

PRESENTACIÓN

Las reflexiones constantes, la lucidez permanente, el ejercicio continuo del pensamiento hacen que tengamos la responsabilidad de presentar investigaciones, intuiciones, traducciones, modos de ver la realidad, ensayos que motiven o sean muestra de meditaciones y planteen cierta necesidad de un espacio real y vital para el establecimiento de una comunidad dialógica.

Esto significa que buscamos, en la colectividad en la que estamos insertos, cumplir roles de interlocutores, asiduos al intercambio de opiniones, pareceres, visiones, revisiones. Además, en nuestro país, ello corresponde a las esferas de la sociedad que tienen que poseer un sentido ético y de compromiso con los procesos históricos y discursivos. Luego de las feroces luchas internas políticas y la dictadura fujimontesinista, en una terrible etapa de posguerra, tenemos todavía que padecer la deplorable situación de la filosofía universitaria, la palidez institucional por las regiones del pensamiento. Queremos *repensar* (para usar una urgencia ineludible mostrada por el profesor David Sobrevilla) nuestros procesos de transmisión del conocimiento humano y más todavía en una región donde se acentúa la mezquindad cultural.

Lo decimos además, porque existe un impresionante abismo entre nuestras tradiciones filosóficas latinoamericanas e incluso dilatadas hasta el mínimo conocimiento de la filosofía española y más todavía la ausencia de filosofar en español. Desde los desterrados hispanos en plena eclosión franquista, en los famosos, incendiarios e influyentes debates sobre el carácter de nuestra filosofía de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Gaos, Miró Quesada, Villoro, de reconocida dimensión continental y de gran vitalidad filosófica con inserciones notables en el debate filosófico contemporáneo,

[3]

pasando luego por una defensa cerrada del catolicismo conservador frente al discernimiento propuesto por la teología de la liberación encabezada por Gustavo Gutiérrez, y, en reiteración pedestre, hasta nuestra miseria filosófica actual.

Y en el sentido de nuestra orfandad comunicativa proponemos un acercamiento de nuestras comunidades filosóficas no sólo latinas sino iberoamericanas. Y más allá de las coincidencias geográficas y lingüísticas está el ejercicio del pensamiento que tiene que responder a su historicidad. A la necesidad inevitable de filosofar en español. Por ello, los que escribirán en esta revista serán de las diversas comunidades filosóficas iberoamericanas, estudiantes peruanos y latinoamericanos que están formándose en universidades en el ámbito mundial, profesores de prestigiosas universidades latinoamericanas, norteamericanas y europeas, estudiantes y profesores peruanos, así como todo aquel que tenga algo que decir sobre nuestra situación en todos sus ámbitos posibles. Pero a todos los atraviesa un sentido de responsabilidad con la comunidad iberoamericana e intentan reducir ese solipsismo cultural en el que estamos entrampados.

Por ello esta revista de filosofía, su carácter de muestrario de inclinaciones reflexivas, de pretender manejar posibilidades de respuesta a las tan múltiples como ásperas interrogantes que nos subyugan; como el amigo Vallejo, que en implosión visceral murmuraba «Quiero hablar pero me sale espuma». Nuestra periodicidad intentará evitar las muertes prematuras de las publicaciones en este país. Es decir, sin nostalgias helénicas o telúricas, sino más bien una filosofía mestiza, con toda la connotación cultural que implica. Queremos revitalizar, tornar en festín conceptual lo ideológicamente desencajado, y usar el castellano para pensar desde nuestra historicidad.

Es que nuestra historia de la reflexión filosófica recién se está haciendo. Ha habido largos siglos de desprecio como el complejo ideológico de asumir la imposibilidad del ejercicio filosófico, de negar períodos de pensamiento a priori (el caso de la colonia es ejemplo de lo que menciono), de los célebres debates sobre la autenticidad de nuestra filosofía engarzados además con un preocupación continental de la cual no queda más que la melancolía. Parto de una certeza: estamos ante la peor etapa de la filosofía en nuestro país. Pocas veces, en algún ámbito de las humanidades, se muestra en todo su esplendor semejante debacle. Obviamente, para los lectores futuros, será un documento descriptivo no sólo de un estado de ánimo sino de una reflexión compartida. Es también un ejercicio de profilaxis pública, de ritual catártico, tan poco deseado en nuestra casi desaparecida comunidad filosófica.

Para finalizar esta breve presentación quiero agradecer al *Centro Cultural de España* en el Perú, en la persona de su director Ricardo Ramón, que sin dudarlo y con una fibra espiritual estupenda mostró todo su apoyo a este proyecto, es gracias a él y a su ánimo que se puede publicar este sueño; al *Fondo Editorial de San Marcos*, y a su director José Carlos Ballón siempre predispuesto a celebrar nuestras ocurrencias filosóficas y que a pesar de las carencias económicas muestra una vitalidad editorial impresionante; a la *Fundación Ford*, de la cual soy becario y nos permite creer en las oportunidades, en un mundo menos desigual y más tolerante y que ha alimentado la posibilidad de reafirmar nuestra creencia en las utopías, al *Instituto de Estudios Peruanos*, a Cecilia, Elsa y Jorge, que ha acogido y fomentado generosamente este sueño. A los amigos y profesores que han confiado en mi persona, agradezco sus señales constantes de afecto como Song No de *Purdue University*, Rafael Ramón Guerrero de la *Universidad Complutense de Madrid*, a Patrice Vermeren de *París 8 Vincennes Saint Denis*, a la extrema amabilidad de Horacio Cerutti de la *UNAM*, y a los maestros sanmarquinos David Sobrevilla, Francisco Miró Quesada Cantuarias, Juan Abugattas, Miguel Polo y Zenón Depaz de los cuales se ha aprendido la honestidad, el encanto y la obligación del pensamiento filosófico en nuestro país. Finalmente, a los entrañables cómplices, que en nuestras conversaciones inmensas y nocturnas cimentaron otras maneras de celebrar la vida, Juan Antonio Bazán, Francisco Miró Quesada Westphalen, Tania Morán y Agueda Noriega.

Rubén Quiroz Ávila
Lima, 2005



el barro pensativo

Ensayos



**EJERCICIO POLÍTICO DE LA CULTURA
DESDE LA SERIEDAD vs. EJERCICIO POLÍTICO
DE LA CULTURA DESDE LA RISA**

Gonzalo Soto Posada

No sin temor, casi con temblor, nos atrevemos a incursionar en la compleja y problemática relación intelectual-compromiso. La contemplamos conceptual y prácticamente y nos hallamos en un laberinto. Con la diferencia de no ser Teseo y no poseer el hilo de Ariadna, de modo que, muerto el Minotauro, pudiéramos gritar: ¡Eureka! ¡La relación está solucionada con contingente seguridad! Nuestro laberinto es rizomático, sin centro ni periferia, estructurable pero no estructurado, lo habita la risa y la carcajada de la duda y la búsqueda en un continuo torbellino de exploración, siempre en aguas tumultuosas y sin puerto definitivo ni definible. Por ello, de entrada, hacemos nuestras las palabras de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*:

Habremos realizado completamente nuestra tarea si tenemos claridad sobre la naturaleza del tema que tratamos. No puede exigirse la misma exactitud en todos los problemas, como tampoco en todas las obras de arte. Las cosas bellas y justas que constituyen el objeto de la política dan lugar a tales divergencias y a tales incertidumbres que se ha llegado a creer que son meras convenciones y que no tienen existencia real en la naturaleza de las cosas... Así, pues, cuando se trata de temas semejantes y se parte de principios de esa naturaleza es preciso contentarse con mostrar la verdad de un modo aproximado y rudimentario. De aquí que deban acogerse con el mismo espíritu los diferentes puntos de vista que proponemos, pues un hombre ilustrado no debe exigir en cada género de objetos más precisión que la que le permita la naturaleza misma de la cosa que se trate... Por tanto, en un dominio determinado, juzga bien quien ha recibido una educación apropiada, mientras que en una materia que excluya toda especialización, el buen juez es el que ha recibido una cultura general.¹

1 Aristóteles L. I, C. 3, 1094 b 11-1095 a 2.

Esta especie de preliminar tiene, a nuestro modo de ver, tres implicaciones. La primera es que no pretendemos hacer una apología del intelectual y su compromiso como la panacea que da reglas y soluciones para todo lo habido y por haber. La segunda es que no preconizamos su muerte y defunción como forma cultural porque nada tiene que aportar como intelectual, algo así como el «Dios ha muerto» de Nietzsche y su pérdida de los fundamentos para danzar en el abismo dionisiaco del *amor fati*, trasladado al compromiso del intelectual. La tercera es que no pensamos que el intelectual y su compromiso sean una terapia soteriológica, escatológica y heroica para, como nuevos Prometeos o Mesías intelectuales, salvar las circunstancias y cantar con erótico acento: *Aletheia!*, ¡el ser de las circunstancias ha sido agarrado en su intimidad más íntima! Toca hacerlo aparecer para que la *pólis* camine por la senda segura de las *daimones*, de las *Helíadas* y de la *Diosa*, como en el poema de Parménides. Definitivamente, no tenemos ninguna perspectiva apocalíptica, en su sentido de revelación y anuncio profético de símbolos y visiones, a las «siete comunidades» de los «siete mares» del globo terrestre y sus entornos.

