

**Pablo Quintanilla, César Escajadillo, Richard Orosco. *Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX.*
Lima: PUCP – IRA, 2009, 184 pp.**

Miguel Ángel Nación Pantigoso
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

I

Pablo Quintanilla, profesor de la universidad Católica del Perú, César Escajadillo y Richard Orosco, han publicado una investigación de carácter histórico que intenta dar cuenta del proceso de la filosofía peruana entre finales del siglo XIX y principios del XX. La atención del trabajo recae principalmente en las dos primeras décadas del siglo pasado, específicamente en el itinerario filosófico de Pedro Zulen. El objetivo explícito de ello es exponer la conexión que se dio entre espiritualismo y pragmatismo en los primeros años de la centuria y cómo esto influyó en los filósofos peruanos. La importancia en la investigación del autor de la *filosofía de lo inexpresable de Henri Bergson* estaría dada porque en sus obras se expresaría la conexión anotada.

El propósito de presentar la obra de Zulen como el entretreído de influencias espiritualistas y pragmatistas podría ser señalado por tener un carácter específico dentro de la investigación. De parte de los autores existe una intención de carácter general que rebasa el estudio del filósofo en cuestión; ella manifiesta una hipótesis sobre las razones del inicio de la reflexión auténticamente filosófica y de la superación del estado postizo del pensamiento en el Perú. En consecuencia, en términos generales, se puede leer el texto como el intento de presentar los momentos aurales de la filosofía peruana. Al respecto la tesis que sostienen los autores es que en la interrelación de distintas tradiciones filosóficas, los filósofos peruanos dejan de hacer trabajos meramente exegéticos destinados a continuar o aclarar las enseñanzas de los maestros europeos y se dedican, más bien, a comparar las ideas de pensadores que proceden de tradiciones diferentes con estilos de argumentación y exposición distintos, lo que obliga a los filósofos nacionales a formularse preguntas propias ya no necesariamente internas a una tradición, así como a cuestionar las características de cada tradición utilizando presupuestos procedentes de otra (p. 13).

Asumiendo esta doble intención de la investigación, los autores han ordenado el texto en cuatro capítulos. En el primero, denominado *El espiritualismo francés: Henri Bergson* (pp.15-66), exponen el contexto de fines del siglo XIX en el que nace el término espiritualismo. Lo que se busca aquí

es dejar claro que, más que una corriente monolítica, esta palabra expresó una posición frente al conocimiento del ser humano. La idea de los autores es señalar la confrontación entre las perspectivas epistemológicas de corte científicista, que reducían la comprensión del sujeto a un quehacer de la psicología, contra las reacciones de línea metafísica que sostenían que el ámbito de la subjetividad escapaba del orden del entendimiento. Para los espiritualistas la autoconciencia se resolvía dentro de formas cognoscitivas diferentes a los métodos empleados por las ciencias naturales. Si bien no negaban la utilidad y la importancia de la ciencia, sostenían que el conocimiento del sujeto como tal requería de una pluralidad metodológica en la cual la ciencia sea un método entre otros.

La tesis del pluralismo metodológico supone asumir que existen formas de ser distintas a la materia. Así pues, la oposición epistemológica entre espiritualistas y científicistas, específicamente los positivistas, tiene un trasfondo ontológico, la oposición espíritu/materia. Un postulado clave que nos permite acercarnos al contexto de esta contienda, que es recogido en el libro, es el que señala “la prioridad ontológica del espíritu por sobre la materia” (pp. 15-16). A esta primacía del espíritu la reacción metafísica le añadirá la preponderancia de la intuición sobre el entendimiento.

