

El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632

J. OCTAVIO OBANDO MORÁN
Departamento Académico de Filosofía

Al Dr. David Sobrevilla

Estado de la cuestión

¿Cuál es la razón para plantearse este tipo de problema y continuar¹ un debate entre los diversos filósofos en actividad de nuestra universidad?, ¿cuál es la razón de ese empeñamiento por querer ser nosotros mismos espiritualmente?, ¿cuáles son los fundamentos para esa tarea?, por supuesto que las preguntas y respuestas son diversas –es muy bueno que así sea– y vienen dándose desde hace treinta años pero insistentemente en la década del 80 y más marcadamente en la del 90.

¹ Este debate tiene larga data en el Perú contemporáneo sus antecedentes se ubican en el siglo xx peruano [1] en los pensadores no académicos J.C. Mariátegui, Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre, además de los polígrafos: Víctor Andrés Belaunde y Ventura García Calderón, luego decas, [2] y se reactiva desde el 50 al 70 que es una etapa muy movida política e intelectualmente; [3] a mediados de la década del 70 se tematiza de modo sostenido con A. Salazar Bondy, y fue continuado después por colaboradores y discípulos [década del 70 y 80] entre los que mencionaremos a M. L. Rivara de Tuesta de profusa obra sobre el tema de la filosofía en el Perú y América Latina además de fundadora del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano en la Universidad de San Marcos [jippla@yahoo.com; lipp@unmsm.edu.pe], Rivara ha editado en el 2000 tres tomos relacionados con el punto, véase la bibliografía, como también Juan Rivera Palomino; en este contexto se ha de ubicar a Francisco Miró Quesada y su reflexión sobre la filosofía en América Latina; de igual modo la copiosa producción de David Sobrevilla sobre la historia de la filosofía en nuestro país; [4] el debate continuó en la década del 90, mencionamos entre otros eventos: *Qué espera el país de la filosofía*, en la Universidad de Lima, debate en que participaron Ignacio López Soria, David Sobrevilla, F. Miró Quesada y A. Giusti; el *Boletín del Instituto Riva Agüero de la Universidad Católica del Perú* debatió el problema participando M.L. Rivara, Juan Abugattás, Miguel Ibáñez; el material de Octavio Obando [org.]: *El quehacer filosófico en el Perú*, que contó con materiales de los escritores y filósofos Juan Rivera, Octavio Obando, Gustavo Flores, Miguel Polo, Carlos Sánchez y Abraham Paz y Miño; la discusión sobre el tema promovido por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima [1995]; el Coloquio de los estudiantes que discutió el tema y que fuera organizado por el Centro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de San Marcos, también en 1995; el material de la revista *Logos Latinoamericano* [órgano del IIPPLA], N° 3, 1998, Universidad

La que voy a ofrecer aquí es una visión del problema dentro de ciertas coordenadas espirituales –que el lector tiene derecho a saber por declaración del mismo– por dos razones 1] contra la costumbre de colocar cartel en los

de San Marcos, donde discuten diversos ángulos del quehacer filosófico M.L. Rivara, J.C. Ballón, César Krüger, Juan Abugatás, Zenón de Paz, Octavio Obando, Magdalena Vexler; considérese también en esta etapa la obra crítica del ninguneado pensador Ladislao Cuéllar; el reciente material de Edgar Montiel publicado en el 2000 sobre filosofía de lo americano; 4] se debe considerar la específica línea –como una tendencia emanada de esta discusión sobre el proceso histórico de nuestra filosofía– de escritores que discuten el polémico tema de la existencia de una filosofía prehispánica [el autor de esta tesis considera que se debe hablar de pensamiento prehispánico y no de filosofía prehispánica]; 5] se tiene que considerar como una tendencia específica también emanada de ese proceso iniciado en los 70 con Salazar la línea de la filosofía aplicada, el más representativo de esta línea es el ninguneado filósofo Abraham Paz y Miño quien estima que filosofía es reflexionar sobre todos los temas que ofrece la vida; Octavio Obando y Luis Solís que reflexionan en la línea del materialismo aplicado [Octavio Obando planteó el problema en el material: “*La filosofía aplicada: el paradigma intelectualista versus el aplicado*” donde critica la pobre performance histórica de la filosofía académica frente a las demandas espirituales de nuestra nación, y específicamente durante la fuerte crisis espiritual generada por la guerra interna; véase <http://www.geocities.com/octavioobando/index.htm>]; y filósofos de la Universidad Católica organizadores del Taller de filosofía Buho Rojo que reflexionan, aunque disparmente, en una línea de la llamada filosofía práctica [filosofía para niños, consejería filosófica, cafés filosóficos]; tiene que decirse además que esta filosofía de línea aplicada trabaja en el orden académico como extraacadémico; 6] entre los independientes en esta década del 90 hemos visto con felicidad el viraje radical e incorporación al debate, que reseñamos a grandes brochazos, al heterodoxo, querido y respetado pensador Fernando Bobbio, véase su material crítico y autocrítico: “*Sobre la filosofía del racismo en el Perú*”, en *Letras*, órgano de la Facultad de Letras y CCHH, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1999, pp. 81-102; véase las reflexiones elaboradas por Anibal Campos en “*Del mundo de las cosas al mundo de los hombres*” y también “*La izquierda en el Perú: algunos problemas filosóficos*”, y algunos jóvenes pensadores que se ocupan del problema en alguna medida mientras maduran los problemas que de los cuales luego se ocuparan en reflexionar

El autor de esta tesis estima que en la década del 90 el problema iniciado por Augusto Salazar Bondy acerca del carácter inauténtico, superficial e imitativo de nuestra filosofía –ha entrado gracias al trabajo colectivo sedimentado por los filósofos e historiadores de la filosofía, de debate intenso aunque asistemático, constante producción, además de tenaces trabajos sobre las ideas filosóficas en nuestro país– encuentra abierta otra esfera de problematización: *plantearse el proceso histórico de fundamentación de nuestra subjetividad y autoconciencia*, es decir cómo se han constituido éstas en nuestra historia cultural; el proceso de su montaje [y necesario desmontaje] para entender el problema planteado por Salazar [el mismo Salazar había enunciado la necesidad de desmontar lo que él llama ideología de la dominación en su libro: *Bartolomé o de la dominación*, nuestra posición es que no se trata de una ideología de la dominación, es, simplemente nuestro proceso histórico-espiritual que hay que entender]; M.L. Rivara trabaja dentro de este horizonte en la línea del proceso de sedimentación histórica de problemas irresueltos, la sedimentación es idea de base fenomenológica véase E. Ströker: “*Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserl Spätwerk*”, pp. 107-123, en E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und*

contendientes —con lo cual se pretende probablemente descalificarlo— para lo cual diré con qué influencias reales y espirituales voy a efectuar esta tarea de

Wissenschaften in der Philosophie Edmund Husserls, Klostermann, Germany, 1979; la posición explícita al respecto de José Carlos Ballón [principalmente la *Introducción editorial a Logos Latinoamericano*, N° 3, revista varias veces citada, y el artículo suyo en la misma revista], Edgar Montiel: *Humanismo americano*, sección 3, postula de modo claro y directo la necesidad de plantearse el autoconocimiento de nuestro yo históricamente; Luis Solís en sus variados artículos inéditos artículos sobre educación y filosofía pone de relieve el mismo problema en una línea más bien gramsciana; Octavio Obando parecidamente en un artículo: "*La filosofía como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica*", el material inédito *Sujeto-objeto*, y en el material de *Logos Latinoamericano*, N° 3 donde está claramente formulado nuestro problema según nuestra perspectiva [este problema comenzó a darse para nosotros con nuestro trabajo inédito: *Sujeto-Objeto en el proceso histórico político peruano: 1950-1980*, escrito en 1992]. Es claro que las posiciones que ostentan Salazar, Rivara, Ballón, Montiel, Solís, Obando —y quizá otros— son diferentes sobre el punto planteado, y es espléndido que así sea, y mientras más críticos y diferentes estos puntos de vista será mejor.

Desde el punto de vista de la totalidad habría que plantearse histórica y filosóficamente el lado —generalmente no considerada parte de esa totalidad— de la subversión marxista en versión del Partido Comunista y del Mov. Rev. Túpac Amaru, es decir su contribución al debate aunque desde un ángulo radicalmente opuesto al Estado nacional, opuesto a la filosofía académica y opuesto a la tematización académica de nuestra realidad, tienen que ser tomados en cuenta precisamente por ser parte de la totalidad y ser completamente opuestos filosóficamente [existe entre ellos un debate teórico y práctico respecto: a) su visión de la historia de nuestra nación desde un ángulo de filosofía de la historia, b) la función del estrato intelectual y la filosofía, c) la dinámica en el orden de la conciencia política, militar y organizativa, es decir de la subjetividad política teórica y práctica].

Todo indica que la línea académica y no académica se entrecruzan en temas de reflexión, por ejemplo pienso en el tema y problema de la ley de la unidad y lucha de los contrarios y la totalidad, veamos ambas versiones. La reflexión no académica se plantea el problema de la manera siguiente: 1] J.C. Mariátegui: totalidad con diversos niveles de contradicción, 2] PC: priorizar, en la ley de la unidad y lucha de contrarios, la lucha de contrarios, 3] MRTA: priorizar, en la ley de la unidad y lucha de los contrarios, la unidad de los contrarios. Veamos ahora la versión de la reflexión académica: 1] Jorge Basadre: totalidad de las contradicciones, 2] Antonico Comejo Polar postula la totalidad contradictoria, 3] Gustavo Flores Quelopana: totalidad que compagine lo necesario y espontáneo, 4] Octavio Obando y Luis Solís: totalidad de las contradicciones distinguiendo principales de secundarias, 5] Edgar Montiel [primera estación]: totalidad distinguiendo contradicciones principales de secundarias.

Aquí sólo menciono un tema —de otros temas y problemas posibles— que probablemente tienen larga data en nuestra cultura y merecen más investigación: qué estoy sugiriendo en términos generales? Que nada invalida —y tampoco obliga— se dé la mutua apropiación de temas y problemas, se ejecute la inversión teórica corespondiente y se mantenga la polémica, producción y creación subsecuente. Denomino a esto un clima que configura un piso común de debate filosófico explícito e implícito en la que participan fuerzas, tendencias, matices e individualidades, en distinto problema, nivel y grado, considerando a los que están tanto dentro del sistema, como los que están contra el sistema, siendo en todos los casos el referente central nuestro proceso histórico-espiritual.

revisión sintética del estado de la cuestión², 2] sobre esta base, y dentro de ella, el sentido histórico de mi propia reflexión. Y porque como se notará en varios momentos del trabajo soy completamente escéptico respecto a los suponen hacer filosofía por completo neutral y formo parte de una totalidad a la que interpreto con un sentido.

Efectivizada la ubicación de las coordenadas espirituales para evaluar el estado de la cuestión, pasaré al punto [2] expuesto antes. Dice claramente H.-G.

Tras un aparente desorden se configura un relativo orden por lo estructural [nuestra historia espiritual], por la función [la flexibilidad, nivel, grado] y el sentido [los sentidos y el sentidos de los sentidos]; globalmente estimo que la filosofía es el lado implícito de la política mientras que la política es el lado implícito de la filosofía; este parece ser el resultado práctico de una totalidad en la que unidad y lucha de la línea académica como no académica en filosofía coexisten, Salazar habría dado solución a esta vieja dualidad al tematizar nuestra realidad en lo académico, no tengo claro si pensándolo o no, después de todo fue también pensador, político y organizador del fenecido partido socialprogresista.

² *Coordenadas espirituales personales.* Diré que mi óptica se configura en el orden nacional primeramente, e imperiosamente, por la necesidad de dominar la historia de mi nación en formación de modo total; en segundo término la tradición intelectual iniciada por M. González Prada y J.C. Mariátegui y el contexto de problemas que plantea el pensamiento del segundo en la interpretación de historia cultural, el ser humano y las costumbres de nuestra nación; la tercera procede del problema de nuestra cultura planteado por Augusto Salazar Bondy y asimilado por mí, histórica y problemáticamente, a través de su discípula M.L. Rivara de Tuesta; la cuarta coordenada procede del posicionamiento personal en contra de la repetición de la filosofía académica marxista-soviética en las universidades de nuestro país y que a su vez copiaban de los filósofos académicos soviéticos, o euroorientales, quienes a su vez copiaban de los filósofos académicos occidentales [y éstos copiaban acriticamente del modelo de concebir de la ilustración francesa el pensamiento, el conocimiento, la función del intelectual, la función del estrato intelectual, la historia de la cultura y la cultura, la filosofía, el filosofar, el filósofo, y finalmente las costumbres]; la quinta procede de la experiencia profundamente marcante de la guerra interna en el Perú y su repercusión multilateral en nuestra sociedad.

En el orden internacional, primeramente, el proceso de constitución política, religiosa y de las costumbres del aparato eclesiástico y cristianismo primitivos; segundo, Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa y B. Spinoza y el problema de la unidad de lo subjetivo y objetivo; tercero el pensador F. Hegel y K. Marx sobre el problema de la objetivación de lo subjetivo en la historia y la historia de la cultura; cuarto B. Croce, A. Labriola y A. Gramsci y su abordamiento de los problemas de la historia, cultura, estrato intelectual, filosofía, filosofar y filósofo, política y su relación con la religión y las costumbres en la sociedad y cultura italianas desde la llamada filosofía de la praxis; quinto W. Dilthey, N. Hartmann y el último Husserl, principalmente el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, alrededor del problema del mundo de la vida, los valores y el implícito; sexto, H.-G. Gadamer y el problema explícito del implícito; sétimo, las reflexiones de la escuela de Frankfurt [principalmente Horkheimer] sobre el fundamento del proceso de la

Gadamer que un pensamiento histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad³. Es decir pensar la historicidad de la subjetividad, es decir el proceso histórico de la autoconciencia, supone que quien realiza tal tarea se sitúe dentro de esa historicidad como parte que evalúa el todo, y sujeto de su propio planteamiento a relativización.

La visión del sujeto-filósofo que contempla la historicidad como una especie de individuo omnisciente es una visión teológica del asunto, es más práctico pensar que es un sujeto que se plantea la totalidad desde los diversos momentos del conocimiento producido por otros desde el cual él puede ofrecer una visión de esa historicidad, asumiendo conscientemente ser parte de esa historicidad que construye y en la cual, él a la vez, es parte. Mientras constituye una visión él asume ser parte constitutiva de esa visión global que constituye.

Esto nos evita la tendencia humana de querer elevar todo pensamiento individual a totalidad y nos libra de los que presumen negar como absurda la aspiración a la totalidad, la razón parece estar en que estos críticos se colocan frente a la idea de totalidad y la misma totalidad como un individuo omnisciente. La generalización filosófica, la ontología, efectuada por un sujeto filosófico, es producto de las generalizaciones que proceden de los campos ontológicos regionales y específicos⁴.

tecnoburocracia y la fascitización o totalitarismo en occidente contemporáneo. Respecto a otras culturas me preocupé de la experiencia de Oriente, específicamente el Japón y su modelo de modernización posbélica. Vietnam y China y, globalmente, el proceso de descolonización del África negra, procesos que se inician aproximadamente en la década del 40 del siglo XX, aquí el problema que me llamó la atención fue la relación: filosofía / política / costumbres.

³ H.-G. Gadamer: *Verdad y método*, Vozes, Brasil, 199 [1986], en especial toda la parte II

⁴ [a] remito a nuestra tesis de maestría: *Lugar de la conciencia humana en la teoría de la evolución de Charles Darwin*, parte III, [b] especificada más la cuestión del ser en "*Realidad y solipsismo en el TLF e I.F de L. Wittgenstein*" capítulo I, [c] finalmente en la monografía: *Kant desde Kant*, primera parte, todos estos materiales están disponibles en nuestro sitio web antes mencionado, d] de un modo más sistemático en mi material en elaboración *Ontología*, volumen I, parte I.