Nuestra teleología es parenética, en el sentido en que entendía Séneca el quehacer del intelectual-sabio: una invitación, una exhortación a afrontar las inquietudes de la vida para cuidar de ellas y lograr una *Enkrateia*, «un atender a lo que conviene, no a lo que se acostumbra».² O, apropiándonos del fragmento 93 del Oscuro de Éfeso, no se pretende ni demostrar ni ocultar. Sólo sugerir dando señales.

Nuestra tesis es ésta: el compromiso del intelectual puede ubicarse en el horizonte de un humanismo. Pero, para evitar confusiones y/o sospechas, entendamos la afirmación. No se trata de rescatar ninguno de los humanismos de los que la historia ha gestado y tratado de poner en obra. No porque carezcan de sentido o estén superados como dinosaurios humanistas, sino porque queremos que con la categoría humanismo se apunte en una dirección y territorialidad conceptual, desde un perspectivismo que vamos a llamar seriedad *versus* risa. La idea nos ha sido sugerida por la lectura de Foucault:

El humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de sociedad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más

2 *Cartas a Lucilio*, 99.

invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo.³

No entendemos, pues, humanismo a la manera de la *Paideia* griega y la *Humanitas* romana, donde el intelectual-filósofo era la razón de ser de la cultura y de la política, llegándose incluso a proclamar la tesis de los reyes-filósofos:

No habrá tregua para los males que azotan a los Estados, ni incluso, creo yo, para los del género humano, a menos que los filósofos sean los reyes de los Estados o que aquellos a quienes se designe para reyes sean verdaderos y auténticos filósofos o que veamos reunidos en un mismo sujeto poder político y filosofía.⁴

Tampoco pensamos darle a la categoría humanismo un matiz cristiano, tal como aflora, por ejemplo, en Agustín: «Hombre es nuestro nombre eterno».⁵ O en Tomás de Aquino cuando determina que la ley es: «*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» («cierta ordenación de la razón al bien común, y promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad»)⁶. Ni es un humanismo como el acuñado por la filosofía alemana, sobre todo kantiana y hegeliana, donde el filósofo-intelectual es juez de la cultura y legislador de la política. Estamos pensando en las célebres tesis kantianas, tantas veces socorridas y siempre recurrentes: «No es deseable que los filósofos se conviertan en reyes, porque la posesión del poder corrompe irremediablemente la libertad del juicio»; «todo en el mundo tiene un precio, sólo el hombre un valor».⁷ Ni los pretendidos humanismos marxistas en muchas de las interpretaciones del marxismo y de la célebre tesis XI sobre Feuerbach: «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Althusser, como sabemos, polemiza contra las interpretaciones humanistas del marxismo, proponiendo la tesis de que el marxismo es un antihumanismo teórico. No es posible comprender a Marx sino abandonando el humanismo. La cuestión acerca del hombre no tiene sentido ni respuesta sino convirtiéndola en cuestión acerca del conjunto de las relaciones

3 *Entrevista*, Universidad de Massachussets, 1982. Citado por Garavito, Edgar. «La subjetivación como respuesta a la crisis de las Ciencias Humanas», en *Escritos escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, 1999, p. 117.

4 Platón, *La República*, L. V, 473 b.

5 Citado por Hansler, B. *El Humanismo en la encrucijada*. Madrid: BAC, 1973, p. 64.

6 *Suma Teológica*, 1-2, q. 90, 4c.

7 Citados por Hansler, B., *op. cit.*, p. 64.

sociales. El objeto de *El Capital* no es el hombre, ni el trabajo, ni las necesidades humanas sino el modo de producción capitalista. No se puede, pues, abordar la realidad a partir de los deseos, los proyectos, los anhelos humanos, el bienestar, la justicia..., es decir, de juicios de valor, sino de la producción como producto no intencionado del sistema. Marx no preconiza una teoría revolucionaria sino una revolución teórica. Por todo ello, el marxismo no es un humanismo.⁸ Roger Garaudy, en cambio, no duda de el marxismo sea un humanismo: «Marx y Engels dieron al hombre una lúcida conciencia de sus posibilidades creadoras, y a la clase obrera un programa para la construcción de una sociedad que permita el desarrollo total del hombre, un método que es a la vez de combate y método científico apto para construir esa sociedad».⁹ No invocamos *El existencialismo es un humanismo* sartreano con sus abrumadoras pesquisas sobre la libertad de uno en la del otro y con su contundente afirmación del hombre como fin y valor superior, esencia de todo humanismo.¹⁰ Nos desplomamos con sus pesadas exigencias vueltas eslogan: «El hombre está condenado a ser libre»; «¿soy realmente un hombre que tiene derecho a actuar de tal modo que la humanidad se regule según lo que hago?».¹¹ Ni nos arriesgamos por los senderos de *La carta sobre el humanismo* de Heidegger, ya que sus sendas hacia una ontología de lo impensado, nos ubican en el claro oscuro del misticismo desde lo innominado o desde la estética de lo perverso tal como Goya lo esbozó: el sueño de la razón produce monstruos. Tales planteos nos vuelven a ubicar, secularizándolo, en la visión del de Patmos: el Ser es luz y oscuridad; el pastor del Ser es el nuevo Cordero con sus valores de vecindario, refugio, casa, servicio, custodia, voz y escucha; pero es a la vez, la malicia de la ira, la compulsión a lo maligno, Satán redivivo. Este gnosticismo contemporáneo de ascenso a la gracia y desatamiento del mal nos llena de escalofríos escatológicos y hace poblar el lenguaje como la casa del ser de todo tipo de milenarismos, incluso de este milenarismo ardientemente poético y hölderliniano: «dejar que el Ser... sea».¹² Descartamos también los humanismos de corte personalista que piensan el

8 Cf. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1968. *Idem. Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1969. Jolif, J. «Marxismo y Humanismo», en *Concilium*, n.º 86, pp. 424-428.

9 *Marxismo del siglo XX*. Barcelona: Ed. Fontanella, 1970, pp. 9-10.

10 Cf. Domenach, J. M. «La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea», en *Concilium*, n.º 86.

11 *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Planeta, 1975, pp. 50, 53.

12 Cf. Echaurren, Raúl. *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1970.

ser humano como espíritu encarnado, buen refrito de las nociones de cuerpo y alma. Dejamos de lado el humanismo científico positivista y su esperanzadora tesis del cultivo de lo humano desde la racionalidad científico-técnica, como humanización y despliegue de las potencialidades humanas. Después de Auschwitz, Hiroshima, los Gulags, Cambodia, Vietnam, los acontecimientos desatados por el 11 de septiembre con los consabidos hechos y consecuencias..., sólo vemos el terror, por no decir el terrorismo, de tal humanismo.

Mas tampoco vamos a aliarnos con los llamados antihumanismos, formalismos nihilistas, esos sepulcros donde moran los huesos de la «muerte del hombre». Nos fascinan por su aspecto *tremens* esas encantadoras palabras de Foucault:

[...] dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer... podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.¹³

Esta muerte divina del hombre, *fascinans-tremens*, ya se ha consumado. Quizá es su muerte como sujeto portador de sentido para darle cabida a la estructura como nueva portadora de sentido; es su muerte como intencionalidad significante. O es la muerte de la historia como historia de las libertades humanas (todavía un neohegeliano italiano escribía en el siglo pasado que la historia es hazaña de la libertad), ya que la historia es la hazaña de la libertad, pero como conciencia de la necesidad histórica; démosle así un recuerdo al ya citado pero ya olvidado Althusser. O es la reducción del hombre en cuanto ser de deseo, en cuanto dador de sentido, en cuanto libertad, a un ser de necesidades, a un puro lugar de producción de sentido, a un simple espacio de intercambios socioeconómicos. La fetidez de Prometeo es reemplazada por el aura de su hermano Epimeteo, el esposo de Pandora. Mientras Prometeo nos hizo inteligentes, su hermano, al imitarlo, sólo logró hacer hombres idiotas e irreflexivos. Tal es nuestra soberanía. Es que la contemporaneidad moderna y la modernidad contemporánea no tenían que pensar la muerte del hombre; ya lo habían matado con sus humanismos. Lúcidamente lo desveló Foucault en *Vigilar y castigar*: todas las instituciones modernas: cárceles, escuelas, profesiones, ejército... supervisan y controlan al individuo «para neutralizar sus estados peligrosos», inculcándole

13 Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968, pp. 373, 375.

anestesias (los humanismos con su fraseología de bondad, respeto y humanidad); tras ello sólo se ocultan códigos de disciplina, cuyo resultado son cuerpos dóciles, almas obedientes sin energía creadora. En el mito de Epimeteo, éste termina convertido en mono. Buen símbolo para nuestros humanismos como causas de la muerte del hombre.¹⁴ Prometeo transformado en Epimeteo es el epitafio de nuestros humanismos y su tumba.