En la exposición del debate epistemológico de fines del siglo XIX que se desarrolla en el libro se deja un espacio para anotar un tópico de importancia de cara al propósito de los autores de plantear las relaciones entre espiritualismo y pragmatismo. Se trata de la crítica a la perspectiva representacionista del conocimiento, según la cual conocer es representar la naturaleza en la mente. La idea que se sostiene es que en este contexto se da un inicial e importante contacto entre éstas dos corrientes al plantearse desde el espiritualismo, en específico Fouilleé y Royce, que la idea, antes de representar el mundo, ayuda a la realización de un acto o una finalidad. En consecuencia, aquí se pueden apreciar los primeros indicios del abandono del representacionismo para dar paso a una perspectiva que subordina el conocimiento a la acción, tesis clave de la filosofía pragmática

Con respecto a la filosofía de Bergson, en el texto se señala su concepto central: la intuición. Ella no da cuenta de una realidad para el entendimiento, antes bien el conocimiento que nos ofrece alude a los contenidos básicos de la conciencia, a la vida interna de nuestra subjetividad, a lo que él denominó duración. La afirmación de un ámbito para la intuición con una naturaleza distinta permite al espiritualista ubicarse en dirección a un pluralismo epistemológico. Asimismo, le suma a esto su crítica antirepresentacionista de la mente, en similar sentido que Fouilleé y Royce, para Bergson las funciones mentales tienen como objetivo último la acción, la adaptación y el comportamiento eficaz. Por consiguiente, a partir del pluralismo epistemológico, la crítica al representacionismo y la tesis de una mente dirigida hacia la realización de la acción, los autores establecen los puntos de acuerdo entre el bergsonismo y pragmatismo.

No obstante estas semejanzas, en la investigación se da cuenta también de las diferencias. Así pues, tenemos que la justificación de parte de Bergson de la existencia de la intuición como una forma de conciencia que no tiene su origen en la adaptación al medio o a la resolución de problemas inmediatos del ser humano marca su distancia con el pragmatismo. Por otro lado se anotan las diferencias en los estilos de argumentación, mientras que existe de parte de los angloamericanos la exigencia de la precisión y la claridad, de parte del filósofo continental se pierde esto por la búsqueda de la impresión.

La filosofía de Bergson así como los vínculos entre ésta y los postulados pragmatistas están expuestos de acuerdo a la intención de los autores de mostrar el debate sobre el carácter del conocimiento y su metodología de finales de siglo XIX. Ellos, como puede notarse en los dos últimos capítulos, utilizan el contexto histórico europeo de oposición y crítica a la epistemología positivista para reconstruir el escenario filosófico peruano inmediatamente anterior al de Pedro Zulen; con ello se intenta ubicar a este autor en relación a un panorama general del proceso de la filosofía local.

En el capítulo segundo, *el pragmatismo estadounidense: William James* (pp. 67-108), se hace una presentación de esta corriente de pensamiento en lo concerniente a su teoría del conocimiento y cómo ella se relaciona con la voluntad, la libertad y el determinismo a través de sus exponentes clásicos: Charles Sanders Pierce, William James y John Dewey. Sin embargo, se hace un énfasis en las tesis del segundo de ellos en razón de la influencia que tendría en Zulen.

La filosofía de James y en general la perspectiva en la que está inscrita tienen como punto de partida que el significado de una proposición filosófica es la consecuencia práctica que se desprende de aceptarla. (p. 71) En este sentido, las ideas alcanzan su comprensión en la práctica, aquí tiene la realización de su sentido. La relación de finalidad entre idea y acción les permite a los pragmatistas justificar la tesis de que las creencias son una herramienta para actuar.

Partiendo del principio propuesto, James desarrolla su concepción sobre la verdad. Para él una creencia es verdadera porque tiene fines prácticos, en otras palabras, resulta beneficiosa para los individuos. Los autores señalan que en la relación entre lo verdadero, la práctica y el beneficio está supuesto un vínculo entre el plano del intelecto y el de la voluntad; tópico también abordado por los espiritualistas. De otro lado, al ubicar a la veracidad de las creencias en relación a sus efectos prácticos, lo que hace el pragmatista es plantear una nueva perspectiva sobre el conocimiento, distinta a la representacionalista propia del positivismo, entendiendo de manera diferente lo verdadero como adecuación del objeto a la mente.