La comprensión de estos materiales se tiene que hacer en el horizonte de la polémica con los neoescépticos de vertiente posmoderna, específicamente G. Vattimo, y específicamente los que propugnan la *imposibilidad de plantearse la totalidad como tarea de la filosofía*. Otro problema correlativo resulta con los que hablan del sin-sentido de plantearse el sentido, como si plantear el sin-sentido no fuese un sentido de la filosofía, véase V. Céspedes "La filosofía ha muerto, larga vida a la filosofía", *Atetheta*, Nº 6, Lima, nov. del 2001, p. 43, respecto a este sin-sentido Miguel Polo nos había adelantado una crítica a la supuesta unidad de la conciencia y por ende de la totalidad y unidad como sobrevaloración típica de la cultura occidental, véase su *Ética y crisis moral*, Lima, Perú

Todo lo hasta aquí dicho carecería de valor, sería árido, estéril, opaco, si no estuviese completamente impregnado del espíritu radicalmente antiplatónico y anticristiano proveniente de la metafísica de F. Nietzsche.

Nuestra lectura sintética del estado de la cuestión será entonces desde estas coordenadas donde pondré el énfasis en el problema de la subjetividad que se procesa en una sociedad manifiestamente semifeudal y miembro del cuarto mundo.

El problema de la subjetividad

Como en los filmes comenzaré por plantear el estado de la cuestión a fin de que se entienda con claridad la razón por la que después abordo el problema

Textos, 1996, Polo estaba en el camino de una negación malhumorada de una imposición brutal e histórico-dogmática de la cultura occidental, empero su reflexión en *Ética e modo de vida, comunidad y ecología*, Lima, Mantaro, 2001, aparece reconciliado con la conciencia, totalidad y unidad, claro que entendido en un horizonte que hunde sus raíces en la cultura oriental, y ya no en la negación malhumorada con Occidente sino superadora de su brutalidad histórico-dogmática. Luego Polo, en una comunicación personal del 18 de mayo del 2002, me indica que no rompió con la totalidad, aunque admite la necesidad de repensar este aspecto. Lo que en general me hace pensar que los pensadores de la generación del 80 y del 90 o de la generación de la guerra [el querido pensador Gustavo Flores me coloca en la Presentación de su sitio web, véase Red Filosófica Peruana: <http://www.redfilosoficaperuana.de/>, junto a él y Zenón Depaz como miembros de la "generación del 90", es posible que sea como no] están positivamente instalados dentro de la totalidad-unidad y sentido del ser, lo que es mantenerse en la continuidad reflexiva y aceptada implícitamente por nuestros predecesores, en oposición a asumir las tendencias filosóficas internacionales descontextualizadas, acrítica y reducido al estrecho ámbito académico [este sentido histórico de comprensión de nuestra propia historia filosófica viene con sostenido aliento propio desde Salazar y sus continuadores y queda claro que tenemos dos ámbitos filosóficos: el académico y el no-académico]. Nuestro voto es contra los que pregonan la liquidación de la totalidad, el sentido, etcétera, nosotros aquí nos ocuparemos de impugnar a los contrarios a la totalidad. Las razones que aduzco son las siguientes:

[1] la pretensión de liquidar la totalidad históricamente conoce: a) el momento empirista [sobre esto compárese el abordamiento de M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*], b) las reacciones diversas a la filosofía de la ilustración francesa que engendra a S. Kirkegard y F. Nietzsche vía crítica al racionalismo hegeliano, c) finalmente en la época contemporánea la interpretación de la filosofía neopositivista, los sofisticados filósofos del lenguaje y los analíticos que me parecen pertenecen más, como subconjunto filosófico, al conjunto de la ciencia lingüística, d) los posmodernos, repito entonces, la liquidación de la totalidad muestra estos cuatro momentos lo que son: *momentos, tendencias en cada momento de la totalidad del espíritu* [la reconstrucción de la totalidad], de la totalidad del conocimiento filosófico de una época; pero oscurecer una tendencia o bloque de tendencias para *presentar una sola tendencia*

que he llamado: *Proceso de objetivización, constitución y despliegue de la ontología de los afectos 1532-1632*, o simplemente, una *visión histórico-*

como la principal y entendiendo lo principal como única, no es prueba de la verdad de esa orientación filosófica elegida como la única verdadera, solamente muestra que extendida es la lógica aristotélico-cristiana: conmigo o contra mí, y de cuán peligroso puede ser el menosprecio de la historia de la filosofía

2] percibir la totalidad conoce también varias etapas históricas, pero lo central en todas estas etapas hasta la época moderna, estriba en ser tarea personal, de un individuo, pero el abordamiento de la totalidad se puede hacer de distintas maneras desde el momento que no se percibe como tarea de un individuo sino de un *bloque de hombres* que trabajan en *sucesivas generaciones respecto a un problema o un conjunto de problemas* [una cosa es plantearse un sistema filosófico y otra abordar coherentemente un conjunto de problemas filosóficos, es cosa que ya aclaró Kant, esto para plantearse el "sistema" fuera del halo satánico que le hán impuesto], de esto han dado largo ejemplo los griegos y las escuelas de la fase helénica, la filosofía de tipo cristiano en sus diversas etapas hasta la época contemporánea, el mismo proceso sucesivo de generaciones de las tendencias racionalistas y empiristas en la filosofía moderna europea, el mismo hegelianismo y posthegelianismo como el kantismo y postkantismo en la filosofía alemana, la experiencia del marxismo soviético y los postsoviéticos, etcétera, qué significa esto: *que plantearse la imposibilidad de la totalidad de la filosofía es un mito en la medida que quienes lo plantean lo hacen partiendo de un sujeto que se percibe a sí mismo como individuo, cuando lo común en filosofía es plantearse la tarea filosófica como un conjunto de sucesivas generaciones respecto a un conjunto de problemas desde un horizonte y conjunto de principios*. Este argumento, relativo al lugar del sujeto y del individuo en la filosofía, ha sido esclarecido por la filosofía alemana, particularmente los de la escuela de Frankfurt de la primera etapa. Argüir que un individuo no puede abarcar la totalidad es hablar un lugar común, un truismo.

[3] el argumento de ser imposible un abordamiento ontológico de la totalidad tampoco es cierto, véase el caso de N. Hartmann exactamente opuesto a M. Heidegger [H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland: 1831-1933* afirma que la historia de la nueva ontología en Alemania está determinada por la rivalidad entre el concepto fenomenológico en la versión de Heidegger y la alternativa en la obra de N. Hartmann, c. 7, p. 251, Suhrkamp 1999 (1983), sobre esta rivalidad véase: L. Dappiano "Hartmann in rete": disponible en: <http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/hartmann.html#duete>, sección 2.2, 3.7, acceso 23 de abril del 2002] y ambos en esta línea de la búsqueda de la totalidad; H. Kainz en *The Philosophical Systems*, 1996, Ohio University Press, en "What Is Living and What Is Dead in Hegel Today?", afirma que con Hegel tenemos una visión holística, un proceso de complemento del proceso de especialización con un proceso de integración, esto es de análisis y de síntesis, véase capítulo 7, sección V e IX, disponible en: <http://www.marxist.org/reference/archive/hegel/index.htm>, acceso 23 de abril del 2002; en lengua hispánica es clásico el planteamiento de G. Bueno y la escuela de Oviedo, en una línea crítica y reconociendo el aspecto de la totalidad trascendente en él véase: *El papel de la Filosofía en el conjunto de la cultura. La relación del saber filosófico con los saberes científicos y con el resto de los saberes*, en J.B. Fuentes Ortega, Portada, N° 16, disponible: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num16/Papel2.htm>, acceso 25 de abril del 2002; la evidencia sugiere que contemporáneamente los sujetos mejor dotados colocan las matrices para plantearse filosóficamente cierto conjunto de problemas en el horizonte de una totalidad, y luego otros trabajan lo mismo o amplían o

*ontológica de constitución de los fundamentos del ser de los afectos*⁵. Trabajo que servirá como una pieza más en este mosaico que se viene construyendo sostenidamente desde hace tres décadas en nuestra nación.

especializan el área de reflexión. Tanto Hartmann [partidario de una ontología inductiva junto con M. Scheler, véase artículo del sitio web citado de L. Deppiano, sección: Scheda Biografico-concettuale; la Escuela de Oviedo sugiere también la posibilidad de pasar de ontologías particulares a regionales y de allí saltar al ser en general.

[4] Existen dos argumentos no filosóficos para rebatir la totalidad: [a] la amplitud del conocimiento exige la superespecialización y lo mismo corresponde a la filosofía, [b] la totalidad ha impuesto su modo de ver y ha llevado a negar las particularidades, por tanto muerte a la totalidad que en su delirio confunden con totalitarismo. Veamos estos argumentos profundamente sosos. Respecto al punto

[a] La superespecialización contemporánea ciertamente es gigantesca como sistema general del conocimiento objetivo, pero se trata de saberes particulares y la filosofía no es saber particular, es saber de fundamentos, por consiguiente su tarea es explicar el entramado general tras la abundancia de saberes; plantearse y confundir el ser con un ente es ingenioso pero no un problema teórico, después de todo tematizar el ser es solamente tematizar un modo óntico de expresarlo porque su develamiento es una tarea permanente en lo relativo y absoluto del momento; a. 1) un argumento derivado resulta de justificar el argumento de la superespecialización basados en el argumento de tener un lugar de trabajo y satisfacción económica, esto nadie lo niega pero tampoco es relevante, es confundir el problema ontológico y cognoscitivo con el problema económico y de tener un lugar en el mercado de trabajo, en todo caso es una reducción economicista.

[b] la totalidad moderna impuso a Occidente –por razones además de filosóficas, reforzadas por las económicas, junto a la unificación del mercado mundial– un modo de ver internacional, pero se ignora que los modos de ver globales y el eventual modo de ver político-imperialista de una nación tiene que ver como sus ideólogos creadores, estrategas y políticos prácticos que modelan su cultura resaltando el aspecto negativo o positivo de esa misma cultura, por ejemplo, es invaluable el papel de la ciencia contemporánea, pero presumir negativamente que la filosofía no se precisa más por este conocimiento científico que resulta superior, es una excursión negativa, una interpretación negativa de un hecho ineludible. De igual manera concluir que es necesario un modo de ver científico y planificado de la política, la cultura y economía, resulta una conclusión correcta, pero aquí se manifiesta el problema siguiente: es correcto respecto ¿a quién y para quién?. Presumir que la totalidad de la cultura occidental anglosajona es negativa por su negación cultural de lo particular, es confundir el hecho cognoscitivo con el político, la totalidad como planteo filosófico es anterior al hecho político en la cultura occidental. Y políticamente la modernidad liberal significó un avance respecto a la totalidad medieval, aunque respecto a lo particular significase su destrucción política [en el caso de nuestra nación fue una totalidad destructiva de signo medieval], que esa totalidad moderna destructiva se continúe en la época contemporánea es un hecho político interpretativo y práctico de las élites y clases respecto de su lugar privilegiado en el orden económico. Pero, insisto, ese es un modo de interpretar la totalidad política, cultural, etcétera, podrían haber otros diferentes y de hecho las hay dentro de la misma totalidad que se presume totalmente negativa, como hay las que provienen de las particularidades afectadas por la visión totalizadora políticamente negadora, insisto, o fato que exista una dominante no implica que las otras no existan. [c] confundir totalitarismo con totalidad es muestra de desconocimiento del hecho y lenguaje político y del hecho y lenguaje filosófico, totalitarismo es una categoría política del

Aquí haré una revisión de como se produce esta constitución del problema, y como se presenta en nuestro presente histórico y que se eleva a problema teórico después, haré la revisión en tres subtítulos: 1] La filosofía peruana contemporánea universitaria y no universitaria; 2] la mentalidad de servidumbre como fue planteado por su enunciador J.C. Mariátegui y, 3] enunciado como problema filosófico, es decir como subjetividad

1] La filosofía peruana contemporánea universitaria y no universitaria

El positivismo

El proceso filosófico académico universitario [principalmente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima primer centro productor de filosofía en términos de cantidad y calidad en los últimos cinco siglos en nuestra nación, a la filosofía de este centro universitario nos vamos a remitir durante toda nuestra exposición] y no académico —el que se procesa desde los movimientos político-sociales— peruano contemporáneo se inicia después de la

léxico teórico de la doctrina liberal contemporánea, aplicado específicamente a naciones que se orientaban por el fascismo y socialismo real de tipo soviético, después se extendió a todo el que no aplicase métodos no electorales para llegar al poder, después se aplicó a todo lo que no fuese liberal, pero de hecho el totalitarismo entendido como modo violento de aplicar una totalidad política, en este caso la liberal, es una forma de totalitarismo concebido contemporáneamente [no olvidemos que el liberalismo entró y se asentó en el poder aplicando la violencia en la modalidad insurreccional y dictatorial contra las fuerzas y tendencias restauracionistas feudales], en este caso de signo liberal. De totalitarismo se ha pasado hoy al denominado terrorismo para anatémizar todo tipo de violencia no parlamentaria o de acceso al poder por métodos violentos [aquí no distinguen las diversas modalidades, e ignoran que se puede saltar haciendo uso de métodos parlamentarios a formas fascistas de gobierno, como fue el caso de nuestra nación en la década del 90, y en la década del 20 lo fueron algunos países de Europa oeste, y en la década del 10 algunos países centro europeos], y se le define como método indiscriminando de aplicar el terror en unos casos y en otros contra la población civil, resulta pues una definición por el método.

Pero basta consultar cualquier manual de guerra de las fuerzas armadas para observar que militarmente el terror es una técnica de combate [sobre esto aclaraba a sus lectores en la prensa escrita peruana uno de los generales, M. Cisneros, participante de la lucha antisubversiva o contrasubversiva en el país], como otras, que tiene como objetivo desestabilizar psicosocialmente y minar la moral de la fuerza militar estandar o la fuerza militar irregular declarada enemigo. Pero, otra vez las distinciones, existen aparatos de guerra regulares y no-regulares. Para decirlo de otra manera, no existe aplicación del terror sin objetivo alguno, puede ser este militar, delincencial, político, o cualquier otro tipo.

Si se desea extrapolar del aspecto militar al no-militar entonces se ha de llamar terrorismo a la aplicación de la técnica de terror contra la población civil [y la índole delincencial, política, económica, tribal, etcétera, tiene el mismo *status*]. Pero en este caso se tiene que hablar ya de genocidio [aniquilamiento metódico y selectivo de minorías raciales, religio-

Guerra del Pacífico [conflicto armado con la República de Chile: 1879-1883, legalmente este conflicto armado concluye en 1883 pero nosotros asumiremos 1884 que fue el año en se retiraron las últimas tropas de los ocupantes], conflicto armado que dejó material y espiritualmente arrasada a nuestra nación:

El Perú sufrió también como país varias conmociones durante el siglo XIX. Ninguna como la guerra iniciada en 1879. Fue el sacudimiento más tremendo que el hombre peruano sintió en ese siglo. Encendió todo el territorio, desde el sur hasta el norte, desde la costa hasta la sierra. Implicó una enorme pérdida fiscal, y penetró en la esfera económica e industrial, en las ciudades, en los villorrios y en los campos, en los hogares y hasta en las comunidades indígenas.

No hubo existencia de contemporáneo, joven o viejo, varón o mujer, [p. 9] /que de un modo u otro no resultara tocado por este drama.... Al terminar la pesadilla de la guerra y de la ocupación, el país seguía viviendo. Pero era un país exangüe, amputado, dolorido. En suma, un país yacente... [10] / ... Había algo todavía peor que la desolación inmediata, la angustia económica privada y pública, la debilidad, la soledad y las asechanzas de los países vecinos: era el complejo de inferioridad, el empequeñeci-

sas, políticas, sexuales, etcétera, en términos inmediatos; ¿pero es genocidio el que se ejecuta en términos mediatos?]; no existe solamente genocidio militar contra civiles, o de militares contra fuerzas militares rendidas, existe de civiles contra civiles.

Pero qué acontece cuando se trata de técnicas de terror aplicados por la población civil contra fuerzas armadas y contra otras poblaciones civiles?, el asunto se hace más difícil de evaluar, e inevitablemente tendrá un sentido. En fin. En suma, la pérdida del horizonte histórico, el horizonte del presente en varios niveles propendiendo a una fusión de horizontes que proyecta la midia, la homogenización conceptual, la esquematización y reducción del lenguaje, la sobreinformación y relativización de valores, conspiran negativamente contra la capacidad cognoscitiva y crítica de los intelectuales y personas comunes, favoreciendo concepciones que confunden cosas tan elementales.

