

CONVERSACIÓN ACERCA DE LA FILOSOFÍA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

Durante varios encuentros, un grupo de filósofos jóvenes se fueron encontrando en diversos lugares de la ciudad de Lima para conversar sobre un tema eje para interpretar el proceso de la cultura peruana. Se intenta, con esto, una manera de registrar los debates contemporáneos de filosofía peruana. Esas tres largas sesiones significaban una serie de coordinaciones en las que había que conceder mutuamente tiempos y espacios. Un momento para la recíproca reflexión. De eso trata lo que sigue.

PRIMERA SESIÓN¹

Augusto del Valle [AdV].- Plantearemos una conversación sobre los temas de la filosofía en la época del Virreinato del Perú, ¿o a qué periodo de tiempo prefieren restringir la conversación acerca de esta filosofía?

Alan Pisconte [AP].- Desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII

Rubén Quiroz [RQ].- Prefiero restringirnos, en esta primera sesión, a una primera etapa.

AdV.- Primero demos grandes rasgos. No entremos todavía en detalles.

RQ.- Veamos qué hay.

AdV.- La primera cuestión sería comenzar a ver qué líneas de pensamiento o qué líneas de filosofía se encuentran en ese momento y por qué. Dentro de lo que tú has trabajado, Alan, ¿Qué línea de pensamiento has privilegiado? ¿En dónde has puesto el énfasis?

AP.- Ubícame, por favor, en términos de categorías, ¿qué entiendes por líneas de investigación?

AdV.- Por ejemplo, el probabilismo es una línea de investigación, que está vinculada a la existencia de los jesuitas y eso lo ha trabajado Víctor Hugo Martel. También podríamos encontrar pensamiento escolástico, vinculado a la orden de los Dominicos, probablemente. Hay diversas posibilidades allí. Augusto Castro coloca un esquema que nos abre el acceso a tres aspectos, en donde, otra vez, aparece la segunda escolástica, el probabilismo y una tercera que según él sería la mística.

¹ Participan: Alan Pisconte, Rubén Quiroz Ávila y Augusto del Valle. Lugar: oficina de Rubén Quiroz Ávila/ Miraflores/ Universidad Científica del Sur; Lima, viernes 11 de diciembre de 2009.

Por eso te pregunto ¿cuál has trabajado tú? Y esto porque has hecho una interesante tesis de maestría vinculada a este periodo. Y supongo que debes haber introducido un contexto referido a estas líneas para vincularlo con el tema específico de tu interés...

RQ.- Alan, plantéalo de la siguiente manera, ¿Qué hay en la filosofía de la Colonia que nos puede interesar?

AP.- Creo que el estado hasta ahora alcanzado sobre esta área temática no ofrece todavía la posibilidad de tener criterios para establecer líneas de investigación. Si uno lo hace es solo como una hipótesis. Los textos todavía no ofrecen una claridad al respecto. Lo que he encontrado, por ejemplo, es la mística, la discusión moral, la escolástica... me gustaría sugerir que no hay un criterio sólido que se desprenda necesariamente de los textos. Porque si por escolástica entendemos, digamos, los patrones textuales y las discusiones específicas que se realizaban en el siglo XI y XIII en Europa, entonces podemos desorientarnos. En el Virreinato no estaban discutiendo, por ejemplo, el problema de la "individuación", que es un típico tema de la filosofía escolástica. Tampoco están discutiendo "el problema de Dios", que también es otro tema de la escolástica, al menos como aparece en los manuales de filosofía occidental. Creo que la pregunta debería ser ¿Qué estaban discutiendo estos tipos?"

AdV.- Pero ¿realmente estaban discutiendo? Desde el punto de vista de una situación de vínculo entre poblaciones indígenas y colonizadores, lo que se tiene es un conjunto de principios vinculados a determinadas prácticas. Valverde, por ejemplo, es dominico. Es decir, es una práctica de evangelización, una práctica vinculada, además, al aspecto político de colonización. Una empresa colonizadora. Pero también la llegada de distintas órdenes religiosas, una por una, a América del Sur, a esta zona en la que convivían distintas etnias. Estos son hechos históricos y culturales, naturalmente. Está bien Alan, tú estás hablando de los textos. Estás dando una mirada a través de ellos. Y te preguntaría ¿qué textos se han comenzado a encontrar en todo caso, que puedas vincularlos a la escolástica?

AP.- Ajá

AdV.- Porque la pregunta, si es que convenimos qué estaban discutiendo realmente, en una primera instancia, podría hacernos pensar que lo más difícil es "adaptar" ciertas formas de discurso a un contexto específico.

RQ.- Encuentro acá una doble dificultad inicial. El tema histórico, el fenómeno como impacto de colonización ha sido leído ya por las distintas ciencias sociales y también desde los estudios literarios, con mucha más intensidad que desde la disciplina filosófica. Los primeros relatos obvios son las crónicas y allí tenemos a las disciplinas literarias e históricas, que han avanzado muchísimo. Lo otro, la segunda cuestión, es de qué manera la concepción de la "aproximación

filosófica” a esta etapa, incluyendo una “textualidad”, se asume como una aprehensión legítima a nivel académico y cognitivo. En pocas palabras, hay una plataforma discursiva, una razón colonial, que ha evitado una aproximación robusta desde la filosofía a esto. Más allá de lanzar, en esta primera etapa de conversación, qué temas se han tocado (pues esto se ha ido develando a propósito de explorar los temas de manera directa), está el asunto de cómo el círculo vicioso, conceptual, hace que no podamos siquiera atrevernos, hasta metodológicamente (que es un caso más complicado) a estudiar esta etapa como un todo, a estudiarla de una manera filosófica. Hasta ahora esta etapa había sido leída históricamente, literariamente, pero no “filosóficamente”. Esto es, habíamos actuado como si una disciplina, un relato, una construcción discursiva (lo “filosófico”), estaba impedida de acercarse a esta etapa. Mi preocupación va hacia señalar que es este rompimiento de una suerte de “auto-exclusión”, la que convierte de por sí a cualquier resultado discursivo de la filosofía en algo ya “menos acomplejado” de lo que había antes. En el fondo mi preocupación es la de esclarecer si es legítimo hacer una aproximación filosófica hacia estos temas. Entonces habría que romper el duro cascarón de los patrones excluyentes aún en boga.

AP.- Me gustaría que en la conversación podamos establecer nexos entre estas dos aproximaciones. Si no he entendido mal a Augusto, él está preguntando si realmente había una práctica de discusión entre estos autores de textos con los cuales habría que tener una aproximación filosófica y por qué no se ha hecho antes. ¿Qué razones han permitido que excluyamos la posibilidad de hacer un acercamiento filosófico? Y al mismo tiempo, ¿qué significa hacer una aproximación filosófica a estos temas? Por ejemplo, el profesor Raymundo Prado sugería lo siguiente. Cuando fue jurado de mi tesis en maestría decía “esta es una manera de hacer filosofía de textos no filosóficos”. Yo le planteaba la sugerencia, al menos en el texto de Pedro de Peralta Barnuevo, que el texto en cuestión era filosófico en su intención y no solo en la lectura que yo hacía.

RQ.- A pesar de ti...

AP.- Sí, a pesar de mí mismo. Porque si todo texto filosófico primero se plantea la cuestión de fundamentos conceptuales, el texto de Peralta arranca de una discusión conceptual-ontológica. Lo que pasa es que la ontología que aborda Peralta en ese texto, *Sobre el origen de los monstruos*, es una ontología poco trabajada en los cursos usuales de ontología en la universidad. En estos se habla del ser y de la nada, de ese tipo de cosas, en cambio el tema de la monstruosidad forma parte de la ontología de la naturaleza, por ejemplo, de Aristóteles...

RQ.- Esa pertinencia, detectada por ti, se puede contemplar como una “aproximación filosófica” ya en sí misma. En el sentido de que el texto, proyecta...

- AP.-** Es una indagación conceptual en un nivel fundamental...
- AdV.-** Pero también está el hecho de que el autor aludido pueda hacerlo en el contexto en el cual se inscribe. O sea, él está viviendo en ese contexto y por eso escribe lo que escribe...
- AP.-** Él está debatiendo con una comunidad...
- AdV.-** No sé hasta que punto estará debatiendo con una comunidad, habría que ver. Si tú encuentras huellas en el texto, por ejemplo, de la presencia de otros autores que viven en esa misma época que son colegas, que contra-argumentan y que dicen esto o aquello, o que en todo caso, están vinculados por temas próximos o conceptos parecidos y esclareciendo ciertas cosas, está bien, allí habría una suerte de debate. Pero, además, es importante señalar que el contexto permite que aparezca un texto así. Y yo insistiría que se trata de un contexto de colonización. De hecho es así...
- AP.-** Y ¿qué significa un contexto de colonización?
- AdV.-** Para el colonizador significa que la prioridad está en ver cómo te sitúas frente al conjunto de gente que te interesa sojuzgar, porque lo que te interesa es, propiamente, tener dominio sobre esos territorios, sobre esos reinos. Y te interesa además de ese dominio, la riqueza de esos territorios. Si lo ves desde un punto de vista, no sé si "idealizante" o "idealizador", podría interesarte evangelizar. Una mirada religiosa.
- RQ.-** El texto de Peralta es de fines del siglo XVII.
- AP.-** Para mí Peralta es un pensador bisagra. Entre el siglo del Barroco y el de la Ilustración entre comillas.
- AdV.-** El siglo del neoclásico.
- AP.-** Objetaría eso del neoclásico.
- RQ.-** Concedemos a una periodización ajena y sesgada. No hay neoclásico allí.
- AP.-** La periodización usual suele sugerir eso. El siglo XVII dice que del Barroco sigue el Neoclásico, pero aquí no es así.
- RQ.-** Dijiste inicialmente que todo el procedimiento discursivo de colonización, la misma conquista, implicaba, entre otras cosas, por ejemplo, la manera cómo esto se articulaba a través de la institucionalidad universitaria y religiosa. La manera como se legitima la colonización. La introducción de los Dominicos -que es al fin y al cabo una orden mendicante y no intelectual-, y que construyó una universidad (fundó San Marcos), es también distinta que en el contexto europeo. A diferencia del origen universitario europeo, que parte de una exigencia para asentar una comunidad laica y propone como punto de partida el conocimiento en sí mismo. En la Colonia no ocurre así. Allá fue, por decirlo de alguna manera, la sociedad civil la que produjo una esfera "superior" de conocimientos. Eso no pasa con San Marcos. Nuestra universidad no fue fundada por eso, recordemos.

Es una orden mendicante la que la funda para construir a través de eso todo un ejercicio de sojuzgamiento práctico, no necesariamente intelectual.

AdV.- Sí, pero los jesuitas llegan después. En la década de 1560.

RQ.- El primer grupo es todavía frágil, digamos, porque el más importante contingente llega en las dos décadas posteriores, 1570 y 1580, pero en este caso se trata de una orden con una aproximación intelectual a las cosas...

AdV.- El asunto allí es que, por ejemplo, en los trabajos que se vincularon a la producción de textos de los jesuitas, la pregunta es por qué estos estudios -que han comenzado a hacerse- han estado interesados en destacar un elemento moderno que esta orden tiene (por ser protagonista de la Contrarreforma en Europa). O sea, si se puede decir que a la luz de lo que se ha venido interpretando se ha destacado de algún modo este elemento moderno y, naturalmente, preguntarnos por qué. ¿Cuál es el sentido de destacar este elemento moderno? Otra cosa que resulta muy atractiva es ver cómo se vive la producción de conocimiento científico en el siglo XVI y XVII, aquí la tesis de Verónica Sánchez puede ayudarnos.

AP.- Su tesis de licenciatura es sobre un cosmógrafo belga que radica en el Virreinato del Perú mientras dura ese cargo. Era un cargo casi vitalicio en esa época.

RQ.- Es un cargo dado por el propio Virreinato. Es el Virreinato el que nombra al cosmógrafo.

AdV.- ¿Dirías que la orden jesuita tiene un elemento moderno, en términos comparativo frente a las demás, es decir, a la producción de textos de otras órdenes religiosas?

AP.- Sí, lo que sugería Rubén es que las universidades en Europa surgen por un fermento espontáneo de deseo por crear un espacio laico...

