaunde, ni de Mariátegui, y no digamos ya nada de los de Haya.

es disparate? No hay mayor interés para quien esto suscribe que el crecimiento de la conciencia histórica de la filosofía peruana. Pero no hay esfuerzo que pueda ser tan grande en el mundo moral que pueda justificar que se ponga en riesgo, de manera reiterada, los presupuestos más fundamentales de toda comprensión académica de un texto. El mérito del autor, haber enfocado su trabajo en la eficacia histórica del pensamiento político peruano, es ya un viento favorable para un cultivo que, por ahora, tiene su asiento en las universidades públicas, en los largos y enjundiosos (pero indispensables trabajos) que llevan a su cargo José Carlos Ballón, David Sobrevilla (desde la Universidad de Lima) y sus colaboradores, bajo el penoso expediente, muchas veces, de la penuria por la supervivencia, rival radical del pensamiento, y obstáculo inclemente del investigador sanmarquino. Esperamos con gran interés más trabajos del propio Castro. El Perú exige su propio pensarse, exige su arraigo, como todo lo que por no prosperar, se ve abismado al perecer y en la experiencia de su propio precipicio, también, a recuperarse del olvido de su propia urgencia. Está también, por cierto, la fábrica del pensamiento único, transnacional, anatópico y administrativo. Pero para su servicio, sin duda, no somos llamados los filósofos, ni tampoco quienes comentan a los filósofos.



Juan Carlos UBILLUZ, *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006, 169 pp.

Arturo SULCA MUÑOZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

Al pensar la brusca imposición de la hegemonía neoliberal en la sociedad peruana durante la década de los noventa, uno siempre se siente tentado a preguntarse (si aún existe un resto de sensatez en nosotros): ¿cómo un régimen tan elevadamente corrupto y autoritario como el de Fujimori y Montesinos pudo ser aceptado con relativa docilidad por los peruanos? La respuesta corriente suele caer en el más vulgar esencialismo: existiría una natural predisposición en nosotros para ser gobernados con «mano dura»; los peruanos habrían sido siempre unos «vivos» y han tenido lo que se merecen. Sin embargo, la aprobación de la dinámica fujimontesinista por un grueso de la población peruana está relacionada con la complejidad de los procesos sociohistóricos ocurridos durante el siglo XX tanto en las coordenadas nacionales como en las mundiales.

¿Cómo el «individualismo», el cinismo, el conformismo y la apatía política han podido «universalizarse» en un país tan heterogéneo como el Perú? Esta pregunta, de carácter ético-político, ha tratado de ser respondida por algunos intelectuales en los últimos años. En esta línea, Hugo Neyra ha intentado escudriñar la historia de la sociedad peruana en su trabajo *El mal peruano*. Asimismo, Gonzalo Portocarrero desde finales de la década de los 90 ha producido una serie de trabajos que han culminado con su *Rostros criollos del mal*. Es en este debate que aparece *Nuevos súbditos* de Juan Carlos Ubilluz.

En este libro, el autor estudia la formación histórica de las mentalidades y actitudes promovidas por la actual fase de la dominación capitalista. Siguiendo heterodoxamente las reelaboraciones que del psicoanálisis de Jacques Lacan han planteado los filósofos eslovenos Slavoj Žizek y Alenka Župancic, *Nuevos súbditos* propone que la reestructuración neoliberal del capitalismo, ha producido una subjetividad que, creyendo haberse liberado de las ataduras del *ancien regime* y de los «totalitarismos» del siglo XX, no ha

hecho más que producir una nueva y más sofisticada forma de servidumbre: la irrestricta sujeción a los imperativos de goce individualista del mercado. Antes que buscar las iniciativas de intervención autónoma en el mundo por los sujetos, el sistema neoliberal habría creado una farsa en la que los individuos creen estar actuando con plena prescindencia de cualquier forma de relación social cuando en verdad no hacen más que procurar obedecer fielmente a las expectativas de la maquinaria global de producción y consumo.

En este sentido, Ubilluz sostiene que, dado el evidente desgaste de los proyectos burgueses de nación y de los proyectos socialistas, dos son las posiciones subjetivas que busca imponer el capitalismo para que pueda ser reproducido con eficacia: el cinismo y la perversión. Por un lado, la posición cínica se trasluciría en la conjunción de distancia «crítica» del sujeto hacia el sistema capitalista e «imposible» renuncia de los sujetos al goce proporcionado por los «beneficios» de dicha maquinaria. El cínico posmoderno – arguye Ubilluz- sabe bien que las cosas no andan bien en nuestra sociedad, que las desigualdades sociales y la arbitrariedad se vuelven cada vez más crudas, pero prefiere no comprometerse en ningún proyecto colectivo que suponga su transformación, pues desconfía siquiera de la existencia de un Todo social en el que se organicen las individualidades. Por otro lado, la evaluación de nuestra época como la de una época perversa tiene que ver con que los sujetos devienen meros objetos de la voluntad de goce de la lógica capitalista. Si en la época moderna subsistía aún la tradicional prohibición del goce por parte de la autoridad paterna, en la época posmoderna lo que primaría sería más bien no un libre acceso a él sino una obligación de gozar, es decir, que lo que estaría prohibido hoy en día es abstenerse de los placeres excesivos vendidos por el capitalismo. Así, cuando el sujeto se reduce a un instrumento de realización del imperativo a gozar, del deber de transgredir, allí surge la perversión tal como la plantea Ubilluz.

Para el autor, cinismo y perversión son las dos estructuras psíquico-sociales que han posibilitado el despliegue de la globalización capitalista en el Perú a partir de la década de los 90. Esta lectura nos permite afirmar que los peruanos no habrían sido simples víctimas del fortalecimiento del poder capitalista sino que, como sujetos, no están exentos de responsabilidades en la construcción social de la realidad. Así, en el caso de la instauración del autoritario, neo-oligárquico y corrupto régimen fujimontesinista, el autor interpreta que de lo que se trató fue de un simulacro, un espectáculo de cambio social en el que se domesticó el deseo de la población por una transformación del país y se obtuvo por resultado la universalización de la

«pendejada». En cierto modo, la tradición cínica de la «criollada –afirmar– habría creado la posibilidad de abrazar con mayor facilidad el impulso individualista promovido por la globalización neoliberal; sin embargo, no cree que la sola existencia de la subjetividad criolla haya sido condición suficiente para la relativamente fácil adopción del neoliberalismo en la década de los 90. Los peruanos habrían creado en este contexto el tipo social de «súbdito-que asciende-socialmente», es decir, un individuo que delega al Amo la función de reelaborar el orden social a su antojo mientras él se dedica a buscar de cualquier medio el ascenso social. Es en este contexto que Ubilluz intenta entender la compulsión de Vladimiro Montesinos por acumular poder y dinero: el ex jefe del SIN obedecería a una ética perversa del goce, es decir, su satisfacción no consistía en la concreción de un disfrute fugaz, instantáneo, sino más bien en una voluntad que elevaba el goce de corromper a un imperativo moral dogmático. Al producir sus vladivideos, inconscientemente, Montesinos habría buscado crear un registro histórico de sí mismo como el «pendejo supremo», como aquél que ha elevado plenamente la transgresión a una soberana ley. La contradicción de Montesinos residiría, pues, en cómo mantener la simulación del régimen fujimorista como el de un gobierno «subversivo» y el de demostrar ante los ojos de todos que nadie como él puede gozar tan deliciosamente de la degradación de sus súbditos al reino de la corrupción. En cierto modo, la relativa tolerancia a la figura de Montesinos en nuestro país residiría en la cínica «naturalización» de la transgresión de las normas sociales producida en la década de 1990.

A diferencia de Gonzalo Portocarrero, Ubilluz plantea una distinción entre los términos «criollada» y «pendejada». La «criollada» constituiría una transgresión de la ley pública que es practicada desde la posición del esclavo no sin picardía e ingenio, práctica en la que el agraviado no llega a perder su derecho a la contestación. Por el contrario, la «pendejada» supondría una clase de transgresión desde la posición del amo, donde el otro es reducido a la categoría de «lorna», esto es, un individuo que no tiene ya ningún valor positivo para el sujeto. Mientras que lo «criollo» estaría relacionado con una tradición cultural producida en el Perú desde el período colonial, lo «pendejo» –en cambio– sería una suerte de actualización de la posición subjetiva criolla bajo las coordenadas de la globalización neoliberal del capitalismo. En este sentido, la pregunta fundamental que Ubilluz trata de responderse en la primera parte de su trabajo es: *¿cómo se pudo pasar en la sociedad peruana de la «criollada» a la «pendejada»?*

El problema de la lectura de Ubilluz tiene que ver aquí, más que con la categoría de lo «pendejo», con la de «criollo». ¿Es posible englobar de un plumazo las posiciones de sujetos sociales desde el siglo XVI hasta el XX como si no hubiesen sido parte de los vaivenes históricos de la sociedad? ¿Las «transgresiones criollas» de los relatos de Ricardo Palma pueden ser equiparables en el tiempo a las de los personajes de los vales del «Carreta» Jorge Pérez? Si bien es cierto que Ubilluz procura permanentemente aclarar que su lectura de lo «criollo» no tiene que ver con ninguna realización concreta en identidad cultural alguna sino que más bien expresa una determinada relación del sujeto con la ley en esta parte del mundo, extraña la ausencia de interpretación sobre la bipolaridad en la que se ha ubicado tradicionalmente tal categoría, a saber: lo criollo frente a lo andino. Así como la «criollada» constituye la fantasía inherente de la cultura criolla en el Perú, ¿cuál sería ese fantasma ideológico que ronda lo «andino»? ¿Cuál habrá sido su relación con el cinismo propio del régimen fujimontesinista? ¿Por qué lo que Alberto Flores Galindo denominó «utopía andina» no pudo contener la expansión del poder capitalista en el Perú? ¿Cuánto de «andino» ha habido en lo «criollo» y cuánto de «criollo» en lo «andino»? Es imposible responder a estas preguntas desde las hipótesis de Ubilluz: estas no asumen como punto de partida las complejas interacciones de las identidades culturales a lo largo de la historia ni la transformación de las fantasías ideológicas en el desarrollo de los conflictos sociales y políticos.