- ⁵ Entenderemos por ontología histórico-crítica de los fundamentos del ser, la radiografía del ser constituido en nuestra historia cultural, y su correlato en el existir —que es propiamente lo que investigamos—, radiografía que será además de objetivación, límite, en el despliegue de este ser; fenomenología la entenderemos como reflexión específica de los horizontes de comprensiones generales y específicas del ser desplegado en la diversidad de sentidos, y a partir del cual será propicio establecer la trasgresión de los límites del sentido impuestos y presumidos correctos, en ese sentido se trata de una fenomenología crítica del sentido del ser de los afectos; así la ontología histórico-crítica lo es de constitución de los fundamentos y su despliegue, mientras la ontología crítica lo será solamente de los fundamentos para, a partir de la tarea previamente elaborada, transgredir el sentido de los límites impuestos y repetidos implícitamente en nuestra historia cultural.

miento espiritual, perdurable jugo venenoso destilado por la guerra, la derrota y la ocupación [p. 11] /... descenso del nivel moral [p. 223]⁶

La intelectualidad académica como no académica basada en este hecho histórico tomará principalmente como referente el positivismo filosófico en un

⁶ J. BASADRE: *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1969, vol. IX, pp. 9, 10, 11, 223; históricamente nuestra nación ha confrontado duras guerras y de sentido social diferente:

1] el largo período de resistencia inca, de la aristocracia quechua-orejuna, contra los españoles que duró medio siglo, siglos XVI y parte del XVII;

2] después el gran levantamiento de Túpac Amaru en 1789-1880, síntesis de una larga cadena de pequeños y medianos levantamientos contra el dominio español, su derrota canceló la probable aspiración separatista de los curacas, etnias, indígenas y mestizos, así como la posibilidad de destrucción de la propiedad feudal;

3] la guerra de independencia de España: de 1810 a 1821 y la etapa propiamente militar de 1821-1824, fue encabezada por los criollos, sector liberal salido de los rangos de la clase terrateniente;

4] durante este siglo y antes de la Guerra del Pacífico —es decir durante la primera república— nuestra nación tuvo varias campañas militares de carácter externo: en 1828 se lucha e invade Bolivia, en 1829 se lucha contra la Gran Colombia, de 1835-1839 las luchas de la confederación peruano-boliviana contra sus opositores extranjeros, en 1841-1842 otra vez en lucha contra Bolivia, en 1859 se lucha contra Ecuador, se lucha contra España en 1866; la Guerra del Pacífico de 1879-1884 [que incluye el ejército de indios compuesto por Andrés Bello Cáceres que desarrolló guerra de guerrillas contra los ocupantes y que por no asumir un carácter antifeudal fue cancelado como ejército]; que mostró históricamente la ineptitud completa de nuestra clase dirigente;

5] durante la segunda república, posterior a la Guerra del Pacífico, los conflictos adquieren un matiz cada vez más clasista, entre 1922 y 1930 las Actas del Comité de Protección de la Raza Indígena registra 697 rebeliones de campesinos; después durante el 80-90 el levantamiento armado contra el Estado iniciado por la subversión maoísta del Partido Comunista [1980] y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru [1985], caracterizada en general por la fuerza armada del Perú como guerra interna.

La que se dio con Chile fue una guerra nacional mientras que la segunda —es decir la interna— fue aparentemente una guerra de clases. Las guerras dejan fuertes cicatrices en todas las clases sociales, grandes pérdidas materiales y humanas *no siempre innecesarias*, una desmoralización generalizada, grandes temores y, por cierto, genera diferentes actitudes de sus estratos intelectuales. El estrato intelectual peruano limense frente a estos eventos —sería cuestión de una pesquisa más profunda— tuvo diferentes actitudes, la filosofía académica en todos los casos —durante y después de los conflictos— no pareció tener una actitud interesante, la filosofía académica después de la guerra del Pacífico se mostró en general completamente indiferente, mientras que la segunda, la no académica se replantea la visión de la historia del Perú comenzando por el positivismo revolucionario de González Prada; durante la guerra interna la filosofía académica continuó presentándose como si no existiese problema alguno. En este contexto Octavio Obando planteó demandas respecto al papel de esta filosofía académica, de aquí emanan dos materiales 1] *Tareas del materialismo filosófico en el Perú* y el 2] *Crítica al paradigma intelectualista*, después nuestra crítica profundizó en el cuestionamiento

intento de salir de la situación de postración, es decir el horizonte para plantearse las cosas de modo científico después del arrasamiento bélico será el positivismo filosófico:

al modelo ilustrado de la filosofía y las limitaciones de la concepción tradicional del estrato intelectual e intelectual filosófico, ideas planteadas en *Filosofía: Iniciación y camino* [1996]. Pero nacieron otros problemas cuando la guerra entre Estado-subversión planteó la amenaza de *cesar la filosofía en las universidades* [en la década del 90 el Estado peruano estaba unánimemente dirigido por la tendencia fascista del campo liberal, quien centralizó todos los ámbitos del poder desde el político hasta el punitivo en el ejecutivo], un buen número del estrato intelectual y filosófico guardó silencio cómplice o se prestó a las reformas educativas iniciadas por el gobierno fascista, asunto que mostró tres cosas: a) que los intelectuales y específicamente los filósofos no solamente se callan sino que se autocensuran sin que se lo pidan, y/o pasan a hacerse cómplices del poder, b) la capacidad de los intelectuales y filósofos de negar racionalmente las evidencias, fenómeno que sugiere su enorme capacidad de cerrarse ideológicamente y afirmar que no acontece absolutamente nada, que obliga a declarar sospechosa su reflexión; fenómeno espiritual que realmente encuentro intrigante, c) los intelectuales y filósofos mostraron una moral intelectual profundamente decrepita e incoherente, lo que muestra la necesidad de reflexionar *acerca de la moral del estrato intelectual y declarar bajo sospecha, y principalmente reirse, de su supuesta condición de intelectuales neutrales y libres*, d) en el VIII Congreso Nacional de Filosofía [2000] no se tomó posición frente al interés del Estado de eliminar la filosofía de las escuelas públicas para colocar cursos de religión.

Estos eventos políticos, sociales, militares e intelectuales dejaron en mi ánimo de modo claro dos cosas: 1] que nuestro país es *histórica y completamente inestable políticamente* por sus problemas históricamente irresueltos, 2] que su cultura oficial, basado en el modelo de la ilustración francesa ha querido expresar lo contrario, es decir una *supuesta estabilidad, homogeneidad y coherencia* negándose a entender los problemas manifiestos, se limita simplemente a negar que existen. Ahora bien, si las cosas se plantean en estos términos, entonces la filosofía académica podría ser eliminada de las universidades [pensar que han cesado los movimientos rebeldes ahora y después y que hemos entrado a una era de paz me impresiona por lo profundamente ingenuo] y socialmente nadie notaría su ausencia, así como ahora socialmente nadie nota su presencia.

Los problemas que suscita esta situación son los siguientes: 1] ¿tiene que continuar la filosofía académica como hasta ahora, es decir completamente al margen del ser y de la vida?, Salazar Bondy tematizó negativamente nuestra realidad filosófica, por tanto cubrió por aquí una deficiencia de la filosofía académica peruana, incorporó la realidad espiritual del país al campo académico, pero esto no la libra tampoco de una situación de inestabilidad, 2] durante la guerra interna el que hipotéticamente desapareciese la filosofía académica por obra y gracia del gobierno fascista, y nadie se enterase de su desaparición, implicaba que el antiguo papel de la filosofía de hacerse la desentendida del ser y de la vida no tiene futuro, la filosofía en condiciones de una sociedad altamente inestable obliga a pensar su quehacer en función de condiciones de supresión total de ejercer legal-académicamente esta actividad, por consiguiente, es correcto plantearse filosofías extra-universitarias que provengan de la política como de tendencias filosóficas no académicas que permitan un campo de actividad, en caso extremo, no necesariamente remuneradas pero sí espiritualmente satisfactorias desde el punto de vista crítico; por supuesto que esto nos lleva a rechazar totalmente la idea de los que afirman que la filosofía no tiene la más mínima relevancia social, rectifiquemos ese juicio: *es la filosofía académica quien no tiene la más mínima relevan-*

“En el Perú –según Augusto Salazar Bondy– la mayor vigencia del positivismo se dio entre 1885 y 1915, aunque fue introducido en 1860. Por su parte, David Sobrevilla señala que las primeras referencias al positivismo se encuen-

cia social dentro del esquema tradicional, ilustrado, de asumir la filosofía como erudita; finalmente que los neoescepticismos al final llevan al suicidio la filosofía académica, 3] otro problema es averiguar el lugar de la filosofía académica cuando nuestro país demanda de los pensadores reflexión en situaciones de crisis –como puede ser después de las guerras–, es sintomático que después de las dos últimas guerras en nuestro país [la guerra del Pacífico y la guerra interna] la filosofía académica vuelva a su actitud amoralmente adormecida, 4] y finalmente, cuáles son las condiciones para el quehacer filosófico en general cuando hemos entrado a una era de fascitización mundial –democracia liberal impuesta por las armas, forzada y super vigilada desde el espacio y en las costumbres cotidianas– y adormecimiento general de la actividad filosófica escudados, refugiados, en la historia de la filosofía, es decir la historia de la filosofía realizada en el mundo filosófico académico y concebida como una gigantesca industria universitaria. Nietzsche proclamó la muerte de dios, después se proclamó la muerte del hombre, luego la muerte de la modernidad y ahora, ¿proclamaremos la muerte de la filosofía?

Nosotros hemos planteado que la filosofía académica en general como filosofía académica o filosofía filológica o arqueología filosófica es precartesiana y sobre todo prekantiana, y además una nueva forma de ideología encubridora del ser bajo la dogmatización de la historia de la filosofía [véase *Kant desde Kant*, disponible en el sitio web antes indicado], la filosofía académica de nuestra nación padece el mismo problema *solamente* que ella nació burocrática y no solamente transplantada [así lo planteo en un material por publicar: *La filosofía universitaria en el Perú: ocaso de una impostura*], preconizar la muerte de la reflexión acerca de los fundamentos del ser y la verdad, es preconizar un sentido que solamente lleva a la destrucción de la filosofía y a tener que hablar de la clandestinidad de la misma como planteo E. Albizu en alguna conferencia. Presumir que es filosofía aquello que *no cuestiona el ser* es presumir que lo cómodo es lo correcto, la filosofía analítica convertida implícitamente en razón académico-oficial de Estado, sin decirlo oficialmente, es la síntesis homogenizadora e niveladora –material e intelectual-administrativa– en el intelectualismo filológico, es la filosofía convertida en brillante mediocridad.

Tras la reducción de la filosofía a historia de la filosofía de los alemanes, el neonominalismo angloamericano, la filosofía retórica francesa y el escepticismo de la filosofía italiana, tras las diferencias idiomáticas se esconde el mismo espíritu escéptico respecto al ser y tienen en común el “acomodamiento” en la sobrevaloración logocéntrica y el olvido del ser. Este “acomodamiento” general en el lenguaje afecta y afectó a la filosofía soviética, cuando quisieron homogenizar logocéntricamente la comprensión del materialismo dialéctico e histórico, el marxismo filosófico soviético –que merece un balance histórico y filosófico más detenido– acabó perdido en establecer y defender un canon respecto al “sentido” del ser, y acabar absorbido por la defensa de ese canon. L. Kolakowski –*Corrientes fundamentales del marxismo*, 3 tomos– concentra su furia crítica contra la filosofía soviética en el hecho de ser esta un canon que defiende el naturalismo pre marxiano tras el diámat e histamat, pero presumir esto es presumir que ellos defienden y defendían un modo premarxista de concebir el ser y el sentido del ser, cuando al final era solamente el “sentido” del ser, acabando devorados por el neonominalismo del “sentido” que ignora el ser, problema típico y occidental de los sacerdocios filosófico-laicos contemporáneos: ser guardianes del canon del lenguaje y de su único, auténtico y sagrado “sentido”.

tran en el *Curso de Filosofía Elemental* [Ayacucho, 1854] de Sebastián Lorente, y en la *Revista de Lima* en 1859".⁷

El historiador de la filosofía Augusto Salazar Bondy ha encontrado que el positivismo se divide en dos ámbitos el propiamente universitario y el no universitario, el máximo representante de esta última tendencia será Manuel González Prada, quien quiere una interpretación crítica de nuestra realidad social de corte naturalista y positivista reflejo de sus lecturas de Spencer, Darwin, Renan, Guyau, Haeckel, y de crítica social anarquista visible en su planteamiento basado en Proudhon, Bakunine y Reclus⁸. El positivismo en el Perú:

*Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas. En dicho sentido, como sostienen Salazar Bondy y Sobrevilla, el positivismo en el Perú hizo suyas no tanto las ideas de Comte, sino más bien las de Spencer y otros pensadores, o científicos como C. Bernard. E incluso doctrinas en transición hacia el espiritualismo como las de Fouillée, Guyau y Hoffding.*⁹

No obstante estas importantes aclaraciones no se nos dice porque fue esta etapa de 1885 a 1915 el periodo de mayor vigencia, la respuesta es bastante simple, y es por que después de la Guerra del Pacífico se cumplía lo que E. Villegas ha dicho de un modo bastante claro:

Biblioteca de Letras

El positivismo fue la expresión filosófica de un grupo de hombres que deseaba incorporar a nuestras naciones dentro de la edad moderna. Sólo que, al revés de lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica, este grupo de hombres no constituía una burguesía sino que aspiraba a constituirse. No eran ellos los voceros de una clase mercantil e industrial, sino de una clase media e intelectual que creía que la estructura

Por supuesto de ninguna manera aceptamos ese camino para la filosofía en nuestra nación y menos formar parte de ese proceso general de "acomodamiento" que torvamente reducen a ser esa la única forma de filosofía "profesional". No sólo homogenizadora, no sólo filológica, no sólo mediocre, además sectaria.

⁷ Magdalena VEXLER: "Javier Prado y la tradición", en *Logos Latinoamericano* [Revista del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], N° 3, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y CCHH, Lima, 1998, p. 87.

⁸ M.L. RIVARA: *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, FCE, Lima, 2000, tomo II, p. 337.

⁹ M. VEXLER, idem, p. 88.

*feudal heredada de la metrópoli ibérica únicamente podría desintegrarse con la creación de esta nueva clase.*¹⁰

Era la nuestra una nación desgarrada y empobrecida, sus intelectuales pretendían de su clase dominante y de su incipiente burguesía otro camino, el de la modernización industrial y científica, pero en el caso peruano esa burguesía [el civilismo liberal] salía metamorfoseada de la misma clase de los terratenientes [cuya expresión política era el civilismo feudal o histórico], y estos tenían el monopolio intelectual, cultural y universitario, así que después de un incipiente positivismo universitario, ese positivismo deviene después de 1915 una visión nuevamente desarraigada de la realidad, comienza su proceso de tránsito al idealismo bersognista.

El positivismo filosófico revolucionario de González Prada encuadrado en el horizonte de la utopía anarquista, comenzará a estructurarse en la naciente clase obrera con la prédica filosófica, intelectual y política. Con González Prada no se inicia solamente la etapa nacional de la literatura peruana, se inicia de igual manera la etapa nacional de la filosofía no universitaria contemporánea, como con Augusto Salazar Bondy en la década del 70 del siglo XX se inicia la etapa nacional de la filosofía universitaria contemporánea, como explicaremos después.

No es difícil observar sin embargo que es con el positivismo [en el brevemente manifestado académicamente y en el no académico] que se acentúa el papel de la concepción del mundo cientista, y dentro de la concepción del mundo se percibe la importancia de la educación [es el caso de la famosa polémica entre el exponente del civilismo liberal de M.V. Villarán y el civilismo histórico del filósofo M. Deustua, en que el primero derrotó al segundo pero las relaciones feudales trabaron la reforma educativa liberal de 1920 propugnada por Villarán], y este positivismo pretendió mudar racionalmente no solamente los hábitos y costumbres, sino principalmente la concepción del mundo [en todas las clases maciza y masivamente feudal-cristiano]. Quizá esta influencia fue mayor en la reducida vanguardia de la clase obrera y en el súper reducido estrato intelectual de estudiantes universitarios.