AdV.- Pero en ese caso estaríamos hablando del siglo XI Europeo.

AP.- Acá es básicamente por un verticalismo religioso que se fundó una universidad. Entonces allí está el papel fermentador de la orden jesuita. Esta orden viene a poner en cuestión esa verticalidad institucional. La verticalidad tiende a uniformizar los discursos.

AdV.- ¿Tú dirías que su rol es “progresista” dentro de este contexto? ¿O dirías que no, por comparación, ya que tiene en el contexto europeo un rol más bien de contra-ataque? El Barroco español vinculado a los jesuitas es una reacción a corrientes de racionalidad y de laicización que se van a dar en el resto de Europa...

AP.- El elemento peculiar del jesuitismo es tratar de estar con un pie en un lado y con el otro pie en el otro. Los jesuitas son progresistas si lo vemos desde la óptica de los antiguos, pero son conservadores desde la óptica de los ilustrados modernos. Un papel parecido juegan acá.

AdV.- De acuerdo, pero en ese encuadre, ¿qué vínculo puede establecer el discurso de los jesuitas con la ciencia? Alguien como Atanasius

Kirtchner, por ejemplo, ¿qué tipo de vínculo podría establecer con alguna fórmula de pensamiento científico?

AP.- Ya. Ese mismo papel mediador entre dos épocas lo juegan a nivel de la ciencia. Joseph Cassiani, que es un astrónomo jesuita que seguía las tesis de Tycho Brahe, es decir, un científico con fuertes elementos metafísicos en su discurso...

AdV.- ¿No existe algún tipo de ciencia que se desarrolla al amparo de los jesuitas, que finalmente, queda encapsulada en este contexto no del todo moderno, pero tampoco antiguo? Y si es así, ¿tiene este tipo de ciencia alguna forma de continuidad, ya que ellos fueron expulsados del Perú, en la segunda mitad del siglo XVIII?

AP.- La hipótesis de José Carlos Ballón, que es prometedora, es que los jesuitas intentan contrarrestar la aparición interesante, fuerte, que a la larga toma el poder en la ciencia, que es la tradición atomista. Los jesuitas, al menos en una parte de su etapa de desarrollo, más bien optan por una mirada más organicista y vitalista. Y esto contrarresta la "uniformidad" que impone el atomismo de corte moderno. Todo ello, según parece, se desprende de los textos mismos de los pensadores y filósofos que existieron en el Perú durante el Virreinato. Es decir, cuando tú observas y lees los textos producidos por los intelectuales preocupados por la ciencia y estos temas, tienen este perfil organicista.

AdV.- ¿Esto es lo que llaman, hasta cierto punto, una forma de naturalismo?

AP.- A eso llama Ballón, "el naturalismo de la tradición" o el "tópico naturalista". Pero es un naturalismo peculiar, en el sentido que hay algo así como una fuerza previa a los discursos, y que lo único que hacen estos es viabilizarla...

RQ.- Una matriz que lo configura todo.

AP.- Entonces el atomismo vendría a ser un discurso artificioso, porque no viabiliza esa realidad previa al discurso, que es "la naturaleza". Ahora bien, actualmente muchos aceptan que no es posible tener una mirada desideologizada o una mirada que no esté situada en un piso conceptual. Este "mirar" jesuita es suponer que existe "lo real" y lo real tiene ciertas características. A eso real, ellos le llaman "la naturaleza". Y esta naturaleza tiene características no atomistas, no "corpúsculares" sino, más bien, es como un "élan vital" que insufla la totalidad. Probablemente, esta tesis o paradigma científico es el que propugna Kirtchner en la orden jesuita. ¿Qué tiene de moderno esto? Bueno, primero, es obvio, que ha surgido en la época moderna. Y segundo, el hermetismo vitalista de Kirtchner propone, como parte de uno de los fundamentos de la teoría hermética, que los diferentes saberes humanos son en realidad uno solo. Entonces la labor del científico no es tanto experimentar y corroborar, sino estructurar, es decir, es una labor más hermenéutica, holista. Y en eso sí se parece a la escolástica, que tenía algo de eso. Cuando hay saberes vistos desde un punto de vista de la totalidad parecen fragmentarios; entonces lo

que hay que buscar es su conciliación. En eso los jesuitas son católicos, si por católicos entendemos la búsqueda de universalidad.

AdV.- De todas maneras, los jesuitas no son los únicos que están en este contexto. Hay una lucha ideológica y política. Por eso son expulsados. Claro, eso ocurre por el cambio de la casa de Habsburgo en el siglo XVIII que refrendaba toda esta cultura barroca, pero de todas maneras existen los que vienen de otras corrientes. No has querido llamarle a eso escolástica ni tampoco ilustración ni menos neoclásico...

AP.- Bueno, es que la tesis que sirve de fundamento historiográfico es la de los estudios de un norteamericano, Martin, que tiene un texto que todavía no ha sido traducido del inglés y que trabaja la influencia de los jesuitas en la educación del Virreinato. Entonces, a partir del proyecto jesuita que pretende copar la educación, y esto significa crear colegios dirigidos hacia las élites criollas e indígenas, entonces, aún cuando los jesuitas fueran expulsados ya quedó su universo mental presente en todos aquellos a los que educaron. Aunque estos no necesariamente formen parte de la orden.

AdV.- ¿Tú dirías que el papel que juegan los jesuitas en su llegada a América del Sur es fundamental?

AP.- Sí.

AdV.- Incluso teniendo en cuenta las otras confesiones.

AP.- Sí, porque las otras confesiones no tenían ese proyecto.

AdV.- Pero estas eran, sobre todo, evangelizadoras.

AP.- Las otras eran mesiánicas y evangelizadoras. Esta tiene un papel más político: copar las mentes, de alguna manera.

AdV.- ¿Podrías decir cuáles son los textos filosóficos más interesantes que han salido a flote? ¿Podrías decir, tres o cuatro? Me refiero a esta revisión última que han estado haciendo. Claro, todavía no puedes llegar a conclusiones si no puedes enunciar ciertas preguntas, como a lo largo de esta conversación queda claro

AP.- Sí. La selección, a través de este estudio encabezado por José Carlos Ballón, hecha por tópicos. Siguiendo el criterio de estos tópicos, se seleccionaban textos, en parte o completos, etcétera. No tengo el universo de los textos en su totalidad, porque el mapa completo lo tiene el propio Ballón. Pero sí me acuerdo de algunos. Ha incluido en la antología, que pronto va a salir, partes del texto de Pedro de Peralta, *Orígenes de los monstruos*; otro de Nicolás de Olea sobre la física de Aristóteles; también otros textos de los hermanos Peñafiel que son sobre metafísica. El que tradujo Ángel Muñoz, que es un intelectual español que está trabajando en Venezuela, y que están trabajando un grupo de estudiantes.

(Fin de la primera sesión)

SEGUNDA SESIÓN¹

Augusto del Valle C [AdV].- Primero vamos a plantear los temas que habíamos estado tratando la sesión anterior. Básicamente se desprenden, de ese diálogo, cuatro cuestiones. Una primera está vinculada a lo que Rubén Quiroz llamó aproximación filosófica a textos y temas que por convención habían estado “bloqueados” para la filosofía en el Perú. Estos temas son propiamente los que aparecen en el nuevo canon que ha sido compilado en los últimos 10 años, aproximadamente. Una segunda cuestión es el contexto que permite que haya determinados pensadores que digan ciertas cosas, a eso le llamé “contexto de colonización”. Porque este contexto tiene que permitirlo, es decir, no es tan fácil que en un entorno de esa naturaleza un texto salga a la luz. Aunque sea un texto que circule al interior de instituciones, igualmente. Porque durante algún tiempo, al menos al principio, la censura es muy fuerte con respecto a las cosas que se publican y circulan. No hay que olvidar que existía, en ese contexto, el tribunal del Santo Oficio. Una tercera cuestión fue apareciendo en la sesión anterior a través de una evaluación de la perspectiva de los jesuitas, esto es, la del probabilismo. No entramos en detalles acerca del probabilismo sino que más bien enunciamos algunas ideas sobre el papel que cumplieron los jesuitas en el contexto de Virreinato. Una cuarta, es una preocupación acerca de la ciencia, vinculada a los jesuitas. Allí aparecieron dos cosas. Una fue la hipótesis de José Carlos Ballón, esto es, la existencia de un primer naturalismo y una segunda es indagar hasta qué punto la ciencia en el Virreinato debía recurrir a especialistas que eran convocados de fuera del Perú, por ejemplo, en el caso de los cosmógrafos. No sé si llamar a esto ciencia o saber y en todo caso eso habría que aclararlo ahora. Podríamos empezar precisando quién era el cosmógrafo que Verónica Sánchez ha trabajado.

Verónica Sánchez [VS].- Recordando mi tesis de licenciatura, me centré en un pensador del siglo XVII, Juan Ramón Conink. La idea era indagar los supuestos ontológicos de la matemática. Conink tiene un texto titulado “La duplicación del cubo y de la esfera”. Este texto estaba en latín, por ello parte del trabajo consistió en traducirlo, lo cual significó darme cuenta de que el latín que él usaba no era un latín clásico, el diccionario que usualmente uno usa para traducir

¹ Participan: Alan Pisconte, Rubén Quiroz, Verónica Sánchez, Andrés Piñeiro y Augusto del Valle. Lugar: casa de Augusto del Valle /Fundo Pando/ Lima, miércoles 30 de diciembre de 2009.

los textos clásicos muchas veces no servía porque Conink usaba un latín al que acertadamente Ballón califica de quechua-latín. Si bien es cierto que Conink fue belga, es un latín acomodado a nuestra realidad, a los modismos del lenguaje y del castellano de la época.

AdV.- ¿Conink vino ya formado del extranjero?

VS.- Sí. Lo que pasa es que en la época venir a América era lograr, académicamente, un estatus. Acá estaba el trabajo por hacer. En Europa ya tenían líneas de investigación y temas de una agenda propia. Lo rico e interesante es que aquí esas cosas estaban por construirse.

AdV.- ¿Conink era jesuita?

VS.- Sí, un jesuita belga. El texto sobre el cubo y la esfera que estudié corresponde a problemas clásicos de la matemática, esto es, ¿cómo lograr la duplicación de un cubo? Entonces lo interesante es notar que Conink debería solo utilizar las matemáticas clásicas y euclidianas. Pero con ese tipo de matemáticas no se puede resolver el problema de la duplicación del cubo. Y esto porque este problema no solo tiene en cuenta el largo y ancho del cubo sino también el volumen. Y para esto se necesitan números irracionales. En matemática clásica existe la herencia griega y esta entra en contradicción con lo que se necesita para resolver el problema. Entonces, si bien se supone que Conink estaba en una época en la que otros pensadores estaban dejando de lado la matemática clásica para insertarse en las matemáticas modernas, eso no significa que él las haya seguido. Estaba aferrado a las matemáticas euclidianas. Y desde esa ubicación quería resolver el problema del cubo y la esfera. Esto te lleva a sumergirte en toda la discusión ontológica que surge de las matemáticas, esto es, ¿por qué dejar los supuestos ontológicos griegos para asumir los nuevos? Conink es reacio a aceptar esos nuevos supuestos. Entonces, una mirada superficial podría decirnos que Conink era un pensador a la antigua que no conocía las tesis modernas que ya se estaban dando en las matemáticas. En realidad Conink sí las sabía. Había toda una discusión en el ámbito internacional con los demás pensadores que hacían matemáticas modernas.

AdV.- ¿Europeos en lo básico?

VS.- Europeos, claro. Pero él por alguna razón, aunque era conocedor de las tesis modernas, no quería usarlas del todo.

AdV.- ¿En qué influye el hecho de que ese texto que mencionas haya sido escrito en un contexto local?

VS.- Influye el hecho de que en la Colonia misma se bebe de las ideas platónicas y aristotélicas. Conink debe haberse sentido muy comprometido con este tipo de pensamiento. Y por ello el no asumir del todo las tesis modernas.

AdV.- Entonces el Virreinato le fuerza a escribir de esa manera...