La teorización de Ubilluz sobre el paso de la «criollada» a la «pendejada» no considera la contradictoria trayectoria de los proyectos de autonomía individual y colectiva gestados en la sociedad peruana, sobre todo, hacia la segunda mitad del siglo XX. El problema con los proyectos de emancipación que se han sucedido en nuestra historia es que no han llegado realmente a crear nuevos imaginarios sociales en la mayoría de la población que tengan la capacidad para modificar la relación entre los individuos y la ley más allá de las dinámicas de opresión, dominación, explotación y alienación. Han sido los movimientos de las clases populares y medias aquellos que durante la segunda mitad del siglo XX trataron de imaginar y construir un modelo distinto de sociedad. Los paros nacionales de finales de la década de los 70 constituyen manifestaciones de estas iniciativas. En esta etapa, el marxismo ha cumplido un rol de fundamental incidencia en la lucha contra el capitalismo. Serán los proyectos cuajados en Izquierda Unida, el MRTA y Sendero Luminoso los que, más que cualquier otro, buscaron superar el sistemático aplastamiento de la libertad y de la igualdad al que conlleva

va el dominio capitalista. Sin embargo, ni los proyectos electoralistas ni los militaristas de la izquierda peruana propusieron una visión del mundo, una estrategia política ni un programa que supongan una nueva institución sociohistórica del país. De este modo, las iniciativas emancipatorias que los movimientos populares habían venido desplegando con intensidad desde mediados del siglo XX quedaron desarmadas frente al nuevo avance mundial del capitalismo.

En este punto, es importante recordar dos episodios del pasado reciente: 1) en el momento en que Sendero creía haber llegado a la etapa de «equilibrio estratégico» en la «guerra popular» a finales de los 80, el Movimiento Libertad, de Mario Vargas Llosa, doctrinalmente neoliberal, generó un potente movimiento de masas que luchó contra la «estatización de la banca» promovida por el gobierno aprista, lo que en la práctica significaba la consolidación del poder de las oligarquías financieras en el Perú; y 2) por los mismos años, Ricardo Belmont, verdadero precursor de los candidatos «independientes», gana los comicios electorales para la alcaldía de Lima, con lo cual el discurso de la tecnocracia «pospolítica» se asentaba entre nosotros. Parecía que la sentencia senderista de «Salvo el poder, todo es ilusión» se convertía en una realidad asible para las élites económicas del país. Estos dos hechos, entre otros, crean las condiciones para la *performance* de Fujimori en 1990. Frente a la descomposición de las instituciones sociales y políticas del país acentuada desde la década de los 70, los proyectos de izquierda no se mostraron como agencias promotoras de la creación humana: el movimiento obrero se perdía en las encrucijadas del burocratismo, el movimiento campesino se despolitizaba en el acelerado crecimiento de las ONG, los movimientos barriales no podían superar el asistencialismo, las empresas públicas se tornaban botines tanto para gerentes como para obreros, el terror armado de sectas acallaba toda realización democrática en las organizaciones populares... En este panorama, los peruanos optaron por el vacío de proyectos de transformación radical: la instauración del régimen fujimontesinista. Cuando a finales de los 80, en Venezuela se aplicó las mismas medidas de «reajuste estructural» previstas por el «Consenso de Washington» que se llevaron a cabo en el Perú en 1991 (el conocido «fujishock»), se produjo inmediatamente un levantamiento popular conocido como el «Caracazo», tan poderoso que produjo una situación de crisis política al régimen; sin embargo, en el Perú no se produjo ninguna conmoción social de tal naturaleza. La población se había diluido en la más vergonzante heteronomía sin capacidad de restituir una praxis sociopolítica que le

permitiese articular sus anhelos y sus esperanzas. La población rechazaba cada vez más abiertamente a Sendero, el MRTA parecía ser un grupo de guerrilleros inservibles, la Izquierda Unida fue absorbida por el fujimorismo y el aprismo, la «portentosa mole» del Este soviético se hacía añicos... Sucumbió una crisis de sentido, un deterioro de lo social-histórico sobre el que los poderes de la sociedad capitalista cosecharon grandes frutos.

Ahora bien, de acuerdo con Ubilluz, el dominio del neoliberalismo no se haría patente exclusivamente en la «esfera pública» sino más bien serían los ámbitos de la cultura popular y de la cultura letrada los que también nos pueden demostrar el predominio del individualismo narcisista del capitalismo tardío. Por una parte, antes que representar un desafío a la moral patriarcal, el «perreo» es un baile –afirma el autor– que exige al sexo de su «sustancia nociva», esto es, la experiencia de la alteridad, de la otredad; constituiría, pues, una fantasía-mercancía en la que el sujeto no hace más que obedecer a un imperativo de goce, al que se somete mecánicamente tanto por el ritmo maquínico predominante como por los contenidos textuales. En este sentido, el «perreo» sería, antes bien, un baile post-sexual en el que el «cangri» o la «perra» solamente simulan una *performance* sexual para hacer del sexo una experiencia homogénea y repetitiva. Por otra parte, las novelas eróticas de Vargas Llosa producidas a partir de la década de los 90 (*Elogio de la madrastra* y *Los cuadernos de don Rigoberto*) no constituirían simples divertimentos tal como su propio autor lo ha afirmado sino más bien la plasmación más intensa del proyecto neoliberal: la creencia de que la vida pública de un sujeto tiene que estar dirigida por el orden de cosas del capitalismo global mientras que su vida privada, supuestamente del todo desligada de la vida pública, sería el espacio de verdadera realización de las libertades individuales. Según la erótica vargaslloseana, la subjetividad humana es un territorio dividido por compartimentos no relacionados entre sí, de manera que lo individual sería rígidamente distinguible de lo social. La trampa en que caería Vargas Llosa, sostiene Ubilluz, reside en no percatarse de que las prácticas «sexuales» de sus personajes no constituyen más que una previsible consecuencia del ordenamiento desubjetivante del capitalismo.

Sin embargo, es necesario entender que el baile del «perreo» no constituye sino la culminación de un proceso cultural que comienza en el Perú a partir de fines de la década del 80: el ascenso del mercado de las diversiones. Son las discotecas, específicamente, las que se convierten en un espacio aglutinador de aquella juventud urbana que no puede establecer mecanismos identificatorios con la praxis. La novela de Óscar Malca *Al final*

de la calle muestra claramente este fenómeno: mientras el país es asolado por un deterioro profundo de su vida social, el apático M y su grupo de amigos necesitan tener experiencias límites en el mundo nocturno de las discotecas mientras los «apagones» producidos en la ciudad producto de la acción armada de Sendero crean zozobra entre los ciudadanos. También las novelas de Bayly de principios de los noventa ilustran esta situación: la negación de los espacios públicos de discusión e intercambio de propuestas como medios de participación democrática en la toma de decisiones de la sociedad. De hecho, a través de la «dictadura de la fiesta» impuesta por las discotecas, se opera una peculiar privatización de la vida social: no es la comunidad la que organiza el goce colectivo, sino más bien es el individuo que consume como mercancía su «derecho» a divertirse. No se representa la socialidad gozosa sino un cúmulo de individualidades aisladas entre sí buscando el disfrute propio, indiferentes del vínculo con el otro. Esta forma de organización del goce en la sociedad peruana contemporánea fue penetrando paulatinamente en aquellas generaciones de «nuevos limeños», descendientes de migrantes andinos, que han tenido como soporte –en buena medida– las nuevas identidades constituidas en el proceso de consolidación del neoliberalismo. El «perreo» no constituye sino la «evolución» de una dinámica que fue ganando terreno desde hace casi dos décadas. Y si bien es cierto, por otra parte, que las novelas de Vargas Llosa analizadas por Ubilluz constituyen un hito importante en el sutil viraje neoliberal de buena parte de la producción novelística peruana, son otras novelas las que en la cultura popular llegaron a formular un imaginario en el que la socialidad y la historicidad del ser humano son vaciadas por completo.

Considero que el análisis de Ubilluz puede aportar significativamente a la comprensión de los procesos políticos y culturales del Perú contemporáneo. De hecho, su libro resalta frente al resto de la crítica lacaniana en nuestro país que se encuentra bastante adormecida, recluida de ordinario en la práctica de la clínica o restringida a una visión de la cultura que, en cierto modo, no toque los problemas intrínsecos a la organización de nuestra sociedad. Sin embargo, hace falta a *Nuevos súbditos* una exploración más detallada de la historia reciente del Perú para así entender los cambios concretos que se han producido en la subjetividad. De hecho, si algo falta en el trabajo de Ubilluz es la radical presencia de la historia. Pareciera que su relato teórico ignora en cierto sentido las vicisitudes por las que han atravesado los conflictos sociales y políticos y sus relaciones con la vida subjetiva. Con todo, este libro se posiciona como una obra clave en la



Arturo SULCA MUÑOZ

nueva corriente de estudios peruanos que buscan creativamente superar las trabas ofrecidas por el determinismo económico (de izquierda o de derecha). Deseamos que esta tendencia no termine por producir un nuevo tipo de determinismo que niegue la condición humana de ser histórico.



**Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo, Ambrosio Velasco Gómez;
Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil, Facultad de
Filosofía y Letras. Dirección General de Asuntos del Personal
Académico. México, Universidad Nacional Autónoma de
México, 2006, 59 pp.**

Gemma GORDO PIÑAR
Universidad Autónoma de Madrid

Si, de por sí, resulta una tarea compleja hacer una reseña crítica (ya que no es un mero resumen o exposición de un texto, sino que hay que ir más allá: sacar a la luz sus fallos y sus carencias, atisbar sus implicaciones y aplicaciones, percatarse de su actualidad, alcanzar, transmitir y analizar la intencionalidad de su autor), mucho más me resulta hacerlo sobre un texto de hermenéutica, y peor aún, acerca del presente, pequeño aunque intenso, libro; ya que en él se exponen nada menos que tres propuestas diferentes (aunque, como iremos viendo, no tan distantes), que se entretajan conformando un verdadero diálogo intercontinental, intersubjetivo, el cual considero el verdadero mérito de este escrito (no sólo por los resultados obtenidos, sino por la actitud que en él se refleja).

Estas variantes (diferentes intérpretes, diferentes subjetividades, diferentes contextos) que, en principio, podrían enturbiar la exposición o interpretación de este texto, no hacen sino hacerla más rica y poder dar con ella un ejemplo de lo que sería un ejercicio propio de la hermenéutica que propone Beuchot (caracterizada principalmente por la *proporción*, la *proporcionalidad*, el encuentro de un *punto mediador* entre posiciones diferentes).