La crítica a la epistemología del positivismo es señalada por los autores como la consecuencia del pluralismo metodológico de los pragmatistas. En el caso de James, esto se deja notar en su concepción del conocimiento.

Para él éste no se reduce a lo producido exclusivamente por la ciencia, existe la posibilidad de conocer desde distintas perspectivas, ya que en última instancia el saber se define por su utilidad en la práctica. Asimismo, el pluralismo le sirvió como una herramienta contra el determinismo científicista. Asumiendo una ontología pluralista, el filósofo estadounidense concluyó que no se podía construir un solo discurso sobre el universo que descansase sobre un único fundamento; por el contrario, al descansar la realidad sobre una diversidad de causas, ésta resultaba siendo un conjunto heterogéneo, cambiante y abierto. Así pues, de acuerdo a esta perspectiva, existe una relación entre determinismo y monismo ontológico, de un lado, y por el otro, indeterminismo y pluralismo ontológico.

En los pragmatistas, especialmente en James, existe una preocupación por la epistemología moderna europea, sobre todo en lo concerniente a los problemas que de ella se derivan para entender al ser humano; el objetivo es dejar de la lado el mecanicismo determinista que lo reduce a materia y redirigir el conocimiento, entendiéndolo como un instrumento al servicio de la praxis, de utilidad para la satisfacción de las necesidades humanas. Este es el punto en el que espiritualistas y pragmatistas convergen; esto definirá la influencia de ambos en la filosofía de Zulen.

Una vez presentado el contexto filosófico de fines del siglo XIX, señalando el debate sobre el conocimiento como el eje central de la discusión en la que intervienen positivistas, espiritualistas y pragmatistas, se presenta la reconstrucción de este proceso en el Perú; esto es lo que se desarrolla en el tercer capítulo: *la filosofía peruana a comienzos de siglo XX* (pp.109-142).

A partir de la perspectiva de Augusto Salazar Bondy, los autores presentan al positivismo como el inicio del auténtico pensar filosófico en el Perú, corriente que ya no aparece en nuestra comunidad académica como una implantación o trasplante imitativa de los temas debatidos en los países europeos o anglosajones, como sí se daba en la colonia. Asimismo, éste representó la autonomía del pensamiento, superando la subordinación a las ideologías políticas o sociales a las que estaba sujeto en los primeros años posteriores a la independencia. El contexto en que este proceso se desarrolló estuvo caracterizado por el caos político y la desestructuración económica-social del país que siguieron a la guerra con Chile. Aquí se hacían evidentes los problemas de hacer viable la promesa de la vida peruana y los postulados positivistas parecían reorientar las fuerzas y reconducirlas en dirección a la modernidad y a la construcción de la nación. Por tanto, la filosofía positivista en el Perú es expresión tanto del inicio de la autonomía de la conciencia, como de la posibilidad de repensar la sociedad peruana de cara a la modernidad.

En el libro se señalan algunos autores calificados de positivistas, entre ellos están: Manuel González Prado y Javier Prado. Ellos se caracterizaron por su rechazo al conocimiento metafísico a la vez que asumieron una concepción científicista del saber, lo cual los acercaba a un monismo epistemológico

y ontológico. Sin embargo, la proximidad de estos autores, al igual que el conjunto de positivistas peruanos, a las experiencias artísticas y de fe, hizo que el tránsito al espiritualismo no fuera complicado ni traumático; muy pronto terminaron reconociendo legitimidad a otras formas de conocer. Por consiguiente, el cientificismo en el Perú nunca llegó a ser una repetición de posturas cerradas y dogmáticas, por el contrario los filósofos peruanos revelaron desde el inicio la necesidad de relacionar armónicamente ciencia y perspectivas no científicas.