Hecho este barrido entremos a proponer nuestra hipótesis. Entendemos por humanismo lo siguiente: la vida y sus intereses, la cotidianidad con sus olores, sabores, colores, dichos, particularidades, saberes, creencias, sonidos, poderes, deseos...; «la forma de cocer los alimentos, de vestirse, de quererse, de trabajar, de asociarse, de gozar, de creer y de percibir», tal como se expresa el profesor Jesús Martín Barbero.¹⁵ La cotidianidad remite a esos procesos por los que se desarrollan conocimientos, percepciones, valoraciones, producciones simbólicas, comportamientos, sistemas narrativos, certezas, dudas, evidencias vitales, sinsabores, inquietudes... Lo que el último Foucault, el de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo*, haciendo resonar a médicos y filósofos de la Antigüedad clásica y de los dos primeros siglos de la era cristiana, denomina deseos; estos deseos crean inquietudes, a las que se trata de responder con el cuidado de sí. Séneca, muy citado por Foucault, los denomina pasiones, esos zumbidos-bramidos-chirridos que inquietan y ante los cuales hay que responder con la *enkrateia* o gobierno de sí. Este juego inquietud-cuidado es lo que entendemos por humanismo. Mediante él, la cultura deviene una hermenéutica del mundo que, a través de sus mediaciones simbólicas, trata de morar en la inquietud desde el *frui* como deleite, gozo, delectación, reposo. Ello no anula para nada las inquietudes; sólo intenta regularlas para, como advierte Séneca, «*sibi vacare*»,¹⁶ «*se formare*»,¹⁷ «*sibi vindicare*»,¹⁸ «*se facere*»,¹⁹ «*se ad studia revocare*»,²⁰ «*sibi applicare*»,²¹ «*suum fieri*»,²²

14 Cf. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1986.

15 Cf. «Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales», en De Moragas, M. *Sociología de la comunicación de masas*, tomo IV. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1985. *Idem*. *La comunicación desde la cultura*. XVI Congreso Nacional de Español y Literatura, ponencia fotocopiada.

16 *Cartas a Lucilio*, 17, 5; *De la brevedad de la vida*, 7, 5.

17 *De la brevedad de la vida*, 24, 1.

18 *Cartas a Lucilio*, 1.

19 *Cartas a Lucilio*, 13; *De la vida bienaventurada*, 24, 4.

20 *De la tranquilidad del alma*, 3, 6.

21 *De la tranquilidad del alma*, 24, 2.

22 *Cartas a Lucilio*, 75, 118.

«*in se recedere*»,²³ «*ad se recurrere*»,²⁴ «*secum morari*»,²⁵ «*ad se properare*».²⁶ Estas terapias de la humanidad del hombre, función del sabio-intelectual como forma de saber y de vivir, como terapia dialógica, no anulan las inquietudes, sólo las detienen desde la *phrónesis-proairesis* como *kairológia*.²⁷ Una aguda expresión senequiana nos determina pictóricamente lo que llevamos dicho: «cosas hay que nos atormentan más de lo que es de razón; otras que nos atormentan antes de que sea razón, y otras nos atormentan con absoluta sin razón».²⁸ Es que nuestro humanismo se las juega con las oleadas de: tristeza, ansiedad, dolor, deseos, apegos, temor a la muerte, ira, celos, perturbaciones, honores, riquezas, influencias, congojas, suspicacias, piraterías, antojos, codicias, anhelos, desventuras, desencantos, molestias, quejas, incertidumbres, padecimientos, cercenamientos, aficiones, deleites, placeres venéreos, perversidades, fraudes, engreimientos, desgajaduras-desgarros, aflicciones, desmesuras, destemplanzas, miedos, peligros, malos gobiernos, guerras, luchas por el poder, molestias, desventuras, pérdidas, asesinatos, exilios, abatimientos, angustias, depresiones, llantos, temores, pereza, impulsos, escalofríos anímicos, desidias, desganas, dispersión, sufrimiento, padecimientos, opresiones internas y externas, tormentos por lo venidero, suplicios, torturas, recuerdos perturbadores, presente incierto, futuro doloroso, crisis... Ante estas inquietudes, el intelectual con su humanismo intenta dar una posibilidad de regulación, gracias a la vida como virtud, a la virtud como fortaleza, magnanimidad, gratitud, trabajo, lealtad, templanza, prudencia, sobriedad, moderación, constancia, firmeza.²⁹ Es lo que los intelectuales estudiados por Foucault llaman sabiduría y que el pensador francés entiende como subjetivación en tanto manera de constituirnos como sujetos: la constitución de una ética como estética de la existencia; reconocerse como sujeto de deseo para acceder a la constitución de sí mismo como sujeto; como un velar por la conducta, interrogarse sobre ella, formarla y convertirla en un obra de arte, el arte de vivir como función «etho-poética» y heautocrática que permita la dirección de uno mismo, la gestión de la propia casa y la participación en el gobierno de la *pólis*.

Desde esta perspectiva, nuestro humanismo intenta habitar el mundo desde un capital simbólico transformando los signos en símbolos, en algo

23 *De la tranquilidad del alma*, 17, 3; *Cartas a Lucilio*, 74, 29.

24 *De la brevedad de la vida*, 18, 1.

25 *Cartas a Lucilio*, 2, 1.

26 *Cartas a Lucilio*, 35, 4.

27 *Cartas a Lucilio*, 29.

28 *Cartas a Lucilio*, 13.

29 *Cartas a Lucilio*, 74.

que dé qué pensar, sean los saberes, los poderes o las creencias; sean los intereses cotidianos, ya prácticos, ya técnicos, ya emancipatorios, ya expresivos. La vida y la cotidianidad reelaboradas desde esta propuesta humanista afrontan las inquietudes, no como algo satánico ni perverso, sino como una posibilidad de subjetivación. Coincidimos con el último Foucault y la pregunta clave de sus dos libros citados: ¿qué puede librarnos de la muerte y guerra totales de nuestro siglo? Sólo una brújula moral, tal como ya lo planteaban Sócrates y Séneca. Cuando el ataúd sale de la morgue con los restos de Foucault, Deleuze improvisadamente cita un texto precisamente de *El uso de los placeres*, significativo para nuestro planteamiento: «¿Pero qué es entonces hoy la filosofía, la actividad filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y qué, si en lugar de legitimar lo que uno ya sabe, no consiste en averiguar cómo y hasta qué punto es posible pensar de un modo diferente?»³⁰ Así, nuestro humanismo es laberíntico rizomático y se convierte en una continua búsqueda del sentido de la vida en perspectiva ético-estética. Sabe que en lo cotidiano vital hay un sentido lúdico, hedónico y agónico que combina estas tres inquietudes, no como sentimientos contrapuestos sino como posibilidades de encuentro, que nunca se eliminarán. Digámoslo con Foucault:

El *ensayo* —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplicadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una *ascesis*, un ejercicio de sí, en el pensamiento...; tarea de una historia del pensamiento...: definir las condiciones en las que el ser humano *problematiza* lo que es, lo que hace y el mundo en que vive.³¹

Ubicados en este pretexto-contexto-intertexto, nuestro humanismo renuncia a universalidades y transcendentalidades universales que operan desde un yo universal, transcendental y no empírico. Pretende instaurar la riqueza de la diferencia; prescinde de la homogeneidad como dadora de identidad cultural y humanista, ética y estética, política y filosófica; rescata las particularidades como los únicos universales concretos; deja que tome la palabra un otro sujeto humanista: no un sujeto universal, único y necesario, sino múltiples sujetos relativos y contingentes, individuales y particulares. Blanchot nos ayuda a entender esta tesis, cuando al hablar de la última fase

30 *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1999, p.12.

31 *Op. cit.*, pp. 12-13.

de Foucault, el de los ya citados *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo*, anota:

[...] buscar en los griegos menos una moral cívica que una ética individual que le permitiera hacer de su existencia... una obra de arte. De ahí la tentación de ir a buscar a la Antigüedad la revalorización de las prácticas de la amistad... la *philía* que, entre los griegos, e incluso entre los romanos, era el modelo de todo lo que hay de excelente en las relaciones humanas.³²

De este modo, quien habla es la vida, pero no como un a priori trascendental o como una diferencia específica esencial o como una ley que desde la verificación y la matematización opera en y por los resultados y éxitos o como una estructura única y sincrónica en medio de la diacronía. Pensamos en la vida desde sus avatares y vicisitudes, desde las ya tematizadas inquietudes, que la convierten en la paradoja por excelencia: suficiencia insuficiente, posibilidad imposible, potencia impotente, seguridad insegura, esencia existencializada, transparencia opaca, «fatalidad de ser viviente y moral», acudiendo de nuevo al pensador nacido en Poitiers.³³ En suma: la vida con sus particularidades, particularidades que son cambiantes, insuficientes, relativas, temporales, que construyen destruyendo y destruyen construyendo. Este mundo de la vida como conjunto de posibilidades, pero vistas como intereses que jalonan todo con una cadencia de ser y no ser es la physis de nuestro humanismo. Una anécdota de Diógenes el Cínico, contada por Diógenes Laercio, sintetiza muy bien lo que hasta aquí hemos planteado: «Disputando Platón acerca de las ideas, y usando de las voces mesalidad y vaseidad, dijo: Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso; pero no la mesalidad ni la vaseidad. A esto respondió Platón: Dices bien, pues tienes ojos con que se ven el vaso y la mesa, pero no tienes mente con que se entiende la mesalidad y vaseidad».³⁴

Mas ya que nuestro perspectivismo apunta a seriedad *versus* risa, vamos a construir desde esta semántica lo que llevamos discutido. Nuestra hermenéutica puede circunscribirse en el siguiente juego de lenguaje: Frente a la cultura de la seriedad, unilateral, universal, prototípica, ejemplar, modelar, necesaria, unidimensional, monosémica, totalizante y totalizadora

32 Blanchot, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pretextos, 1988, pp. 69-70.

33 «El cuidado de la verdad», en *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología de Unaula*. Medellín, n.º 16, p. 230.