Sin embargo, la dificultad que acompaña a la realización de esta reseña (recompensada por la grandeza que supone el acercamiento al contenido del texto, debido a que entraña el pensamiento de tres importantes figuras actuales de la hermenéutica), no significa que su lectura resulte igual de complicada, sino todo lo contrario, ya que gracias al compendio de presentación (realizado por Mauricio Beuchot), con el que se inicia el libro, podemos adquirir una idea general de lo que a lo largo de él se va a desarrollar y adentrarnos en el diálogo sin el menor problema; motivo por el que invito sinceramente a su lectura.

Aunque los tres interlocutores de este diálogo son Gianni Vattimo, Ambrosio Velasco y Mauricio Beuchot, no hace falta llevar muchas páginas leídas para darse cuenta de que la verdadera protagonista es la Hermenéutica Analógica que, según Beuchot, «ya constituye un movimiento» (p.51). Lo que Beuchot y los seguidores de este nuevo tipo de Hermenéutica pretenden es ir la *vertebrando, constituyendo* poco a poco, y este intento es lo que se plasma en este diálogo intercultural e interpretativo.

Las respuestas que Beuchot da a las objeciones de Vattimo y Velasco apuntan a las posibilidades que esta nueva hermenéutica posee y que poco a poco se irán desocultando, desarrollando, añadiendo y alcanzando. Este es el caso de la necesaria relación entre hermenéutica analógica y hermenéutica anagógica (esta última es la que propone Vattimo, y que se refiere a la esperanza política inmediata); quedando esta última como *preparación, coronación, culminación* de la primera. Siendo lo más adecuado hablar de una hermenéutica *analógico-anagógica*. No se trata de que simplemente la hermenéutica analógica *funcione bien*, como reconoce Vattimo, como *elemento interpretativo*, sino que tenga un correlato, una aplicación y una trascendencia ético-política.

Tanto Vattimo como Velasco, el pensamiento débil en general, dan más importancia a lo ético y político que a lo epistemológico (al contrario de lo que, en principio, parece que hace Beuchot). A Vattimo, su posicionamiento del lado del equivocismo, del subjetivismo, de la diferencia... le sitúa del lado de la minoría, de los débiles, de los diferentes; y por ello, realiza una crítica de la globalización y de la homogeneización que esta conlleva, y una defensa de la diferencia. Velasco considera que la hermenéutica debe ocuparse de un problema político fundamental, preservar la pluralidad cultural y promover el diálogo intercultural.

Por lo que se expone en este libro podemos afirmar que la actitud de Beuchot respecto a su hermenéutica analógica es muy receptiva, así dirá respecto a las cuestiones que le plantea Vattimo: «creo que pueden incorporarse, de una manera o de otra, a la hermenéutica analógica, con lo cual se enriquece, queda beneficiada», (p. 51-52).

Este libro da fe de que entre estos tres hermeneutas hubo una verdadera escucha y un verdadero diálogo, y no sólo la apariencia de ambas (como ocurre en la gran mayoría de los encuentros en que se reúnen figuras destacadas de un mismo ámbito). Pero este diálogo, como los auténticos diálogos, no quedó definitivamente cerrado, sino que invita al lector a que se sumerja en él y en la corriente hermenéutica en la que se ubica. En él y por él se plantean cuestiones muy candentes para la hermenéutica, que nos obligan a

plantearnos y reflexionar sobre ciertos temas relativos a la objetividad, la ética, la política, la metodología; algunas de estas preguntas serían: ¿podemos llegar a comprender un texto como su autor?, ¿es suficiente o deseable una mera actitud contemplativa ante un texto o hay que entretejer la objetividad del texto con nuestros intereses, deseos?, ¿puede realizarse una interpretación radicalmente nueva sobre un texto, o siempre habrá una interpretación más «objetiva» que se tome como referencia y junto a la cual caminan las otras interpretaciones?, ¿cuándo una interpretación es verdadera?...

Estoy muy en acuerdo y atraída por el planteamiento de Beuchot y sobre sus posibilidades de desarrollo y aplicación. Las críticas de Vattimo y Velasco, más que minar su propuesta, dan pie a que Beuchot exponga y detalle algunos puntos que quedaban dudosos, incompletos en su presentación (aunque en su defensa debemos decir como Beuchot mismo afirma respecto a Vattimo y Velasco, que ambos «se basan en mi trabajo más general de presentación de la hermenéutica analógica»; p.51).

Es el mismo Beuchot quien reconoce lo fructífero de este diálogo para el propio desarrollo de la hermenéutica analógica y para la hermenéutica en general, «ya que tanto la hermenéutica como la analogía se realizan en el diálogo» (p.58); «la analogía es producto del diálogo, de la conversación, del debate. Por eso, la hermenéutica analógica es sumamente dialógica. Requiere del diálogo como condición de posibilidad y como ambiente propicio» (p.19).

Para Vattimo, algunos principios de su hermenéutica débil potencian y desarrollan a la hermenéutica analógica, y añado yo: algunas propuestas de la hermenéutica analógica pueden complementar a la hermenéutica débil (un ejemplo sería el alejamiento de una equivocidad radical o del mero antiunivocismo, que caracterizan la propuesta de Beuchot).

A pesar de lo anterior, pienso que hay algunas cuestiones que Beuchot debe todavía matizar. Una de ellas se refiere al grado de objetividad que se debe alcanzar en una interpretación. El tema de la objetividad es uno de los más ricos y tratados en el texto, pero considero que no se llega a una conclusión detallada y clara respecto a él. Beuchot expone que la objetividad que él quiere para su hermenéutica se aleja de la objetividad fuerte que caracteriza al univocismo. A la objetividad que él aspira la llama *objetividad analógica*, no puede ser fuerte pero tampoco excesivamente débil, desembocando en la subjetividad. Se trata de «reconocer la porción de objetividad y de subjetividad que tiene cabida en cada caso. Además, como en la analogía predomina

la diferencia sobre la identidad, predominará la subjetividad sobre la objetividad; con todo, habrá objetividad suficiente para nuestra medida humana del conocer» (p.53). Mi pregunta es, ¿cuál es esta objetividad suficiente?

En relación a la interpretación, la respuesta que él posteriormente procura no me resulta completamente satisfactoria, esta consiste en «la recuperación de algo por lo menos de la intencionalidad del autor, de qué quiso decir, para después... poder aplicarlo a nosotros mismos» (p.56). Pero, ¿ese *algo* a qué cantidad de intencionalidad y a qué tipo de la misma se refiere? Supongo y espero que estas cuestiones serán aclaradas próximamente por Beuchot en diálogos como éste.

Las respuestas de los tres interlocutores a algunas de las preguntas planteadas al comienzo de este escrito difieren unas de otras. Después de estudiar sus aportaciones respecto a este diálogo, una de las conclusiones a las que he llegado es que, como dice Vattimo, lo complicado en hermenéutica es: ¿qué acontece en un proceso de interpretación?; y al hilo de esta cuestión es que debemos empezar a hablar de la posibilidad y necesidad de la objetividad de la interpretación, de si podemos hablar de «verdad» (en el sentido de correspondencia) respecto a un texto o es mejor hablar en términos de «autenticidad», de la existencia de una sola interpretación verdadera o de varias, de la relación entre interpretación e intereses, etc.

El respeto del que yo hablaba al principio de esta reseña respecto a la realización de la misma está íntimamente relacionado con las anteriores preguntas. Pienso, como Vattimo, que no podemos describir el fenómeno interpretativo objetivamente, «nuestro discurso sobre la interpretación es incluso él mismo una interpretación» (p.34). Después de esta afirmación, ¿cómo seguir escribiendo esta reseña acerca de este enriquecedor diálogo escrito (si se supone que la objetividad es una de las características que ésta debe poseer)?

Parece que lo único que me resta hacer es dar mi propia interpretación, y como «sin interés no hay interpretación» (p.31) (la interpretación contiene los intereses del intérprete), lo que se está plasmando en estas páginas son mis principales intereses (pero no sólo mis intereses, sino que estos están mezclados con el contenido del texto y la intención del autor). ¿Mis intereses importan? La respuesta a esta cuestión entronca con la pregunta de Vattimo sobre *cómo* y *cuándo* funciona la hermenéutica analógica. Tiene que darse un *horizonte compartido* para que esta funcione («la analogía funciona en la medida en que nos ponemos al interior de un horizonte histórico-cultural lingüístico que compartimos», p.26); y pienso que dentro de este se encuentran también

los intereses. Obviamente que no coinciden los intereses de todas las personas que están dentro de un mismo marco histórico-cultural, pero sí que habrá entre la mayoría al menos un mínimo compartido; y es en este en el que se deben asentar y del que deben partir y legitimarse los valores. ¿Cuáles son estos intereses que pueden llegar a ser compartidos? En este punto es en que en realidad se deberían centrar ambos tipos de hermenéuticas intentando llegar, de manera analógica, a una solución satisfactoria.

Todo este argumento acaba conectando la cuestión hermenéutica con la ética y la política, como desean Vattimo y Velasco y, posteriormente, Beuchot. Toda interpretación se realiza dentro de un contexto histórico, que influye en los intereses de los intérpretes. Por ello, la interpretación que yo realice sobre un texto no depende sólo del texto, sino también del contexto; y no tiene sólo como fin comprender el texto, sino salvar mi contexto (en palabras de Ortega, *salvar la circunstancia*, para posteriormente salvarme a mí mismo). Como consecuencia, seres que compartan un mismo marco compartirán (en cierto modo) intereses y, por tanto, interpretaciones. De esta forma se podría hablar de una *verdad epocal* de las interpretaciones y de la relación que se establece entre la verdad de la interpretación y nuestros proyectos (en el sentido en el que habla Heidegger). Esto implica que la objetividad de un texto sólo se refiere a un aspecto de la interpretación; los otros serían las circunstancias, los intereses.

No quiero terminar esta reseña sin referirme a la defensa de la metafísica que hace Beuchot. Tanto él como Vattimo y Velasco comparten la crítica y el rechazo del fundacionismo fuerte, en el que se ha venido sustentando la metafísica de Occidente. Esta metafísica fuerte implicaba una hermenéutica fuerte, caracterizada por el univocismo, el objetivismo y una noción de verdad basada en la correspondencia. Pero Beuchot no sólo se aleja, como hacen Heidegger y Vattimo, del univocismo sino también del equivocismo. Frente a ellos, la analogía apuesta por un equilibrio entre objetivismo-univocismo y subjetivismo-equivocismo, una verdad como *alétheia* y otra como correspondencia...