La tarea de mudar por lo meramente racional fue una tarea comprendida como instrucción, y una instrucción concebida en un horizonte que ignoraba la

¹⁰ Abelardo VILLEGAS: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 14, apud M. Vexler: op. cit., p. 85.

subsistencia de un régimen económico-social semifeudal fundamento material de la clase terrateniente o gamonales [propietarios de grandes haciendas o latifundios], que dominaba en esta época las cuatro quintas partes de la población calculada en cinco millones, sino también de las relaciones espirituales que permitía y reproducía, es decir una mentalidad, práctica de valores y costumbres característicamente dominada por la tradición feudal, en suma una mentalidad de servidumbre¹¹. El pensador J.C. Mariátegui afirma:

El término "gamonalismo" no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado.¹²

El positivismo acentuó el elemento de la concepción del mundo y dejó en el aire, o mediatizó, o secundarizó, el problema del ser de lo afectivo, es decir la valoración de las pasiones que viven y actúan en los hábitos y costumbres de las personas. Tanto el positivismo universitario como el no universitario coinciden en este aspecto, por ejemplo el abordamiento socialista de J.C. Mariátegui lo enunciará dispersamente en su pensamiento y establecerá algunas ideas pero de modo nada sistemático.

Con esta sobrevaloración de la concepción del mundo es que se ha manejado la filosofía contemporánea en el Perú. Lo meramente racional no muda el ancho mundo de las convicciones valorativas manifiestas en cada momento de la vida, es imperativo plantearse el mundo de la vida en relación con la concepción del mundo.

¹¹ J.O. OBANDO MORÁN: "La semifeudalidad como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica", en Yachay, revista de filosofía, N° 3, Lima, 1993 [disponible en el sitio web antes indicado]

¹² J.C. MARIÁTEGUI: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, 66 ed. Obras Completas Populares, tomo 2, Editorial Amauta, Lima, p. 37.

Un segundo momento en el proceso de la filosofía no académica corresponde al momento de la disolución del anarquismo y el anarcosindicalismo por las filosofías y programas políticos que expresaron de modo más neto las necesidades tanto de la clase obrera, de los campesinos y la clase media, serán los partidos comunista el uno y el otro denominado Acción Popular Revolucionaria Americana [APRA].

El partido comunista que tendrá a J.C. Mariátegui su fundador [aunque sobre esto hay polémica, unos dicen que él fundó el partido socialista y otros el partido comunista], organizador, pensador, etc, según sus propios escritos, principalmente los que constan en *Ideología y política*, vol 11 de las *Obras completas*, declara en el Programa del Partido Socialista que la época actual es la época del imperialismo y que la ideología del marxismo-leninismo se le contraponen¹⁴, y que la filosofía que adopta es el materialismo filosófico, es decir el materialismo dialéctico, con esta óptica él procede a efectuar un análisis que se plasmó en un libro llamado *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, porque hizo su abordamiento de nuestra realidad en siete niveles de contradicción, es decir utilizó la teoría de las contradicciones para expresar las contradicciones en las relaciones materiales y espirituales¹⁵ contraponiéndose de modo sistemático a la visión de los anarquistas que habían llegado a plantear problemas de nuestra realidad pero no de modo sistemático.

Biblioteca de Letras

El otro ámbito de superación será la posición de Víctor Raúl Haya de la Torre quien organizará el partido-frente llamado Partido Aprista Peruano [APRA] que se plantea la revolución social que llevará al capitalismo dirigida por la clase media ilustrada, las etapas de su planteamiento filosófico serán centralmente dos: la 1] cuando hará una interpretación de la historia social del Perú basado en la filosofía de la historia de Hegel y la 2] cuando planteará su teoría del espacio

¹³ *Sujeto-objeto en el proceso histórico político peruano: 1950-1980*, parte 1, inédito [este trabajo S-O es el tomo 5 de la serie: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido*, serie en la cual la tesis presentada a la UFRGS constituye el tomo 1].

¹⁴ J.O. OBANDO MORÁN: *J.C. Mariátegui: Filosofía, filosofar y filósofo [Pasado, Presente, Futuro]*, inédito, parte I.

¹⁵ J.O. OBANDO MORÁN: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de J.C. Mariátegui [en oposición al ordenamiento temático actual]*, Espigón Lima, 1999, pp. 19, 51-52; disponible también en el sitio web antes indicado.

tiempo-histórico en la década del 40, basado en la filosofía de relatividad de Albert Einstein.

En el ámbito universitario comienza a darse la influencia de la metafísica espiritualista y centralmente del bersognismo, la influencia del bersognismo durará aproximadamente hasta la década del 30, la década del 30 fue en el orden social una constante lucha de los movimientos sociales principalmente el obrero y universitario, pero nada de estas cosas afectaron el ritmo de la filosofía académica.

No es difícil captar aquí que tanto la versión no académica como académica de la filosofía en el Perú ignoró drásticamente y nuevamente el ámbito del existir, por este lado continuó la influencia del positivismo con la predominancia de la concepción del mundo y la sobrevaloración de lo racional. Los movimientos políticos sociales trabajaron de modo mecánico el aspecto filosófico sobre sus respectivas masas cautivas, se limitaron a indicar el papel de la filosofía, se limitaron a enunciar entre ellos que se guiaban o por el materialismo dialéctico [en versión soviética], o el hegelianismo de un primer momento del APRA, o el espacio-tiempo histórico de un segundo momento. No trabajaron ni el ámbito de la ontología de los afectos ni la relación entre política y filosofía a nivel de las costumbres. Es decir, no hubo en momento alguno un trabajo sistemático y elaborado de la subjetividad en general ni de su aspecto específico, es decir el ser de los afectos y su relación con las costumbres.

Las décadas del 40 y 50

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Durante la década del 40 –en la filosofía académica– hasta aproximadamente la década del 60 influenciará la fenomenología; durante la década del 70-80 la filosofía analítica en pugna con el marxismo soviético [que veremos a continuación]. La década del 90 se abre con otros planteamientos donde prevalece el problema de la subjetividad y los distintos abordamientos para entenderla, es decir las distintas perspectivas con las cuales se tratan de explicar los fenómenos aunque no necesariamente implicó una reflexión sobre sus fundamentos.

Las décadas del 40 y 50 en lo que concierne al Partido Comunista en el fraseario filosófico fue materialista dialéctico pero desde un punto de vista del movimiento práctico, como partido parecía embarcado más bien en una filosofía pragmática, es decir que correspondía a su afán de materializar su actividad política como política parlamentaria, no es difícil captar en este periodo por parte de esta organización cierto anti-intelectualismo contra lo que no llevase la matriz soviética.

En general comenzó en este periodo a notarse mas claramente la costumbre intelectual de remplazar el análisis de un problema y la respectiva síntesis a partir de nuestro contexto espiritual, por la sobreposición de conceptos propios de la doctrina marxista a los problemas que tenían que ser explicados, dicho de otro modo, comenzó a sobreponer lo universal de una interpretación a lo particular y pretender que la sobreposición de los conceptos era la explicación de lo particular, o si se quiere, se leyeron los textos y se quiso moldear la realidad conforme los textos, siendo la realidad un pretexto que justificaba la lectura textualista. No se asimilaba la estructura de pensamiento de una doctrina, ni se contextualizaba históricamente la misma, simplemente se miraba la realidad a través del texto, si calzaba en el zapato bien, si no calzaba mal. Este defecto no era únicamente de los marxistas de influencia soviética.

El Partido Aprista durante todo este periodo dio vida y fuerza también a su relativismo a través de la actividad partidista sujeto a los imperativos, necesidades y demandas que imponía sus afanes de ser tomados en cuenta dentro de la política oficial, es decir dentro del sistema legal parlamentario. Su antimarxismo practicaba exactamente el mismo método intelectual que los marxistas de orientación soviética. Pero en vez de ser textos de marxistas reconocidos eran textos de Haya de la Torre, fundador de esta organización político-social.

No es difícil volver a percibir la más completa dejadez del aspecto que queremos poner de relieve, es decir tanto liberales como críticos al sistema liberal en versión marxista soviética o versión aprista no se planteaban de modo ninguno la relación entre política y filosofía y de ambas con las costumbres. Simplemente se dejó de lado. Fenómeno idéntico afectó a la filosofía académica. Y en ambos casos, en la versión académica como no académica, persiste la forma negativa de percibir los fundamentos implícitos, el horizonte de fundamentación, de su propia concepción explícita, que aunque reflejaba en conceptos la realidad empero quedaba cerrado al horizonte de fundamentación y desde el cual actuaban sedimentados otros horizontes, en nuestro caso el feudal.

Las décadas del 60 y 70

La etapa nacional de la filosofía académica se inaugura en la década del 70 con los planteamientos de Augusto Salazar Bondy, precisamente por tematizar nuestro quehacer filosófico en el ámbito académico. En términos generales se puede decir que Salazar forma parte, en el orden filosófico, de esa corriente general de efervescencia política, intelectual y educativa en América Latina y en nuestro país:

No final dos anos 60 e início dos anos 70 a situação de negação dos direitos humanos e da democracia, a violência e marginalização a que estavam submetidas as populações latino-americanas ensejou a reflexão sobre a temática de libertação a partir de diversas disciplinas e quadros teóricos. Neste período surgem na América Latina a pedagogia libertadora, a sociologia da libertação, a antropologia da libertação, a teologia da libertação e a filosofia da libertação, além de outras reflexões que consideravam a relação entre ciência, tecnologia e libertação,¹⁶

Globalmente nos comenta Jesus Eurico Miranda Regina el proceso de las filosofías de la liberación se plantearon sobre tres ejes de discusión: 1] autenticidad de estas filosofías, 2] la occidentalización y 3] las categorías propias del pensar¹⁷. Nuestro articulista hace un breve recuento de la posición que asumieron los filósofos L. Zea, A Salazar y E. Dussel respecto a cada problema. Aquí me limitó a resaltar la posición de mi compatriota Augusto Salazar Bondy porque es a partir de su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, editada en 1968, que se inicia un debate respecto al carácter de la filosofía que se hace en América Latina, pero también con la caracterización negativa que hace de la misma y –aunque con balance negativo para nuestro quehacer– inicia en nuestro nación la tematización académica de nuestro quehacer filosófico. Antes de ver esta valoración de la filosofía que hace Salazar veamos a trazo grueso su planteamiento según su discípula M.L. Rivara.

Su discípula M.L. Rivara resume este trabajo de Salazar en los 15 siguientes tópicos:

- A] La similitud de evolución.
- B] Ha estado siempre vinculada a determinadas áreas de actividad cultural: la teología, la ilustración, la ciencia, la literatura y, en la actualidad, una vinculación acentuada con las ciencias sociales, un creciente acercamiento a las ciencias [lógica y epistemología] y una mayor independencia profesional del filosofar.
- C] La especialización y la tecnificación crecientes.
- D] Las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales: influencia de España, influencia inglesa y, en general, anglosajona, la influencia

¹⁶ E.A. MANCE: "Una introducción conceitual às filosofias de libertacao", en *Libertacao*, Revista de filosofia, Nº 1, Brasil, 2000, pp. 27-28.

¹⁷ J.E. MIRANDA: "Filosofia latinoamericana", en *Libertación*, idem, p. 14.

- francesa, la alemana, y la afín austriaca, la italiana, la rusa, la polaca, la húngara y la del pensamiento judío.
- E] Su carácter ondulatorio. A una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un periodo o corriente de signo contrario.
- F] Se observa en este carácter ondulatorio que los determinantes son exógenos, es decir corre paralelo con el del pensamiento europeo y norteamericano.
- G] La filosofía ha comenzado como un árbol transplantado.
- H] Las filosofías que se siguieron transplantando resultaron sujetas a cambios, recortes y ampliaciones, con vistas a un uso práctico. Hubo pues *adopción* de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su condición en la realidad.
- I] El *sentido imitativo de la reflexión*: filosofar para los hispanoamericanos es adopta un *ismo* extranjero.
- J] La *receptividad universal*, es decir, aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental.
- K] La *superficialidad y la pobreza* que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios de nuestra filosofía.
- L] Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o un perfil de una manera intelectual bien definida.
- M] Ausencia correlativa de aportes originales, de ideas y tesis nuevas susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial.
- N] Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual entre los cultivadores de la filosofía en Hispanoamérica.
- Ñ] Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.¹⁸

Esta es, *grosso modo*, la posición de Salazar que emana de su *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, el resultado de su evaluación y balance de la filosofía que se hace en Hispanoamérica y el Perú es negativo. El antes citado Eurico Miranda –retomando lo que habíamos indicado de la filosofía de la liberación– tematiza sobre tres ejes los problemas de esta filosofía de la liberación, a los cuales nuestro compatriota responde del modo siguiente:

¹⁸ M.L. RIVARA: *Filosofía e historia de las ideas en hispanoamérica*, tomo III, FCE, Lima, 2000, pp. 236-237.

- 1] Respecto a la autenticidad dirá Salazar, en la síntesis de Miranda, que no se debe aceptar pura y simplemente la filosofía occidental porque es la causante de la inautenticidad del existir filosófico latinoamericano¹⁹
- 2] Respecto al eje de la occidentalización, sintetiza Miranda, consistirá en afirmar que la tradición eurooccidental impide el desarrollo de un pensamiento propio²⁰.
- 3] Respecto al eje de las categorías dirá Salazar que será necesario “sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y las categorías que la expresen positivamente y revelen su mundo”²¹.

Desde un punto de vista general, frente a los tres ejes planteados y sobre los que Salazar toma posición, nosotros tomaremos la posición siguiente:

- 1] No podemos prescindir del aparato espiritual filosófico europeo, en general occidental, así tendremos que ser auténticos auxiliándonos con ella, es más, es imposible plantearse espiritualmente nuestra situación sin el aparato filosófico occidental²².
- 2] Respecto a la occidentalización somos occidentales y la filosofía que se hace en Hispanoamérica es inevitable que tenga su característico acento hispanoamericano, el filósofo J.C. Krüger afirma:
Para que surja un filósofo original, aunque no sea un gran filósofo, no se necesita que se supere la dependencia, ni que se apropie primero de lo mejor del pensamiento occidental [...] ni que se repiense toda la tradición occidental. Como condición necesaria o *sine qua non*. Así es imposible avanzar a la creación filosófica²³.
- 3] Finalmente frente al tercer eje, el relativo a las categorías interpretativas propias, mi posición es también en contra, y aquí discreparé con J.C. Krüger [sugiere él que para que surja un gran filósofo es necesario que haya captado algo importante en una idea y luego de darle forma se

¹⁹ J.E. MIRANDA, *op. cit.*, p. 16.

²⁰ Ídem, p. 16.

²¹ AUGUSTO SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 126, *apud* E. MIRANDA: *op. cit.*, p. 18.

²² J.O. OBANDO MORÁN: “*Perspectiva del materialismo filosófico*”, en VV. AA: *El quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas* [O. O / org y editor], Espigón, Lima, 1996, disponible en el sitio web antes indicado.

²³ J.C. KRÜGER: “*Genio y filosofía en Latinoamérica*”, en *Logos Latinoamericano*. Ídem, p. 226.

tiene que “crear categorías y conceptos nuevos”²⁴]. Estimo que no es tan simple. En el país a mediados de la década de los 80 se enunció la necesidad de plantearse categorías interpretativas filosóficas, propias, a través del filósofo Juan Abugattás, después de algún tiempo no se ha pasado de enunciar la necesidad de ellas pero no existe profundización acerca de la existencia de estas categorías.

Últimamente se especula con la categoría de heterogeneidad [tomada del crítico literario Antonio Cornejo Polar] pero estimo que cambiar el contenido, o incorporarle un nuevo sentido, a un concepto no se le puede llamar categorías interpretativas propias, además de ser ampuloso, en todo caso metodológicamente resulta bastante indefinido qué se quiere decir con ello.