VS.- A aferrarse, no en el sentido de hacerlo por una simple terquedad, sino a seguir las corrientes de pensamiento griego para la resolución de ese problema de la matemática. Creo que eso sí es importante, porque ahora que estoy investigando a Cosme Bueno, que ya es un pensador del siglo XVIII, noto que él todavía tiene ese compromiso de seguir con el pensamiento griego. Cosme Bueno desarrolla temas que tienen que ver con la física, por ejemplo con el aire y con “el arte de volar”, que es un tema que le ha interesado a Rubén Quiroz. También tiene por allí un texto, “Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas”, que está vinculado a la medicina. Eso nos lleva a indagar acerca de sus presupuestos sobre la naturaleza, el hombre y el alma. Y a pesar de que se encuentra en el siglo XVIII y uno podría creer que tiene una concepción que en términos generales es moderna, esta no lo es del todo, porque él todavía asume para explicar la naturaleza, el hombre y el alma, presupuestos griegos que provienen de Aristóteles, básicamente. Por ejemplo, para explicar el alma está recurriendo a la tesis de Aristóteles. Me parece que prima lo que Augusto del Valle estaba mencionando en la sesión anterior, esto es, el organicismo. Cosme Bueno considera que la naturaleza no puede ser del todo explicada, que hay algo de Dios allí...

AdV.- ¿Cosme Bueno también era jesuita?

Alan Pisconte [AP].- Cosme Bueno cita fuentes jesuitas en sus textos. Cita, por ejemplo, un texto que parece una suerte de revista o suplemento que auspiciaba la orden de los jesuitas que son Las Memorias de Trevaux. También cita El Mercurio, pero no El Mercurio Peruano, pues este no existía aún, claro. Él había nacido en España, pero viene a los 11 ó 12 años al Perú.

VS.- Claro, él se había criado aquí, a diferencia de Conink. Alan descubrió el texto “La cuadratura del círculo”, que fue escrito por Cosme Bueno.

AP.- Era una carta que estaba en uno de los archivos de la biblioteca de San Marcos. En ese archivo habían compilado un conjunto de textos, algunos anónimos. Este era anónimo, pues no decía quién era el autor. En verdad se trata de una carta de respuesta. Se requería saber algo del contexto, una labor historiográfica muy simple que en realidad no requería de mayor esfuerzo metodológico. Y esto porque al final de la carta se consignaba la fecha. Esto por un lado. Pero por otro lado en el texto se decían además cosas del tipo “Como cosmógrafo del reino yo digo...”. Cosmógrafo del reino, año 1768, no había otra opción, ¡Tenía que ser Cosme Bueno!

VS.- La cuadratura del círculo es otro problema clásico de las matemáticas. Lo que Cosme Bueno dice es que este problema no lo podemos

resolver porque somos simples hombres y nuestra razón es limitada, solo Dios podrá enfrentar problemas tan difíciles. La razón humana que Dios nos ha dado tiene tipos de problemas que esta no puede resolver. Es decir, hay una cuestión que lo lleva a apelar a la fe, a Dios, incluso siendo científico.

Rubén Quiroz [RQ].- Me interesa preguntarte acerca de Santiago de Cárdenas. Cosme Bueno, que era alguien que estaba regentando lo institucional en Perú, cosmógrafo y catedrático de matemática prima en San Marcos. Es interesante cómo él defiende todo un sistema, todo un paradigma, contra algo que de pronto aparece, lo que en términos kuhnianos sería una “anomalía”, me refiero a las ideas de Santiago de Cárdenas. Hay un texto que me pasó Alan Pisconte que tenía que ver con esto, con la defensa de un concepto de “volar” y se refería a la navegación aérea, a diferencia de otras ideas que se usaban en la época. ¿Podrías resumir la posición de Cosme Bueno en esta discusión?, una discusión que para mí tiene los visos de “clásica”, al menos aquí en Perú, y que trata sobre “El arte de volar” en Perú. Cosme Bueno tiene una “replica” a la “Disertación sobre el arte de volar”...

VS.- Sobre ese texto “El arte de volar” no he trabajado. Me he dedicado más a la “Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas”. Pero en general tienes razón, podría decirse que Cosme Bueno tiene un problema con el cambio de paradigma y se queda, otra vez, con las formas de pensar que corresponden a una ciencia aristotélica. Cosme Bueno apelaría a las definiciones ideológicas, decir algo como “volar solo pueden hacerlo los pájaros, las aves, Dios lo ha dispuesto así, que el hombre trate de hacerlo supondría recurrir a ciertos mecanismos superficiales...”

AdV.- Y estos cosmógrafos que eran contratados para venir al Virreinato ¿a todos se les daba una cátedra en la Universidad de San Marcos? Y en ese caso ¿qué enseñaban?

VS.- Conink enseñaba matemática.

AdV.- ¿Qué funciones desempeñaba un cosmógrafo?

AP.- El cosmógrafo era, para usar una expresión cotidiana local, un “mil oficios” científico. Cosmógrafo del reino significa que era como una especie de asesor científico del virrey. Entonces el virrey le podía consultar a él cosas como “mira, aquí hay un loquito que está escribiendo sobre el arte de volar, que tiene como proyecto construir una máquina voladora”. Pero no solo es cosmógrafo del reino sino también el matemático de la cátedra de Prima Matemática en San Marcos.

RQ.- Se trata de la cátedra principal vinculada a la ciencia, al menos en San Marcos.

Andrés Piñeiro [APM].- ¿Y no influye esto en los cronistas?

AP.- Ese es otro discurso.

APM.- Pero también, los cronistas plantean algunas nociones que podrían vincularse a lo discutido por los cosmógrafos.

AP.- Ya. Por ejemplo algunos cronistas del siglo XVIII, son también cosmógrafos. Pero cuando escriben, básicamente escriben como “oidores” de algún acontecimiento.

VS.- Se dedican más a un trabajo descriptivo.

AdV.- Me parece importante ver las limitaciones del saber en el Virreinato. Digámoslo así: el saber “occidental” llega a partir de un determinado momento. Hemos estado hablando mucho de los jesuitas porque Alan Pisconte relataba el perfil intelectual de ellos a diferencia de otras órdenes que estaban más vinculadas a otro tipo de trabajos. Pero los límites del saber están, por ejemplo, vinculados a cómo pueden formarse aquí hijos de españoles en el Virreinato y hasta qué punto pueden formarse en la ciencia o no. Es una paradoja institucional el hecho de que al no tener a estos profesionales de la ciencia, ellos tengan que traerlos de Europa. Y estos profesionales de Europa, a su vez, tengan casi por obligación, que asimilarse al modelo de pensamiento vigente aquí, quizá a contracorriente de las propias capacidades aprendidas, e incluso de la propia racionalidad científica moderna. ¿Qué piensan de esto?

AP.- A raíz de lo que acabas de comentar se me ocurre lo siguiente. Por ejemplo, en la filosofía latinoamericana siempre ha habido esta natural necesidad de buscar intelectuales europeos. Y cuando se piensa en intelectuales europeos, se piensa en españoles. Algo similar sucedía en las colonias o en las provincias de ultramar, para no utilizar el término “colonia”. En estas provincias había una natural distribución intelectual. Alguien que había tenido una formación en España no sentía que estuviera yendo a otro lugar cuando venía a una universidad de ultramar. Era simplemente, como pasar de la universidad de Nueva York a la universidad de Los Ángeles. Entonces era solo una distribución geográfica.

AdV.- Hablo de “Virreinato” porque es la manera como los historiadores se refieren a la época; y lo hacen porque ellos mencionan, de manera inmanente, el modo como la gente que vivía en esa época se refería a sí misma, y esto resulta claro al trabajar con documentos provenientes de ese contexto. En cambio, la “colonia” es como una categoría posterior que posibilita una lectura política del Virreinato.

AP.- He visto que los historiadores utilizan de manera indiferente el término “Colonia” o “Virreinato”. Quizá aquí sería interesante cederles la palabra a los historiadores para saber algo más acerca de esto...

RQ.- El asunto no va por el lado de esa discusión, que considero “histórica”,

además no la vamos a resolver ahora.

AP.- A mí me parece que sería clarificadora.

AdV.- Siempre es bueno tener precisiones sobre los términos.

RQ.- Ya. Pero el asunto es que quiero ir al núcleo de algunas preguntas que había propuesto Augusto. No digo que responder a la pregunta de cómo hablar acerca de la época, de si “Colonia” o “Virreinato” no sea clarificador, lo que digo es que, con respecto a la conversación, esta cuestión no es pertinente. Me preocupa, en el planteamiento de esta sesión, la tercera cuestión, esto es, el papel de los jesuitas. En eso, en términos de una bibliografía filosófica estricta, creo que el aporte de María Luisa Rivara de Tuesta es importante. Ella hace una buena descripción, tomando incluso los elementos históricos sobre la pedagogía. Esto lo encarna en José de Acosta. Él sería el gran héroe jesuita. Esta, además, es su tesis del bachillerato y su tesis de doctorado. Lo traigo a la discusión por la influencia que tienen los estudios historiográficos filosóficos, como es el caso de Augusto Salazar Bondy o del propio David Sobrevilla. En términos de la etapa que estamos discutiendo, ellos siempre mencionan a José de Acosta. Pero es ella, Rivara, quien enfatiza la cuestión de la pedagogía y quien abre la discusión sobre la importancia intelectual de los jesuitas. Su tesis introduce y separa el papel de las órdenes religiosas. La importancia, tanto en la ejecución del plan de catequización que sabemos todos que es producto del Concilio de Trento y, segundo lo que ella asume de cara a la modernidad, que es una distinción ontológica sobre el estatus del indígena, que pareciera ser una distinción meramente lascasiana. Pero para ella, en el caso preciso de la Colonia o del Virreinato peruano, la distinción era importante en términos pedagógicos. Era importante concebir una ontología distinta, y ese sería, precisamente, el lado “erasmista” y “humanista” de Bartolomé De Las Casas.

AP.- ¿Y qué significa en este contexto, que Rivara “enfaticé” la cuestión de la pedagogía?

APM.- Rivara dice que José de Acosta es un humanista reformista

VS.- Sí, así lo califica.

AP.- Pero, ¿“pedagógico” significa “humanista” en este contexto?

RQ.- Sí, claro, eso es lo que ella sostiene. Incluso hay un trabajo que ella titula “La pedagogía de José de Acosta”. Con eso abre su tesis.

AP.- ¡El problema es hacer la equivalencia entre lo “pedagógico” y lo “humanista”!

RQ.- O también la pedagogía definida, en este caso, como erasmista, se desprende más bien, por una ola cristiano-católica que asume José de Acosta. Y sin embargo esta es una tesis que comparte con mucha gente...

- VS.-** Y esa pedagogía, ¿cómo así es humanista?
- AP.-** Sospecho que la tesis de Rivara, como ella siempre decía en el posgrado y la repetía como un mantra, es básicamente decir que Acosta es humanista. Por ello es que la mayoría de investigaciones que ella hace y que también propicia, es del tipo “Polar y la condición humana”, “Mariátegui y la condición humana”. Este estribillo...
- RQ.-** Alan tiene razón. Cojo su idea principal. Y allí sí le encuentro mayor sentido a su pregunta, que es ¿cómo entender a José de Acosta como un humanista reformista?, y con esa línea construir toda una tradición de reformistas en el periodo virreinal. E incluso llegar hasta el siglo XIX con ese planteamiento. Entonces, sí es importante que nos preguntemos en la discusión si esto es cierto o no. Estoy de acuerdo con esa posición de Alan.
- AP.-** Por lo que le he escuchado a Rivara, ella se refiere a que, mientras Sepúlveda y otros eran retrógrados, en términos morales...
- RQ.-** Rivara también critica por lo mismo a Bartolomé De las Casas...
- AP.-** Rivara dice que mientras Sepúlveda y otros eran retrógrados, en cambio Acosta sí que era progresista. Una suerte de proto-izquierdista. Cuando uno lee a Acosta, es cierto que hay una posición moral más rica e incluso confusa diría yo. En cambio si uno quiere verlo desde una perspectiva del paradigma humanista-reformista, no encuentra un humanismo ni un reformismo claro en sus textos.
- RQ.-** Hay un punto allí, que es la disputa que correspondía a las diversas órdenes religiosas, es decir, la visión jesuita tiene sus héroes y sus relatos, pero que desplaza toda la experiencia dominica, como es el caso de De las Casas. La franciscana, dentro de ese punto de vista, prácticamente desaparece. Las órdenes mendicantes tienen esa supuesta opción “no intelectual” para la catequización. Los jesuitas son al revés, son intelectuales que ejercen su papel desde el logos. La pregunta que hace Alan es ¿no será que le estás haciendo caso a la idea -jesuita ella misma- de concebirse ellos como los grandes pensadores, los grandes transformadores incluso de todo el Virreinato? ¿No sería eso una suerte de complejidad que aparenta modernidad, cuando en el fondo más bien lo que hace es legitimar un problema de coordinación de hegemonía entre órdenes religiosas?
- Adv.-** Espera. Tengo la impresión que en la sesión pasada habíamos logrado definir el papel de los jesuitas como progresivo frente a otras ordenes aquí en el Virreinato y regresivo frente al contexto europeo en donde la racionalidad científica tenía otras posibilidades dentro de los contextos sociales y políticos a partir del despotismo ilustrado, sobre todo ya en el siglo XVIII...
- AP.-** Yo corregiría eso. Sobre todo eso de “regresivo con respecto a Europa”, pues considero que es una frase en deuda con esa idea de que “o progresamos o retrocedemos”. Creo que los jesuitas logran constituir una tercera vía, con respecto a...