Frente a la corriente antiunivocista actual, Beuchot se decanta por una ubicación intermedia entre univocidad y equivocidad, la identidad y la diferencia (con predominio de la última) huyendo de ambos extremos debido a que la radicalización de ambas posiciones conlleva males igual de detestables (los relativismos, los dogmatismos...).

Esta ubicación intermedia que caracteriza a la hermenéutica analógica es lo que hace que Beuchot critique una metafísica fuerte o univocista, y

propugne una metafísica u ontología analógica, asentada en un fundamento analógico. Por ello, reivindica la necesidad no sólo de con-vivir o mal-vivir con la metafísica, sino aceptar y reconocer su papel. Lo que se debe rechazar y criticar es un tipo de metafísica, no la metafísica en general («no creo que haya una sola metafísica, o una sola ontología, y que siempre deba ser atacada en bloque por los que están interesados en desbancar a la metafísica. Además de que no siempre es un interés correcto, a veces está prejuiciado por la idea de que la metafísica condujo a los totalitarismos, pero la antimetafísica también ha conducido a otros totalitarismos», p.53).

Debemos modificar y adaptar la metafísica a los tiempos, a nuestro tiempo; así podremos hablar de una metafísica u ontología débil, analógica (no basada en un fundamento fuerte), que se corresponde con la hermenéutica analógica.

Entre el tipo de concepción metafísica y el de hermenéutica que nos caracterice debe existir cierta coherencia. Si nuestra concepción de la metafísica es débil, nuestra hermenéutica tendrá que estar en esa misma línea. No podemos dejar de lado la reflexión metafísica, considero que es necesaria para nuestra vida y para que nos sirva debemos transformarla. Si el hombre es un ser histórico, la metafísica también debe serlo. Si la hermenéutica y la filosofía en general van variando con el tiempo, la metafísica debe sufrir también ese cambio. Si atendemos a las necesidades de nuestro marco histórico-cultural éstas nos mostrarán el nuevo papel que tiene que desempeñar la metafísica.

Para terminar, resaltar la idea de que la analogía, la hermenéutica analógica, requiere cierto esfuerzo; ya que esta consiste en una proporción, un equilibrio, el cual no es nada fácil ni simple de conseguir. Con esta nueva manera (aunque sería más adecuado hablar de una reinterpretación, actualización o reforma de lo anterior: las hermenéuticas ya existentes de Vattimo..., la noción de virtud griega...) de entender la hermenéutica aportada por Beuchot no sólo se propone un nuevo método interpretativo, sino una actitud vital y una forma de vida (por cierto, muy parecido a la actitud paradójica o contradictoria que muchos filósofos han adoptado y promovido no simplemente como método filosófico o de conocimiento, sino también como constante vital; un buen ejemplo de ello sería Miguel de Unamuno).

Actualmente, las corrientes que se están desarrollando en el ámbito del asesoramiento filosófico o la filosofía práctica (recuperando un aspecto inherente a la filosofía más originaria) conciben la hermenéutica como una de las partes o campos de la filosofía de los que este puede beber; y ello se

debe a la posibilidad que autores como Beuchot otorgan a la hermenéutica, entendiéndola como algo más que un mero instrumento epistémico.

La mayoría entendemos la hermenéutica como una mera metodología de la interpretación de textos, olvidando la dependencia que existe entre interpretación y praxis, y el hecho de que tras la letra muerta está el espíritu que da vida. La vida es una continua interpretación (pero no sólo de lo escrito, de lo literario, sino de lo histórico), un re-vivir (un traer al presente el pasado) y un comprender (un encuentro entre un yo y un tú); y es la propuesta hermenéutica de Beuchot la que contiene, como he intentado mostrar a lo largo de esta reseña y que se observará claramente con la lectura del libro, todos estos aspectos.

Resumiendo, la aportación de Mauricio Beuchot a la hermenéutica que se presenta en este libro-cuaderno (de lectura rápida, sugerente y asequible para todos, debido a que hace un muy breve repaso histórico de la hermenéutica y sus principales representantes), a través del diálogo con las hermenéuticas de Vattimo y Velasco, es una superación de ambas pero no su rechazo, y ofrece un nuevo paradigma interpretativo y de comportamiento.

Resaltar también la proveniencia de este nuevo tipo de hermenéutica, Méjico, lo que descubre un nuevo foco de actividad hermenéutica que se aleja del que hasta ahora ha acorralado todo su protagonismo; y que representa la enorme actividad filosófica que se está llevando a cabo en Latinoamérica, de la que poco a poco Europa se va haciendo cada vez más eco, como muestra este diálogo entre Vattimo y Beuchot.



David Sobrevilla, *Escritos kantianos*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2006, 308 págs.

Pedro RIBAS

Universidad Autónoma de Madrid

De la universalidad de Kant dan prueba los escritos acerca de él en el mundo entero. En el ámbito de lengua española existe ya una bibliografía riquísima. Latinoamérica está aportando en estos momentos la mayor cantidad de estudios. Este libro es manifestación de ello, pero, sobre todo, del alto nivel alcanzado por tales estudios. *Escritos kantianos* es quizá un título demasiado genérico, ya que la primera parte del libro está muy centrada en la *Crítica del juicio*, mientras el resto es más disperso. Por cierto, el índice sólo alude a esta primera parte, como si el libro terminara en la página 152, lo que puede resultar desconcertante para el lector, aunque es un descuido que no afecta al contenido.

Como en tantos terrenos de la filosofía de Kant, también en el de la estética, de lo bello y su forma de abordarlo filosóficamente, hay discrepancias entre los intérpretes. Sobrevilla muestra conocer muy pormenorizadamente las principales lecturas existentes de la *Crítica del juicio*, el análisis de las cuales constituye una de las buenas aportaciones de este libro. La comparación con otros autores del siglo XVIII ayuda a situar y delimitar la concepción estética de Kant, como ocurre con la confrontación Kant-Diderot en las páginas 171-190, o de Kant-Hume (páginas 171-190), aunque ésta había sido adelantada ya en páginas anteriores. En este sentido, el libro presenta bastantes repeticiones, como no podía ser menos tratándose de un conjunto de trabajos que habían aparecido independientemente o no habían sido concebidos como capítulos de un libro unitario. Aun así, la obra constituye una importante aportación al conocimiento de Kant en lengua española. La bibliografía actualmente existente sobre el filósofo de Königsberg ha alcanzado tales proporciones, que resulta ya inabarcable para una sola persona. De ahí que sea tan útil el estudio de campos específicos,

como lo es en la primera parte de este libro el estético, sobre todo cuando se hace desde el conocimiento y la posición crítica exhibidos por Sobrevilla.

Pero el autor no se limita al terreno de la estética, sino que, desde las páginas 191 hasta el final (p. 307), aborda también la filosofía kantiana del derecho y la influencia que ha tenido, extendiéndose igualmente a otros temas, incluido uno que me parece muy falto de estudio en el ámbito de lengua española. Me refiero al análisis bibliográfico de los estudios de Kant en este ámbito, con el fin de comprobar su conexión o desconexión entre lo que se hace en distintos países de Hispanoamérica.

Sobre la filosofía del derecho David Sobrevilla, basándose esencialmente en *Metafísica de las costumbres*, destaca los conceptos principales del derecho, la diferencia entre derecho y moral y, en definitiva, los aspectos más acertados del planteamiento kantiano, entre los que subraya la fundamentación kantiana del estado liberal, a la vez que los puntos más criticables, como la concepción del derecho penal (Kant discrepa totalmente de Beccaria) y la negación del derecho de resistencia frente al mal gobernante.

El apartado «El neokantismo» (páginas 209-234) es un repaso a los autores que forman las escuelas de Marburgo y de Baden. Aquí hay mucho menos aportación de Sobrevilla que en las páginas dedicadas a la *Crítica del juicio*, debido a que cualquier lector tiene acceso fácil, en una historia de la filosofía, a lo que se dice de los neokantianos en estas páginas. El lector iberoamericano agradecería desde luego que se prestara atención, no sólo a los neokantianos alemanes, sino a los iberoamericanos, como el cubano José del Perojo, primer traductor de la *Crítica de la razón pura* al español (aunque fuese sólo la mitad del texto) o los trabajos de Manuel García Morente y la excelente labor traductora de Eugenio Imaz. Es cierto que Sobrevilla menciona después a Perojo, al hablar de la recepción de Kant en el Perú, pero no hubiese estado mal recordar su importante papel como neokantiano en la *Revista Contemporánea*.

En las páginas 235-250 se analiza la filosofía de Ortega y Gasset «como una reelaboración del planteamiento kantiano sobre el ser». Sobrevilla valora muy positivamente la filosofía de Ortega, hasta el punto de que «el pensamiento hispanoamericano se divide en preorteguiano y postorteguiano» (página 235). Aquí, como en todo el libro, Sobrevilla resume escueta y recortadamente las tesis de los autores tratados, Kant, Ortega, Heidegger. Es muy de agradecer esta precisión en los textos con que se definen los conceptos, lo que constituye una manera de evitar la cháchara en que se convierte a veces el filosofar y una forma de rigor y autoexigencia en lo que se dice. Pero

me pregunto si el filósofo peruano no da por supuesto algo que se nota mucho entre los profesionales de la filosofía: que filosofamos con permiso de los alemanes. Sobrevilla se resiste a admitir que Ortega haya interpretado correctamente a Kant. Y no me refiero a que no pueda o no deba hacerse esto, sino a que no lo hace con Cohen, por ejemplo, ni con Natorp, casos en los que Sobrevilla no habla de corrección o incorrección, sino de la lectura que Cohen o Natorp hacen de Kant. En el mismo plano se halla la suposición de Sobrevilla cuando escribe: «la concepción orteguiana sobre el ser aventuramos que debe haberle sido sugerida por la lectura de *Ser y tiempo*, de Heidegger.» Quizá no es incorrecto suponer esto, pero me refiero a la forma de expresarlo, como si Ortega tuviese que ser leído observando si es fiel a maestros alemanes, como si en el ámbito hispanoamericano no se pudiese tener voz propia en filosofía.