El giro hacia el espiritualismo llevado a cabo por Javier Prado y Alejandro Deustua supuso una nueva concepción del conocimiento donde se dejaba de lado el monismo epistemológico para dar paso a un pluralismo. El autor que se expone en el libro en relación a esta perspectiva pluralista es Mariano Iberico, el cual desde un lenguaje dualista implícitamente hace referencia a la existencia de dos regiones. Una pre-lógica, vinculada al espíritu y a la intuición, y otra lógica, ligada a los hechos y a la inteligencia. No obstante, esta imagen de oposición es sólo aparente, ya que estos ámbitos son complementarios. Esta relación quedó expresada en la fórmula del ser y del aparecer. El filósofo cajamarquino señaló los principios de una teoría del conocimiento a partir de su propuesta ontología centrada en dos principios: la analogía y la participación; con ellos intentaba no sólo dar cuenta del Ser, sino, además, integrarse con Él. En conclusión, el pluralismo cognoscitivo que supuso el giro espiritualista llevó en el caso de Iberico a dividir la realidad, pero ello no implicó una fragmentación de la misma, sino más bien formas del Ser en su aparecer; por esto, ahora el conocimiento dependía del cómo alcanzar el Ser, tema que el filósofo dejó inconcluso.

El último capítulo, denominado *Zulen, la crítica al espiritualismo y los inicios del pragmatismo* (pp.143-174), desarrolla las tesis centrales del autor de *Del neohegelianismo al neorealismo*, los rasgos característicos de su pensamiento, sus influencias y los temas centrales de su reflexión. Para ello, siguiendo la idea transversal a los capítulos anteriores, los autores señalan que el eje central del contexto filosófico peruano del que es partícipe nuestro personaje es el tema del conocimiento. El debate, que se venía arrastrando desde finales del siglo XIX, se centraba en las formas de superar el positivismo a partir de las ideas de Bergson y del pragmatismo de James. De aquí que en el libro se plantee ver todo este proceso, que llega hasta los primeros años del siglo XX, desde la hipótesis del paso de una concepción monista y representacionista del conocimiento en la filosofía peruana hacia una concepción pluralista y antirepresentacionista.

La perspectiva pluralista de Zulen se construye a partir de la recepción que hace del espiritualismo bergsonianiano. Para él es elogiada la oposición de esta corriente al reduccionismo físico-naturalista del positivismo y el rescate que hace del ámbito del espíritu; sin embargo, no puede aceptar la contradicción en la que, en su perspectiva, cae Bergson; ella se define de esta forma, mientras, por un lado, se asume la existencia de una realidad que es

inaprensible al entendimiento, como son las formas básicas de la conciencia; de otro, se señala a la intuición como la vía para lograr la autoconciencia. Por tanto, es posible la comprensión de lo incomprensible. Esto evidencia, pues, que aún existe en el filósofo francés la pretensión de la razón de comprender la realidad en su totalidad.

El absoluto no es accesible desde la razón humana, por ello el conocimiento de la realidad es siempre inconcluso, modificable y la verdad es provisional. En este sentido, se hace necesario replantear la concepción sobre lo verdadero, dejando de lado la perspectiva de adecuación inscrita dentro del representacionalismo de la mente. En lo relativo a esto, influido por el pragmatismo, el filósofo peruano sostuvo la tesis de que la verdad de una idea se define en relación a sus efectos prácticos, esto supone que el saber ya no sea una representación de lo real sino una herramienta para actuar.

El pensamiento de Zulen a partir de lo expuesto en el texto podría ser entendido como una reivindicación de lo inaprensible. Este absoluto, en tanto fundamento de la realidad, supone una pluralidad ontológica en la que la materia se resuelve como lo aparecido y por ello mismo lo comprensible. De aquí que el conocimiento de lo real no sea abarcable únicamente por la ciencia; es más, su pretensión de comprensión queda reducida al entendimiento de la realidad superficial. Lo fundante, la causa de aquella, se resuelve en modos de conocimiento que sobrepasan a formas meramente humanas. Zulen creía esto, por ello buscó en el espiritismo y en las prácticas ocultistas nuevos datos sobre el espíritu y cómo conectarse con lo trascendente.