34 *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Aguilar, 1964, L. VI, *Diógenes*, 24.

para todos los aquí y ahora, impoluta, esencial, con sus juegos de verdad y sus juegos de poder como dispositivos de poder instaurados por sus «castas intelectuales» como poder intelectual desde el «Yo, Platón, soy la verdad», proponemos una cultura de la risa, plurilateral, particular, pluridimensional, polisémica, que se sabe no acabada y carente, que habita la aporía y no el sistema, no prototípica ni ejemplar, existencial, contaminada por el juego de la vida, variable como la vida misma, con continuidades y discontinuidades, rupturas, sonrisas, juegos de lenguaje, contestaciones, sin pretensiones de ser única y absoluta, donde la vida es la que juega e interpreta. Su lógica es «al revés» de la de la cultura de la seriedad. La seriedad, desde sus aparatos conceptuales, consagra la estabilidad, la inmutabilidad, la perennidad, la eternidad. Supone, por encima de las diferencias, una homogeneidad e identidad esenciales; a pesar de las oposiciones de formas de vida y juegos de lenguaje, sustenta que «los hombres son idénticos en todas partes y tiempos», «no cambian», ya que las diferencias como los accidentes de la sustancia aristotélica, no hacen sino dar relieve a la identidad, de la misma manera que las excepciones confirman la regla. La risa instaure todo lo contrario. Con categorías goliárdicas, ancla su puerto y navega por las aguas de la «rueda de la fortuna» que, como la Luna, siempre crece y decrece. Mijail Bajtin lo ha expresado con lujo de detalles:

[...] la *seriedad* es oficial y autoritaria, y se asocia a la violencia, a las prohibiciones y a las restricciones. *Esta seriedad infunde el miedo y la intimidación...* La risa, por el contrario, implica la superación del miedo. No impone ninguna prohibición. El lenguaje de la risa no es nunca empleado por la violencia ni la autoridad... De ahí que la comicidad de la fiesta popular contenga un elemento de victoria no sólo sobre el miedo que inspiran los horrores del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia y las fuerzas opresoras y limitadoras.³⁵

Así, por ejemplo, «la comicidad medieval, al desvelar el temor al misterio, al mundo y al poder, descubrió osadamente la verdad del mundo y del poder. Se opuso a la mentira, a la adulación y a la hipocresía. La concepción cómica destruyó el poder a través de la boca del bufón».³⁶ La analítica bajtiniana, con erudición y gracejo, muestra que la seriedad intimida, exige y oprime. Todo en ella es violencia, amenaza, censura exterior e interior, terror; los de abajo tiemblan ante ella, se someten, adulan y bendicen; la risa,

35 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores, 1971, pp. 85-87.

36 *Idem*, p. 87.

en cambio, no puede ser instrumento de opresión o embrutecimiento; no puede oficializarse pues degeneraría en seriedad; es liberadora pero no propone paradigmas o dogmas; es expresión de fuerza, amor, procreación, renovación, fecundidad; mora el mundo desde la abundancia, el carnaval, la fiesta, las bebidas y las comidas pantagruescas, las parodias, el vocabulario grotesco, la sexualidad; por ello, presiente la ambigüedad fundamental de la vida y de la historia como paradoja nunca resuelta.³⁷ No sabemos si Foucault haya conocido los análisis de Bajtin. El que hemos llamado último Foucault es un Foucault sereno, atarácico, desexualizado, austero. Pero para llegar a ello había tenido y gozado místicamente de sus experiencias límites con el sexo y la droga. Desde la risa bajtiniana pudo perfectamente escribir lo siguiente: «el pacto faústico, cuya tentación se nos ha infiltrado con el despliegue de la sexualidad, ahora es así: cambiar la totalidad de la vida por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. Vale la pena morir por el sexo».³⁸ Pero no por el poder. Morir por el poder es el pacto no faústico de la seriedad, no obstante toda la armazón para pensar y hacer que el poder sea un humanismo desde la ética. Desde la risa, y citando algunas coplas de nuestra cultura popular, bien vale la pena cantar: «Ninguno cante victoria / Manque en el estribo esté / Que muchos en el estribo / Se suelen quedar a pie».³⁹ «Yo me voy p'al río arriba / Que allá no hay gobernador; / Allá están las mulaticas / Como moro sin señor ».⁴⁰ «La mujer que quiere a cura / Y con pastor se casare, / Siendo anchita de caderas / A los cuatro meses pare...»⁴¹ «Esto dijo el armadillo / Cavando en un güeco duro; / Muy cortico soy de zanca / pero sí se lo aseguro...»⁴²

En este contexto, la cultura de la risa reivindica la «astuta costumbre» de Parménides. Si para Parménides, la «astuta costumbre» es el camino de los bicéfalos, de los no videntes, de las particularidades y mutabilidades, de la *dóxa* nunca hecha *alétheia*, mero desandar de pasos por su ser contaminado de no ser, en cuyo camino sólo habita la perplejidad y la terrible morada de la noche, para la risa, esta «astuta costumbre» se recupera como camino para el saber, el conocer, el obrar, el vivir. Esta «astuta costumbre» como

37 Cf. Averintsev, S. y otros. *En torno a la cultura popular de la risa*. Barcelona: Anthropos, 2000.

38 *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1976, p.206.

39 Restrepo, José Antonio. *El cancionero de Antioquia*. Medellín: Ed. Bedout, 1955, p. 242.

40 *Idem.*, p. 117.

41 *Idem.*, p. 227.

42 *Idem.*, p. 280.

cotidianidad reconoce que la verdad es posible en tanto que verosimilitud y probabilidad; que el error y la verdad son asuntos humanos y vitales; que la mutabilidad es riqueza y no carencia; que más que con demostraciones el saber trabaja con complicaciones; que la vida, más que hallazgos es búsqueda; que se anda desandando; que el atrás puede ser adelante y viceversa; que la unidad es diversidad; que la semejanza no suprime la diferencia; que el saber es aproximación y símbolo que da qué pensar; que la exactitud está preñada de inexactitud; que se puede preguntar qué día fue mañana; que si las circunstancias no se adaptan a mi voluntad, mi voluntad tiene que adaptarse a las circunstancias, como sabía el griego Estobeo.

Si se nos permite expresar lo que llevamos dicho con una alusión a una obra literaria, podemos hacerlo: es *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. Jorge de Burgos es allí la cultura de la seriedad, la cultura como pragmática trascendental. Todo está dicho, definido e interpretado. No hay que buscar, pues todo está ya hallado y en forma absoluta. La cultura sólo tiene que vigilar y custodiar lo ya establecido para siempre, que para Burgos es el Evangelio y el «Yo soy el camino, la verdad y la vida» del texto evangélico, el «Yo soy el Alfa y la Omega», «Aquel que es, que era y que va a venir» de *El Apocalipsis*. Si se duda y ríe, caen estas verdades absolutas, Dios puede no existir, la Iglesia deja de ser el poder querido por Dios para darle sentido a la cultura. Cabe, por lo mismo, asesinar en nombre de la verdad y de Dios. Burgos se convierte en el ángel vengador y en el adversario radical de la risa, simbólicamente concretada en el segundo libro de la *Poética* aristotélica dedicado a la comedia y que se supone está en la biblioteca del monasterio y su laberinto. Guillermo de Baskerville, por el contrario, es la cultura de la risa. Ningún texto está definitivamente escrito, leído e interpretado. Con un marcado acento bajtiniano, Guillermo proclama: «El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda». De ahí su búsqueda apasionada del manuscrito de Aristóteles, ya que sabe que su lectura es catártica y saludable para el saber, el poder y el creer, ejes de toda cultura, contra toda intolerancia, dogmatismo y fanatismo.

Estos dos paradigmas de intelectualidad han sido, son y seguirán siendo dos modelos que, no sólo cabe distinguirlos, sino que al vincular saber-poder, lo ejercen conjugando el verbo *dominar* (Burgos) o el verbo *cuidar* (Baskerville). Nos las jugamos por el segundo: cuidar de sí, de los otros y de las cosas.

Ahora bien: así como hay una cultura de la seriedad y una cultura de la risa, también podemos hablar de una política de la seriedad y una política de la risa. O mejor: de un ejercicio político de la cultura desde la seriedad y un ejercicio político de la cultura desde la risa, en donde también podemos ubicar nuestra propuesta sobre el intelectual. Intentemos dilucidar ambos ejercicios, distinguirlos y ver sus relaciones con lo que hemos llamado la cultura como totalidad envolvente de inquietudes.