Al leer el apartado «La recepción de Kant en el Perú» (pp. 251-271) veo que Sobrevilla sale al paso de mi demanda de bibliografía española y latinoamericana sobre Kant. Después de enumerar la bibliografía peruana a este respecto, escribe que «es necesario formar una tradición crítica nacional, que ineludiblemente tome en cuenta la bibliografía extranjera, pero que también considere la nacional.» (p. 260). Tras este repaso a la bibliografía, peruana, en la que se rinde homenaje a figuras tan destacadas como Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, critica Sobrevilla la tesis de Abimael Guzmán sobre la teoría kantiana del espacio con gran detalle y, a mi juicio, de forma pertinente y oportuna. Justamente aquí acude el autor del libro a la autoridad, no sólo de bibliografía no escrita en español, sino de Roberto Torretti, uno de los que considero mejores conocedores y expositores de Kant. De paso indicaré que una de las objeciones que Sobrevilla señala en la tesis de Guzmán consiste en que éste no explica qué entiende por «materia»: «No obstante, dada su orientación marxista cabe suponer que haya querido referirse a la noción de ‘materia’ dentro del marxismo. Por ‘materia’ se entiende dentro del marxismo la ‘realidad objetiva’ o ‘primaria’ que se opone a la ‘conciencia’» (p.271). La verdad es que no es muy afortunada esta explicación de «materialismo» atribuida al marxismo. Sería correcto atribuirla al marxismo vulgar o a los manuales estalinistas (tipo Konstantinov y compañía), pero no a Marx.

En definitiva, estamos ante un libro riguroso, escrito por un autor que conoce a Kant y la bibliografía kantiana. Aunque es algo disperso, diría que el lector interesado en la filosofía de Kant agradecerá encontrar aquí muy buena información sobre los aspectos principales de su filosofía. Desde lue-

Pedro RIBAS

go, el campo de la estética, tanto lo que atañe a su planteamiento kantiano como a las lecturas que ha tenido o el debate de su recepción, destaca de forma muy especial en esta obra. Si tuviera que formular una queja aludiría a la falta de un índice de nombres, herramienta que considero muy útil en los libros escritos con rigor, como lo es éste.

Luis Esteban G. Manrique, *De la Conquista a la Globalización. Estados, naciones y nacionalismos en América Latina*. Madrid: Política Exterior, Biblioteca Nueva, 2006.

Edgardo RODRÍGUEZ GÓMEZ

Master 2 Recherche Histoire des Institutions et des Idées politiques

Université Paul Cézanne Aix-Marseille III

Luis Esteban González Manrique, periodista de origen peruano, arequipeño, afincado en España hace dos décadas, es el autor del libro *De la Conquista a la Globalización. Estados, naciones y nacionalismos en América Latina*. En esta obra nos ofrece una visión exhaustiva de un proceso complejo, convulso e inacabado como es el de la construcción de los Estados-Nación latinoamericanos en un contexto paradójicamente jalonado por la globalización y las reivindicaciones identitarias.

En la reconstrucción panorámica de la historia iberoamericana de los últimos quinientos años, tal como aparece planteado en este trabajo, la propuesta discursiva prolija y ampliamente abarcadora del autor no podía ser mejor presentada sino a través del ensayo, género narrativo asentado en la larga tradición del pensamiento político occidental, sumamente válido para canalizar una reflexión que traduzca en blanco y negro la toma de razón de unos acontecimientos vinculados a la conciencia del yo situado y la alteridad en épocas de crisis y cambios.

En efecto, desde Michel de Montaigne, el célebre filósofo francés autor de los *Essais*, inmerso en mil conjeturas acerca de los caníbales de nuevos mundos en un periodo de conquistas como fue el siglo XVI, el abordaje temático de la identidad colectiva, en sus marcos políticos y sociales, no puede obviar el tratamiento libre y dilatado -no por ello escasamente riguroso sino por el contrario provocador de innovadoras y penetrantes reflexiones- característico del ensayo político periodístico.

Luis Esteban G. Manrique asume el ensayo como método y resultado. Una variante narrativa que da sentido a los propósitos del escritor latinoamericano interesado, por un lado, en interpretar los fenómenos en los que se halla comprometido como actor y observador, y por el otro, en promover una reflexión crítica portadora de incitadoras sugerencias para la convivencia política.

El autor se inscribe así en la larga e importante tradición de los ensayistas que en general son reivindicados a lo largo del contenido de su obra quienes en sus palabras»[n]o sólo modificaron el acontecer inmediato, dada la tenue línea que separaba la actividad intelectual de la acción política, sino la propia percepción que tenían de sí sus sociedades» (p. 151). Recupera así el aporte de pensadores lúcidos y los beneficios indudables que acarrea un cabal desarrollo de las ciencias sociales.

En el esfuerzo interpretativo de González Manrique se establece como marco de referencia el abordaje de dos fenómenos de globalización con sus propias especificidades históricas; así, si los descubrimientos geográficos de finales del siglo XV -que darían paso a la conquista de los territorios americanos- cambiaron las concepciones del mundo conocido ampliando el imaginario de las propias identidades, la actual globalización que acorta las distancias físicas que fueron puestas en evidencia por la primera, tiende a redescubrir ciertos patrones de diferencia que reconfiguran las identidades más allá de lo estrictamente territorial.

Entre una y otra globalización se ha sucedido una historia de ideas e instituciones políticas: estados, naciones, nacionalismos, América, resultan conceptos elaborados y asimilados en el breve periodo que registran los últimos quinientos años de la humanidad. De ese modo la conquista se producía junto con el nacimiento en el siglo XVI de ese concepto referencia del hoy en día y puesto en cuestión con la globalización vigente: el Estado, mientras que la idea de nación se asentaba en el cambio crítico y paradigmático entre dos modelos de dicho Estado: el monárquico absoluto y el nacional a lo largo de la experiencia revolucionaria del siglo XVIII y los procesos de emancipación americanos del XIX.

De la conquista a la globalización registra, así, de manera casi gráfica un proceso que más allá de lo estrictamente discursivo se concretó en profundas transformaciones que afectaron la naturaleza de los regímenes políticos occidentales en el tránsito a la modernidad y durante la propia edad moderna hasta la actualidad. En la proyección de las transformaciones políticas europeas hacia la América española, se va reconstruyendo, a lo largo de la lectura, instituciones y costumbres, se va dando cuenta de la fractura entre el discurso oficial y la pauta de conducta real, se exploran modelos inacabados y tradiciones asentadas. A través de un discurso lineal de la historia que discurre de las 525 páginas se introduce uno en un libro pleno de erudición e información actualizada.

En el contenido de la obra una optimista propuesta de reflexión guía el discurso del autor; en dicho discurso la valoración de las oportunidades

durante las crisis a partir de la necesidad del aprendizaje de la Historia tiene como antecedente un marco humanista, ya presente desde los inicios de la controversia en torno a la legitimidad de la presencia española en tierras americanas y el tratamiento de la condición de seres humanos de los salvajes descubiertos a fin de que devengan súbditos de la corona española. El reconocimiento y la demanda de respeto de una común humanidad atraviesa el panorama ideológico de los últimos cinco siglos desde sus vertientes políticas, religiosas y éticas.

Aparece, asimismo, a lo largo de toda la reconstrucción historiográfica un vínculo estrecho entre religión y política que estructura los procesos sociales de los Estados latinoamericanos y se hace vigente a su vez en los cuestionamientos a la facticidad del poder; en ese sentido, resulta una buena muestra las referencias que hace el autor a situaciones que ilustran tempranamente «[l]a unión de la Iglesia y el Estado durante el dominio imperial [que] hicieron de la Iglesia la generadora del núcleo ético simbólico de la cultura colonial» (p. 138).

Esta constatación queda ratificada a lo largo de toda la obra como manifestación de la firme convicción del autor acerca de la notoria fuerza que se imprime desde la fe institucionalizada en las prácticas gubernamentales de las repúblicas latinoamericanas tal como queda expresado en la referencia a una visita de Juan Pablo II al Chile de Pinochet cuando se señala que: «El punto de inflexión del proceso de transición democrática lo marcó el viaje de Juan Pablo II a Chile entre el 1 y 6 de abril de 1987» (p. 421), sin llegar a olvidar la importancia de la reflexión teológica liberadora desde Gustavo Gutiérrez con sus efectos en el proceso político y al interior de las organizaciones católicas (p. 295), aunque se echa en falta una breve aproximación al legado religioso conservador que se prolonga aún hoy en el pensamiento político latinoamericano justificando jerarquías y cuestionando el marco teórico democrático que inspiró el modelo republicano panamericano.

Junto a la arraigada presencia religiosa, la violencia como un fenómeno vasto que ha ganado status de normalidad continental se constituye en un factor subyacente al actuar político y fue ensalzado en el proceso de construcción de la identidad política que hizo factible la conquista, la articulación nacional o el cambio revolucionario.

De ese modo, si el proceso de construcción estatal europeo requirió del despliegue de la fuerza bélica para el logro de acuerdos territoriales, resulta de manifiesto en la obra las ocasiones en que los Estados-naciones surgidos hace dos siglos recurrieron a guerras de carácter internacional no sólo para definir sus límites geográficos en los inicios de sus procesos republicanos,

sino estratégicamente también como «[u]na manera de contrarrestar las tendencias disgregadoras y las protestas contra las desigualdades reales [...] para crear sentimientos unitarios» (p. 146).

Por ello, ya que en la experiencia europea previa, las categorías de nación y nacionalidad se constituían en instrumentos para definir la común unidad política -en consecuencia hacían posible la exclusión y oposición respecto de otros sujetos ubicados en una política y territorial vecindad-, esos objetivos se limitaron a escasos sectores de las sociedades latinoamericanas, recreando las estructuras coloniales escasamente igualitarias, por lo que no cabía dudar de la inexistencia de vínculos articuladores ante relaciones violentas fundadas en el racismo y el menosprecio. «Si la soberanía residía en la nación, como proclamaban las constituciones, había que saber quién pertenecía a la nación, a riesgo de que cada provincia reclamara unilateralmente la soberanía territorial.» (p. 146).

Ejércitos y caudillos se convertían por tanto en presuntos garantes del orden y la unidad colectiva desde las aurales épocas republicanas. Como en la Europa de las guerras de la revolución de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, se intentaba dar paso a lo que al otro lado del Atlántico se denominaría guerra de naciones, puesta en práctica por gobernantes deseosos de reencauzar el desastre napoleónico y mantener el equilibrio político y social que había asegurado la engañosa estabilidad del periodo previo a la gran Revolución Francesa. Resultaba evidente que a los aristócratas devueltos a sus facultades de mando militar en países como Francia y Prusia, no podían asimilárseles los nuevos jefes de milicias de las ex colonias españolas, aventureros de la política y poco afectos a los cánones de la disciplina castrense. (p. 139).