- RQ.-** ¿Cuáles son las otras dos vías?
- AP.-** Las dos vías anteriores son, la primera, la vía antigua, y la segunda la vía moderna. Creo que el jesuitismo construyó una plataforma.
- RQ.-** ¿Tanto así?
[Se acaba la cinta, y se desarrolla un intercambio de ideas que quedan fuera de la grabación]
- Adv.-** Estábamos hablando del papel de los jesuitas. La relación hacia adentro, hacia el propio Virreinato, su papel; y la relación con Europa.
- RQ.-** La hipótesis de Alan es que ellos realizan un trabajo en dos dimensiones. Por un lado una poderosa carga teórica, jesuítica, que en teoría al menos, habría impactado en la formación social. Y la segunda es que esa hipótesis, es decir, ese impacto, es una alternativa a lo que él ha denominado la vía antigua, pero también a la vía moderna. Y Alan dice que ese es uno de los factores para graficarnos una suerte de constante de fondo. Sería interesante que la desarrolle, entonces.
- Adv.-** La hipótesis es interesante porque uno ve cómo lo que se discute en Europa, por ejemplo en Francia, entre los antiguos y los modernos [la famosa *querelle des anciens et modernes*] es muy importante. En la universidad donde trabajo hay poca bibliografía francesa de esta polémica, no sé por qué. Bueno, la hipótesis es que, entonces, en esa polémica hay dos posiciones. O se asume la vía de la antigüedad o sino la vía moderna. Tengo la impresión de que en las humanidades, por ejemplo, cuando Baudelaire en el siglo XIX dice que no existe el progreso en el arte, está diciendo que finalmente lo importante es la utopía de la felicidad. Los seres humanos buscamos la felicidad y eso es indiferente, hasta cierto punto, del contexto de época. Entonces, la vía de los antiguos, podría ser, por ejemplo, el clasicismo. En cambio, la vía de los modernos es otra cosa, es la vía del progreso. Pero regresando a la posición de Alan, ninguna de estas dos vías daría cuenta del posicionamiento de los jesuitas.
- RQ.-** Mi preocupación está allí. También sería esta otra ¿de qué vía moderna estamos hablando aquí? Cuando en realidad lo que había era solo un modelo conceptual y práctico dado por la vía antigua, por usar ese término bastante global. ¿Sobre qué tercera vía podía hablarse, en todo caso?, ¿cuál es la propuesta allí? Quizá podríamos restringirnos solo al Perú para no querer abarcar tanto.
- AP.-** La respuesta filosófica tendría que seguir la pauta de que si es verdad que la filosofía es básicamente decir que no se sabe algo, al menos en principio, lo jesuitas no son antiguos. La antigüedad es la escolástica y es fuerte en la tradición española. Hasta en el mismo José de Acosta hay una crítica fuerte a la cosmología, la ontología y la moral aristotélica. Por ejemplo, Acosta es conciente de que el universo aristotélico tomista que la hispanidad había heredado no

basta para dar cuenta de las novedades que ocurren en América. Y, en general, las novedades que había abierto la circunnavegación del globo. Entonces, lo aristotélico-tomista no ayuda a responder estas novedades: la aparición del capitalismo, las nuevas culturas y geografías, los nuevos cielos también. Hay demasiados problemas que desbordan el paradigma aristotélico. Parece ser que la solución que plantearon los jesuitas fue la apropiación de la tradición que hemos llamado, en términos generales, el “organicismo”. Y esta solución es una mezcla. Me atrevo a decir que hay allí un fuerte componente proveniente del vitalismo de la tradición médica de Paracelso. Toda esta tradición proviene de Alemania. Y, por otro lado, este vitalismo germano se alimenta de ciertos insumos organicistas que también están presentes en Aristóteles. Entonces no se trata de desechar a Aristóteles, simplemente. Sino que se trata de coger algunos elementos que están en la cosmología aristotélica y combinarlos con elementos nuevos.

- RQ.-** ¿Para ti es este modelo el que se instaura acá, en el siglo XVI?
- AP.-** Sí. Este vitalismo viene de toda la ola cultural neoplatónica del Renacimiento.
- AdV.-** Ya, pero, retomando el tema que se había planteado al discutir las ideas de Rivara, tenemos frente a nosotros una situación paradójica. Alan colocaba esto, en la sesión pasada, como algo que ocurre al margen del discurso, como algo “real” que de pronto toma por asalto a la razón. Y entonces las personas no pueden dejar de pensar como piensan. Si seguimos con esa pauta la Rivara estaría, todavía, de rehén de esa misma situación. Y estaría utilizando el credo jesuita para hablar de los jesuitas. Por eso es que pensaba que el planteamiento de ver hasta qué punto hay cabezas filosóficas que piensan textos no filosóficos o cabezas filosóficas que piensan textos filosóficos puede ayudar a esclarecer esa situación porque tú puedes tomar paradigmas, por ejemplo, de Michel Foucault, para hacer un análisis, también filosófico, de una época, del siglo XVI o XVII, en fin. Estás ventilando, por decir así, esta situación de entrapamiento, o supuesta situación de entrapamiento.
- RQ.-** Pero la propuesta de Alan es al revés, es decir, que los textos mismos son filosóficos, más allá de que uno use o no un método filosófico para aproximarse a ellos. O sea, lo que ha encontrado es que la discusión en esos términos proyecta una necesaria aproximación de ese tipo a la filosofía...
- AdV.-** Sé que ese es su planteamiento. Pero también, al mismo tiempo, una aproximación filosófica puede ser las dos cosas. Es posible que tú coloques textos filosóficos al costado de textos no filosóficos.
- RQ.-** Pero lo segundo no era posible hasta hace algunos años. Se decía para lo segundo, que simplemente no existía la filosofía. Puedes tener el modelo, de Foucault o de Jacques Derrida, el que quieras, pero lo

que se está señalando, con la aparición de los textos mismos, es que ellos ya interiorizaron una discusión filosófica. Eso es lo que se está señalando cuando uno se va acercando a los títulos que se investigan. Eso es lo que noto. Eso para mí es un gran avance. Ya no esta situación en la que el sujeto coge un modelo filosófico para aplicarlo en un objeto de estudio equis, sino que los propios objetos de estudio de esta etapa producen un debate. Y esa esfera, es filosófica. Eso es algo que no se había visto antes. Creo que señalé hasta qué punto hemos logrado una precisión historiográfica nueva.

AdV.- Sí, pero ese “producir un debate” está demasiado librado a una situación de autonomía o libertad, cuando es obvio que el contexto del Virreinato no lo es. Es decir, la circulación de textos está restringida, la escritura misma es un ejercicio complicado, políticamente complicado. Y, por último, ese debate, ¿es realmente un “debate”?

RQ.- Pero eso no es exclusivo de la filosofía en el Virreinato...

AdV.- No, pero hay contextos y contextos. La modernidad te da cierta libertad, el mercado te da cierta libertad...

AP.- A mí me gustaría exagerar la postura de Augusto. Creo que estás pensando lo siguiente “Si el contexto es represivo, ¿cómo puede haber filosofía? Pero lo mismo se aplica a la época medieval, que era mucho más represiva; eso no impidió que se formen estructuras institucionales que adhieran espacios de debate, aunque estos debates igual estaban atravesados por el planteamiento político-cultural. Ahora bien, añadiría algo nuevo al contexto virreinal o al contexto de las colonias o de las provincias de ultramar. Lo siguiente. Una de las críticas –y eso es lo que va a hacer que la reforma borbónica tome cuerpo– es que en las provincias de ultramar toda era más flexible que en la propia metrópoli. Es decir, que la crítica de las provincias de la metrópoli a las de ultramar era que en estas todo se flexibilizaba, hasta tal punto que, prácticamente, ir al trópico era liberalizarse.

VS.- Allí es donde encaja muy bien la concepción del probabilismo.

RQ.- Y eso, Alan, lo ves claramente en el *Apológico a favor de Don Luis de Góngora y Argote* de Juan Espinoza Medrano (el Lunarejo). Es algo que no se hacía en España. Nadie había tomado el partido por Luis de Góngora y lo toman acá en el Perú. Y eso era a contracorriente de lo que ocurría en la metrópoli.

AP.- Y cuando Gonzalo Portocarrero, toma el ejemplo de la “transgresión”, que es un término psicológico y psicoanalítico, en las tradiciones de Ricardo Palma acerca de las Encomiendas, comienza a aplicarse –quizá de manera no académica– el probabilismo. Cuando el Virrey, por influencia de De las Casas, decreta las Leyes Nuevas, en estas se le quita la propiedad intrínseca de las encomiendas a los encomenderos. Ahora bien, el Virrey recibe la Real Cédula, y hace toda una ceremonia de transgresión, según Portocarrero, que es decir

“acato pero no cumplo”. En las provincias de ultramar había esa idea, la idea de que todo lo que está fuera de la metrópoli está a la vez fuera de la norma. Las provincias de ultramar estaban atravesadas por una ontología de lo que se pervierte, de lo que se cambia, de lo que se transgrede.

AdV.- Estaban en un borde, claro. Pero en verdad no hablé para nada de “filosofía en contexto de represión”. Hablé de un contexto del Virreinato y en algunos momentos he hablado del contexto de colonización. Para mí eso significa que lo que se da en ese contexto lleva la marca del entorno. Por ello, insisto, las cosas que se publican y circulan, circulan de determinada manera. Esto no quiere decir que la filosofía vaya...

AP.- A estar encorsetada...

AdV.- No sé si encorsetada sea la categoría. Lo que digo es que los textos circulan de determinada manera y no estoy seguro hasta qué punto la idea de “discusión”, que es bastante moderna, pueda ser usada allí. Hay jerarquías, canales. El propio cronista Guamán Poma de Ayala, cuando escribe sus crónicas, se las dedica al Rey y esto es un índice acerca del valor que quería darle a su texto, en fin.

RQ.- Pero esas son solamente formas...

AdV.- Este contexto que se desplaza hasta un borde [de transgresión] tiene su forma de circulación de textos, sin duda...

VS.- Entiendo que la pregunta de Augusto acerca de si hay textos filosóficos o textos no filosóficos nos remite a algo que hubo en el Perú en su momento. Por ejemplo, al analizar el texto de Conink y ahora el texto de Cosme Bueno, vemos que Conink para hablar de matemática parte de supuestos filosóficos matemáticos o Cosme Bueno para hablar de mujeres, parte del tema del alma y para ello debe tener una base filosófica. Para hablar del alma tiene que tener una base filosófica. Entonces, a mí me parece que sí son textos filosóficos, porque para hablar de dichos temas tiene que haber una base filosófica. Y eso, a la vez, promueve debate.

AdV.- Sí pues. Pero lo interesante allí es la relación entre los textos filosóficos y los que no lo son.

RQ.- Y la complejidad

VS.- Y ¿cómo los reflexionas?