La seriedad política, en nombre de las libertades, instaaura los determinismos; la risa, en los determinismos, procura las libertades. La seriedad, en nombre de la liberación, construye la servidumbre; la risa, en la servidumbre, busca la liberación. La seriedad, en nombre de la abundancia, maneja la escasez; la risa sabe, como el místico de Asís, que para vivir se necesita muy poco y este poco, muy poco y canta con la copla de la cultura de la risa: «Gracias a Dios que ya tengo / Dos camisas pa mudar, / Una que se me acabó / Y otra que voy a comprar».⁴³ La seriedad, en nombre de la riqueza, instaaura la pobreza; la risa sabe que la mayor riqueza es la pobreza, ya que la pobreza antropológicamente se comparte, es solidaridad; la riqueza, en cambio, sólo se puede acumular, no distribuir, ya que su lógica es el lucro y la usura; la risa, por lo mismo, hace suyas estas reflexiones del antropólogo Federico Carrasquilla:

Siempre se ha dicho que hay que repartir la riqueza, que la riqueza está mal repartida, y esto ha significado que de la riqueza del rico todos deben participar; es decir, que todos lleguen a ser como ellos. Esta conceptualización tiene dos grandes fallas: por una parte, presenta como modelo ideal de persona al rico, y segundo, en el mundo de hoy la brecha entre ricos y pobres es imposible de cerrar desde la perspectiva del rico. Esta manera de ver las cosas revela algo que hay que denunciar: la sociedad siempre se ha construido desde y para el mundo rico: la política neoliberal, la sociedad de consumo, son propuestas para que todos vivan como ricos; quien pueda entrar, bien, si no que se quede afuera. Los que no puedan entrar es *problema de ellos*, no es *culpa* del sistema: éste está hecho para los ricos. Por ello hay que plantear las cosas de otra manera: lo que hay que repartir es la pobreza... Repartir la pobreza implica que todos participen, tanto de los valores del pobre como de la lucha del pobre por su liberación... Los valores del pobre son la generosidad, la solidaridad, el compartir desde la pobreza...⁴⁴

43 Restrepo, José Antonio, *op. cit.*, p. 341.

44 *La otra riqueza. Aportes para una antropología del pobre*. Medellín: Prensa creativa, pp.143-144.

La risa de la pobreza permite un hondo sentido de los otros y de la fiesta, vuelve sagrada la vida, protege de la soledad y crea solidaridades. Esta forma de vida se destruye cuando la seriedad convierte la pobreza en carne de cañón económica, política y social; la violencia comienza a campar por todos los rincones de la pobreza debido a lo sabiamente planteado por la risa del humorista satírico Quino: «No se puede amasar una fortuna sin hacer harina a los demás». Desde la risa de la pobreza como antropología volvemos a las sabias consideraciones estoicas sobre el manejo de lo crematístico, cuerdamente puestas de relieve por el último Foucault: saber cuidar de los bienes con simpleza, frugalidad, armonía... es sabiduría. Oigamos a Séneca: «El mortal que necesita menos es el que desea menos. Tiene todo cuanto quiere quien sabe querer lo que basta».⁴⁵ En términos de la risa de Foucault reza así:

El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las posiciones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí.⁴⁶

Sigamos con nuestra propuesta. La seriedad, buscando la equidad, mora en la *libido possidendi*; la risa, en la *libido possidendi*, intenta un grado de equidad. La seriedad, en nombre de la paz, piensa en la guerra en tanto su consigna es: «*Si vis pacem, para bellum*»; es el dominio de la razón guerrera; la risa, no obstante reconocer que la razón guerrera está ahí y opera con una logística abrumadora, intenta asfixiarla desde la razón y su concordia. La seriedad, en nombre de la identidad cultural, destruye la diferencia; la risa, desde las diferencias, construye la identidad. La seriedad, en nombre de los derechos humanos, crea dominación, explotación y sujeción; la risa intenta hacer de los derechos humanos una experiencia de subjetivación, tal como la entiende la risa del profesor parisino muerto en 1984: pensamiento del afuera y no del adentro, creación de la diferencia como un nuevo modo de existencia, autonomía de la subjetivación respecto a los juegos de verdad y poder de la seriedad, con conciencia de su contingencia. Los derechos humanos son un constructo más del pensamiento del adentro que crea sus juegos de sujeción desde el factor ético-existencial, al someter el sí mismo a la identidad impuesta a instancias del otro. Sólo por eso son universales.⁴⁷

⁴⁵ *Cartas a Lucilio*, 108.

⁴⁶ *El uso de los placeres*, op. cit., p. 31.

⁴⁷ Cf. Garavito, Edgar, op. cit., pp. 121-136.

La seriedad, en nombre de la autoridad, instaaura el poder como dominación; con categorías del pensador de Hipona, en nombre del «*officium consulendi*» deviene «*libido dominandi*»; la risa, en la «*libido dominandi*» procura el «*officium consulendi*». La seriedad, en nombre del amor, instaaura el amor al poder; la risa, en nombre del amor, instaaura el poder del amor. La seriedad piensa que lo ético de la política es lo político, haciendo suyo el axioma: «el fin justifica los medios»; la risa invierte lo anterior y, acudiendo a la carcajada conceptual del Aquinatense, plantea que los principios de la razón especulativa son los fines de la razón práctica y las consecuencias de la razón especulativa son los medios de la razón práctica. La seriedad, en nombre de la máxima variedad en el mínimo espacio, instaaura la mínima variedad en el máximo espacio; la risa opera la máxima variedad en el mínimo espacio. La seriedad, aduciendo argumentos de geopolítica en función de humanismo, fabrica centros de poder e imperios; la risa trata de mostrar que tales humanismos son foferías, ya que bajo su égida se siguen cometiendo crímenes que nada tienen que envidiarle a los del nazismo y el estalinismo. La seriedad, usando categorías peripatéticas, en nombre de la *téchne* destruye la *phrónesis*; la risa, desde la *phrónesis*, le da sentido a la *téchne*. La seriedad, en nombre del capital simbólico, construye el capital comercial; en las relaciones de sentido ve mercancías; mira la cultura exactamente como una bolsa de valores, que oscila entre alzas y bajas; la risa, en el capital comercial, intenta construir capital simbólico: la cultura como mediaciones simbólicas es la posible y *phronética* mejor forma del desarrollo.

Dejemos ahí la comparación. Intentemos sacar contingentes y finitas conclusiones. Lo propuesto se inscribe en lo que Foucault llama heterotopías: un lugar antitético de utopía donde «se detiene el curso de las palabras» y se disuelven las consoladoras certezas del conocimiento convencional; ello hace que inquieten, desafíen, desaten los mitos.⁴⁸ Estas heterotopías quieren habitar el mundo desde el cuidado de sí mismo (ética), el cuidado de los otros (política) y el cuidado de las cosas (ciencia), como una forma de pensar y de vivir que enfrenta y afronta las inquietudes éticas, políticas y científicas, no como crueldad del destino y resignación, sino como la posibilidad para que lo Otro del hombre se convierta en lo Mismo que él.⁴⁹ Aquí se nos ocurren varias intertextualidades. La primera es Foucault-Kafka. La producción kafkiana tiene una idea clave: todas las formas de vida y de pensamiento que le son posibles al hombre son en sí contradictorias, no pueden funda-

48 *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 3.

49 Cf. Foucault, Michel. *La inquietud de sí mismo*, op. cit., p. 93.

mentar una existencia con sentido, humanamente digna. Habitamos, pues, la paradoja. Sólo que queremos destruirla y residir en la total seguridad. Es lo que hallamos *En la construcción de la muralla china*. Hay una vida oficial (la de las leyes) y una vida vital (la de la autonomía noble y digna) que nunca se dan la mano. Por ello, el mundo es ese escenario en que sólo se dan órdenes y nada puede ponerse en orden. Más radicalmente: ya no se aceptan víctimas y sacrificios. Sería todavía algo vital. Sólo caben matanzas con víctimas. La propuesta kaffiana para regular este caos se da la mano con el cuidado múltiple foucaultiano: una existencia libre más allá de todas las motivaciones vigiladas y luchas de este nuestro mundo perversamente dominador y aniquilador. Es así protesta y promesa, con un horizonte: la gran serpiente, esa maquinaria industrial creada por los humanos, siempre quiere volvernó polvo y triturarnos. Este es el gran reto del intelectual como denuncia y anuncio: no dejarnos devorar por la gran serpiente.

La segunda intertextualidad es con Hölderlin: «pleno de mérito, y sin embargo poéticamente habita el hombre en esta tierra». Son versos del citado poeta. Mérito es la maquinaria de la planeación racional positivista. Con ella domesticamos el mundo y se vuelve útil y «positum». Las cosas sólo caben en cuanto son transformadas crematísticamente y se vuelven *pragmata*. Hoy se habita el mundo así. Sin embargo, es posible domiciliarnos de otro modo: la mística artística. Es el retorno de los dioses, la irrupción de lo demoníaco (en el sentido del *daimon* griego, no cristiano), el poder del éros y del entusiasmo en el sentido trágico de los poetas; en una palabra, todo aquello que se ríe del cálculo y de la planeación. Hölderlin lo expresó poéticamente: «pero lo que permanece, lo fundan los poetas». Por ello, bien vale la pena «ser poeta en tiempos de penuria», en medio de nuestra existencia astuta, beligerante y sin paz, arrastrada por la pulsión tanática, no erótica. La poesía habita el mundo desde la risa, eróticamente para «preservar el mundo y conservarlo para lo advenidero, dándole un viraje al descuido de la tierra propio de la actitud técnica».⁵⁰

La tercera intertextualidad es con el poeta filósofo Anaximandro: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen que perecer también, según la necesidad, pues tienen que pagar pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo». Es la célebre sentencia de Anaximandro. El juego *adikía-diké* como conflicto mueve todo. Nunca cesará; toca regularlo; no con dogmas sino con posibles trayectos (las heterotopías de Foucault), empapados de un conveniente escepticismo esperanzador, en

50 Janke, Wolfgang. *Post Ontología*. Bogotá: PUJ, 1988, p. 53.

una especie de fecundo nomadismo conceptual, que ensaya sin proponer palingenias. La vida deviene así faena tremebunda, dinámica, conflictiva, con fuerzas centrípetas y centrífugas siempre en colisión, donde sólo cabe avizorar un porvenir meramente deseable, un disminuir la violencia no por fundamentos metafísicos (los metarrelatos humanistas mencionados varias veces), sino porque es lo más conveniente y *phronético*.