No obstante, el estamento militar irá integrando principios y técnicas de organización de los ejércitos profesionales, a la vez que adoptará y promoverá valores de identificación patriótica que darán inspiración a los ejércitos de naciones latinoamericanas; éstos últimos, sean triunfadores o perdedores en los resultados de sus guerras internacionales, se incorporarán en un proceso que comenzó a registrar sus antecedentes desde la segunda mitad del siglo XIX y se prolongó hasta la actualidad: el auge de los nacionalismos.

En efecto, vale la pena dejar apuntada la referencia a la consolidación de los nacionalismos en Latinoamérica que efectúa el autor del libro cuando señala que: «La coyuntura internacional desde 1850 fue particularmente propicia para el arraigo de esa ideología: el establecimiento de una alianza entre los grupos dominantes internos con el capital extranjero; la creciente consolidación de los regímenes constitucionales; la articulación más coherente de intereses sectoriales en fuerzas políticas organizadas; un aparato de ins-

tituciones públicas y de propaganda para defender los valores nacionales –el sistema educativo–; la modernización y profesionalización del ejército; una nueva burocracia estatal profesional y el establecimiento de un marco de relaciones internacionales que supuso el reconocimiento de su soberanía» (p. 150).

Fuerzas armadas instaladas en discursos de izquierda o de derecha darán continuidad a la ideología nacionalista durante el siglo XX para defender en nombre de ella salidas a desencuentros internos con indudables referencias internacionales; bajo ese esquema, las dictaduras militares adoptarán políticas de corte nacionalista en cuestiones vinculadas a seguridad interior y reforma social.

Aunque a estas alturas resulta obvio afirmar que durante el siglo XX el término nacionalismo ha estado estrechamente ligado a la violencia en el contexto global puesto que las referencias al discurso nacionalista estuvieron en el trasfondo de las guerras mundiales y en las más recientes campañas de limpieza étnica; el nuevo milenio ha confrontado a los Estados-nación inacabados a una nueva oleada de discursos nacionalistas, en una época en la que probablemente los postulados del Estado moderno han resultado insuficientes y requieren ajustarse a las premisas de *l'Etat postmoderne* propuestas por Jacques Chevallier⁴¹.

El discurso nacionalista revitalizado se ha implantado en la región andina enarbolado por personajes de inocultables estilos caudillistas, si en Perú no ha triunfado su propuesta por la vía electoral, es indudable que se hace presente en un escenario político difuso incentivado además por la reivindicación étnica indígena y la cercanía al proceso boliviano que transmite a la frontera común aymara complejos marcos de identificación de quienes se consideran parte de este colectivo que abarca a indígenas por *default* o los indígenas «carentes de propuesta», indígenas no indígenas, e indígenas «sionistas» o el Sionismo Aymara, que «no conciben una convivencia entre indígenas y no indígenas, más que bajo la hegemonía indígena y, en particular, aymara⁴²».

Ante este panorama, la propuesta de fondo del libro de González Manrique apunta a un horizonte de esperanza que entreteje su convicción acerca de la religiosidad que atraviesa la historia política latinoamericana, su

41 CHEVALLIER, Jacques; *L'Etat postmoderne. Droit et société*. LGDJ, Paris: 2003, pp. 232.

42 Véase VILCA, Paulo, SANTOS, Aldo; «Aymara markasa winaypacha wiñaya» (Nuestra Tierra aymara vivirá por siempre y para siempre). *Revista Quehacer* N° 166, julio 2007.

rechazo y cautela ante la violencia institucionalizada y escasamente controlada del poder militarista, su prudente percepción del resurgir étnico nacionalista en su país de origen y las repúblicas vecinas; y finalmente su deseo y compromiso con salidas pacíficas respetuosas de marcos de convivencia como los que ofrecía el ideal del Estado-nación puesto en jaque con la actual globalización.

En el epílogo de su obra, por tanto, conmueve su propuesta integradora que pone en evidencia los rasgos claves de su análisis histórico de cinco siglos expresados en el siguiente párrafo: «*La historia moderna ha sido la historia de las naciones. Pero en el siglo XXI existe la posibilidad por primera vez de crear una civilización que deje atrás definitivamente la idea de lo etnocéntrico. [...]*»

En una remota comarca andina, en la sierra de Cusco, la comunidad quechua de Q'ueo, que remonta sus orígenes a los ayllus reales incaicos, realiza anualmente el ascenso al nevado Ausangate, en cuya cima encuentra el santuario del señor de Q'oyllur Riti, el «Cristo de los Andes». El ritual que culmina la peregrinación plantea la reciprocidad entre blancos e indios para hacer posible el advenimiento de la «tercera edad del mundo» o «época del Espíritu Santo» que sucederá, según la cronología escatológica del sincretismo andino-católico, a las eras del Padre y del Hijo.»

Se trata, pues, de un ideal integrador que pasando por la celebración de un pacto refundador debe contribuir al cumplimiento de las promesas de una modernidad inacabada, reivindicativa de un Estado democrático -y creo, para el caso latinoamericano: multicultural-, como marco para no volver a generar nuevos seres insignificantes.

En definitiva, este final del trabajo metódico de González Manrique trasluce la problemática metodológica presente en toda la obra que tiene como punto de partida el uso de una categoría conceptual compleja como es «nación» en el discurso actual, que a su vez incorpora su propia lógica a los otros conceptos tratados al interior de las páginas del libro: nacionalismos y estados-nación.

De ese modo, si bien lo que más grafica el autor es el recurso a la variante descriptiva de dicha categoría -caracterizada por dar cuenta del fenómeno étnicamente en el marco de su explicación historicista-, no deja de estar presente -de manera entremezclada- la referencia a una nación como ideal regulativo, pauta prescriptiva que debe ser adoptada para dar legitimidad a un modelo sustentado en una filosofía política republicana e igualitaria; en ese sentido no «*había que saber quien pertenecía a la nación*» como si ésta estuviese prefigurada en la realidad. Se trataba de «establecer» *ex ante* quien pertenecería a ésta para que pueda gozar de sus derechos y asumir sus obligaciones.

Por tanto, un presupuesto normativo que declara que la soberanía reside en la nación parte de una abstracción individualista que como fórmula de cambio llega a ser tan poderosa que asume como tarea básica reconfigurar la historia dando paso a una variante de la identidad cuyo contenido político tiene el enorme potencial de encauzar las identidades étnicas.

Ese ideal no desterrado de la prédica igualitaria, configurada y asumida en el trabajo formalmente, se traduce en una ciudadanía que a partir de un marco de referencia estatal sigue apostando por las promesas de una identidad política que dota de sentido a la unidad de fines antes que a la diversidad de orígenes culturales. Se asume así en esta obra una -única-ciudadanía, que puede ser impuesta y al mismo tiempo ajena como las pautas religiosas ortodoxas ante los rituales andinos, como las guerras civiles de caudillos militares, líderes democráticos y extremistas de izquierda o como el mestizaje asimilador en procura de la desindigenización.

De modo que los votos expresados por el autor del trabajo reseñado para concretar en el siglo XXI «una civilización» -mejor sería una pluralidad- que deje atrás definitivamente la idea de lo etnocéntrico, requiere superar, antes que un componente identitario étnico que apenas comienza a ser reivindicado desde sus bases en la América indígena -incluyendo a Norteamérica-, más bien el complejo racial que está instalado en la visión del otro/a y de la diversidad. Los datos empíricos que aparecen del libro dan cuenta de una lente racista montada en el discurso de los propios intérpretes y propulsores de la construcción nacional, a través de ella ha sido vista y enjuiciada la diferencia física y cultural.

En suma, González Manrique ha esbozado el cuadro de un proceso complejo en el que la cuestión de la propia identidad desde la subjetividad se ha puesto en juego para distinguirse y reconocer a las y los demás. Sin duda, no sólo la nación configura nuestras identidades, más bien debe resultar más enriquecedora, al mismo tiempo que no menos contradictoria, una experiencia como la del autor capaz de contener imaginarios, costumbres, discursos y sabores de un no exclusivo peruano-arequipeño y español.





memorias solares

Notas



Crónica sobre El I Congreso Internacional Hispano-Peruano

Marta NOGUEROLES JOVÉ
Universidad Autónoma de Madrid

Del 7 al 9 de mayo de 2007 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el I Congreso Internacional Hispano-Peruano. El evento fue organizado por la revista *Solar* y el Departamento de filosofía III, patrocinado por la asociación cultural «La mirada malva» y la organización estuvo a cargo de Rubén Quiroz Ávila y Antonio Jiménez García con la colaboración de Gemma Gordo Piñar.

La intención de este Congreso, de carácter interdisciplinar, ha sido la de favorecer el diálogo entre estas dos comunidades de hispanohablantes, así como la de estrechar los lazos que ya, de por sí, nos vinculan. En el acto de apertura, Rubén Quiroz y Antonio Jiménez pusieron de relieve la importancia de iniciativas como ésta, que abren nuevos caminos en la difusión del pensamiento latinoamericano en nuestro país.

El primer día las ponencias se agruparon alrededor de tres temas distintos: «Diálogo hispanoamericano de filosofía» en la mesa uno, «Educación, interculturalidad y derechos humanos» en la mesa dos y «Filosofía del derecho y derechos humanos» en la mesa tres.

En la mesa uno, «Diálogo hispanoamericano de filosofía», Rubén Quiroz (U. de San Marcos) nos ofreció una conferencia titulada «¿Una historia de la fabricación de violines? La filosofía contemporánea en el Perú» en la que nos planteó un muestrario de la situación actual de la filosofía peruana, trazando una cartografía académica en la que se destacaron los representantes más relevantes de los centros universitarios del Perú.

Seguidamente intervino Antolín Sánchez Cuervo (CSIC) que nos habló sobre «El regeneracionismo colombiano. 3 aproximaciones al pensamiento reaccionario de M. A. Caro». Aquí se dieron las claves del pensamiento de este intelectual conservador que fue uno de los representantes de la regeneración colombiana. Para Sánchez Cuervo, Caro no fue simplemente un con-

servador, sino un reaccionario hostil a la modernidad y a la ilustración que atacó ferozmente el catolicismo liberal.

Lawrence Carrasco (U. Autónoma de Madrid) intervino en tercer lugar, con una conferencia titulada «Arte y sociedad: César Vallejo y la problemática del artista latinoamericano» que giró en torno al análisis de la obra de este gran poeta peruano –ejemplo paradigmático del artista moderno- que vivió quince años en París.