Otro es el contexto –al menos eso estimamos– como se lo plantea David Sobrevilla en su material “*Las filosofías heterogéneas: los casos de la filosofía en América Latina, en Africa y el Japón*”, presentado al I Congreso Nacional de Filosofía, en 1988, tiene un sentido diferente al intento enunciado pero no demostrado de categorías interpretativas filosóficas propias²⁵.

²⁴ Ídem, p. 226.

²⁵ En una investigación concreta “*La red ontológica del sentido común: una investigación aplicada*”, efectuada a 500 estudiantes universitarios del primer año, es decir recién ingresados, sobre un conjunto de categorías (véase a O. Obando Morán: “*Filosofía y sentido común*” disponible en el sitio web antes indicado) obtuve un bloque de respuestas que sugería la práctica imposibilidad de existencia de categorías interpretativas puras o propias. En filosofía se puede saber qué es categoría, si se quiere decir por categorías filosóficas propias y entenderla como mera creación opuesta o diferente a la occidental *estamos completa y radicalmente en desacuerdo*, es decir categorías propias que remite a contenidos filosóficos específicos en el sentido de nacidas del propio seno cultural, insistimos somos *radicalmente opuestos*.

La occidentalización sea cristiana o liberal está muy marcada en la cultura de las ciudades y aldeas del litoral como de las ciudades pequeñas, medianas y grandes de la sierra del país [no se debe olvidar la extensión de los medios de comunicación en especial la televisión a fines de los 50 e inicios de los 60, la explosión de la escolaridad, etcétera], en todo caso es posible pervivan formas categoriales muy arcaicas en minorías aisladas de la selva del país y de comunidades campesinas que no tienen contacto fluido con la cultura occidental, y es objeto de investigaciones de nuestros pensadores [las investigaciones sobre estos temas son nuevos en nuestra cultura filosófica y emergen como herencia de la apertura temática iniciada por el especialista en filosofía alemana de la etapa moderna y contemporánea Augusto Salazar Bondy. Respecto a lo primero lo trabaja como pensamiento amazónico el especialista en filosofía de la educación Juan Rivera, y lo segundo lo trabaja como racionalidad andina y occidental el especialista en la Edad Media Antonio Peña Cabrera], pero estas evidencias manifestadas en minorías no invalida nuestra afirmación.

A pesar de nuestra toma de posición contraria a Salazar en los tres ejes considerados por Miranda, y a pesar de la tematización negativa del carácter de nuestro quehacer filosófico, sin embargo es con él –y contra él– que se inicia en el ámbito universitario la búsqueda de entender la naturaleza, sentido y límites de nuestro quehacer filosófico, y subsecuentemente el lugar que toma la cultura y la filosofía occidental [y cualquier otra filosofía] en el horizonte de problemas del quehacer filosófico de nuestra nación.

Nuestra reflexión acerca de los fundamentos de la subjetividad y de la autoconciencia que nos caracteriza y su dinámica histórica –lo reiteramos– constituye un nuevo ámbito de búsqueda que desde nuestro horizonte fundado en la

La filosofía de la inculturación (véase M.L. Rivara de Tuesta; *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, t. III, FCE, Lima, 2000, p. 43) como experimento de vertiente argentina, y la *filosofía de la sabiduría popular* (David Sobrevilla: “Las filosofías heterogéneas: Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón”, en *Actas del 1er. Congreso Nacional de Filosofía en el Perú*, Lima, 1984, pp. 138-158) como experimento de vertiente africana, han mostrado las posibilidades y limitaciones de estas líneas de investigación en la cultura internacional. Nuestra posición específica sobre este tópico es que *son líneas de investigación interesantes pero limitadas si se pretende contraponerla a la cultura y filosofía occidental como alternativa nacional, regional o global*. No olvidemos que hay en nuestra nación líneas políticas que propugnan una especie de indigenismo de vuelta al modelo de tipo inkaísta, académicamente sin relevancia, que sin embargo sugiere un nacionalismo y regionalismo cultural y filosófico de línea dura opuesto al eurocentrismo cultural y filosófico universitario de línea dura, es decir básicamente ambas son excluyentes y exclusivistas.

Si por categorías propias o puras se quiere entender un sentido específico, un matiz específico de como podría haberse dado o cumplido en nuestra culturas ciertos aspectos, por ejemplo cómo la evangelización de las congregaciones religiosas que llegaron al país en el siglo XVI incidieron en el creacionismo del cristianismo católico y ello reforzó poderosamente la dualidad cuerpo-alma, ¿podría ser considerado un problema que comporta varias categorías y sus correspondientes sentidos?, es un problema que cabría investigar. Pero no se precisa para esto usar un nombre ampuloso, “categorías interpretativas propias”, para decir que se trata de describir un nuevo sentido *dentro de una categoría más global*; otro ejemplo se me viene a la cabeza: el concepto de fe en el horizonte tridentino o en el horizonte de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, no se habla de “categorías teológicas propias”, para nadie es un misterio que Gutiérrez hizo una lectura deshelenizando el cristianismo católico y utilizando un concepto materialista de la historia como historia de la realización de la justicia propio del pensamiento hebreo del viejo testamento, contra la lectura helenizante, platonismo popular, que asumió Trento y el dualismo correspondiente para ubicar la historia y la fe, de donde la fe devenía un elemento extra mundano y dado en relación a un dios abstracto de la teología occidental. En ningún momento se habla de categorías teológicas propias, etcétera. No precisamos sembrar tormentas para cosechar ratones.

En el IV Corredor de las Ideas, Asunción-Paraguay, 10 al 14 de julio, el pensador cubano Pablo Guadarrama hace algunas observaciones críticas sobre algunas ideas de J.C. Mariátegui quien reivindica de manera radical la cultura occidental [en este punto nosotros coincidimos con el marxista peruano]. Desgraciadamente no pudimos acceder a su material

tradición iniciada con Manuel González Prada y J.C. Mariátegui se entronca directamente con este problema iniciado por Augusto Salazar Bondy. Continuemos con esta exposición.

*Otros personajes en estas dos décadas*²⁶

Pero en estas décadas del 60 y del 70 se avizoran nuevos personajes en la escena política —y también en la filosofía no académica— que estimamos tienen que mostrarse para entender una serie de problemas característicos de la década del 80 y que llevan a plantearse histórico-genéticamente el problema de la subjetividad. Prosigamos viendo estas dos décadas.

escrito para el presente Corredor, ni a los libros publicados de su autoría donde parece sostener su perspectiva de manera más sistemática y amplia.

²⁶ El autor de esta tesis se han permitido también un balance de la historia de la filosofía en el conjunto de las ciencias sociales en el Perú entre el 50 y el 80, trabajo no publicado e intitulado: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1990*, también llamado *Sujeto-Objeto*, aquí hago una reconstrucción del proceso cognoscitivo en el Perú desde la categoría de lo concreto pensado, asumiendo lo político como una relación objetiva y el pensamiento filosófico como una relación subjetiva en este proceso, enfatizando la relación entre ambas, dejando en evidencia que el reflejo abstracto de la realidad peruana hechas desde diversas teorías sociales no implica una reconstrucción global de ese concreto que es reflejado abstractamente, que no supera los límites de la perspectiva gnoseológica positivista, que se precisa ir de lo abstracto a lo concreto pensado, es decir mirar lo abstracto como determinaciones que permiten el paso a una comprensión de la totalidad de lo concreto en sus contradicciones. La política al generar y movilizar fuerzas sociales e institucionales genera tendencias y sentidos en el orden del pensamiento, que al ser reducido a reflejo puramente abstracto por el estrato intelectual reduce el valor del pensamiento a pura abstracción que no de cuenta de la dinámica del pensar, esto es el doble movimiento: 1] que se de al *constituir y estructurar* el concreto pensado, 2] el *despliegue* del propio concreto pensado, desde este punto de vista la perspectiva marxista soviética, liberal y católica desarrolladas en el país cometen el mismo error; de aquí me planteé el problema del ser humano y la moral, llamando igualmente la atención sobre el proceso dados tanto en el uno como en el otro, y que no había diferencias al concebirlo la moral y el hombre desde la concepción de las izquierdas como la moral e idea del hombre de interpretación semifeudal vigente mantenida por los liberales; finalmente respecto al paradigma intelectual filosófico crítico con dureza el llamado marxismo soviético al que en general califico de sospechoso por autoconcebirse fuera del sentido del marxismo de Marx rigurosamente insertado en la historia y las clases, de esta manera su actividad intelectual y filosófica resulta tan sospechosa por intelectualista [déficit en la relación entre pensamiento y realidad en desmedro de la realidad] como la filosofía de los eurooccidentales; y, propongo finalmente, la necesidad de profundizar históricamente en esto que llamamos filosofía, filosofar y filósofo en nuestra reflexión cultural. Posteriormente en "*Tareas del materialismo filosófico*" en el Perú propondrá un programa de problemas a revisar sistemáticamente sobre la necesidad de plantearse la filosofía como un programa de problemas, esta idea fue sembrada por D. Sobrevilla y sugerido en sus obras: Repensando la

Políticamente el Perú vivencia el proceso de contestación de la clase media y baja al sistema político al verse afectado severamente sus intereses en la década del 50-60 en el orden económico, el estrato intelectual comienza un proceso de contestación y búsqueda de alternativas para encauzar su disidencia que pasa por el cuestionamiento al Partido Comunista de orientación soviética [en filosofía seguidor, al menos formalmente, del llamado materialismo dialéctico], al Partido Aprista Peruano de orientación política corporativista, [de filosofía inspirada en la teoría de la relatividad de Einstein y que llamó filosofía del espacio-tiempo histórico], que en última instancia hablaron de revolución y lucha armada pero su pragmatismo político implícito los llevó a la aceptación del sistema político controlado por partidos liberal-conservadores; y la fundación de nuevas organizaciones disidentes antisistema o prosistema de línea social-demócrata y liberal; estas fuerzas diversas se planteaban otra vez, y en otro momento histórico, el debate de cómo hacer la revolución política y social, y la línea militar correspondiente y subordinada a la política para materializarla si necesaria.

tradición nacional, 1989, p. 855. David Sobrevilla en su material de 1978: "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú" en Bruno Podestá Editor: *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Universidad del Pacífico, Lima, y más en su material sobre la filosofía en el Perú que escribió para la Editorial Mejía Baca, sugiere la posibilidad y madurez para que nuestra reflexión se plantee una síntesis cultural. En las dos ocasiones en que conversé y toqué el tema de esta necesaria síntesis cultural mencionó el doctor Sobrevilla que razones de tiempo y trabajo habían impedido la materialización de tal objetivo; quizá la síntesis cultural pensada por él se inició en la década del 70 [aunque Basadre se lo plantearía en algún momento] con Salazar y continuó con Sobrevilla, Rivara, y otros, y pasó y pasa por una necesaria síntesis en filosofía respecto a los problemas que tenemos que plantearnos como paso previo para después entrar a mayores tareas. Después de todo quién sabe todo este esfuerzo de 30 años, y de dos para tres generaciones, sirva a las generaciones posteriores que darán vida e inteligencia a nuestro sintetizador o sintetizadores para dar el salto filosófico, o para mostrar que fue una ilusión sin sustento real.

También me declaro tributario del pensador Juan Abugattás, sugirió plantearse los problemas de la filosofía en el horizonte de un proyecto nacional de tipo político: "*Latinoamérica: el reto de las definiciones*", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, 1984, en realidad estaba elevando a conciencia y lenguaje lo que han practicado los filósofos de modo directo o indirecto, y que inevitablemente actúan en nuestro horizonte preconceptual y conceptual. Por supuesto adherí inmediatamente a estas ideas y en ellas me mantengo, quizá la idea: la política es el lado implícito de la filosofía como la filosofía es el lado implícito de la política, provenga de este planteo de Abugattás, pero tiene que ver también con el planteo de Antonio Cornejo Polar quien decía que la literatura era otro modo, o un modo diferido, de hacer política. En todo caso esas ideas se convirtieron para mí en la siguiente tarea: 1] pensar los problemas filosóficos en un programa filosófico, asumiendo explícitamente el lado implícito político del horizonte de la filosofía, y asu-

Aquí insurgen diversas fuerzas, en el cuestionamiento a los partidos liberal-conservadores, nacen las líneas del Partido Acción Popular, de inspiración filosófica racionalista y humanista [el pensador de este partido fue Francisco Miró Quesada], de aquí posteriormente se escindirán su centro teórico y formarán el Partido Popular Cristiano, de orientación filosófica más bien pragmática; se formará igualmente la Democracia Cristiana de inspiración filosófica neotomista y, finalmente y entre otros, el social progresismo, partido socialista no marxista, capitaneado, entre otros, por el pensador Augusto Salazar Bondy con una orientación filosófica existencial y fenomenológica.

Esta línea crítica salida del bloque liberal-conservador se plantea la realidad material y espiritual de nuestra nación y los planteamientos filosóficos se encuadran, aunque implícitamente, en los programas políticos de los partidos, y en todos los casos aquí presentados el modelo cultural seguido —que tiene dos aspectos: 1] cuando se planteaban explícitamente el problema, 2] cuando distinguían lo cultural, lo educacional y la creación de conocimiento— fue el que anteriormente se mencionará, de inspiración ilustrada.

Del lado de los grupos marxistas, o de inspiración marxista, aparece Vanguardia Revolucionaria, en la que confluyen varias tendencias políticas, unos que vienen de los trotskistas, de la juventud del Partido Acción Popular, de la Acción Católica, de un sector de la juventud del Partido Comunista prosoviético, su filosofía se dice globalmente marxista.

Biblioteca de Letras

La línea filosófica de las diversas tendencias políticas componentes de esta Vanguardia Revolucionaria es variada: los trotskistas se declaran filosóficamente marxistas-leninistas, la juventud del Partido Comunista prosoviético se declara también filosóficamente marxista-leninista, de la Acción Católica evolucionan filosóficamente a tomar como suya la teoría estructural de la dependencia que consideran marxista, junto a un humanismo radical y la teología de la liberación. Así, filosóficamente coexisten marxistas, funcional-positivistas, eclécticos, entre estos últimos predominan los funcional-positivistas que usan léxico marxista, en general aparecen como rechazando el leninismo y el maoísmo radicales.

miendo explícitamente el lado implícito filosófico en el horizonte de la política, 2] filosofía y política en un horizonte de programa nacional y filosófico, asumiendo igualmente las diferencias implícitas y explícitas de ambas, 3] en la masificación de las ideas políticas se masifican, también implícitamente, concepciones filosóficas, éticas, valorativas, etcétera, y a la inversa, en la masificación de las ideas filosóficas, se masifican, también implícitamente, concepciones política, éticas, valorativas, etcétera.

Globalmente la coloración es marxista en una comprensión de la misma que es la teoría estructural de la dependencia, filosóficamente su marxismo es positivista de tipo funcional-estructuralista; este vector en la década del 70 y fuertemente instalado en la Universidad Católica de Lima, dará fuerte impulso a lo que llamaron renovación marxista de las ciencias sociales, renovación que fue más bien temática antes que metodológica porque fueron funcional positivistas y su materialismo histórico era la teoría estructural de la dependencia o el marxismo estructuralista de M. Harnacker. Esta universidad fue el principal proveedor de funcionarios de la llamada revolución velasquista “ni comunista ni capitalista”, revolución en que el papel de partido lo ejercía el partido armado, es decir la fuerza armada nacional.

El cuestionado Partido Comunista de línea soviética sufre también rupturas: salen varias tendencias que luego constituyen partidos: a) la línea Patria Roja, de orientación marxista-leninista y luego maoísta, en filosofía marxista-leninistas pero enfatizando la filosofía de Mao Tsetung; la línea leninista, en filosofía marxista-leninista de línea también soviética; la línea del grupo de Ayacucho, también marxista-leninistas y seguidores del Pensamiento Mao Tsetung, enfatizando en la filosofía correspondiente. La también cuestionada Alianza Popular Revolucionaria Americana sufre una ruptura que constituirá después el Movimiento de Izquierda Revolucionaria que en la década del 60 se alzarán en armas contra el Estado, sus planteamientos filosóficos fueron también de tipo marxista-leninista soviético en la línea de la revolución cubana.