La cuarta intertextualidad es con el escritor Graham Greene. Hay una territorialidad que ha invadido nuestro mundo. Es la racionalidad científico-técnica, el mérito según la ya citada expresión de Hölderlin. Uno de sus paradigmas es la Ilustración y sus consecuencias: el Estado-Nación con sus consiguientes frutos: pacto social, voluntad general, estado de derecho, derechos humanos, estado de bienestar social, libertades humanas, mayoría de edad, autonomía, democracias liberales, libre juego de las fuerzas sociales, justicia, consensos, consensos traslapados... Tras todo ello Greene ha descubierto «monstruos» (las foberías humanistas del nacido en Poitiers): «que el Estado cargue con la responsabilidad del crimen, yo soy inocente. Mi jefe me lo ha ordenado. Es el pacto-contrato el que lo ha hecho». Desde esta perspectiva (es lo paradójico), todo vale. Lo horrible es que se hace en nombre de la razón ilustrada y sus libertades. Todo ha devenido plutocracia e *ischysocracia* desde la *eleuteriomanía*. Lo mismo vale para quienes quieren desbaratar el «establecimiento». Ante ello, recordamos como Greene, la expresión de William Blake: «Cualquiera que desee hacer el bien a su semejante debe hacerlo en pequeñas circunstancias. El bien general lo invocan el bribón, el hipócrita y el adulón». En intertextualidad con el cuidado foucaultiano, es una ética individual, no individualista. De ahí la *philía* como voluntad política. Es que la risa piensa las cuatro preguntas kantianas, no desde la razón de los vencedores, sino desde la razón de los vencidos. No es inocente entonces que la novelística de Greene tenga un eje: «los fuera de la ley»: contrabandistas, fracasados, neuróticos, asesinos profesionales, espías, un sacerdote borracho y temeroso, traficantes del mercado negro... Son la suciedad de la sociedad. Pero... «Metéis en la cárcel al pequeño ladrón, cuando el gran bandido vive en palacio», nos dice uno de los protagonistas de su *Expreso de Oriente*. Foucault lo dice más radicalmente: «¿qué juegos de la verdad despliega el hombre que piensa su ser cuando se percibe loco, se contempla enfermo, se reflexiona viviente, hablante y trabajador, cuando se juzga a sí mismo y se castiga como un caso criminal?»⁵¹ Pensar las cuatro preguntas kantianas desde formas de existencia calificadas por el saber-poder como

51 *El uso de los placeres*, op. cit., p. 13.

locas, enfermas, criminales es una experiencia límite desde la risa que puede recrearse en función de los cuidados de Foucault. Es la morada que, con temor y temblor, llenos de risa, soslayamos para la ética, la política y la ciencia, como tarea del intelectual

La quinta intertextualidad es con Vattimo. Desde su *Credere di Credere*, independiente de sus observaciones sobre el Cristianismo y la Cristiandad, establecemos una conexión con la risa foucaultiana. Para Vattimo, desde la *kenosis* y el *ágape*, el poder debe ser *kenótico* y no *krático*; debe operar desde el «vaciar, adelgazarse, debilitarse» (*Kenosis* como pensamiento débil), no como dominación y opresión. Los cuidados del profesor parisino van por la misma dirección: desprenderse de sí mismo para ser mismidad en la otredad. Son «tecnologías del yo» como «prácticas de sí», que ponen patas al revés las «tecnologías del yo» del panóptico del vigilar y castigar modernos.

La quinta intertextualidad es con Ricoeur. Ya la risa ha hablado varias veces del «otro». Ricoeur va a reír con nosotros. El hombre es labilidad, falibilidad, finitud, siempre «expuesto» a resbalar, en desproporción consigo y con los otros; su historia es «la patética de la miseria» combinada con la «mayoría de edad», su «insociable sociabilidad» y el mal infinito de la finitud: la egolatría; en su intimidad lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral; es conflicto primigenio como el «devenir de una oposición» entre la afirmación originaria y la diferencia existencial; es así potencia de la caída y del mal, que brota de su limitación en la transición ininterrumpida del vértigo como siervo albedrío o libre albedrío esclavo. Estos conceptos han sido simbolizados por la experiencia mítico-religiosa como caída, culpa, redención y salvación; son símbolos que dan qué pensar. Ricoeur los interpreta como expresión de la existencia y del ser del hombre en el cuasi ser y cuasi nada del mal humano en la nada de su finitud. La cultura es entonces desviación, extravío, cautividad, caos, ceguera, mezcla, caída, redención, salvación. Acudiendo a los mitos griegos (los mitos son para Ricoeur la esencia de toda cultura), la vida humana es Prometeo, Epimeteo y Proteo; es un monstruo de muchas caras que dan qué pensar.⁵²

En fin, para terminar, en todo momento, ya de inquietudes o lejanas inquietudes, la risa siempre nos recuerda *la Canción de la vida profunda* del sublime Barba Jacob, lúcidamente precedida de un epígrafe de Montaigne: «El hombre es cosa vana, variable y ondeante»:

52 Cf. Paul Ricoeur. *Discurso filosófico y hermeneusis*. Barcelona: Anthropos, 1998.

Hay días en que somos tan móviles, tan móviles, / como las leves
briznas al viento y al azar. / Tal vez bajo otro cielo la gloria nos sonría.
/ La vida es clara, undívaga y abierta como un mar.
Y hay días en que somos tan fértiles, tan fértiles, / como en abril el
campo, que tiembla de pasión: / bajo el influjo pródigo de espirituales
lluvias, / el alma está brotando florestas de ilusión.
Y hay días en que somos tan plácidos, tan plácidos... / — niñez en el
crepúsculo!, lagunas de zafir! — / que un verso, un trino, un monte,
un pájaro que cruza, / y hasta las propias penas nos hacen sonreír.
Y hay días en que somos tan sórdidos, tan sórdidos, / como la entraña
obscura de oscuro pedernal: / la noche nos sorprende con sus profu-
sas lámparas, / en rútilas monedas tasando el Bien y el Mal.
Y hay días en que somos tan lúbricos, tan lúbricos, / que nos depara
en vano su carne la mujer: / tras de ceñir un talle y acariciar un seno,
/ la redondez de un fruto nos vuelve a estremecer.
Y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres, / como en las
noches lúgubres el llanto del pinar. / El alma gime bajo el dolor del
mundo, / y acaso ni Dios mismo nos pueda consolar.
Mas hay también oh Tierra! un día... un día... un día / en que levamos
anclas para jamás volver... / Un día en que discurren vientos
ineluctables. / Un día en que ya nadie nos puede retener!⁵³

53 *Obras completas*. Medellín: Ed Académicas, 1962, pp. 188-189.



LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

Miguel Ángel Polo Santillán

Este es un campo donde mucho se está diciendo (en reflexiones abstractas y propuestas concretas), pero poco se está haciendo, donde las reflexiones no logran plasmarse en estilos de vida, donde el poder político y económico se muestra como real obstáculo. Sin embargo, sigue habiendo necesidad de continuar pensando propuestas aplicables y orientando éticamente el curso del poder político y económico. Por eso, nos volvemos a preguntar, ¿cuál es el lugar del hombre en la naturaleza?, ¿cuál es el lugar de la naturaleza en la vida humana? Las formas de vida que tiene el ser humano contienen ya respuestas implícitas a esas preguntas. Y como la ética tiene que ver con las formas de vida, entonces, en nuestro trato con la naturaleza ya existe una relación ética. La ética no es sólo un asunto entre seres humanos, sino también tiene que ver con la relación entre los hombres y la naturaleza, porque ella sustenta nuestro ser. Sin embargo, ¿por qué peligra el equilibrio ecológico? ¿Por qué se contaminan los mares, los ríos y el aire? ¿Por qué se destruyen los bosques? ¿Acaso el hombre está creando una forma de vida en la cual ya no necesite de la naturaleza?, ¿o será que nuestra naturaleza es destructiva?

Nuestro artículo estará dividido de esta manera: Para comenzar presentaremos algunas formas de concebir la naturaleza y cómo nuestra crisis ecológica es expresión de una forma de ver la naturaleza. Luego, abordaremos dos problemas largamente debatidos en los trabajos de ética ecológica: primero, las propuestas de ética ecológica y sus relaciones con la tecnociencia, y segundo las propuestas de considerar a los animales dentro del discurso moral. Finalmente revaloraremos la simpatía como un elemento necesario en nuestras actitudes ecológicas.