AdV.- Por ejemplo, las crónicas. Entonces lo importante es, precisamente, la relación entre los textos filosóficos y los que no lo son. Durante mucho tiempo, siguiendo la hipótesis de Rubén y de la anterior sesión, estos textos filosóficos no han sido estudiados. Se han estudiado otras cosas, y se ha recibido el aporte de los Estudios Literarios y de las Ciencias Sociales. Pero esa “textualidad” es cualitativamente distinta a la de estos textos. Y el vínculo entre estos y los otros es lo que me resulta interesante, desde luego, con el contexto.

- AP.-** ¿Cuáles serían esos textos no filosóficos?
- AdV.-** Una crónica de Guamán Poma sería un texto no filosófico. Ahora bien, ¿Puedes hacer una lectura filosófica de estos? Sí, claro, porque puedes encontrar los supuestos neoplatónicos de Garcilaso, por ejemplo.
- VS.-** ¿A qué nos llevaría eso?, ¿a una hipótesis en la que la tradición filosófica se ha descuidado también los textos no filosóficos?
- AdV.-** La hipótesis con la que hemos estado trabajando es al revés. Es decir, que desde hace diez años, aproximadamente, la filosofía está entrando a dar un nuevo canon en una zona en donde tradicionalmente no lo había hecho.
- AP.-** Con respecto a cómo se armaban las comunidades de discusión. Primero que España era “el” imperio. Al publicar en Amberes y los Países Bajos, ellos se sentían parte de una comunidad global. Ellos sentían que era normal. Y segundo, supongo que es verdad que en la modernidad está la idea de que se puede discutir democráticamente y de manera horizontal.
- AdV.-** La utopía de la modernidad es el espacio para la deliberación de ideas. Un poco la utopía de la filosofía moderna.
- AP.-** Pienso que la discusión era más aristocrática en la tradición latinoamericana de esta época. Había comunidades, pero estas eran letradas. Los griegos discutían y no eran modernos, pero no era una discusión popular. Siempre Platón, o el personaje de Platón, Sócrates, tienen tiempo para ello...
- AdV.-** Aristófanes, en *Las Nubes*, se burla de esa perspectiva del filósofo...
- AP.-** Esa es una burla de alguien que no pertenece a la Aristocracia.
- RQ.-** Además es un género que no está siendo protocolar, claro.
- AP.-** La comedia.
- AdV.-** La comedia como género siempre tiene ese gancho interesante con lo popular.
- RQ.-** Acá en el Virreinato también había géneros de ese tipo que van por el lado de la comedia.
- AP.-** ¿Cómo se llama el tipo que se burlaba de los dentistas?
- APM.-** En Shakespeare, el bufón es el que dice siempre la verdad, y todos los demás están siempre fingiendo.
- RQ.-** Por ejemplo, hay un texto notable que es importante señalar. *Diente del Parnaso* de Juan del Valle y Caviedes propone un arte poética para el virreinato. Nosotros tenemos una fuerte tradición satírica. Aquí probablemente se fundan las primeras críticas al poder, hay varios ejemplos claves. La discusión misma de Cosme Bueno con Santiago de Cárdenas es en términos argumentales. No es que se lo despache. No lo aplasta. Él publica, lo escuchan y, además, en términos públicos, y allí está el debate. Y es en la universidad, en San Marcos.

- AdV.-** ¿El espacio para el debate es la universidad?
- RQ.-** Sí, es el espacio natural para ello.
- APM.-** Eso es lo que me llama la atención en el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Uno, por la naturaleza misma de la polémica. Dos, el hecho de que casi no se ha polemizado en filosofía aquí en el Perú. Uno puede rastrear los debates en arte o en literatura y son de mayor número que los de filosofía.
- RQ.-** Pero la hipótesis trata de responder a la pregunta ¿por qué no hemos llegado a eso? Por eso insisto en lo de Santiago de Cárdenas, porque eso sí está vinculado a una tradición de discusión. La discusión entre Sepúlveda y De las Casas eclosiona en toda Europa, viene a darse, por ejemplo, en la Universidad de Salamanca, en Alcalá de Henares, en un debate público. Esa es la tradición que seguimos acá. Esa metodología de contrastación argumental en esa institución universitaria se repite aquí. Mi hipótesis no es que no la hayamos tenido, sino que la investigación no ha llegado hasta tal punto...
- APM.-** Para afirmar que hay una serie de tradiciones...
- RQ.-** Que estamos reconociendo recién.
- APM.-** Está bien, de acuerdo. Concediéndote eso, ¿te atreverías a decir que lo que se decidió en Valladolid fue lo mismo que se decidió en las polémicas que se sucedieron después? Porque lo que se decidió allí, entre Sepúlveda y De las Casas, fue tremendo, fue una cuestión acerca de la naturaleza del propio indígena. No solo el debate de que si la filosofía es posible en América Latina o de que si en esta parte del mundo, según Aristóteles, debía haber fuego pero en verdad había gente, etcétera; sino lo importante es lo que se decidió en esta controversia.
- RQ.-** Claro, hay políticas de estado y otras que no lo son
- APM.-** En efecto, las polémicas que se han sucedido han quedado circunscritas al ámbito académico. Pensemos en las polémicas entre David Sobrevilla y Miguel Giusti a fines de la década de 1980, o las de Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada en la década de 1960.
- RQ.-** Pero en el fondo es la misma discusión.
- APM.-** No sé si las repercusiones son mayores o menores. Creo que el impacto debe ser distinto.
- RQ.-** Cuando he revisado –y seguro ustedes también– los Concilios Limenses, estos concilios siguen la tradición universitaria o institucional, digamos. En este caso, estamos ante la influencia del Concilio de Trento. Y allí se decidió gran parte de la agenda política virreinal.
- APM.-** Es interesante lo que dices. Pero por ejemplo, la polémica entre Víctor Raúl Haya de Torre y José Carlos Mariátegui. Allí se deciden cosas. La historia va a ser distinta después de eso.

- AP.-** Se deciden cosas en la política peruana...
- APM.-** Esa repercusión es la que a mí me interesa. Para decirlo inmediatamente ¿Por qué nuestros filósofos no han tenido la repercusión que sí han tenido nuestros poetas? Quizá ambos debatieron, de acuerdo, ¿pero por qué no han tenido esa repercusión? César Vallejo, por ejemplo, es estudiado internacionalmente.
- RQ.-** Pero ¿cómo, en qué sentido estás pidiendo la “repercusión”?
- APM.-** Repercusión, por ejemplo, desde el mismo nombre de las calles hasta las respuestas de una persona a la que le dices, “dame 10 nombres de filósofos y dame 10 nombres de poetas”. Me refiero a todo tipo de repercusión, a todo nivel. El nombre de las calles, el nombre de los colegios. Todo, incluidos los monumentos.
- AP.-** Te refieres al imaginario popular
- RQ.-** Que ahora ha sido cambiado por el impacto de la gastronomía...
- APM.-** Eso no lo ha hecho la filosofía
- RQ.-** A mí me parece que la filosofía es impopular, en sí misma.

(Fin de la segunda sesión)

TERCERA SESIÓN¹

Augusto del Valle C [AdV].- Propongo que retomemos el tema de la participación de los jesuitas en el Virreinato. Este discurso estaría vinculado a su protagonismo político y cultural. El debate en torno a ellos resulta ser políticamente interesante hasta ahora, porque tu puedes decir, más bien, que el hecho de que el Virreinato se asiente en estos territorios tiene que ver con una función que cumplían los jesuitas de una cercanía con los indígenas de élite, por ejemplo los colegios para caciques o cosas así. Entonces hay como un proceso de estabilización que crea ciertas condiciones que son locales; tales condiciones no necesariamente están vinculadas a las élites de los españoles que vienen acá. Hay una pugna y en un momento dado ello se vuelve insostenible y entonces tienen que salir. Supongo que hay un debate acerca del significado político de esto.

Rubén Quiroz[RQ].- Entonces, para comenzar hoy, tú propones dos preguntas.

AdV.- Para comenzar, porque hay otras cosas que podemos discutir después.

RQ.- Son interesantes, pero creo que son muy largas.

Alan Pisconte [AP].- Propongo que más bien hoy nos concentremos en una sola pregunta. Empezaría por algo que mencionaste, y como pregunta la plantearía así: ¿cómo aparece la ciencia en el Virreinato? Me gustaría tomar de ejemplo lo que Verónica Sánchez estuvo trabajando y también lo que actualmente está trabajando. Primero Conink y luego Cosme Bueno, con respecto a las matemáticas. Estoy saltando varios aspectos por lo siguiente: esta ciencia naturalista [que desde el inicio del Virreinato se hace presente bajo modelos aristotélicos] y que José Carlos Ballón ha llamado “el tópico naturalista” parece no tener vinculación directa con las matemáticas. Sin embargo yo me atrevería a decir que sí la tiene. El aspecto neoplatónico del Renacimiento fue el que aportó el background matemático, del que luego se va a gestar, en Europa, un movimiento de corte mecanicista y atomista. Los cosmógrafos del Virreinato tenían el acercamiento matemático que provenía de esta tradición del Renacimiento, que calificaría como vitalista. El texto de Conink, sobre todo, tiene esa mirada platónica de las matemáticas.

AdV.- Está bien, ¿Pero no dirías que aquí, en el Virreinato del Perú, esa mirada platónica estaba luchando a contracorriente? Es decir en un ámbito de instituciones y de creencias que no le favorecían...

1 Participan: Alan Pisconte, Rubén Quiroz, Verónica Sánchez, Andrés Piñero y Augusto del Valle. Lugar: oficina de Rubén Quiroz en Miraflores; Lima, viernes 22 enero de 2010

- RQ.-** En el Perú, no. Alan está planteando un escenario de discusión. El cosmógrafo Conink es de fines del siglo XVII...
- AdV.-** A contracorriente significa que tiene que adaptarse a las condiciones locales y tiene, por ejemplo, que limitarse a las cosas prácticas y no entrar en honduras teológicas...
- RQ.-** ¡Por el contrario!
- AP.-** El texto de Conink se plantea el problema de la duplicación del cubo. Y este es un tema clásico de la geometría. Si por “hondura” entendemos una cosa especializada...
- AdV.-** Por “hondura” entiendo aquí una discusión metafísica y teológica, obviamente...
- AP.-** Ya, pero para mí hay dos honduras. La del especialista por un lado, pero también hay una hondura ontológica, por el otro. El texto de Conink juega con dos frentes. Primero el tema especializado en sí mismo, que es el de la duplicación del cubo y, segundo, por el tratamiento que él hace, el tema va quedando vinculado a la cosmología. Bueno, en todo caso, esa era la tesis que planteaba Verónica en aquel momento. En aspectos generales diría que es una hipótesis que se mantiene. Para decirlo en términos muy gruesos ahora: los problemas clásicos de la geometría que ya la academia platónica trató, que son la duplicación del cubo, la cuadratura del círculo y la bisección del ángulo, estos tres problemas tenían que ver con algo que también la escuela pitagórica y la academia platónica se habían percatado. Lo que en la jerga matemática contemporánea se llaman los números imaginarios o irracionales. Cuando Conink retoma este tema, en realidad está retomando un tema ontológico. El corpus euclidiano está suponiendo la ontología platónica. Si quieres aristotélico-platónica. Esta ontología solo acepta figuras que en su tratamiento técnico no arrojen números imaginarios, sino números exactos, o “naturales”. Cuando Euclides halla la hipotenusa, se percata de los números imaginarios. Ahora bien, si el paradigma clásico de las matemáticas no pudo abordar el problema de la trisección del ángulo, la cuadratura del círculo y la duplicación del cubo, fue porque esos problemas desbordaban su propia ontología matemática. Entonces, el Renacimiento por un lado, y luego la aparición de las matemáticas de los atomistas y mecanicistas, comienzan a abordar problemas que este paradigma no pudo abordar. Pero lo abordan porque lo hacen desde otra ontología. Esta ontología cualitativa y jerárquica del universo aristotélico tomista, a lo más puede aceptar una matemática euclidiana clásica, pero este universo finito no puede aceptar un universo en donde existan los números irracionales, lo cual supone un espacio infinito. Entonces, las matemáticas modernas, para poder hacer este tratamiento de cálculo infinitesimal, suponen una nueva ontología. Conink conoce

el debate. Ontológicamente está bien situado, él sabe que hay algo así como la ontología euclidiana versus la nueva ontología matemática infinitesimal. Conink es conciente de ello y eso porque cita a los matemáticos de la época. No cita, por ejemplo, directamente a Descartes, Leibniz o a Newton, pero cita a Caramuel, que era un jesuita que estaba en debate con las matemáticas cartesianas. Él discute con su propio grupo, cita a su propio grupo jesuita.