Por último, Edgar Montiel (UNESCO) en «Perú: ¿qué hacer con cinco mil años de antigüedad?» hizo una reflexión y una relectura de la historia del Perú, nos habló de Caral, la civilización más antigua de América, descubierta recientemente y que se caracterizó por su eficaz organización. El ponente fue alternando sus explicaciones con la audición de pequeños fragmentos de piezas musicales peruanas con la intención de que pudiéramos apreciar la riqueza cultural de este país.

Tras un breve descanso, se abrió el segundo ciclo de conferencias de la mañana, cuyo tema fue «Educación, interculturalidad y derechos humanos».

En primer lugar intervino Rocío Canchari (U. Carlos III) con una ponencia titulada «Hacia una justicia de género en el conflicto armado en Ayacucho en el marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos» en la que planteó el tema de la violencia sexual que sufrieron las mujeres campesinas durante el conflicto armado de Ayacucho. En esta intervención se denunció públicamente el hecho de que el Estado peruano no cumpliera, durante este conflicto, la obligación de respetar los derechos de la mujer.

En segundo lugar, José Dextre (U. Científica del Sur) en «La educación peruana, de la verdad excluyente a la verdad inclusiva» revisó los hitos de la historia educativa peruana y reflexionó sobre los valores que deben poseer los futuros líderes sociales, así como qué estrategias debe seguir la educación peruana para contribuir a la construcción de una sociedad integrada.

Por último, Luis Ferreira (U. Paris VIII) en «La moral emergente de Arturo Andrés Roig: un humanismo animal» nos mostró las principales características del pensamiento moral de este autor, para quien una idea clave es la dignidad humana.

La tarde empezó con el tema «Filosofía del derecho y derechos humanos». En primer lugar, Gilmer Alarcón Requejo (U. Mayor San Andrés) habló sobre «Estado de derecho y Estado dictatorial: experiencias discursivas entre Perú y España». Esta conferencia se detuvo en el análisis de la noción de Estado de Derecho. Para ello se tomó como referencia la obra de Elías Díaz *Estado de derecho y sociedad democrática*, que fue secuestrada durante el régimen de Franco.

En segundo lugar, Lupe Rodríguez Siu (Pontificia Universidad Católica del Perú) en «La violencia de género en el sistema de administración de justicia peruano: una relectura desde la Teoría Feminista del Derecho» denunció que el Derecho y el sistema jurídico en general son instituciones afines al sistema de dominación patriarcal.

En tercer lugar, Roger Rodríguez Santander (Letrado Tribunal Constitucional del Perú) en «Jurisdicción constitucional y argumentación: instrumentos de pacificación en tiempos de terrorismo» quiso resaltar el importante papel que cumplió la jurisdicción constitucional y la argumentación jurídica en el Estado peruano, a la hora de evitar que la ideología terrorista recuperase el poder político y social una vez recuperada la democracia.

Y, por último, Edgardo Rodríguez Gómez (U. Carlos III) en «Algunos argumentos para la justificación de las guerras desde la Relectio de Indii hasta el conflicto armado interno peruano» planteó la necesidad de hacer una revisión de los argumentos que se han esgrimido en torno al uso legítimo de la violencia.

El segundo día del Congreso las conferencias se agruparon en torno a dos temas «Literaturas y discursos» (mesa 4) y «Experiencias peruanas en España»(mesa 5).

En la mesa 4 intervinieron, en primer lugar, Juan Manuel Chávez (U. Científica del Sur) con «Narrativa peruana para un siglo nuevo: cuatro análisis y un testimonio». En esta conferencia se habló de las características de una generación de jóvenes escritores peruanos, entre los que se encuentran Daniel Alarcón, Santiago Roncagliolo, Luis Hernán Castañeda o el propio Juan Manuel Chávez. Los temas principales de estos autores son, entre otros, la violencia política, el acercamiento al ser histórico de la nación peruana, o los mundos metaficticiales.

Seguidamente, Olga Muñoz (Saint Louis University) nos ofreció una ponencia titulada «Hospital: Salida al mar en el trasatlántico de Guevara», en la que comentó una de las obras más bellas del poeta peruano Pablo Guevara, donde se describe el viaje poético final del propio autor a bordo de un barco-hospital.

«La imagen de Europa en los escritos de Galdós a «La Prensa» de Buenos Aires (1884-1959)» fue el título de la conferencia de José Luis Mora García (U. Autónoma de Madrid) en la que dio un repaso por aquellos artículos de Galdós en los que se ve reflejada la imagen de Europa que el escritor canario quería transmitir a sus lectores argentinos, imagen que obtuvo a través de sus viajes por Inglaterra, Holanda, Alemania, Portugal, Italia y los países nórdicos.

Por último, Gemma Gordo (U. Autónoma de Madrid) expuso su trabajo titulado «Creadores de ambientes: Ricardo Palma y Miguel de Unamuno», en el que habló sobre la relación epistolar entre Ricardo Palma y Unamuno centrándose, principalmente, en la importancia del lenguaje como fundamento del ideal de hispanidad que ambos compartían.

Los ponentes de la mesa 5 («Experiencias peruanas en España») fueron, en primer lugar, Herbert Morote (escritor e historiador), que nos ofreció una conferencia titulada «Experiencia de escribir en España pensando en el Perú», en la que nos relató algunos aspectos de su biografía personal y nos expuso su experiencia como escritor. También hizo referencia al tema del fracaso escolar en el Perú, consecuencia, en su opinión, de una mentalidad oligárquica que prefiere mantener al pueblo ignorante.

En segundo lugar, Carlos Torres Rotondo (escritor) nos ofreció una ponencia titulada «La inmigración hispano-peruana vista por un escritor. Testimonio de parte», en la que nos describió los acontecimientos que vivió desde que llegó a Madrid y cómo esos hechos le llevaron a escribir una novela.

En tercer lugar intervino Rossana Díaz (guionista) con «Crónica de un viaje anunciado (tan lejos, tan cerca)» donde comentó que el proceso de inmigración lleva siempre a reflexionar acerca de todo aquello que nunca se reflexiona en el país de origen, es decir, que la nostalgia nos lleva a apreciar lo que se ha dejado atrás. La ponente también nos leyó dos cuentos, escritos por ella, en los que pudimos apreciar la problemática de la inmigración.

Por último, Jorge Benavides (escritor) en «Las dos orillas de una misma nostalgia», nos narró su visión del Perú desde la perspectiva de la inmigración. Según Benavides, el fenómeno de la inmigración es un hecho muy interesante, que dentro de un tiempo va a dar lugar a una nueva corriente literaria.

El último día del Congreso las conferencias se agruparon en torno a tres mesas. La Mesa 6 se dedicó a «Perú, España, Hispanoamérica: sus historias y dilemas». La primera intervención estuvo a cargo de Luis González (periodista), que habló sobre «El racismo, el legado colonial y la imagen de España en el Perú». Aquí el ponente nos expuso sus experiencias personales respecto al racismo existente en el Perú; según comentó, éste es un fenómeno lamentablemente muy común en este país y que merece ser estudiado en profundidad.

Seguidamente, Francisco Arenas (U. de Valencia) nos ofreció una conferencia titulada «Algunos paradigmas hermenéuticos en el panorama filo-

sófico peruano contemporáneo», en la que nos informó acerca de la hermenéutica peruana, su historia y sus antecedentes. También presentó un breve informe sobre el estado de la cuestión en las investigaciones que se están llevando a cabo en la actualidad en la Universidad Mayor de San Marcos y en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fermín del Pino (CSIC) tituló su ponencia «Estereotipo y entendimiento peruano de España». En ella nos habló, en primer lugar, de su trayectoria intelectual y de cómo llegó a interesarse por la antropología, para luego hacer una reflexión sobre las distintas fases por las que ha pasado la relación hispano-andina.

Pedro Ribas (UAM) en «Unamuno y Mariátegui: dos visiones de América» comparó la visión de Unamuno de América –tierra que, por cierto, no visitó nunca, aunque mantuvo un abundante contacto epistolar con sus intelectuales más representativos- siempre guiada por el tema de la lengua, con la de Mariátegui, muy preocupado por la cuestión indígena y a quien el marxismo le parecía un instrumento ideal para resolver esta cuestión.

Por último, Miguel Ángel Quintana (U. Cervantes) expuso su trabajo «Elucidaciones, parangones e inquisiciones en torno al pensamiento de Antenor Orrego», en el que sometió a un análisis crítico la rica aportación intelectual del filósofo peruano Antenor Orrego (1892-1960), dando un énfasis especial a los beneficios y desventajas que este pensamiento puede reportar a las circunstancias presentes.

La Mesa 7 se dedicó al «Teatro peruano y latinoamericano». En esta mesa intervino, en primer lugar, Percy Encinas (U. Científica del Sur) con «El teatro peruano de la subversión armada y la antisubversión». En esta conferencia se analizó un corpus de obras teatrales recientes, surgidas en el tránsito de los siglos XX y XXI en el medio peruano. Seguidamente, Laurietz Seda (U. of Connecticut) en «Teatro contra el olvido: los casos de Argentina y Perú» mostró que tanto el teatro como el performance han tenido una gran influencia en la creación de una conciencia nacional contestataria.

Por último, Luis Ramos García (U. of Minnesota) habló sobre «Derechos humanos y teatro político en el Perú». En esta conferencia se trató, entre otras cosas, el tema de si el teatro, gracias a su poder, es capaz de neutralizar la cultura de la muerte.

En la Mesa 8 se presentaron publicaciones de algunos de los participantes en el Congreso, así como el nº 2 de la revista *Solar* y el nº 11 de la *Revista de Hispanismo Filosófico*.



Notas

Finalmente tuvo lugar la clausura del evento. En el acto intervinieron Rubén Quiroz y Antonio Jiménez, que dejaron constancia del éxito de este primer encuentro hispano-peruano y manifestaron su deseo de que se vuelva a repetir en años venideros.

Solo nos resta decir que este Primer Congreso Hispano-Peruano ha sido muy enriquecedor. Desde aquí felicitamos a los ponentes por la calidad de sus trabajos y a los organizadores por su eficiencia. Sería deseable que, para próximas ediciones, se contara con más apoyo económico por parte de las instituciones públicas.