Biblioteca de Letras

No es difícil percibir que este pensamiento no académico se plantea los problemas de la realidad de nuestra nación aunque su reflexión filosófica continúa siendo más bien repetitiva de los planteamientos soviéticos. Los problemas que plantea la mutación política no sugiere necesariamente una reflexión sobre la subjetividad política actuante. Filosóficamente persistían en no plantearse los fundamentos de su reflexión.

Entre las décadas del 60 [fines del 60], 70 y 80 [mediados del 80], el campo filosófico participa con una variable en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: la predominancia académica del marxismo de orientación soviética en pugna con la línea filosófica analítica, epistemologizante y logicista; pero a diferencia de los movimientos políticos que estudiaban nuestra realidad y aplicaban sus diferentes teorías y prácticas políticas, generando en sus militantes, amigos y simpatizantes o sectores sociales o sindicales o institucionales por ellos influenciados, ciertas costumbres y modos de pensar; el estrato intelectual

de orientación filosófica soviética de la mencionada universidad no se ocupaba de nuestra realidad espiritual en absoluto, limitándose a la repetición de lo que decían los filósofos soviéticos; sus eventuales opositores hacían exactamente lo mismo pero en versión no manuales soviéticos.

El problema general no era que usasen manuales —lo mismo da usar a Marx o Wittgenstein, y siempre el primer Wittgenstein que no es el mejor, Carnap o Popper, después de todo los manuales ayer como hoy sirven para orientar al estudiante— el problema central de ambos era que ignoraban nuestra realidad y cuando la miraban lo hacían a través de un libro o un bloque de libros —era espectacular, por ejemplo, el desprecio ridículo de los analíticos, epistemologizantes y la patología de los logicistas, por todo lo que fuese el proceso espiritual de nuestra nación, en no pocos había una horrorosa soberbia y pontifical ignorancia— y explicaban con citas de libro lo que tenía que ser explicado específicamente desde una estructura de pensamiento dado en un contexto, es decir el de nuestra nación.

No ubicaban los libros y pensamientos de un filósofo en el horizonte de una cultura espiritual y con sus problemas configurados históricamente, no leían nuestra realidad espiritual ubicados en nuestra realidad espiritual, tenían sus cuerpos en nuestra nación pero sus inteligencias y sus corazones en el extranjero —y no pocos maldecían ser peruanos—, pretendían leer nuestra realidad desde y a través de los libros entendidos de modo textualista, y en el peor de los casos se refugiaban en ellos, “comprender un autor mejor de lo que él mismo se comprende” en este horizonte analítico, textualista, dogmático y soberbio nunca fue más trágico y estéril como slogan.

La filosofía académica, en estas décadas del 70, 80 y 90, no era diferente, su arrogancia era terrible, tan grande como su ignorancia y menosprecio de la cultura y tradición de nuestra nación, siempre pontificando que la filosofía era neutra y sin embargo cooptaban los mejores puestos para colocar discretamente a sus amigos y cercanos, y armar grupos de control para imponer una línea filosófica. Hablaban que ellos no tenían que ver con la política y su práctica mostraba exactamente lo contrario, en no pocos casos estaban enrolados o galvanizados por la acción de algún partido político.

En las décadas del 80 y 90 utilizan la sobrevaloración del lenguaje, la epistemología y el logicismo como recursos, ya no contra el marxismo sino, y otra vez, para repetir sus manuales de aburrida filosofía positivista o epistemo-

logía positivista que pasan como filosofía novedosa; o como filosofía del lenguaje perdida en sus propias banalidades repetitivas de libros, confundiendo filosofía con técnica estructural o reduccionismo intrateórico.

Ahora último, la palabrería posmodernista, declarando muerta la modernidad europea cuando nuestra cultura es semifeudal, es decir ni siquiera es moderna, es decir un eclecticismo sin más horizonte que el escepticismo, que declaró muertos todos los grandes metarrelatos y todas las grandes esperanzas para proponer que no hay absolutamente nada fuera de su declarado relato que quieren tornar un nuevo metarrelato, y tornar gran esperanza su formidable escepticismo.

En síntesis, las décadas del 60 y 70 dejó como saldo positivo el estudio tenaz de nuestra existencia y conciencia histórico-espiritual, se profundizó en varios campos del saber y en el orden de la filosofía se dejó el paso al cuestionamiento radical de nuestro quehacer filosófico, cuestionamiento radical y con balance negativo para nuestro quehacer que realiza Augusto Salazar Bondy.

Empero ello permitió una *reconsideración positiva* de los que continuaron trabajando y reflexionando después de su muerte, principalmente María Luisa Rivara de Tuesta, y otros pensadores más. En la década del 80 es que se realizan importantes trabajos de historia de la filosofía, junto a los de Salazar Bondy: *Filosofía en el Perú*, *Historia de las ideas en el Perú*, y sus últimos trabajos sobre antropología filosófica, la profusa labor de investigación histórica de M.L. Rivara, y destaca también la labor intensa de David Sobrevilla: *100 años de filosofía en el Perú: 1880-1980*, "*San Marcos y la filosofía en el Perú*", *Repensando la tradición nacional* [dos volúmenes]. Sobre estos se monta toda la actividad intelectual respecto a las ideas filosóficas en el Perú, y han servido de soporte para ir un poco más adelante en la reflexión posterior, de casi ya dos a tres generaciones.

La década del 80

Políticamente las fuerzas sociopolíticas en el país van a consolidarse frente al evento electoral inmediatamente posterior a la salida de la dictadura militar, a fines de los 70. Se configuran varias fuerzas, la aprista, la liberal del Partido Popular Cristiano, la liberal también del partido acciopopulista; en el terreno del socialismo las diversas fuerzas convergen al movimiento denominado Izquierda Unida, que accede a competir dentro de los márgenes del sis-

tema demoliberal. Se constituyen nuevos partidos, como el llamado Partido Mariateguista, que aspira a realizar electoralmente la posición política de J.C. Mariátegui.

Por el lado de la subversión será el año 80 el inicio de la llamada lucha armada encabezada por el partido comunista, de orientación marxista, leninista, maoísta, que será una continuación del llamado grupo de Ayacucho o Fracción Roja, el año 88 editarán un material público donde establecen lo que vendría a ser los lineamientos de su concepción filosófica, política y militar. El año 85 se inicia la actividad armada del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, y será en el 88 de igual manera donde propondrán en un documento público su concepción filosófica, política y militar. El evento de la guerra interna generó una serie de acciones y reacciones

En el estrato intelectual fue donde se dieron interesantes fenómenos, aunque en general fue clara la condena que hicieron de estos movimientos, a los que calificaron de movimientos voluntaristas y terroristas y sin expresión de masas; idea que se contraponía a la que manejaba el Estado y los servicios de inteligencia; el fenómeno interesante radicó en cómo la intelectualidad, que gustaba y gusta de llamarse de izquierda, inmediatamente cambió de lenguaje, hasta dejar de hablar de marxismo, y similarmente la pobre muestra de coherencia de buen número de ellos al momento de efectivizar lo que por décadas habían hablado en innumerables cantinas, cafés elegantes, conferencias y aulas universitarias.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El evento de la guerra tiene dos etapas reconocibles: 1] la que va de 1980 a 1993, y 2] de allí en adelante hasta el 2002 que parece rebrotado. La primera etapa se caracteriza por la ascensión del movimiento rebelde, y su fuerte impacto en sectores sociales, en medio de una fuerte lucha política e ideológica; en la década del 80 se puede apreciar como el enfrentamiento de los extremos, Estado-subversión, ahoga a los sectores políticos del centro, y como se daba el proceso de relacionamiento político, e implícitamente político de las diversas fuerzas sociales con la subversión y con el Estado. Desde 1993 la tendencia fascista consigue la unanimidad en el Estado y concentrar el poder en el ejecutivo y buscar materializar tres tareas de su programa político:

- 1] la profundización del capital internacional en el país.
- 2] acabar con la subversión marxista.
- 3] continuar con la modificación estructural del Estado.

Esto significó concentración del poder en el Ejecutivo, modificación del ordenamiento jurídico para que las fuerzas armadas y los servicios de seguridad pudiesen liquidar la subversión marxista; su éxito político —no tengo claro si cerrar la información y reducir la propaganda a solo éxitos del Estado, o llamar subversivo a todo lo que no sean las ideas y prácticas del Estado o punir a cualquiera por simple delación, se puede llamar éxito cuando no se sabe en absoluto qué hace el contrario— radicarán en que oficialmente venció a la subversión, después pasaron a conformarse con que ya no era un peligro real, finalmente para decir que había acabado la guerra en el Perú y debía hablarse de las tareas de la posguerra.²⁷

Resulta impresionante en el caso de la guerra interna la serie de mecanismos intelectuales y morales que usan los que participan de la guerra como los que se oponen a ella o simplemente se declaran neutrales, pero lo primero que se observa es un progresivo minamiento de las costumbres y tabla de valores en las que se acredita, a tal punto que; o no se acredita en nada o se acredita en aquello que dé seguridad, es decir, el proceso emocional, la estructura emocional comienza a determinar la voluntad y el intelecto, es decir el intelecto no pasa a esclarecer nada, sino pasa a justificar, a ser centralmente justificativa, este es un intrigante proceso en orden del pensamiento.

²⁷ Enrique Obando, Carlos Tapia, Carlos Ivan Degregori y otros expertos en senderología [nomenclatura para referirse oficial y despectivamente a la subversión marxista maoísta conocido como Sendero Luminoso, y marxista castrista del MRTA; nosotros usamos la nomenclatura oficial de las Fuerzas Armadas para referirse a ellos: subversión del Partido Comunista, marxista, leninista, maoísta, y subversión marxista, leninista del MRTA], pasaron a comentar la necesidad de hablar de posguerra y reconstrucción nacional, 1] no tengo claro qué significa eso en la medida que las evidencias sugieren que todo vuelve a la indolencia política y económica presubversiva del Estado postsubversivo, 2] y es probable que estemos en la posguerra, pero si estamos en la posguerra: por qué el Estado persiste en mantener las zonas de control militar que abarca una buena cantidad del territorio nacional con 150 bases antisubversivas reoperativizadas como sugiere el periodista M. Lauer?; y ¿por qué se habla a media voz de que la subversión otra vez está alcanzando sus niveles de organización comparables a los que tenía el año 1987 como en algún momento sugirió durante su comando en el servicio de inteligencia su máximo jefe —hoy en desgracia— Vladimiro Montesinos?. ¿Quién miente, quién dice la verdad o es mejor declarar sospechosas ambas versiones?. ¿Qué sugiere todo esta experiencia práctica?: que los filósofos empiecen a plantearse seriamente estudios de geopolítica, teoría y estrategia militar en los estudios universitarios de filosofía [tal cual los militares del Centro de Altos Estudios Militares de las Fuerzas Armadas del Perú estudian las teorías filosóficas y sociológicas enseñadas por la élite intelectual-creativa del país; y los servicios políticos, diplomáticos y de inteligencia del Estado se asesoran de filósofos].

No es tampoco difícil percibir cómo las personas comienzan a incorporar un individuo dividido, un individuo en el que hay dos ámbitos, y cuando uno comienza a comandar, sea el ruin o no ruin, según el partido que se tome, pasa a estipularse una doble carga moral frente a la vida y la existencia, es decir el individuo que siempre se vio como un individuo estructurado de alguna manera, pasa a percibirse dividido y dominado por el temor. El mecanismo mental inmediato de este proceso es el de cargar una doble secuencia de valores según se mida la situación como de riesgo o no, y correspondientemente un reciclaje de actitudes, hábitos, costumbres y formas de pensar.

El filósofo de orientación pragmatista John Dewey indica lo siguiente en su obra *Teoría da vida moral*:

*Essa averiguação intelectual dos fins surge, inevitavelmente, quando os costumes deixam de proporcionar a orientação necessária. E essa falha acontece quando velhas instituições desmoronam, quando invasões de fora, e invenções e inovações de dentro alteram radicalmente o curso da vida.*²⁸

Y esto fue lo que aconteció y acontece en nuestra nación con la guerra interna, se rompió toda la estructura espiritual que legitimaba una forma de comportamiento social, y este evento no aconteció solamente en Lima, aconteció también en las provincias beligerantes específicamente en el campo de la región sur.

Biblioteca de Letras

Hay dos vectores actuantes en nuestra nación antes de la guerra interna y que de alguna manera ya estaban implicando una ruptura pacífica con este modo tradicional y prebélico de concebir las cosas, ruptura que la guerra interna aceleró, es decir con este modo de interrogarse intelectualmente por los fines: el uno procede del auge de los medios de comunicación, el segundo procede de un evento del cual no se habla mucho pero que ha venido actuando fuertemente desde la década del 40, haciéndose más fuerte desde la década del 60, es el proceso de la migración del campo a la ciudad y de las ciudades a Lima.

El proceso de migración del campo a la ciudad y de la ciudad del interior a la capital no solamente es un desplazamiento demográfico, y tampoco significa la eliminación de las relaciones semif feudales en el campo donde demográficamente viven cuatro millones de personas, significa el desplazamiento del

²⁸ J. DEWEY: *Teoria da vida moral*, Ibrasa, SP, 1964, cap. II, p. 30, parágrafo 1.

modo de pensar básicamente limitado desde el punto de la vista de la concepción del mundo, pero principalmente la limitación desde el punto de vista de la concepción de la vida, es decir del sistema de valoración aplicado a los diversos sistemas de lo que se llama propiamente vida.

Todo esto configura una estructura emocional, o afectiva, y una correspondiente estructura de valores [que veremos más analíticamente en el numeral 3 de este capítulo].

Ahora bien, en las costumbres y principios [que se fijan también en el decurso de la vida, como dice Dewey que veremos después en el asunto de la desestructuración suscitada por la conquista en nuestro país] que legitiman estas costumbres es que se encuentran todas estas relaciones y valoraciones de modo implícito y que es necesario dejar en evidencia y, como indicamos líneas arriba, nos hace estudiar el mundo de las afecciones y pasiones, el ser de las afecciones y pasiones, porque las crisis —como puntualiza Dewey— empiezan por el ámbito moral cuando se produce una ruptura severa, en nuestro caso una guerra interna.²⁹

Para decirlo de modo sintético y claro, el estudio de la subjetividad y autoconciencia histórica del ser afectivo se justifica por la ruptura de legitimidad entre las costumbres y los fines que las justificaban, la razón central: la guerra interna principalmente. Aunque hubo causas adicionales: la migración interna del campo a la ciudad y de las ciudades a Lima y el auge de los medios de comunicación, se tiene que considerar, aunque en menor escala, la explosión de la escolaridad de la década del 60 en adelante, etcétera.

²⁹ E. Gilson: Desde una perspectiva de la historia del ser según la filosofía occidental tendríamos que Aristóteles habría introducido una ambigüedad en el abordamiento de la existencia—precisamente por su intento de conciliar la ontología aristotélica con la platónica: “Disons, en d’autres termes, que l’individuel, qui en principe est tout, s’ y réduit en fait à n’être plus que le sujet porteur de l’universel, comme s’il n’avait lui-même d’autre fonction ontologique que lui permettre d’exister.”, véase E. GILSON: *L’être et l’essence*, Vrin, Paris, 1987, cap. II, p. 61; en mi breve reflexión “*Subjetividad, autoconciencia y exterioridad*” ponía de manifiesto que lo central era el develamiento del ser feudal: “Este ser concebido como estático, pasa por ser una especie de implícito incuestionable del cual hay que partir acriticamente. Es una mera obviedad, una *selbstverständlichkeit* pero filosófica. Pero, es un obvio, un suelo acritico, un entendimiento acritico. Por consiguiente subjetivo-individual del cual no se puede transcender”, en *Logos Latinoamericano*, Nº 3, Lima, p. 232. El cual hemos continuando aceptando y reproduciendo: a) la desestructuración que se produjo en nuestra cultura con la llegada de los españoles, b) la situación

La década del 90 parece ser de una relativa estabilidad, vencida –al menos oficialmente– la subversión, con la profundización y destrucción de nuestra economía por las privatizaciones y con una no cumplida reestructuración del Estado, las evidencias son de una completa confusión y de reinstalación del orden anterior al subversivo o presubversivo, pero con una estructura de valores de manifestación de lo feudal y liberal completamente minada tanto por la subversión como por una forma fascista de realizar los valores liberales, es decir asistimos con la pragmatización de valores que impuso diez años de dictadura a una situación valorativa en la que se mezclan la forma semifeudal sirviendo de soporte, de base, y sobre ella legada por los años de dictadura esta forma pragmática del individualismo zoológico, cumpliéndose en relaciones objetivas –montadas también sobre base semifeudal– impuestas por el proceso global de tecnoburocratización, homogeneización mental y rutinización de la vida cotidiana³⁰.