AdV.- Pero ¿cuál es el norte de esa discusión? El norte o la finalidad, es decir, ¿qué quieren demostrar?, ¿para qué se discute? Es decir, puedes discutir algo porque quieres sepultar el paradigma antiguo y decir que finalmente se tiene que pensar de otra forma, o puedes, por el contrario, discutir algo porque quieres decir que ese paradigma supuestamente nuevo está equivocado, ¿cuál es el norte de esa discusión, adónde quiere llegar?

AP.- A eso iba con lo que he enunciado en las anteriores sesiones como “Tercera vía” cuando hablo de los jesuitas. Conink es un jesuita. Y él es conciente de que la antigua cosmología no se sostiene más. Pero también es conciente de que la nueva ontología infinitesimal que, a la larga, ya no requiere de Dios, tampoco es muy útil para el proyecto jesuita. Y así como en astronomía, los jesuitas se inclinan por Tycho Brahe –que es una solución intermedia entre la cosmología antigua y la moderna– Conink hace lo mismo pero en matemáticas. Propone una solución intermedia entre el adiós a Euclides y la asunción de una ontología matemática moderna. Intenta “mediar”. Ahora bien, es cierto que es discutible su intento de mediación. Ese es el interés. Por eso me atrevería a decir que los jesuitas están en eso. Los autores que Verónica ha citado tienen relación con los novatores españoles. Hay una estudiosa mexicana, Olga Quiroz², que fue discípula de Gaos y de toda esta gente que tiene un texto sobre los novatores. Ella sostiene que estos son personas igual de complicadas porque venían de la tradición aristotélica e incluye a los jesuitas y a la vez, ellos mismos utilizan componentes ontológico-metodológicos de los jesuitas. Están en eso, es decir, los novatores son parricidas, por así decir, pero su propio acto de parricidio toma concientemente, elementos de aquellos de los que se quieren distanciar.

AdV.- Pero dime ¿qué necesidad tenía Conink de escribir ese texto acerca de la duplicación del cubo? Si Conink estaba ocupado en cosas prácticas del reino, en las mediciones y todo eso, ¿qué necesidad había de escribir una cosa así?

2 Olga Quiroz, *La introducción de la filosofía moderna en España*, Editorial Colegio de México, 1949.

- AP.-** Él lo justifica de dos maneras. Primero de un modo retórico: el saber por el saber; y, por otro lado, le da una justificación práctica. Dice que este problema está relacionado con algunos problemas técnicos de la navegación, de la transportación de la mercadería por el mar.
- Verónica Sánchez (VS).-** Claro, necesitaban construir embarcaciones en las que entraran más cosas.
- AP.-** La duplicación del cubo suponía eso.
- VS.-** Por eso es importante tener en cuenta la utilidad, las consecuencias prácticas que tienen, en este caso, las matemáticas.
- AdV.-** Esta es una clave importante que puedes colocar, al menos en mi opinión, como un punto crucial en el momento histórico en el que se realiza esa discusión conceptual en un texto de esa naturaleza. Y eso tiene que ver con las matemáticas. Pero tienes, desde José de Acosta, en el siglo XVI, un lenguaje distinto, que a decir de Felipe Barreda y Laos, ni siquiera es muy técnico y que sirve para trabajar los fenómenos de la naturaleza. Andando el tiempo esta otra mirada parece desembocar en temas vinculados a la medicina. Y esto, entonces, significa que allí hay otro modelo de entender la ciencia, distinto al de las matemáticas. Porque este modelo que tiene que ver más con la naturaleza y los organismos, parecería más próximo a la teología. Y esto porque tú puedes tener una serie de entidades, desde los metales y, pasando por los vegetales hasta llegar a los organismos animales, puedes hacer una clasificación jerarquizada. Y puedes, aún, discutir si la clasificación está bien o está mal, para trabajar todavía, con Aristóteles. Mientras que la otra manera es como una estructura mucho más platónica, geométrica y vinculada a las matemáticas.
- RQ.-** Digamos que la medicina no es neoplatónica. Es hipocrática y aristotélica, claramente. Eso pasa hasta el siglo XVII, también.
- AP.-** Hipócrates es el *humus intelectual* de Platón y Aristóteles.
- AdV.-** Pero igual que para el caso de la ciencia matemática, tampoco a la gente, aquí en el Perú y en el Virreinato, le interesaba estudiar medicina. Hubo un primer intento por enseñar medicina en San Marcos el siglo XVI, pero a la gente le interesaba estudiar más teología y leyes.
- VS.-** Eso es curioso porque existían colegios que recibían a huérfanos y allí les enseñaban matemáticas, o incluso, pagaban a quienes estaban dispuestos a estudiarla. Había muchas becas para que estudien matemáticas.
- AP.-** Hubo un decreto para que se obligue a los miembros de las fuerzas militares de la época a que vayan a las clases de Prima de Matemáticas, porque no había estudiantado. Creo que esta resistencia no es por “el atraso” o algo así. La entrada vitalista y neoplatónica a las matemáticas no es la mirada que tenía Descartes, por ejemplo.

- AdV.-** ¿No crees que, al menos en un primer momento, había sido una decisión política de no enseñar este tipo de cosas y esto porque se trataba de una colonia, una decisión del imperio español de no enseñar esas cosas?
- RQ.-** No creo, porque el modelo es español y lo que se enseñaba allá se enseñaba acá. España misma estaba cerrada a influencias inglesas.
- Andrés Piñeiro Mayorga [APM].-** ¿Cuándo se instaura la cátedra de medicina?
- AdV.-** En 1621 en San Marcos.
- APM.-** Y de ese tiempo hacia atrás ¿cómo se curaba la gente?
- AdV.-** Se les hacía mucho caso a los curanderos
- APM.-** Por un lado es eso, pero por otro lado lo que ahora llamaríamos “enfermedades médicas” no lo eran. No había esa necesidad de ver a muchos enfermos a nivel médico porque no lo eran. En la novela de Iwasaki, el “negrijón” es un demonio que se te instala en la muela y te la destruye y no necesitas allí a un médico. Necesitas a un chamán o a un teólogo, un cura o un exorcista y no a un médico.
- AP.-** El médico egresaba de la escuela de artes de San Marcos. El aprendizaje de la medicina era textual. Leías a Galeno, a Hipócrates.
- APM.-** Porque ya había, por ejemplo, la lepra. Pero el leproso no era un caso médico, sino un caso moral, como dice Michel Foucault.
- AdV.-** En el Virreinato, a diferencia del siglo XVI, las cosas empiezan a cambiar en el siglo XVII. Cuenta Barreda un caso en el que una personalidad del reino fallece, no recuerdo bien si era un cosmógrafo o el propio Virrey. El médico que tenía de cabecera esta personalidad hace una justificación discursiva de por qué era necesario aplicar el sangrado al enfermo. Otro médico que ya tenía una concepción moderna se da el lujo, entonces, de decir que tal justificación puramente discursiva era absurda...
- VS.-** Sí, recuerdo la anécdota. Allí se produce una discusión interesante, entre el paradigma tradicional y el nuevo. Era un político el que fallece...
- AdV.-** Un político importante, sí, pero eso ya es en el siglo XVIII. Y a fines de este siglo será Hipólito Unanue el que trae cadáveres a la escuela de medicina para la cátedra de anatomía, de la cual fue responsable.
- APM.-** Hay una novela que se llama *La Herejía*, de Manuel Delibes en la que las casas de las familias tienen entre sus pertenencias y por costumbre una silla de parto. Era como una suerte de primeros auxilios porque la madre le enseñaba a la hija como atender un parto. He visto esa silla y es muy especial con una correa y elementos quirúrgicos específicos.
- VS.-** Más adelante, todavía la gente no va directamente a los médicos, sino que recurre a los boticarios para curar sus enfermedades. Hay esa idea de sustraerse al médico...

- RQ.-** Gran parte de nuestro mecanismo andino...
- APM.-** Quisiera retomar algo que Augusto le preguntaba a Alan acerca del horizonte del saber. Alan hablaba de la solución al problema de la cuadratura del círculo por parte del jesuita Conink. Temas que aparentemente están lejanos del día a día. Lo que sostiene Barreda y Laos, y agregaría este otro rasgo, tiene que ver con la pregunta ¿Qué pasa con el saber? Al saber lo estamos tratando casi de una manera romántica, cuando lo que estaba detrás es todo el proceso de colonización. La idea de Barreda, hasta donde recuerdo, es que los españoles tienen una serie de conocimientos que ellos no quieren dar.
- AdV.-** Por eso hemos hablado todo el tiempo de la importancia de enmarcar la discusión acerca de estos textos (Conink, Cosme Bueno, etcétera) en el contexto de la colonización. Se trata de una mente suspicaz, la del sujeto colonizador, que debe saber a qué personas darle educación y a cuáles no. Y, además, qué tipo de educación es la necesaria, en ese contexto.
- APM.-** No sé si es Avicena o Averroes –y esto lo cita Etienne Gilson– quien dice que hay tres tipos de personas con respecto a la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía. Las que pueden acceder directamente a los textos, las que lo pueden hacer gracias a una asesoría; y los que no pueden leer textos de filosofía. Hay todo un sistema de saber que te dice que no.
- AP.-** Un sistema de filtros.
- APM.-** Claro, es interesante lo que dicen acerca de los cosmógrafos. Aunque el término aún no lo termino de entender. No sé si ustedes han visto las cartas de navegación, los mapas poblados de seres fantásticos.
- AdV.-** Lo que ocurre es que en el Virreinato, cuando no existían ciertas instituciones vinculadas al saber, entonces se nombraba a una persona, así por ejemplo el “protomédico”, que es la persona que sabe sobre medicina y de inmediato se convierte en una suerte de ministro de salud. Igual ocurre para el cosmógrafo; en otras palabras, la institucionalidad estaba vinculada a una persona. Es también un estilo para proceder con determinadas prácticas, en un caso es la medicina; en el otro es la ciencia, la tecnología y todo un bagaje de cosas heterogéneas que caen bajo esa categoría. Además resulta interesante el surgimiento de esa institución, la del “cosmógrafo”, porque está muy vinculado al comercio y a la necesidad de resolver problemas prácticos...
- AP.-** Surge en España. En el Virreinato del Perú se crea la figura del cosmógrafo, el cargo, a mediados del siglo XVII. Pero ya existía, antes, un cosmógrafo del reino español. Eso es más antiguo. Desde que se descubre América ya existía el cosmógrafo que residía en Sevilla. León Pinelo tuvo el cargo de cosmógrafo del reino en España.

APM.- Quizá esto está vinculado a una pregunta que ustedes se hacían en la sesión pasada y que no terminé de entender. Es con respecto a los cronistas. Porque en la crónica te dan una idea acerca de lo que está ocurriendo, acerca del hecho mismo, mientras que tengo la impresión de que los cosmógrafos te dan algo que tiene una amplitud distinta y que se alimenta de la imaginación, o se amplía también hacia la educación de un modelo que ya viene de antes. Y ese modelo se vendría a resquebrajar con todo eso que aparece ahora. Lo de Tycho Brahe es eso. Esta idea de conciliar las posturas de Galileo y Ptolomeo, también. Hay un gráfico en el que se muestra planetas que giran alrededor de la tierra pero todos estos giran alrededor del sol. Por eso a mi me interesa mucho la historia de la ciencia y de la técnica, pero desde las imágenes, ¿qué estaban viendo ellos que grafique visualmente sus modelos de saber?