II

En lo concerniente al comentario del texto, me concentraré en discutir el primero de los dos objetivos presentados, demostrar que la filosofía peruana adquiere autenticidad en el momento en que los filósofos nacionales pueden tomar distancia crítica frente al problema del conocimiento, gracias a la convergencia de una serie de distintas corrientes filosóficas, posibilitando con ello la formación de posturas originales. Esto porque al ser de carácter general y proponer un marco de discusión sobre el inicio y la forma de hacer filosofía en el Perú, encuadra y orienta el propósito del segundo que es demostrar que en la confluencia entre espiritualismo y pragmatismo se encuentran los orígenes del pensamiento de Pedro Zulen. De aquí que lo que se pueda decir sobre el planteamiento de la hipótesis general es aplicable a la que depende de ésta. En relación con ello mi propósito es estudiar la hipótesis general y cómo los autores entienden el quehacer filosófico con el objetivo de exponer un error que a mi parecer termina por hacer del libro un

intento fallido de investigación sobre la filosofía peruana. La idea central de mi crítica es que en la hipótesis no se problematiza al sujeto, condición de posibilidad de toda producción discursiva y tópico necesario a ser abordado si queremos responder a la pregunta por la recepción y resignificación de las ideas.

Frente al trabajo propuesto por los autores señalamos algunas observaciones. En relación a la hipótesis que hace referencia al escenario de discusión ideológica en torno al problema del conocimiento, lo que se esperaría es que el supuesto que se maneja en ella es la existencia de sujetos que discuten desde su horizonte de sentido las propuestas de las distintas corrientes de pensamiento, de lo cual se deduce que al inscribirse en la intersubjetividad histórica los conceptos, las preguntas y el debate mismo terminan siendo resignificados. Ahora bien, si esto es así, entonces, por qué se asume al escenario del debate decimonónico europeo y angloamericano como modelo para reconstruir el horizonte de sentido de nuestros discursos filosóficos; o ¿es que acaso no existe un sujeto dador de significado latinoamericano y en este caso peruano? La construcción de los momentos aurorales de la filosofía peruana como el establecimiento entre nosotros del debate epistemológico entre positivistas, espiritualistas y pragmatistas parece expresar el itinerario de una sola subjetividad que va de los centros del mundo a las periferias, reproduciendo el planteamiento, las tesis, el sentido del debate e inclusive repitiendo el proceso histórico mismo de transición y relación entre las diversas corrientes. Esto se hace notar con una de las hipótesis que se maneja en el libro, en la cual el contexto filosófico de fines de siglo XIX y principios del XX se define en el Perú, al igual que en Europa, por el tránsito de una concepción monista y representacionista del conocimiento hacia una concepción pluralista y antirepresentacionista¹. Así pues, no existe casi nada en el escenario de la filosofía nacional que no se haya dado propiamente en el debate entre franceses y anglosajones. En cuanto a lo diferente, lo que escapa a la expresión del espíritu universal, tiene una posición marginal en la investigación.

Por otro lado, ¿pueden ser viables desde esta perspectiva los propósitos de la investigación?, ¿qué significa entender que la filosofía entre nosotros solo es tal cuando nos inscribimos con el positivismo en esta suerte de espíritu universal?, ¿acaso esto no guardará relación con la imposibilidad de reconocimiento de un otro como sujeto con historia y cultura propias?