2] La mentalidad de servidumbre

Hemos indicado varias veces que nuestra nación además de ser una nación en formación, es decir no constituida como se entendería por Estado nacional a los Estados modernos que han liquidado en lo central las relaciones feudales en el campo y conseguido la modernización y mecanización del mismo, se ve subordinada a mantener relaciones objetivamente semifeudales, es decir

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

práctico cotidiana posterior a la Guerra del Pacífico y c] lo que observé en mi experiencia personal con la guerra interna, percibi que ese ser primeramente se daba en el ámbito de lo afectivo, de la estructura emocional, afectiva individual, cuyo contenido psicológico no se ve más entendido y explicado por el contenido valorativo por el cual se canalizaba ese lado psicológico de sustrato semifeudal. Así no son las ideas las que afectan a la realidad poniéndola en crisis, es la realidad la que lleva a la crisis de individuos, ideas y valores.

³⁰ J.O. OBANDO MORÁN: "*Política, cultura y ética pública*", Ponencia presentada al VIII Congreso Nacional de Filosofía, julio del 2000, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Indicamos aquí el fracaso de este proceso de pragmatización [cuya expresión más elevada se logra durante 1990-2000] porque lo que se ha querido hacer es modernizar, funcionalizando, la estructura y esquema mental de los individuos. Lo que en realidad aconteció fue que esa funcionalización actuó sobre un ser afectivo modelado en un sentido semifeudal, potenciando lo que se viene dando en nuestra cultura desde la década del 60 aproximadamente, y con gran énfasis en esta década del 90, y que hemos llamado provisionalmente "pragmatismo criollo".

Pero esta es una forma de comprensión limitada y anulada, una subjetividad anulada históricamente, que la concepción de la vida feudal-cristiana ahogó para imponer otra

relaciones objetivamente feudales combinadas con formas económicamente modernas; y desde la cual emergen, se reproducen y mantienen relaciones sociales semif feudales, y donde yace activamente la mentalidad de servidumbre, para decirlo sumariamente, semif feudales porque se mantienen relaciones económico-sociales, políticos-jurídicas, intelectuales y espirituales [esto es axiológica y moral] de servidumbre sobre las cuales se montan relaciones modernas y que se ven afectadas y distorsionadas por las primeras las segundas.

Una ruptura valorativa

Este fenómeno que llamamos de mentalidad de servidumbre se expande con fuerza creciente en nuestra nación desde aproximadamente la década del 70, y es la culminación del proceso migratorio iniciada en la década del 40 que convierte a la población de la mega-atrofiada Lima en una ciudad mentalmente rural, es decir de valores propios del interior, en muchos aspectos semif feudales con formas modernas de pensar, es decir la combinación de esas formas arcaicas de pensar con formas más bien pragmáticas de pensar, producto espiritual dejado como secuela por los diez años de dictadura.

No se tiene que olvidar que la subversión marxista significó una confrontación abierta de la tabla de valores teórica y práctica liberales tradicionales, o al menos un severo minamiento de las mismas, y que la dictadura fascista para conseguir el apoyo de los diversos sectores de la población urbana y rural, especialmente de los sectores más pobres, legitimó el “todo vale”, que no es otra cosa que pragmatismo suelto en plaza o para decirlo de otro modo, es la contracara del liberalismo político tradicional y las diversas clases o sectores

forma cristiano tridentina orientada a potenciar el curialismo, vertical, autoritario y de anulación del individuo y, ciertamente, de limitación para constituir el sujeto. Por lo tanto el problema no estriba en funcionalizar esta ontología del existir, por el contrario de lo que se trata es de poner en evidencia como concepción del ser, en tanto ser y existir –nosotros empezamos por el existir y hemos dicho la razón para empezar por aquí– de objetivar explícitamente este ámbito, de objetivar las diversas capas de autoconciencias que funcionan en esta subjetividad. Hasta llegar a esta concepción de la vida como forma de la subjetividad moderna, de esta *autoconciencia como concepción de la vida* hemos descrito en cuatro aspectos [frente a sí mismo; frente al otro; y de relación entre ambas, frente a los demás]. La mera funcionalización no nos permite la comprensión de la esencia, de la estructura del problema, crea nuevamente velos sobre él, oculta el problema, y ahonda en el déficit de nuestra autocomprensión. Demás está decir que los filósofos posmodernistas quedan en una posición bastante limitada, por no decir simplemente superficial

de clase que todavía acreditan en esos valores, versus el liberalismo político pragmático y su correspondiente tabla de valores difundido, alimentado y mimado por la dictadura fascista.

Hemos dicho y reiteramos: el hecho filosófico subsume e implica el hecho político, y el hecho político subsume e implica el hecho filosófico, la experiencia política de nuestra nación desde 1993 al 2000 evidencia otra vez este fenómeno, perceptible también en otros momentos de nuestra historia política.

Los procesos políticos pacíficos, el ritual de los cambios de administración partidista en el poder, sirve a las administraciones políticas para: 1] reproducir y legitimar las diversas relaciones sociales, intelectuales y valorativas, establecidos en un *quantum* llamado tradiciones; 2] cuando son procesos en que se da el fenómeno de reelección puede haber incorporación, como no, al *quantum* de tradiciones, pero cuando acontece el tránsito de políticas de partidos que pasan de ser liberales tradicionales a liberales muy conservadores, o fascistas, entonces la modificación de valores que se introducen pueden ser traumáticas; 3] cuando son violentas, y tienen cierta duración, se produce incorporación al *quantum* de tradiciones en un sentido de beneficio de clases o sectores de clase para refrenar o potenciar tendencias que estaban refrenadas o sueltas; 4] cuando de pacíficas pasan a violentas, y tienen relativa duración, incorporan nuevos valores al *quantum* existente.

Ahora bien una cosa es que eso acontezca en sociedades con cierta diferenciación clasista y sectores clasistas donde existe regularidad en el mantenimiento político y otro diferente donde las instituciones no funcionan por ser todavía dominadas por relaciones semif feudales. La incorporación y modificaciones repercute sobre el *quantum* de valores existentes y practicados en una cultura, y que repercute de diverso modo sobre las diversas clases y estratos sociales. Y esta dinámica afecta de modo diverso el accionar de los individuos y sus correspondientes modos de percepción de la realidad y ejecución de sus tablas de valores, así:

O tecido social, ..., forma o substrato a partir do qual e para dentro do qual o individuo gira constantemente e tece sua finalidade na vida³¹

³¹ N. ELIAS: *O proceso civilizador*, vol. II, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1993 [1939], p. 288, nota 129

Es preciso ser enfático en afirmar que no estamos diciendo que únicamente las administraciones políticas introducen modificaciones en el *quantum* de valores que se expresan como tradiciones en los diversos niveles y contextos en el tejido social y los tejidos correspondientes de las clases y estratos sociales, no se debe olvidar que las tradiciones existen configuradas históricamente pero que el hecho político, en los cuatro sentidos antes descritos, actúan sobre ellas en diversas proporciones. Y me estoy refiriendo exclusivamente al proceso de mi nación.

La mentalidad de servidumbre es un hecho generalizado ante la presencia de la ruralización producida por la migración del campo a la ciudad, el acrecentamiento de la influencia de la mídia, la explosión educacional y el detonante que legitimó todo esto, es decir el grupo social sobre el que se apoyó la dictadura fascista, son valores que las diversas administraciones políticas mantuvieron con diverso grado de modificaciones pero en la dictadura militar velasquista y en la dictadura fascista del 93 al 2000 es que se ve con nitidez cómo se instala en los sectores sociales en que se apoyan los valores que se desean potenciar y actualizar, y como tales valores reflejan sobre las otras clases y estratos sociales y minan su resistencia, como son capaces de dirigir, mediatizar y canalizar las viejas formas valorativas, es decir funcionalizar las viejas formas afectivas, afectando a sus núcleos más vulnerables: niños y jóvenes. Es en este tejido social nuclear, familiar, que actúa y que se acrecienta en los diversos subsistemas de relaciones y se concreta en actitudes, conductas, hábitos y costumbres que se incorporan, y se entrecruzan con relaciones de jerarquía, autoridad, dirección, etcétera.

«Jorge Puccinelli Converso»

La mentalidad de servidumbre no es, en síntesis, una cosa, es un conjunto de relaciones valorativas proyectada socialmente más allá de su ámbito y que afecta al conjunto de eventos materializados históricamente tanto social como en la biografía conciente y espontánea individual, en los cuales actúan los gobiernos actualizando e incorporándolo al acervo de tradiciones, en determinadas situaciones, nuevos elementos constitutivos a esas tradiciones, pero que esas incorporaciones, junto a otros elementos sociales, técnicos y culturales, se ven afectadas cuando heredadas valorativamente de épocas anteriores sin ser cuestionadas, simplemente asumidas y reproducidas en otro momento histórico.

La etapa objeto de nuestro análisis corresponde a la fase de 1530 a 1630, es decir la etapa en que con la Conquista y Colonia, la economía natural que se desarrollaba en nuestro país conforme con sus formas jurídicas y espirituales se

vieron poderosamente afectadas en dos momentos; 1] el momento de la Conquista en que diversas etnias componentes de la federación quechua –trabada en ese momento la aristocracia quechua en una poderosa guerra civil entre la facción de Huáscar y Atahualpa por el control total del imperio– enroladas al lado de una de las dos facciones de la aristocracia quechua, 2] con la llegada de los españoles las etnias inconformes, y que apoyaban eventualmente a alguna de las facciones en guerra civil, pasaron a apoyar político-militarmente a las tropas españolas con el ánimo de quedar posteriormente liberadas del control quechua. Esta etapa de conquista concluye con la guerra civil entre las facciones de conquistadores hispánicos la facción de F. Pizarro y la de D. de Almagro, el Viejo, y la muerte del pizarrista Gonzalo Pizarro [década del 50 del siglo XVI].

Iniciada la pacificación del país vencida las facciones pizarrista y almagrista por las tropas leales al rey de España, es que se inicia el periodo denominado de colonización, es decir de construcción de lo que en general se denominan relaciones sociales de tipo feudal. Y aquí nos detendremos brevemente para señalar un punto que merece una explicación más de carácter filosófico para entender el proceso de la subjetividad y sobre lo cual nos extendemos ampliamente después cuando veamos el proceso de incorporación de la subjetividad feudal en las masas originarias.

El punto a señalar consiste en lo siguiente, que el proceso de la Conquista española significó desde un punto de vista práctico la escisión de la poderosa máquina de producción colectivista montada por la federación quechua, que como es de presumir y se puede presumir, por analogía, tomando en consideración los datos inmediatamente posteriores 1) a la rebelión de Túpac Amaru, 2) de la larga guerra de expulsión de los ocupantes españoles en el periodo de la independencia, 3) la Guerra del Pacífico que relatan historiadores y pensadores de nuestro país, 4) como lo que me tocó observar en estos 20 años de guerra interna en el país– *generó a nivel de las relaciones económico-sociales una poderosa descomposición en el orden de las costumbres, valores y creencias, una tremenda confusión, en síntesis, un terrible anonadamiento*. Hemos indicado que este punto será desarrollado en diversos momentos en el proceso de desenvolvimiento del trabajo.

Nos interesa ingresar en el contenido de este anonadamiento con todas las herramientas intelectuales contemporáneas para entender qué significó propiamente, puesto que tuvo y tiene severas repercusiones en nuestra tradición histórico-cultural.

3] *Subjetividad, autoconciencia y exterioridad cuestiones de comprensión conceptual*

La revisión anterior para averiguar primero cómo se configura el problema en los últimos treinta años en nuestra cultura, y segundo cómo se configura desde un contexto de mentalidad semifeudal, nos permite entrar ahora propiamente en el problema filosófico, es decir en lo que hemos denominado la configuración de la subjetividad y que nos ha llevado a una revisión de toda la historia cultural de nuestra nación, en este trabajo abordaremos un segmento de ella..

Comenzaremos definiendo provisionalmente la autoconciencia como la autoimagen unitaria del sujeto [no únicamente del individuo] de un conjunto de relaciones, contradicciones y aspectos, contenidos en una totalidad parcial expresada en un sistema de juicios y proposiciones..

El sujeto expresa esa totalidad y a la vez es parte de ella. Asumiendo que en ese proceso hay varios momentos y en cada momento diversos aspectos. La autoconciencia es conciencia desplegada de sí misma y sobre sí misma, es por tanto también autoentendimiento.

Pero la autoconciencia se mueve en un ámbito explícito y en uno implícito. Además de la esencia, estructura, función y sentido con capacidad de sedimentar lo explícito, no es posible ignorar lo implícito. El lugar de lo implícito puede mantenerse en lo esencial intocado, teniendo que ponerse en evidencia de igual manera las capas de este ser en lo implícito.

La autoconciencia o autoentendimiento se tiene que considerar entonces como un aspecto de la subjetividad, y esta subjetividad se mueve en varios planos: 1] lugar del sujeto [distinguiendo al sujeto del individuo], 2] lugar de la conciencia, 3] de la voluntad, 4] del objeto, 5] del conocimiento, 6] de la razón, 7] de la autoconciencia.

De la autoconciencia

De esta manera definimos el sistema de la subjetividad definida por el horizonte de subsistemas que lo componen. Así, hay los límites de la subjetividad definida por el horizonte dado por los subsistemas y los límites propios de cada subsistema. Y de aquí se sigue el sentido en que definimos la subjetividad: despliegue y sedimentación histórica del proceso de la autoconciencia explícita e implícita.

No se trata solamente del enlazamiento de contenidos positivos del entendimiento, el autoentendimiento al desplegarse se entiende implícita o explícitamente, y por lo general referimos lo explícito a los contenidos enlazados, lo que no es erróneo pero hace que se pierda el referente del implícito. Pero esto supone un encubrimiento puesto que cuando se efectúa el enlazamiento de conocimientos positivos en realidad jugamos con explícitos desplegados, pero que ocultan el implícito y los fundamentos del implícito. Por ello que los enlazamientos conceptuales presentes en las historias de la filosofía terminan por ser mera exposición lógica, que no sacan al fresco la capa del implícito sedimentado en determinados concretos y proceso de concretos.

Esta situación ha generado que de modo acrítico se monten sobre ella, es decir del enlazamiento del conocimiento positivo, contenidos que no muestran y no dicen nada de los fundamentos de lo implícito actuante. No se muestra el ser de la época, el horizonte del ser de la época, de cómo se objetiva y constituye, cómo se muestra tras la simple enunciación del enlazamiento del conocimiento positivo.

Lo que se muestra simplemente es un montaje, una esquemática, de bloques de ideas filosóficas con lo cual se montan y desmontan descripciones de facticidades dadas, o simples recuentos de bloques filosóficos ubicados en cierta esquemática, y punto. Como jugar con las piezas de un rompecabezas cuya imagen concreta me configuro individual y acríticamente respecto del trasfondo, del contexto, del horizonte que funciona, o como una obra teatral en que los personajes en el escenario son mostrados individualmente a la luz que los destaca, pero de cuyo trasfondo, es decir la oscuridad completa del escenario no se da cuenta en absoluto, o se asume implícitamente como tal, pero sin ponerlo en evidencia

En nuestro caso cultural el ser es concebido en un horizonte cristiano-aristotélico, cuyas categorías han modelado la percepción de la realidad, que las élites han ido modificando relativamente en el decurso del proceso cultural, pero que a nivel y al margen de las élites intelectuales ha permanecido la misma concepción feudal de concebir el ser.

Incluso las categorías filosóficas relativas al ser posteriores a la etapa feudal de nuestra historia, lo que vendría a ser la república, no significó en absoluto un replanteamiento general y superador a nivel de la élite intelectual ni de grandes masas humanas, de esas viejas categorías actuantes en un sentido:

el aristotélico-cristiano, simplemente se producía la reproducción verbal de nuevos modos de ver la filosofía pero sin ir al cuestionamiento radical del viejo modo, es decir feudal de plantearse el ser y las categorías correspondientes a la filosofía aristotélico-cristiana.