RQ.- El asunto se extiende a un imaginario, a ciertas presencias, en la forma como se construye el modelo de la producción literaria. Tiene que ver con esta suerte de vestigios y residuos que aún hoy existen. Cuando comienzas a estudiar la producción virreinal, en literatura por ejemplo, te das cuenta que el modelo tiene las siguientes características: es una producción literaria que tiene que ser escrita, tiene que ser en castellano, claramente judeo-cristiana y, obviamente debe preocuparse por las vicisitudes de una clase dirigente letrada. Cuando ves la poesía de esos años, siglo XVI, XVII e incluso siglo XVIII, responde a ese mismo patrón categorial. Todo aquello que no es producido con esos elementos, no es literatura. Eso alcanza al siglo XIX, cuando comienza a plantearse la idea de una fuerte reivindicación de las culturas aborígenes. Aparece, por ejemplo, *Ollantay*, que cuestiona todo ese modelo. Por eso el gran conflicto es de si *Ollantay* fue escrito por indígenas o por españoles, etcétera. Obviamente allí todavía no estamos hablando de algo que va a eclosionar en el siglo XX, que es el rol que cumplen las literaturas orales. Si solo es gráfica o si solo es ágrafa, ¿entonces qué es? Y si es quechua ¿qué es?, ¿es la literatura? Todos los cánones, incluso del siglo XX, se atienen a ese modelo. Si ves una antología de poesía de literatura peruana, hay poca literatura quechua. Esto recién está cambiando. Obviamente se introduce un elemento que es poderoso, que es la centralidad de la producción literaria: lo que produce Lima es literatura. Lo que produce Cusco o Arequipa solo viene a ser reconocido como literatura en y desde Lima. Esta construcción es virreinal y colonial, por eso me interesa mucho lo que planteas, esto es la idea de la colonización del discurso y del imaginario, que construye los cánones posteriores. No es posible concebir –y esto recién se entiende hoy en día– que haya literatura oral, quechua y amazónica. Cualquier antología tiene 90% de literatura en castellano

y limeña completamente, obviamente excluyendo estas literaturas orales. Se ve cómo el patrón local cumple con esta matriz colonial. Lo que Aníbal Quijano, en estudios muy interesantes, llama la colonialidad del poder. Se construye todo este paradigma de colonialidad de poder y que obviamente configura sus objetos de exclusión porque esto tiene mucho que ver con la transmisión del conocimiento: “enseño y transmito el tipo de conocimiento que yo quiero”.

AP.- Y una legislación.

RQ.- Todo el aparato que lo sustenta y legitima. Quijano dice que eso pervive en la actualidad. De tal manera que, a veces, para poderlo percibir exige una suerte de extrañamiento de este escenario, es decir, “salirse de este escenario”, para poder percibir que no se trata solo de vestigios sino que estos están interiorizados profundamente.

AP.- Que es una forma viva de manifestación cultural.

RQ.- Está bastante claro, la “literatura peruana” debe ser literatura limeña y en castellano, automáticamente. Curiosamente esta visión que reflexiona sobre todo esto también lo es cuando reflexionas, por ejemplo, sobre la poesía religiosa, y en realidad estás reflexionando sobre la poesía religiosa judeo-cristiana desde comienzos del virreinato. Si haces poesía sobre la pachamama, panteísta, entonces quedas automáticamente excluido.

VS.- Quieres decir que hasta el tema está ya excluido.

AdV.- Por eso, justamente, trasladar esta discusión a términos filosóficos significa por ejemplo hurgar por la pregunta que aclare qué cosa califica de filosófico. Los textos que han ido apareciendo en estos últimos diez años se califican de filosóficos en la medida que hay ciertos contenidos...

RQ.- Que responden a ese patrón igual!

AdV.- Responden a una tradición de discusión en la filosofía occidental que refiere al mundo griego como clásico y están en un determinado contexto de colonización, que es de lo que hemos estado hablando en todas estas conversaciones...

VS.- Es verdad, todo texto debe tener ciertas características.

AdV.- Otro asunto es darse cuenta que así como en la literatura resulta interesante fijarse en que ha aparecido la categoría nueva de “literaturas orales” que, por ejemplo, te permite, en un texto como el de José Antonio Mazzotti, *Coros Mestizos del Inca Garcilaso*, analizar a Garcilaso a partir de sus fuentes indígenas. Por ello, así también uno podría intentar, además de procesar el cuerpo de textos de aparición reciente, que es muy importante para comenzar a ver cuál es la norma académica filosófica del momento y, a continuación, establecer vínculos con otras cosas; ¡ir hacia esas otras cosas! Estas otras cosas pueden ser, por ejemplo, aquello que los trabajos en

arquitectura han estado arrojando en los últimos cinco años. Por citar un caso, José Canziani ha trabajado las ciudades prehispánicas. Los restos arqueológicos están y producen relaciones geométricas entre los muros, las situaciones espaciales y ciertas tensiones que se reconstruyen visualmente en 3D y en las que se puede observar y recoger una sensibilidad indígena, leer esas relaciones ya es trabajar con formas abstractas, también.

RQ.- Esto debe estar muy fuertemente ligado a los conceptos del espacio y del tiempo...

AdV.- Es verdad. Son fuentes posibles para colocarlas unas al costado de las otras y suponen un trabajo interdisciplinario intenso. Entonces se trata de juntar el texto tradicional dentro de la academia junto con otros criterios...

VS.- ¿Y existe un criterio para decir si eso que mencionas es filosófico o no?

AdV.- La discusión acerca del criterio es muy interesante. Por ejemplo, cuando uno ve un trabajo reciente como el de Víctor Hugo Martel, uno sabe que en términos temáticos se está discutiendo acerca de la transgresión o la prohibición, esto es, el relajamiento en los bordes de una ética al interior de la realidad en la Colonia o en el Virreinato del Perú. Se trata de una dialéctica: se generan reglas de juego porque hay transgresiones. Las reglas pueden ser prohibiciones. El probabilismo se presenta como una vía de escape o de salida a esa dialéctica. Pero, allí por ejemplo, cuando aparecen las formas finales de interpretación sobre esa situación, Martel tiene que recurrir a Foucault. Elabora un discurso sobre la episteme del virreinato. Podría haber recurrido a Tomas Kuhn. Otra vez: ¿Cuál es el criterio para sostener la elección de una matriz con Kuhn o esta otra con Foucault? Estamos en una suerte de periferia del saber en la que de pronto elegimos una matriz u otra, o las mezclamos. Son espacios académicos como el de la Universidad de San Marcos los que producen esta mezcla. El Perú es así. Se trata de personas que vienen de haber estudiado en La Sorbona y haber leído a Foucault intensamente o, sino, de haber estudiado filosofía analítica en su doctorado, etcétera. Es como un espacio de periferia hasta cierto punto, respetando el hecho de que en la actualidad existan estándares parecidos en las universidades de todo el mundo; pero el hecho es que en este espacio tenemos casos así con frecuencia desde hace tiempo.

AP.- ¿Estás pensando en nosotros?

AdV.- En este caso lo he puesto de ejemplo a Martel, pues uno se pregunta ¿Por qué elige la categoría foucaultiana de “episteme” y por qué no elige la categoría de “paradigma” de Kuhn? O cuando Andrés Piñeiro hace un trabajo acerca de Martín Adán eligiendo una categoría dialéctica, interna a la filosofía de Hegel, entonces la pregunta de

cajón es ¿Por qué elige Hegel y no Nietzsche? Por supuesto que es legítimo que tú elijas bajo tu criterio de libertad, de un intelectual que está realizando una investigación, una categoría de un autor u otro, pero ya visto en términos más generales hay como una suerte de algo que quisiera llamar arbitrariedad epistemológica. Este es el tema de la filosofía que a mí me resulta más interesante, y que hemos estado bordeando todo el tiempo.

- AP.-** Sí, es interesante. Aunque confieso que me he preocupado muy tangencialmente por el tema. En particular pienso que no es necesariamente... es decir, siempre va a haber un espacio de arbitrariedad en lo que uno decide, pero me parece que también responde a ciertos vectores epocales que se pueden señalar. Por ejemplo, si hablamos de un investigador actual que se propone hablar acerca de probabilismo, o acerca de matemáticas y de ontología en el virreinato, y escoge tales o cuales referentes teóricos contemporáneos, diría que esto ya supone una contextualización en el ahora; por ejemplo, a mí me pareció casi espontáneo escoger Foucault porque aunque no lo había notado en primera instancia, había –por parte mía– cierta –sino decepción– por lo menos inconformidad con el corpus teórico que se suele usar. Se suele desplegar en el contexto universitario peruano una enseñanza centrada en la epistemología que se inclina por los grandes científicos, digamos toda esta tradición de discusión del neopositivismo y la filosofía del lenguaje o, por el lado de la institucionalidad de la Universidad Católica, una hermenéutica autocentrada en sí misma. Autoreferencial y por lo tanto estéril. En cambio si uno se introduce en la bibliografía que se preocupa por temas culturales y de Latinoamérica nota que sus referentes teóricos son un poco Xxx, Www, Zzz, en mi caso. Teóricamente son periféricos.
- APM.-** Uno concede lo que tú dices, Alan, y también lo que dice Augusto con respecto a la elección de autores asociados a categorías y temas específicos. La otra postura sería decir “todo lo que tú me has dicho, me lo hubieras podido decir sin citar a nadie”. Lo sacas a Kuhn, lo sacas a Hegel y podrías decir esas conclusiones sin citar a nadie. Ya ni siquiera hablar de arbitrariedad.
- VS.-** Risas
- RQ.-** Alguna vez David Sobrevilla dijo eso de un texto de un filósofo local que se esforzaba por elaborar un discurso acerca de un tema, usando las ideas que resultaban de la exégesis de un importante filósofo europeo del siglo XX...
- Adv.-** Fíjate que los franceses por ejemplo le han dado mucha importancia ahora al pensamiento poscolonial y a ciertos filósofos que no han nacido en Francia sino en algunas excolonias francesas. Y así como Franz Fanon tuvo cierta importancia en la década de 1960, ahora ha regresado una perspectiva que tiene un aire de familia con aquella.

Los franceses porque están en su contexto citan a esos pensadores pero quizá nosotros no lo hacemos, y hasta cierto punto es natural, si no los tenemos traducidos al español ni los citamos ni los conocemos.

- APM.-** Eso que decías de mi tesis acerca de Martín Adán de por qué no citar a Nietzsche y sí a Hegel; te diría, solo por una cuestión metodológica y no personal, que uno no podría decir de ninguna manera que se trataba de una opción abierta: elegí a Hegel pero pude elegir a Nietzsche también. No hay algo así como cuando tú te apoderas de algo. De lo que se trata es que, a distintos niveles, se puede trabajar con distintos autores. No me refiero a una cuestión ecléctica. Originalmente esta es una pregunta que me hizo José Carlos Ballón.
- AdV.-** Lo que estoy diciendo es que esa es la pregunta de la filosofía peruana y latinoamericana, por ejemplo, ¿por qué Mariano Iberico se basa en Henry Bergson? Quizá podría haberse basado en otro autor, por ejemplo, en un inglés. Es como si existiera un horizonte de arbitrariedad debido a la excentricidad...
- RQ.-** En realidad no es tan arbitrario, podemos ver que ya está prefigurado que ya hay cuatro o cinco autores que vas a elegir de todas maneras: Hegel, Marx...
- AdV.** Casi estoy diciendo que es igual de arbitrario que necesario que Piñero haya elegido a Hegel como que Martel haya elegido a Foucault o como que Pisconte haya elegido al mismo Foucault. Es tan arbitrario como necesario, pero, precisamente, esa condición es acerca de lo que hay que reflexionar.
- RQ.-** Ahora estamos haciendo eso, obviamente. Todo parece indicar que ese sistema de colonialidad es el que pervive.
- AdV.-** No estamos hablando de la mimesis como Augusto Salazar Bondy, que es un discurso que ya usaba Barreda y Laos a comienzos del siglo XX y que trata acerca de la supuesta imitación negativa por parte de los filósofos peruanos con respecto a la filosofía internacional. No estoy hablando de eso sino de otra cosa. Es como si comprobáramos una situación de práctica filosófica que se repite y que siempre está allí y es justo sobre eso que es interesante conversar.
- RQ.-** Eso no solo ocurre en Perú, en España es lo mismo.
- VS.-** Cuando Rubén mencionaba el caso de la poesía peruana, esto es, que hay ciertos cánones que uno debe seguir. Decía que si había una poesía en quechua o que no era producida en Lima y que no forma parte del canon, entonces no se veía como literatura. ¡Eso sí que suena arbitrario! Creo, por el contrario, que aquel que no está en Lima y hace su poesía en otra parte tiene todo el derecho de trabajar y crear. Veo allí un aspecto negativo porque me suena a exclusión.
- RQ.-** ¡El canon es absolutamente excluyente!
- VS.-** Augusto, ¿tu preocupación es esa?, ¿intentas establecer que nosotros nos comencemos a preocupar por el resultado de lo que podría ser establecer un canon para trabajar en filosofía?