Datos de autores

Arturo Sulca Muñoz es licenciado en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Se ha desempeñado como asistente de docencia del área de Lingüística y literatura del Departamento de Humanidades de la PUCP y ha trabajado en el área de edición del Fondo Editorial de esta misma casa de estudios. Actualmente labora como docente de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Ha obtenido una mención especial en el Concurso Internacional de Ensayos 2004 organizado por la revista *Temas* de Cuba. Ha participado como ponente en varios eventos académicos sobre estudios de la cultura y desarrollado investigaciones sobre cultura popular.

Marta Nogueroles Jové, licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Barcelona, en estos momentos está cursando el doctorado en la UAM y está colaborando en un proyecto de investigación titulado «El pensamiento español en las revistas filosóficas científicas y culturales afines (1940-1980)». Es secretaria de la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Antolín Sánchez Cuervo, Doctor en Filosofía, investigador contratado del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España) y colaborador del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería (Madrid). Autor de los libros: *María Zambrano. Pensamiento y exilio* (coord., con Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz). Madrid, Comunidad de Madrid-Morelia, Universidad Michoacana, 2004; *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*. UPCO, Madrid, 2004; *Las polémicas en torno al krausismo en México* (comp.). UNAM, México, 2004; *Krausismo en México*. UNAM, México-Jitanjáfora, Morelia, 2003. Profesor Invitado de la UNAM (1997-98) y de la Universidad Centroamericana de El Salvador (2005).

Gemma Gordo Piñar, Doctoranda en la Universidad Autónoma de Madrid. Investiga sobre Unamuno y su relación con intelectuales

latinoamericanos. Colaboró en la organización del I Congreso Hispano-Peruano realizado en la Universidad Complutense, 2007.

Hilary Putnam, Profesor emérito de la Universidad de Harvard. Doctor en Filosofía por la Universidad de California con sede en Los Ángeles (UCLA). Ha sido Presidente de la Asociación Filosófica Estadounidense (APA) y profesor en la Universidad de Princeton y el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT). Es miembro de la Academia Estadounidense de Artes y Ciencias, así como de la Academia Británica. Putnam es mundialmente conocido por sus contribuciones a la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía de la matemática. Actualmente, centra sus preocupaciones en el desarrollo de una propuesta pragmatista para la filosofía, la ética y la política. Entre sus numerosas publicaciones destacan: *Razón, verdad e historia*, *Las mil caras del realismo*, *El significado y las ciencias morales*, *La trenza de tres cabos*, *El desplome de la dicotomía hecho/valor* y *Renovando la filosofía*, así como la compilación de sus artículos en tres volúmenes que realizó Cambridge University Press.

Pedro Ribas Ribas, Nacido en 1939, estudió filosofía en Salamanca, Madrid y Berlín. Ha sido profesor de Historia de la Filosofía y de Historia del Pensamiento Español. Desde su tesis doctoral, «Unamuno y la filosofía alemana», 1973, ha trabajado sobre la filosofía española de los siglos XIX y XX, en particular la historia del marxismo español y la obra de Unamuno. Desde la fundación de la Universidad Autónoma colaboró con Diego Núñez en la formación de jóvenes interesados en el estudio del pensamiento español. Posteriormente esta colaboración se ha ampliado a José Luis Mora y Fernando Hermida. En los últimos años ha sido miembro destacado de la Asociación de Hispanismo Filosófico, de cuya revista, nacida en 1996, ha sido constante animador, siendo hoy su director. También ha participado en los seminarios sobre filosofía española e iberoamericana que se celebran desde hace más de 20 años en la Universidad de Salamanca. Se interesa no sólo por las relaciones con Europa, sino también con Latinoamérica, por lo que fomenta en la Universidad Autónoma el intercambio de profesores y estudiantes con universidades latinoamericanas a través de convenios y a través de cursos sobre pensamiento latinoamericano.

Datos de autores

Sus publicaciones se refieren a estos temas y a los clásicos alemanes. Las principales son: *Unamuno: Escritos socialistas*, 1976; *La introducción del marxismo en España (1939-1969)*, 1981; *Aproximación a la historia del marxismo español*, 1990; *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien. Trier*, 1994 (colectivo); *Unamuno y el socialismo*, 1997 (con Diego Núñez); *Karl Marx: Escritos sobre España. Extractos de 1854*, 1998; *Para leer a Unamuno*, 2002; *Unamuno y Europa*, 2002 (colectivo); *Unamuno: Cartas de Alemania*, 2002 (con Fernando Hermida). Como traductor de alemán es conocido por sus traducciones de *Kant: Crítica de la razón pura*, 1978 (21ª edic. 2003); *Herder: Obra selecta*, 1982; *Karl Marx: Manifiesto comunista*, 2002.

Edgar Montiel, Doctorado en Economía del Desarrollo y en Filosofía por la Universidad de París. Ensayista, autor de *El Humanismo americano - Filosofía de una comunidad de naciones* (FCE, 2000) y *El nuevo orden simbólico* (SECIB, MAPFRE, Madrid: 2002). Jefe de la Sección Cultura y Desarrollo, División de Políticas Culturales y del Diálogo Intercultural en la UNESCO, en París.

Fermín Del Pino Díaz, Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) en 1967. Diplomado en Antropología Americana por el Instituto Español de Antropología (Museo Nacional de Antropología) en 1967-69. Ampliación de estudios en el *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine* (París) en 1973-74 y doctorado en Ciencias Políticas por la UCM en 1974. Profesor encargado de curso (Antropología americana) en la UCM de 1969 a 1973. *Directeur d'Etudes* en el *Institut des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (IHEAL) en mayo 1989, bajo la cátedra del profesor Jean-Pierre Berthe. Profesor invitado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (junio-julio 2001) y en el Connecticut College (New London, EE.UU.) en enero-mayo 2003. Ha dictado conferencias en varias universidades de Norteamérica (Harvard, Brown, Dartmouth College, Montreal), Sudamérica (Lima, Cuzco, Santo Domingo, Puerto Rico-Ponce, México) y Europa (Burdeos, París, Roma, San Petersburgo, Eickstätt, Wolfenbüttel), aparte de otras numerosas en universidades españolas.

Datos de autores

David Sobrevilla, cursó estudios en las Universidades Católica y San Marcos de Lima y se doctoró en Filosofía en la Universidad de Tubinga (Alemania). Ha sido Profesor Principal de la Universidad de San Marcos, de la que es Profesor Emérito, y Profesor Visitante en las Universidades de Carabobo, Madison/Wisconsin y Davis/California. Es Doctor Honoris Causa por las Universidades de Trujillo y Arequipa. Actualmente es Profesor Principal en la Universidad de Lima. Entre sus libros se cuentan: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 1980; *Estética de la Antigüedad*, 1981; la trilogía *Repensando la tradición occidental*, 1986; *Repensando la tradición nacional* (2 vol) 1988/89 y *Repensando la tradición de Nuestra América*, 1999; *La filosofía contemporánea en el Perú*, 1996; *Vallejo, poeta nacional y universal y otros ensayos vallejanos*, 1994; *Basadre, ese desconocido*, 2004. Sobrevilla pertenece además al Comité Consultivo de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y de las revistas: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires; *Análisis Filosófico*, Buenos Aires; *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza. Acaba de publicar: *Estudios Kantianos*.

Mauricio Beuchot. Investigador mexicano adscrito a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre sus últimas obras destacan: *La lógica mexicana del siglo de oro*; *Mauricio Beuchot y Edgar González Ruiz. Ensayos sobre teoría de la argumentación*; *Mauricio Beuchot y Walter Redmond. La teoría de la argumentación en el México colonial*; *Mauricio Beuchot y Miguel Ángel Sobrino. Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la postmodernidad*.

David Villena. Miembro del Consejo Editorial de SOLAR. Licenciado en Filosofía y actualmente profesor de la Universidad de San Marcos y especialista en Filosofía Analítica.

Víctor Samuel Rivera. Miembro del Consejo Editorial de SOLAR. Profesor en la Universidad Federico Villarreal. Especialista en Hermenéutica Política. Acaba de hacer una investigación sobre pensamiento peruano y su relación con el hispano.



Raúl Fornet-Betancourt. Filósofo de origen cubano residente en Alemania. Es Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de

Datos de autores

Salamanca y Doctor en Filosofía con la especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL, México), la Sociedad de Hispanismo Filosófico (Madrid), de la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF, Alemania) y de la Sociedad de Filosofía Intercultural (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie). Es profesor de la Universidad de Bremen y Aachen, y profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en São Leopoldo (Brasil). Es Director de la Sección de América Latina en el Instituto de Misionología: Missio (Aachen). También ha impartido una serie de conferencias y participado en distintos Congresos Internacionales de universidades en América Latina, Norteamérica y Europa. Edita la revista *Concordia, Revista Internacional de Filosofía y Concordia Reihe Monographien*.

Victor Hugo Martel. Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Marcos y hace actualmente una investigación en la Universidad de Gotinga (Alemania). El Instituto Francés de Estudios Andinos acaba de editar su libro: *La filosofía moral: el debate sobre el Probabilismo en el Perú, siglos XVII y XVIII*. Es miembro del Consejo Editorial de SOLAR.

Edgardo Rodríguez Gómez, Abogado egresado de la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Master en Derechos Fundamentales por el Instituto Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III. Master 2 Recherche en Historia de las Instituciones y las Ideas Políticas en la Universidad Pau Cézanne Aix-Marseille III. Con estudios de maestría en Derecho Constitucional en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Alumno del doctorado en Estudios Avanzados de Derechos Humanos del Instituto Universitario de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid. Integrante del Centro de Desarrollo Humano de Puno, organismo de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos de Perú. Ex-coordinador regional de la sede del sur andino de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Co-coordinador del Taller «Derechos Humanos, Estado de Derecho y Teoría de la Argumentación», organizado por el Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de las



Datos de autores

Casas» de la Universidad Carlos III de Madrid y Co-coordinador de la serie «Constitucionalismo y Democracia» de la Editorial Palestra. Co-autor del libro «*Rondando por nuestra ley: la exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la ley de rondas campesinas*. Lima: 2003.

Renatto Merino Solari. Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y egresado de la maestría en Antropología en esa misma universidad. En la actualidad se desempeña como profesor asistente en los cursos de *Interculturalidad* y *Antropología Jurídica* en UNMSM. Además es profesor en la Escuela de Enfermería Tezza, afiliada a la Universidad Ricardo Palma. Ha colaborado con ensayos en revistas de ciencias sociales y humanidades sobre temas de identidad y cultura.