1 Esta tesis la viene trabajando el profesor Quintanilla en investigaciones anteriores. En alguna de ellas hace este planteamiento para toda Latinoamérica. Cfr. Quintanilla, Pablo. Del Espejo al Caleidoscopio: Aparición y Desarrollo de la Filosofía en el Perú. En: *Areté*. Vol. XVII N° 1. 2004. Y Quintanilla, Pablo. La Recepción del Positivismo en Latinoamérica. En: *Logos Latinoamericano* 2da Época, Año 1. N° 6, Lima 2006, pp. 65-76.

2 Esta pregunta podría implicar dos respuestas. La primera está relacionada directamente

Un intento de respuesta a esto, sospecho, tiene que ver con el tratamiento que se le ha dado a la tesis de Augusto Salazar Bondy que es recogida por los autores.

El planteamiento de Salazar Bondy sostiene la inautenticidad de la filosofía en la época de la dominación española, es decir, que ésta se resolvía como mera repetición y transplantación. Esto ya ha sido señalado y también ha sido recogido por los autores. Lo que hace falta anotar al respecto es que el autor de *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* hace esta lectura desde la perspectiva de la dependencia, que en resumidas cuentas negaba autenticidad no sólo a la filosofía sino a la cultura latinoamericana. En este sentido, no podía asumirse una autoconciencia a menos de romper los vínculos de dominación que surgieron y se consolidaron en sentido común durante la Colonia. Por ello, la cultura colonial significó la negación de nuestra autocomprensión como comunidad, el mayor obstáculo para alcanzar la comprensión de nuestra intersubjetividad.

Quintanilla y los otros coautores asumen esta lectura, además del rol de quiebre histórico dado al positivismo que también le asigna Salazar Bondy, pero no terminan reconociendo al sujeto que le da sentido al discurso positivista en el Perú. Una lectura atenta y crítica de la tesis salazariana llevaría a una dirección diferente, revelando su problemática. La dificultad está

a lo sostenido por Augusto Salazar Bondy en su libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1968). La segunda implica sostener una hipótesis sobre nuestra intersubjetividad contemporánea, que guardaría relación con lo señalado por las recientes investigaciones sobre nuestro devenir histórico como comunidad intersubjetiva desde la Colonia. Naturalmente, las razones que den cuenta de esta imposibilidad de asumarnos como sujetos desbordan lo planteado en el texto, no obstante es un punto de partida para reflexionar sobre el tema. Al respecto es ilustrativo lo que señala José Carlos Ballón, al afirmar que dentro de nuestra historia intersubjetiva existe una matriz discursiva que ha venido siendo el mayor obstáculo dentro de nuestras relaciones de comunicación, relacionada a nuestro pasado de conquista y de construcción de una sociedad jerárquica y excluyente. Él se refiere a esto con el nombre de tópico naturalista. Su característica principal es el haber sentado las bases de comunicación no basadas en el entendimiento sino en la imposición, de aquí que la representación del otro no sea la de un interlocutor, sino tan sólo la de un auditor pasivo. El lenguaje es, por tanto, un instrumento de dominación e imposición, de instrumento colonial en su momento. Lo sugerente de este punto es la posibilidad de rastrear los rasgos del discurso naturalista y sus mecanismos de exclusión y subordinación. Véase Ballón, José Carlos. *El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano*. En: Hampe, Teodoro (Compilador). *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*. Sociedad Peruana de Estudios Clásicos- Lima: UNMSM, 1999. Con respecto al problema de la formación de códigos comunes de comunicación para la construcción de formas de convivencia entre culturas distintas en los primeros años de la colonia. Véase: Ballón, José Carlos. Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. En: *Revista de Filosofía* N° 60, 2008-3, pp. 27 - 43.