En el caso cultural moderno europeo se satanizó la Edad Media, en nuestro caso cultural la satanizada fue la etapa de la Colonia, pero mientras en Europa tenían una emergente burguesía que accedía al escenario político con una concepción política y nucleando tras de sí a las diversas clases sociales, accedía también su élite intelectual creativa socializando una gnoseología que como dice B. Russell fue el empirismo, que por cierto no se impondría en términos inmediatos.

Ahora bien este ser concebido en un horizonte aristotélico-cristiano, que no es un ser concebido dinámicamente sino estáticamente, no es concebido como un ser que deviene sino como un ser dado definitivamente, y cuyas categorías explicativas del ser resultan también fijadoras de una negación del devenir, resulta ser un implícito incuestionable del cual se parte acríticamente, del cual no se reconocen sus fundamentos actuando en las formas contemporáneas de pensamiento de nuestra cultura.

Se percibe como un implícito normalmente dado, que no precisa justificar sus fundamentos ni de reconocimiento y menos cuestionamiento. Se percibe – en nuestra cultura – como una obviedad que las historias de la filosofía reproducen como dadas y supuestamente superadas por un determinado proceso intelectual dado históricamente de forma lineal, es decir *presupuesto intelectualmente por el estrato intelectual* como que después de la época del oscurantismo vino de cero la época de la razón y las luces.

Este esquema que muestran las historias de las filosofías materializadas o dadas en nuestra tradición histórico-cultural es un esquema que funcionó en las historias de las filosofías dadas en Europa, pero en América Latina, y específicamente en la tradición cultural de mi nación, no siguió ese camino aparentemente lineal, evolucionando hacia lo mejor y feliz, es decir un supuesto progreso, histórico-socialmente evolucionando aun paraíso soso, ingenuo y paradisiaco.

Si bien ese esquema funcionó en Europa hasta el siglo XIX, no se sigue que haya funcionado en nuestra cultura, porque es sobre este obvio, sobre este horizonte del ser feudal simplemente negado –pero no por negado intelectualmente

lo convierte en inexistente— pero no superado críticamente, ha originado con esa actitud hacia ella un silencio acrítico que se imbricó con lo nuevo, con lo liberal; y sobre esta actitud acrítica del horizonte del ser feudal se montó la perspectiva liberal, perspectiva liberal que por nacer como clase del mismo suelo nutricio que alimentó y alimenta a los grandes propietarios de tierras, no llevaron adelante con la debida consecuencia la realización de la sociedad liberal: filosófica, intelectual, política, económica e institucionalmente. No criticamos a los liberales ser liberales, les criticamos que históricamente no hayan sido suficientemente liberales como pudo haber sido en Europa el caso inglés o francés.

Así como la economía liberal se montó en nuestro país sobre bases feudales, de igual modo, intelectualmente las ideas e ideales liberales se montaron sobre una cultura feudal cuyo soporte central era la estructura material y espiritual basada en relaciones de servidumbre. El horizonte del ser concebido en el horizonte liberal, era concebido en nuestra tradición cultural en un ser de soporte feudal, esto es cristiano-aristotélico. Por consiguiente el horizonte de concebir el ser de los afectos recorrió el mismo camino, el horizonte de comprensión del ser de los afectos se recuesta en la concepción del ser, no es ni puede ser anterior a éste.

De aquí se sigue que así como tenemos un déficit en el campo del pensamiento para reconocer el fundamento que actúa implícitamente en este terreno, de igual manera tenemos un déficit en reconocer el fundamento que actúa implícitamente tras los planteamientos aparentemente modernos o muy contemporáneos. Es un punto ciego filosófico.

Ahora bien esta imbricación, este potenciamiento de lo liberal por lo feudal, filosóficamente tiene su propio decurso, su decurso específico, que tiene que ser puesto a la luz, así como ahora se pone a la luz que tras el pensamiento moderno y contemporáneo en nuestra cultura actúa una visión del ser de fundamento aristotélico-cristiano.

Es más, afirmamos que cualquier reflexión problemático-filosófica que pretenda pasar por alto este horizonte constituido objetivamente en nuestra cultura [nosotros solamente ponemos en evidencia, no lo inventamos], lo único que hará será insisistir en el viejo problema que tiene que ser objetivado, puesto en cuestión y superado.

Tal develamiento pasa por un estudio sistemático de objetivación, constitución y despliegue del ser en el proceso de nuestra historia cultural.

Pero a diferencia de los intentos de superación del problema que pretendieron las élites liberales en el orden político e intelectual, es decir como una superación planteada en un horizonte de la pura razón, razón concebida limitadamente en nuestra cultura filosófica, es decir fundada en la concepción cultural e intelectual de inspiración iluminista o de la ilustración francesa, que es el modo racionalista de concebir la razón, el conocimiento, la actividad intelectual, el papel de las élites intelectuales, unida a una negación acrítica de la Colonia, y que en orden social no pasaba de ser concebido como mera instrucción —que llegaba en nuestra nación a una súper minoría criolla en una inmensa masa de principalmente indígenas y secundariamente de negros y chinos, masas completamente analfabetas, o masas sujetas a sus modelos culturales de origen andino, africano y asiático y declarados negativos, primitivos o irracionales desde la visión ilustrada de los iluministas criollos de nuestra nación—, nosotros partiremos de la estructura de los afectos.

En suma, una visión iluminista de concebir además de la razón, los afectos o pasiones, y la relación entre ambos como de subordinación total de los afectos a la razón.³²

Así nosotros seguiremos el camino inverso: 1) analizaremos el problema del ser desde el ser de lo afectivo porque el modelo iluminista de subordi-

Biblioteca de Letras

³² Este esquema iluminista, sugiere la evidencia, es completamente limitado, en todo caso es un abordamiento limitado desde nuestro conocimiento contemporáneo, filosóficamente ha sido cuestionado por las filosofías emanadas o que reaccionaron contra ella, una primera línea y/o crítica é o iluminista Marx, Engels, hasta llegar a Plejánov, Lenin y los bolcheviques, el periodo de Stalin y acaba con el XX congreso del PCUS y el posteriormente llamado socialismo real; fenómeno similar reprodujo el marxismo eurooccidental a excepción quizá del marxismo italiano empezando por Croce, pasando por Gramsci, llegando a Volpe y Refundación comunista que supone una filosofía de la praxis y el replanteamiento del estrato intelectual; en Asia el iluminismo prácticamente no funciona si nos atenemos a la experiencia de Japón posterior a la segunda guerra mundial, en China el experimento de Mao Tsetung tiene varios momentos siendo marcados el periodo maoísta y el de la revolución cultural China y Vietnam donde se destaca la etapa de Ho Chi Min y la posterior a él, en ambos casos el marxismo no es un fenómeno intelectual únicamente, es principalmente un fundirse con el sentido común y asumir, en rigor, el papel de religión, aspiración asiática muy cercana al Programa del idealismo alemán el cual se plantearán en algún momento de su vida intelectual Hegel-Schelling, ideas que serían visibles aún en el Hegel de la última etapa; en Africa quizá habría que considerar allí el vector de F. Fanon en el Africa musulmana, en Africa negra la incidencia fue también menor salvo en los círculos dominantes marcadamente europeos, incluso los llamados círculos intelectuales progresistas poderosamente influidos por el marxismo de la etapa

nar los afectos a la razón *es un modelo más no necesariamente el único y verdadero*; 2) porque es el que corresponde a las grandes masas indígenas, negras y chinas, es decir el pensamiento no-crítico o espontáneo en nuestra nación; 3) porque es desde este ámbito emocional el modo cómo se incorporó la subjetividad feudal cristiana a los indígenas.

Estimamos que la satanización de la Edad Media por el periodo moderno en Europa, que se cumple en nuestra cultura como la satanización del proceso

soviética, la filosofía de la sabiduría popular sería un camino académico alternativo al iluminismo [compárese ese experimento con la filosofía de la inculcación propuesto por Scanone en América Latina]; la segunda línea crítica procede de F Nietzsche y Schopenhauer, posturas que entroncan contemporáneamente con todo el llamado posmodernismo de F. Feher y G. Vattimo, y su ilusión superadora de la totalidad y su exacerbado relativismo, dejamos de lado la exagerada evaluación de la oposición racionalismo-irracionalismo de G. Lukács en *Asalto a la razón*; una tercera línea crítica procede del escepticismo que entronca contemporáneamente con Cioran; una cuarta línea procede del neoescolasticismo que entronca en el siglo XX con la generación de Maritain y Gilson entre otros destacados, intelectualismo que tiene su opuesto dentro de la Iglesia en el planteo de la teología de la liberación, la Iglesia católica es una estructura que se comporta como un sistema de relaciones y donde funcionan varios niveles de intelectuales-sacerdotes, de allí que su trabajo con las masas es en realidad una forma directa de incorporación del cristianismo en una hermenéutica del mensaje de la buena nueva; en todos estos casos solamente los italianos han replanteado el lugar del estrato intelectual –Hegel en la versión de Habermas habría replanteado y criticado el lugar de los filósofos como sector especial, en la manifestación del espíritu absoluto, etcétera– frente al conocimiento, la filosofía, la cultura, etcétera, y solamente la filosofía oriental ha trabajado el presupuesto de incorporarlo al sentido común vía el marxismo y el papel del intelectual colectivo, es decir el aparato partidario concebido como sintetizador intelectual y práctico de un conjunto de relaciones, la función del filósofo no será otra que de comentarista de la coyuntura cultural; la filosofía analítica no escapa a ese lugar del intelectual pero esta filosofía padece la predominancia del hiperanálisis, es decir la pulverización del sentido y su reduccionismo al análisis de la estructura proposicional queriendo con ello la eliminación del “sentido” del autor para imponer el “sentido” de otros filósofos declarados superiores, etcétera, en una hermenéutica de supresión del sujeto [opuesto de la hermenéutica romántica]; la filosofía en América Latina sigue reproduciendo el esquema iluminista; las filosofías alternativas: 1) la filosofía aplicada es una ampliación temática de la filosofía, 2) la filosofía práctica trabaja en un sentido de plantearse el sentido común y la relación ético-política, 3) la filosofía clínica trabaja en la línea de solucionar problemas en una línea existencia padronizando categorías y modos de manifestación en el sujeto para vivir bien, 4) las consejerías filosóficas trabajan en el ámbito del sujeto analizando reiteraciones en el metanivel tal cual lo plantea la filosofía de Achenbach en Alemania, pero estas filosofías alternativas tienen dos rasgos: 1] no cuestionan el papel del estrato intelectual solamente reubican el papel del filósofo y su comportamiento, y 2] se individualiza, es decir es la relación filósofo-cliente para el buen vivir; en general contemporáneamente predomina el paradigma intelectualista, o del modelo cultural intelectualista, de concebir la filosofía, filosofar y filósofo engendrado por el iluminismo, y reducida la función histórico-social del filósofo a guardián

intelectual y el esquema emocional trabajado por el aristotelismo-cristiano durante la Conquista y la Colonia, capitaneado por nuestro mediocre liberalismo histórico, *no precisa ni ser tomado en cuenta*. Idéntica requisitoria habría que hacer a la concepción iluminista presente tanto en Manuel González Prada, José Carlos Marátegui y V.R. Haya de la Torre.

En síntesis, nosotros plantearemos que es imperativo plantearse el ser en general y el ser de los efectos –principal y específicamente– concebidos durante la Conquista y la Colonia poniendo en evidencia sus fundamentos como central para la superación de nuestro proceso espiritual contemporáneo caracterizado, en general, negativamente por Augusto Salazar Bondy y de lo cual diéramos cuenta líneas antes. De aquí se sigue que para nuestra perspectiva es imprescindible plantearse la necesidad de estudiar el origen de los fundamentos de la subjetividad y de la autoconciencia en nuestra historia, como las formas de autoconciencia que se procesan en nuestra historia cultural³³.

Pensamiento no-crítico o espontáneo

El ser de los afectos lo plantearemos viendo que éste tiene varios ámbitos, el aristotelismo cristiano trabajó el pensamiento no crítico, es decir espontáneo de las masas indígenas. Y así como el cristianismo fue una forma de conciencia –la autoconciencia fue percibida, aunque no centralmente trabajada, porque se presumía se daba explícitamente en la conciencia– teórica de los intelectuales, es decir los sacerdotes en el aparato eclesiástico y las relaciones que este gene-

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

intelectual de la metafísica y el discurso en jaulas de oro, es decir las universidades y cátedras universitarias, que coincide con la culminación y afincamiento de los Estados nacionales y sus programas y direcciones políticas liberales, es decir coincide con la conclusión histórica de los Estados nacionales modernos, ha hecho creer a no pocos que esa es la tarea de la filosofía y de allí en adelante no hay más, las filosofías alternativas pretenden ser una ruptura con ese esquema, pero en gran medida difieren el problema al tratamiento individual, pero reproducen la misma estructura iluminista. En general las filosofías académicas como alternativas forman parte del espíritu totalizador de la filosofía de una época; desde el ángulo de la neurociencia parece que es imposible separar las cosas, existe una red proveniente del cerebro medio directamente relacionados con el neocórtex, lo que significa que el uno como otro se relacionan y potencian mutuamente, el viejo modelo de considerar la razón como superior a los afectivo no se corresponde con la evidencia contemporánea, véase sobre todo D. GOLEMAN: *Inteligencia emocional* donde se plantea ampliamente este problema; H. GARDNER: *Inteligencias múltiples* donde se explica que poseemos siete inteligencias y no solamente la sobre valorada inteligencia lógica.

³³ N. ELIAS: *A sociedade dos indivíduos*, Jorge Zahar Editor, Brasil, 1994, parte II, subparte IV, pp. 88-89.

raba, intelectuales de diversa categoría, desde los teólogos, intelectuales creativos de la época, hasta los sacerdotes-intelectuales dedicados a la pastoral, es decir que socializaban el Evangelio, que transformaban la teoría en práctica pastoral, y otras posibles categorías de sacerdotes-intelectuales.

Es decir, el proceso iba de una intelectualidad teóricamente constituida a una intelectualidad realizadora y en contacto con las masas indígenas. Era ir de una conciencia crítica a una conciencia y autoconciencia espontánea indígena y, a la que se le incorporaba, por medio de la conciencia cristiana, también la autoconciencia teóricamente no fundamentada por el aristotelismo-cristiano

Esta autoconciencia espontánea de las masas indígenas así como absorbía la conciencia cristiana, absorbía también todo el mundo de valoraciones, la axiología diríamos ahora, relativa a los modos formas, conductas etcétera. Conciencia y autoconciencia espontánea que se pueden estructurar en tres sistemas de relaciones: a] frente a sí mismo, b] frente al otro, c] en la relación de ambos.

En [a]:
a1] acentuando lo concerniente a él como individuo,
a2] como individuo social,
a3] como sujeto.

En b]:
b1] como individuo en relación con los otros individuos en los diversos niveles de las relaciones sociales.
b2] y en relación de los otros sujetos respecto al individuo concreto en los diversos niveles de las relaciones sociales.

En c]:
c1] como sujeto social en relación a los otros sujetos sociales en los diversos niveles de las relaciones sociales;
c2] el nivel de los otros sujetos sociales en relación al sujeto social concreto en los diversos niveles de las relaciones sociales.³⁴

³⁴ Me permito citar aquí de manera general porque recién llega a mis manos el bonito trabajo: La pareja y el Mito (Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los andes). De Alejandro Ortiz Rescaniere, PUC, 2001, principalmente el capítulo IV; que se complementa con el material de J. Estermann: Filosofía Andina, Ecuador, 1998, también recientemente llegado a mis manos.

Esto nos permite la formulación general de nuestro problema que globalmente hemos descrito como el proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos en nuestra historia cultural: 1530-1630. Para explicar una serie de problemas contemporáneos que hemos encuadrado en un conjunto de subsistemas empíricamente constatados que nos envilecen como nación, y que pertenecen como una clase menor –y manifiesta en valoraciones, hábitos y costumbres– al subsistema de los afectos.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»