- AdV.-** Mi preocupación es la siguiente. Hay dos maneras de plantearla. Una es que si tú vas a elegir un modelo entonces debes buscar en tu “objeto”; por ejemplo en el caso del texto de Cosme Bueno, en este “objeto” que es un texto, hay una serie de referencias a otros autores o bien de la época o bien clásicos. Entonces esas referencias son internas al texto y te guían para establecer el hilo conductor de la discusión que vas a trabajar a continuación.
- VS.-** Claro, sirve para que construyas un marco teórico de todo eso.
- AdV.-** Esa es una chance. Pero el momento complejo es cuando tú vas a introducir un autor contemporáneo y la pregunta epistemológica es allí ¿por qué elegir este y no este otro autor? ¿Cuál es la pertinencia de este a diferencia del otro? Puede ser, por ejemplo, que justo Foucault haya trabajado el mismo problema que el autor del texto en mención está planteando. Puede haber una analogía interesante entre las cosas que están discutiendo acá y la problemática contemporánea que se discute en Foucault. Podría ser el tema de los monstruos o de otras cosas de las que uno podría decir que, precisamente, allí está la conexión. Otra cosa, y esta es la segunda manera de plantearla, es que de pronto y sin haber pensado en esa pertinencia simplemente recurras a un autor contemporáneo solo porque sí. La pregunta es por la arbitrariedad o necesidad de recurrir a un modelo que no se sigue del “objeto” o texto.
- VS.-** Interpretar por interpretar...
- AdV.-** No sé si será eso. Estoy diciendo que ambas chances son legítimas. Si tú en la academia universitaria, terminando los diez ciclos y luego terminando la maestría has estudiado Foucault y has leído, por ejemplo, *La historia de la locura en la época clásica*, y tienes eso allí y tienes otros temas, puedes usarlo, es legítimo que tú lo uses. Lo único que tienes que mostrar en una tesis de licenciatura es tu experticia en el uso académico, nadie te va a forzar a otra cosa. De facto funciona así y estamos viendo que siempre ha sido así. Pero cuando uno percibe que resulta que existe, al menos aquella otra posibilidad, en estado latente, es decir, que tú vayas a los textos mismos y a partir de una suerte de principio de inmanencia busques qué autores son pertinentes, entonces se produce una dialéctica textual y de investigación distinta. Si la anterior ha existido siempre esta última es una interesante alternativa.
- VS.-** De hecho esa chance que tú planteas propiciaría más discusión. Porque ya te estás planteando la posibilidad de que lo que tú estás interpretando y diciendo también pueda ser leído de otra manera, interpretado desde otro ángulo, con otro autor...
- AdV.-** Es como si a los cánones académicos establecidos le agregaras una pregunta acerca de la pertinencia del uso de un modelo y de sus categorías. Porque, claro, los investigadores de ciencias sociales

no se hacen ese tipo de preguntas. Pueden usar, por ejemplo, a Mircea Eliade para trabajar religiosidad andina. Pero alguien puede preguntar, ¿qué tan pertinente es usar a Eliade si él era judío y esta religiosidad andina no tiene nada que ver con ese universo cultural?

- VS.-** Es decir que te preguntes por los fundamentos de tus fundamentos...
- AdV.-** Viendo los estudios que están planteándose ahora, tengo la impresión de que esto es inevitable. Porque si no se puede decir que es arbitrario que se usen ciertos puntos de vista y no otros. Ahora bien, esa arbitrariedad nadie la ha detectado y por el contrario es, hasta cierto punto normal que se usen los modelos teóricos de la manera que se usan.
- AP.-** No recuerdo bien el uso que hace Martel de Foucault con respecto al probabilismo pero en algunos casos he citado a este y otras veces a Canghilhem, que fue el maestro de Foucault. Por ejemplo utilicé a Canghilhem porque parece ser que hay una veta interesante en la filosofía francesa que ha estudiado temas poco usuales en otras áreas académicas. El tema de lo normal y lo anormal, el tema de lo monstruoso. Hay un tipo de literatura filosófica de interés y entonces te podría ofrecer una especie de “partner” con el cual dialogar, con respecto a un “objeto” como tú le llamas. En este caso es el texto de Peralta. Pero por otro lado, también, me parece que he arribado a un territorio de discusión en el que ya había otra gente. Esta otra gente son los científicos sociales, por llamarlos en bloque. Para ellos ha sido casi espontáneo utilizar este tipo de fuentes.
- AdV.-** Ellos no se hacen la pregunta acerca de la pertinencia de sus fuentes conceptuales. No tienen por qué.
- AP.-** Claro, ellos no se hacen la pregunta.
- AdV.-** Además quizá no les corresponda.
- AP.-** Al hacerme la pregunta, cuando esto ocurría, por ejemplo, en la tesis sobre Peralta que escribí, coloqué un epígrafe de Jacques Derrida en el que dice que el futuro se ve monstruoso para él. Cuando Derrida hace una crítica a la ontología tradicional él se pregunta ¿pero entonces desde dónde vamos a afrontar la problemática? O sea, ¿nos va a faltar lenguaje? En todo caso hay que crearlo. Pero como yo me reconozco a medio camino, con un pie en la ontología tradicional y con otro pie en un territorio nuevo...
- VS.-** Un territorio vacío...
- AP.-** Decir vacío sería seguir la ontología tradicional. Entonces, dice Derrida, ya no puedo comprender el futuro. Para mí, a un miembro de la ontología tradicional, el futuro lo concibo como monstruoso.
- VS.-** Pero además a ti te pasaba una cosa muy curiosa cuando estabas haciendo el trabajo sobre Peralta que era acerca de los monstruos, cuando escuchaban ese término, algunos interlocutores de nuestra comunidad académica eran muy escépticos acerca de creer que el tema de los monstruos se pudiera trabajar desde el lado filosófico.

- RQ.-** María Luisa Rivara
- VS.-** ¡Claro!, fue la primera que dijo ¿qué?, ¿monstruos? Peralta es solo un literato, o algo así...
- AP.-** Hay una resistencia discursiva, institucional...
- VS.-** ¡Ella fue doblemente arbitraria!
- AP.-** Una resistencia a este tipo de discurso. A este tipo de enfoques y entradas.
- VS.-** Claro, hay que comparar todo esto con lo que actualmente se está trabajando en filosofía.
- AdV.-** Creo que la filosofía convencional sigue vigente en el sentido que se trabajan autores de distintas tradiciones en el Perú, se trabajan autores de la tradición anglosajona de la filosofía analítica y también de la filosofía francesa y alemana. Todo esto se aprende en la universidad.
- VS.-** Además la propia universidad te forma así.
- AdV.-** También se estudia filosofía latinoamericana y la universidad te forma en todo ese espectro de autores. Entonces eso es así de facto. Lo que a mí me parece interesante es cuando comienzas a trabajar los presupuestos de tus propias tradiciones académicas. Si puedes perfilar algo que sea distinto y que al mismo tiempo cree ya una pauta de interés mucho más enriquecida, entonces estás a la altura de las circunstancias: entras a una discusión acerca de los imaginarios y de los modelos conceptuales y todo ello está profundamente vinculado al lenguaje. Tengo la impresión de que eso es sentar una posición con respecto a las agendas y los temas en filosofía. Además es un trabajo difícil. Es por esta vía que me parecen de mucho interés los trabajos acerca de filosofía en el virreinato, o la filosofía peruana en el siglo XIX. Es un trabajo complicado porque, si quieres decirlo así, es periférico y se hace desde un espacio poscolonial, entonces tienes que trabajar más.
- RQ.-** ¿Por qué periférico?
- AdV.-** Estás en la periferia de estos espacios universitarios. Tienes que trabajar más, al menos eso es lo que considero que te toca.
- AP.-** Esto es, siempre y cuando no quieras seguir reproduciendo la misma estructura discursiva
- APM.-** Hay un texto de Juan Abugattás acerca de las tendencias que se dieron en San Marcos en los últimos veinte años que apareció en la revista del Goethe Institut, Lima Courier, en la época que éramos estudiantes, en la década de 1990. Decía que en San Marcos habían muchas tendencias, pero con cierta predominancia del marxismo. Ahora, sería interesante preguntarse cuánto tiempo han seguido vigentes las lecturas marxistas en San Marcos. Creo que en nuestra época de estudiantes marcaron, o quizá un poco antes. Cuando nosotros llegamos ya habían comenzado a leer otras cosas. Pero si

tú ibas a una charla en San Marcos antes, digamos, de 1988, te ibas a encontrar con un discurso claramente marxista. No se citaba a otros autores.

AdV.- Lo que estás diciendo trae a colación el mismo tema pero desde otro punto de vista: la convención ha sido que uno “se case” con un modelo. Es decir, de pronto uno se vuelve fenomenólogo, marxista, analítico, etcétera. Que te casas con un modelo quiere decir que te dogmatizas con eso y asumes ese lenguaje y ese punto de vista y desde ese modelo analizas todo el resto. Así, si eres analítico, entonces te tendrías que volver un enemigo recalcitrante de la hermenéutica; o si eres hermenéutico ocurriría a la inversa, etcétera. En ciertos espacios, lamentablemente, esa posibilidad es la que veo que se ha ido reproduciendo...

VS.- ¡Eso ya no es filosofía!

AdV.- Pienso que estudiar estos textos de filosofía peruana y latinoamericana nos da la posibilidad de encontrar un lenguaje que no es ninguno de esos y usar, simplemente, el lenguaje que tenemos. De pronto uno se encuentra a sí mismo diciendo “No soy marxista, no soy fenomenólogo, no soy analítico, etcétera, pero tengo un lenguaje y además pienso”. Porque si no digo esto en español entonces lo tendría que decir en inglés o en algún otro idioma. Es decir, estás pensando y estás diciendo cosas pertinentes con respecto al objeto de estudio. Pero ya estás moviéndote entre distintos modelos conceptuales, que es sobre lo que hemos estado hablando y creo que eso es a lo que se apunta cada vez con más fuerza en este tipo de trabajos.

APM.- Lo que pasa es que se “casaron” tanto con los modelos como que se “divorciaron” de los mismos. Revisé los textos de los filósofos locales del siglo XX que presenta Sobrevilla en *Repensando la tradición nacional* y la sucesión de modas que se dieron fueron una sucesión también de esquemas de su pensamiento. Mientras estuvo presente la fenomenología fueron fenomenólogos, cuando pasaron a otra cosa entonces fueron también esa otra cosa...

VS.- Unos tráfugas.

APM.- Una suerte de infidelidad, una cosa así.

RQ.- Pero eso no solo pasa en el siglo XX, sino también en todo el siglo XIX, que he estado estudiando con calma. Otra vez: éramos positivistas, pero automáticamente, según cierta historiografía ya arcaica, cambió el asunto en Europa y entonces nos volvimos espiritualistas sin problemas mayores. La asunción acrítica de un sujeto vacío, que no procesa ni reelabora.

APM.- Un periodista norteamericano cuyo nombre no recuerdo en este momento decía que cuando todos piensan parecido entonces no están pensando realmente. Cuando agarran un autor y todos, más o menos, ven lo mismo...

- RQ.-** Hay quienes son como una secta. Tiene su pin, su afiche de Husserl, su llavero, su monaguillo; de pronto comienzan a predicar, si te descuidas.
- VS.-** Están confundiendo al especialista con el dogmático.
- AP.-** Con el divulgador
- RQ.-** O con el divulgador, pero además con el predicador.
- AdV.-** Uno aparece haciendo preguntas o tratando de establecer hilos conductores que apuntan hacia relaciones complicadas entre cultura y modelos conceptuales, etcétera, y de pronto te preguntan ¿Y tú qué eres? ¿Eres “marxista”, “fenomenólogo”, etcétera? Te etiquetan.
- VS.-** No sé qué soy (risas)

[Fin de la conversación]