[29]

Formas de entender la naturaleza

A través de la historia del pensamiento humano, los pueblos han entendido su relación con la naturaleza de distintas maneras, a partir de las cuales las personas construyen su sociedad, relaciones económicas, arte y vida personal. El brasileño Léo Pessini resume dichas concepciones en tres modelos: la naturaleza como algo sagrado, la naturaleza teleológica y la naturaleza dotada de poder y elasticidad.

a) *Modelo sagrado*.- Entiende la naturaleza como una expresión de poderes sagrados. Es la forma en que la mayoría de los pueblos y culturas antiguas entendieron la naturaleza: los pobladores del imperio incaico consideraron animados y sagrados los nevados, el cielo, los ríos, los animales y hasta las piedras. También el cristianismo entendió la naturaleza como algo sagrado, pero en un sentido específico: Dios es creador de la naturaleza, pero ésta no es Dios, sólo obra suya, por lo que hay que cuidarla. Es la imagen del jardinero que nos presenta en el segundo relato bíblico de la creación. Aunque este modelo fue muy común en la antigüedad, todavía existen grupos humanos que viven de esa manera la naturaleza.

¿Y qué consecuencias trae para la vida humana ver de esa forma a la naturaleza? En primer lugar existe una exigencia de respeto y veneración a los poderes naturales. En segundo lugar, los dioses o Dios confían al hombre el cuidado de la naturaleza, él no es el propietario sino el «administrador». Hoy, esta forma de entender la naturaleza le resulta extraña a la mentalidad occidental, mas no a los pueblos no occidentales, quienes pueden y están revitalizando esta perspectiva. ¿Y la libertad individual, la autonomía del sujeto racional, no se anula en esta visión? ¿Dónde queda nuestra calidad de «agentes morales»? Muchos de los argumentos contra esta perspectiva sienten que el individuo moderno se vería limitado ante fuerzas no humanas. Eso tiene que ver mucho con la forma como el occidental se ha estado viendo a sí mismo. La crisis ecológica debería poner en tela de juicio esa autoimagen occidental, sea para modificarla o transformarla totalmente o, de ser posible, desde su calidad de agente moral buscar los medios posibles para incluir a los seres no humanos en su discurso ético.

b) *Modelo teleológico*.- Concibe a la naturaleza conteniendo una dinámica con sentido en sí misma, sin necesidad de hacer referencia a un Creador. Fue la forma como muchos filósofos griegos de la Antigüedad entendieron la naturaleza. Ya no son los dioses los que trazan un límite a las acciones humanas, sino existen límites inherentes. La imagen aristotélica del mundo

justamente concebía a la naturaleza con finalidades inherentes, no puestas desde los intereses humanos sino descubiertas por el filósofo-científico.

¿Y qué consecuencias trae para la vida humana ver de esa forma a la naturaleza? Si la naturaleza tiene un sentido, sólo nos queda contemplarlo, admirarlos, conocerlo, con lo cual también estamos desarrollando nuestra finalidad natural. Por eso los griegos entendieron al hombre como un ser racional, lo cual era expresión de la naturaleza también racional. El hombre está capacitado para entender los procesos naturales con su capacidad racional. Este modelo se sostiene siempre y cuando se crea que la ciencia debe ser contemplativa, mas no necesariamente operativa, transformadora. Recordemos que Aristóteles separaba ciencia (*episteme*) de técnica (*techné*). Sin embargo, hoy resultan inseparables ambos elementos, por lo que ha recibido el nombre de tecnociencia. Además, la ciencia moderna nació negando la existencia de tales finalidades inherentes a la naturaleza. Son pocos los científicos que comparten hoy esta visión teleológica. Y al hacerlo, están yendo contra la tendencia de la ciencia actual.

c) *Modelo de poder y elasticidad.* - Concibe a la naturaleza como algo alejado e independiente del ser humano, no tiene un valor intrínseco y está dominada por fuerzas y causas que son impersonales y tampoco son expresiones de dioses. Esta forma de entender la naturaleza surgió en la Europa moderna. La naturaleza es algo «plástica» porque el hombre puede darle diversos usos, puede dominarla y controlarla según sus planes. ¿Y qué consecuencias trae para la vida humana ver de esa forma a la naturaleza? El hombre trata a la naturaleza como amo, señor, dominador y manipulador, que puede hacer de ella lo que desea, el único límite es el conocimiento. El hombre moderno quiere sacarle todos los secretos a la naturaleza para poder hacer de ella lo que mejor le parezca. O como reza el dicho moderno: «conocer es poder». Sin duda, éste es el modelo imperante, una de las causas de la crisis ecológica y, por lo tanto, centro de la crítica de los ecologistas.

¿Qué otro modo necesitamos para superar el problema? Muchos otros modelos se han propuesto: metafísico, fisiocentrismo, biocentrismo y patocéntrico (Gómez-Hera 2002: 16-17). Muchos más se han de proponer. No creo que uno de ellos deba imperar en las sociedades, tendrán éxito en la medida que sepan articular patrones culturales y exigencias éticas actuales. Quizá debamos conjugar distintos paradigmas para armar una visión más amplia de nuestra relación con la naturaleza.

A esto tenemos que agregar que una buena parte del debate ha estado en ver las posibilidades de fundamentación de la ética ecológica. ¿Es posible

hablar de ella? ¿Qué razones hay para ello? Y las respuestas tienen que ver con las formas como se entienden la moral y la naturaleza. Parte de ese debate es al que vamos a referirnos. Pero antes, tenemos que reconocer que lo que impulsa a los filósofos y científicos a buscar un fundamento a una ética ecológica es especialmente la situación de deterioro medioambiental en que nos encontramos. De eso hablaré ahora.

La crisis ecológica

Y como la cultura moderna es la que se ha extendido por todo el mundo, el hombre moderno ve la naturaleza según el modelo de poder y elasticidad. Pero dominar a la naturaleza ha sido llevado a cabo por la economía capitalista y la tecnociencia, ocasionado en el siglo veinte la aparición de problemas ecológicos, que hasta ahora no encuentran soluciones efectivas.

Entre los problemas que podemos enumerar están: la degradación de la tierra, la desertificación, la deforestación, la sobrepoblación, la falta de alimentos, la contaminación del aire, la contaminación de las aguas, el calentamiento global, la pérdida de la capa de ozono y la extinción de las especies animales y vegetales.

Diversas son las declaraciones y legislaciones que se han elaborado, tanto en ámbitos locales como internacionales. Pero no existen todavía soluciones reales a ninguno de los problemas. ¿Por qué? Porque en las soluciones entran en juego modos de entender la naturaleza, intereses económicos y sociales, la cuestión del poder político y económico, etc. Por ejemplo, la Declaración de Kyoto sobre el calentamiento global de los países desarrollados, que el gobierno actual de EE.UU. no ha querido ratificar. Siendo una superpotencia —y una de las que más contamina el medio ambiente— no ha permitido una acción decidida y conjunta frente a este grave problema que afecta y seguirá haciéndolo a los seres humanos y a la flora y fauna de nuestro planeta.

Pero ¿podemos hacer algo desde nuestras vidas particulares? ¿Cuál es nuestra responsabilidad como ciudadanos y seres humanos en esta crisis ecológica? ¿Es problema de los demás o también nuestro? Es curioso que la crisis ecológica que nos ha tocado vivir, esté acompañada de la crisis del *logos*, de la palabra-razón, por la cual los hombres no podemos ponernos de acuerdo tanto en determinar los problemas como en las soluciones más urgentes. Eso se muestra sobre todo en tres temas especialmente tratados por los teóricos de la ética ecológica: la relación hombre-naturaleza, la rela-

ción hombre-animales y la relación tecnociencia y naturaleza. Veamos estos problemas, sus respuestas opuestas y posibles soluciones intermedias.

Hombre, Naturaleza y Tecnociencia

Uno de los factores que ha resultado perturbador en la relación hombre-naturaleza ha sido el tipo de tecnología que se ha ido produciendo en las sociedades modernas. Por jugar un papel importante, ha sido un factor de reflexión desde distintas perspectivas filosóficas, éticas y ecológicas. Veamos tres de ellas:

a) Ética ecológica antropocéntrica. - Buena parte de la crítica por la crisis ecológica se ha descargado contra la visión moderna, baconiano-cartesiana. Esta concepción es una forma de entender la moral, la ciencia y la naturaleza. La moral es un asunto humano, de seres racionales. La ciencia debe dar conocimientos que tengan aplicación, es decir, dominio de la naturaleza. La naturaleza no es sagrada, por lo que puede ser usada para las necesidades humanas. Esa filosofía ha permitido al capitalismo explotar la naturaleza como nunca antes se había hecho, hasta el punto de poner en riesgo «por primera vez en su historia» la existencia del mismo ser humano.

Esta visión ha generado el «imperativo tecnológico» que sostiene que si tenemos las posibilidades tecnológicas para hacer algo, debemos hacerlo, sea por el bien de la humanidad como por el necesario progreso de la ciencia. Este imperativo se sostiene en algunos presupuestos. Primero, la idea de que la naturaleza no tiene nada especial, sino es una simple realidad que contiene regularidades que el hombre puede conocerlas y servirse de esos conocimientos. Segundo, que el conocimiento de la naturaleza y las tecnologías generadas por esos conocimientos son neutrales, la valoración moral depende de los usos que se le dan a dichos conocimientos y tecnologías. Por lo tanto está justificado el desarrollo de la ciencia, la cual tiene sus propios criterios para medir su progreso y no requiere de valores morales para juzgar su avance.