en que si se rechazan los vínculos intersubjetivos coloniales como falsa autoconciencia, cómo se llena ese vacío semántico en el sujeto que le deja la negación de la cultura colonial y que necesita superar para convertirse en receptor de las ideas positivistas. O si el positivismo significó un proceso de liberación de nuestra conciencia, entonces éste debería ser leído con respecto a la historia de dominación y colonialidad de nuestra subjetividad. En cualquier caso el tema del sujeto es de primer orden para entender la historia de las ideas en el Perú. No obstante, esto no se aprecia en el texto. La función liberadora del positivismo, tema que les hubiera permitido a los autores estudiar cómo se relaciona tal corriente con nuestra intersubjetividad histórica, ni siquiera es mencionado. En general, la exposición del libro pasa por entender que la filosofía peruana es el estudio sobre los discursos. En efecto, la filosofía estudia a la filosofía misma, cuidando de ser fiel al sentido ya establecido en los discursos, tratando de ser parte de ese espíritu universal que se pronuncia filosóficamente.

En tanto somos parte de esa única subjetividad no tenemos que plantearnos el problema del sujeto, esto no tiene relevancia. Es cierto, la propuesta de los autores es la de exponernos un escenario filosófico a partir de la distancia crítica a las ideas ya sean europeas o angloamericanas, no la de pensar que la filosofía surge en el Perú a partir de la búsqueda de la autocomprensión. Sin embargo, aún asumiendo la hipótesis de la distancia crítica, no se alcanza un planteamiento que resuelva el problema de la inautenticidad de nuestro pensar, ya que no se incide en la condición de posibilidad de todo pensamiento: el sujeto. Es por esto que el intento de presentar la interrelación de corrientes de pensamiento como la condición por la cual se pueda elaborar discursos filosóficos propios y creativos termina por desdibujarse en la exposición de los capítulos, quedando la sensación de que, si es que hubo filosofía en siglo XIX y principios del XX, esta fue casi por completo una reconstrucción de lo hecho por los positivistas, espiritualistas y pragmatistas. Al no abordar la condición que hace posible la crítica no es posible exponer sobre qué criterios ésta se realiza o sobre qué se sustenta la distancia crítica, sobre cuál horizonte de sentido se podría plantear la resignificación de los términos, tesis o discursos de lo recepcionado.

Por tanto, la hipótesis general del libro es inútil para los propósitos de la investigación por el hecho de afirmar que la creatividad se debe a la interrelación de los discursos y no mencionar al sujeto que los recepciona y resignifica. Por esta razón la exposición que sigue en los capítulos termina por presentarnos el escenario del proceso filosófico peruano como una trasplatación. La palabra que se podría usar también es la de reproducción, se reproduce lo que fue hecho por otros. Los autores terminan haciendo lo opuesto a lo que querían presentar, es decir no muestran una filosofía auténtica sino más bien una dependiente. Pero ¿por qué dejar de lado la problemática del sujeto en el Perú? Creo que esto pasa por un presupuesto bastante caro a ciertos grupos de investigadores de la filosofía en nuestro

país; esto es el de no asumir a la intersubjetividad nacional como problema filosófico, porque ciertamente para ellos no existe algo que se puede denominar una comunidad intersubjetiva peruana. El espíritu es uno solo.

A pesar de estas observaciones el libro presenta también aspectos resaltantes. Primero, se dan a conocer algunos filósofos nacionales y sus obras más importantes, señalando sus tesis centrales, como por ejemplo Javier Prado, Jorge Polar, Mariano Iberico y obviamente Pedro Zulen. En segundo lugar, el trabajo de los autores levanta el debate y anima la discusión sobre la filosofía en el Perú, sobre la relación entre nuestra comunidad académica y las ideas europeas y angloamericanas, además de rastrear las influencias de nuestros pensadores. Por estas razones y sobre todo por ser ejemplo del interés que está alcanzando nuestro proceso filosófico entre los investigadores, creo que el libro de Quintanilla, Escajadillo y Orosco es un aporte a la tarea de redirigir el trabajo filosófico en el Perú, a hacer ver que la filosofía no es únicamente adoptar el apostolado de cierto autor; antes de eso hay que preguntarnos por las condiciones de posibilidad de nuestra comunidad de comunicación dentro de nuestro proceso histórico como país.