Desde estos presupuestos, ¿qué ética ecológica puede generarse? Dos han sido generalmente las respuestas. La primera es negar las posibilidades de la ética ecológica (J. Passmore y Richard A. Watson), pues tanto la moral como la reflexión ética son asuntos humanos, en la cual ponen en juego su racionalidad, libertad y responsabilidad. Sosa resume la idea de Watson y dice:

Los «derechos» tenemos que ganarlos como ciudadanos que cooperamos en una comunidad moral. Este autor sostiene la tesis de que la postura biocéntrica no es, como se pretende, igualitaria, desde el momento en que se postula un «dejar hacer» y un «dejar estar» a la naturaleza, pero *excluyendo* al hombre, a quien se le restringe —y sólo a él— su libre desarrollo. (Sosa 1994: 111)

La segunda, una versión más débil (las expresiones «antropocentrismo fuerte» y «antropocentrismo débil» fueron acuñadas por Brian G. Norton), asume las posibilidades de una ética ecológica, no porque la naturaleza forme parte del mundo moral (es decir, no porque tenga derechos, intereses, fines o valores intrínsecos) sino porque los hombres, aquellos que tienen valor, tienen el interés de conservar el medio ambiente para proteger su propia especie. Por eso, algunos han sostenido que sólo pueden generar una «ética medio-ambientalista». Resumiendo la idea de un «antropocentrismo débil» de Norton, Sosa dice:

No necesitamos, pues, afirmar, ningún tipo de valor intrínseco en los objetos no humanos y, al mismo tiempo, la perspectiva del antropocentrismo débil nos proporciona una base para establecer obligaciones que van más allá de la mera satisfacción de nuestras preferencias. (Sosa 1994: 113)

b) *Ética ecológica biocéntrica.*- Por reacción al avance tecnocientífico y sus consecuencias, se han escuchado voces de rechazo a dicho proceso. Y es que la ciencia está siendo apoyada por una ideología que encubre sus reales intenciones y limita las posibilidades espirituales del hombre. La propuesta ha sido volver a una vida más natural, como lo sostuvieron Thoreau y Tolstoi, inspiradores de movimientos alternativos al mundo tecnológico.

Esta perspectiva también ha recibido los nombres de «holismo» y «ecosofía», que encuentra su formulación en Aldo Leopold quien sostenía que debemos considerar algo de bueno «cuando tiende a preservar la identidad, estabilidad, y belleza de la comunidad biótica»; esta perspectiva ha generado las llamadas «ecologías profundas». Podemos mencionar a autores como Arne Naess, George Sessions y John Rodman, quienes recuperan las visiones spinozianas y estoicas para una fundamentación de la ética ecológica. También los trabajos de Paul W. Taylor y J. Baird Callicott y Ferrater Mora.

c) *Una nueva alianza.*- Debido a las consecuencias y riesgos posibles de la intervención humana en la naturaleza mediante el poder tecnocientífico,

algunos autores han visto la necesidad de pensar en un nuevo pacto con la naturaleza.

En la antigüedad, el ser humano estaba dominado por las fuerzas naturales, las veneraba con temor y hasta realizó sacrificios humanos para aplacar la ira de los dioses. Hoy no podemos sostener esa visión. En la época moderna, «la tortilla se ha volteado», el hombre se decide a dominar la naturaleza y ya estamos viendo sus efectos positivos y desastrosos. Hoy tampoco podemos seguir sosteniendo esta visión.

Lo primero que tenemos que reconocer es la interrelación entre el hombre y la naturaleza, no puede existir uno que domine y otro que esté sometido. El hombre no puede vivir independiente de la naturaleza, aunque el desarrollo tecnocientífico pretenda hacernos creer y sentir lo contrario. Somos seres naturales, que necesitamos un mundo natural para vivir. En ese marco de interdependencia es que puede seguir desarrollándose la ciencia y la técnica.

Así como dependemos de la naturaleza, ahora ella también depende de nosotros. El hombre se ha extendido por toda la tierra, por lo que debe ser responsable de toda ella. Con el poder acumulado de la ciencia y la tecnología, el hombre puede cambiar y destruir la naturaleza. Pero el problema es que al hacerlo también puede destruirse a sí mismo.

Por lo anterior, las reflexiones contemporáneas tienden a buscar soluciones intermedias, que articulen coherentemente ambas perspectivas. Por un lado, se reconoce que la tecnociencia es un elemento que ha configurado nuestra existencia actual, hasta el punto de haber creado una «tecnosfera» (Sosa), retroceder a un modo de vida premoderno ya se ha hecho imposible. Tenemos que asumirla de forma crítica, sin ocultar los valores y las ideologías que la sostienen, como la de su neutralidad o la creencia que su propio desarrollo solucionará los problemas humanos. A partir de ahí proponer nuevas formas de relacionarse con la tecnociencia. Ello ha generado éticas de la tecnociencia como la de Apel y la Jonas. Expondré brevemente la ética de Jonas.

Hans Jonas, cuyo libro se denomina *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), sostiene que la ética tradicional de carácter antropocéntrico no puede enfrentar los nuevos desafíos del mundo actual. Es que dicha ética, además de circunscribirse a lo humano, sólo hacía referencia a las normas morales dentro de perspectivas próximas. Frente a ese tipo de ética, propone incluir a la naturaleza en nuestros discursos éticos, es decir, considerar nuestras responsabilidades con el medio

ambiente teniendo en cuenta el futuro. El cuidado con el mañana, con las generaciones futuras es una de las cosas que preocupa la reflexión de Jonas.

El obrar tecnológico, como expresión de la cultura moderna, se sustenta en la idea de que la razón humana debe organizar el caos de la realidad, hacer de la realidad un objeto de conocimiento, como diría Kant debe someter a juicio a la naturaleza para sacarle sus secretos. Todo ello para lograr la felicidad del hombre en la tierra. El resultado contemporáneo fue que el propio hombre se convirtió en objeto del poder tecnocientífico, además, que dicho poder ha puesto en peligro el ecosistema. Dado que el obrar tecnológico influye en nuestra relación con la naturaleza, esto lleva a Jonas a replantear el concepto de responsabilidad frente a ese poder omnipotente. Dicho concepto debe incluir a nuestro poder tecnocientífico, a la naturaleza y a las generaciones futuras.

Este nuevo contexto, donde se plantea la cuestión de sobrevivencia de la especie humana, nos plantea la necesidad de asumir imperativos para nuestro actuar. Dichos imperativos deben estar fundado en un «sí a la vida» y en la continuidad futura de la especie. Dice Jonas:

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre». (Jonas 1995: 40)

La inclusión de la humanidad futura y su calidad de vida en los imperativos nos hace notar que la preocupación de Jonas no es tanto por los riesgos actuales del poder tecnocientífico sino por las consecuencias a largo plazo que ponen en peligro la continuidad de la vida en la Tierra. Tenemos la obligación de garantizar el futuro de la existencia humana y para ello la condición es que tenemos que garantizar la existencia del mundo natural.

Agrega Jonas que requerimos de una nueva sabiduría y una nueva actitud de humildad que puedan enfrentar las pretensiones de poder absoluto de la ciencia y de la tecnología y su *hybris* moderna. Dicha «sabiduría» es el llamado a una nueva metafísica, desafiando con ello a nuestra época caracterizada como postmetafísica. El rescate de la metafísica que vuelva a

plantearse la pregunta por el ser (lo que permitiría fundar los deberes), pero además sin sustento antropocéntrico (Jonas 1995: 91). No cree Jonas que la metafísica ponga en riesgo la ciencia, porque trabajan en dos estratos distintos: «explicar la naturaleza no equivale a comprenderla» (Jonas 1995: 131), por eso «la ciencia natural no nos lo dice todo sobre la naturaleza» (Jonas 1995: 132).

El discurso metafísico de Jonas renueva los términos de «fin», «bien» y «vida». El fin «se aloja en la naturaleza» (Jonas 1995: 134), lo cual es el «Bien primario», el «bien-en-sí» porque es «infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser» (Jonas 1995: 146). El ser se afirma en el fin y se pronuncia en contra de la nada. En el hombre también debe haber una actitud similar: «El hombre ha de asumir en su querer ese sí (afirmación de la finalidad) e imponer a su poder el no al no-ser» (Jonas 1995: 149).

La finalidad del ser es vivir, pero en el caso humano es vivir bien, con dignidad y felicidad. El bien es sacado del rapto producido por la subjetividad moderna (deseo, necesidad o elección) y vuelto a pensar en términos naturalistas. Más aún, la causa final de la naturaleza preconsciente es sustento de nuestras finalidades subjetivas. Distingue entre los fines de los artefactos (que es por un deseo humano), de los seres vivos (que es la sobrevivencia) y de los seres humanos (que siendo consciente de la teleología busca vivir bien). A partir de dicha metafísica, la vida vuelve a adquirir una finalidad propia y un «bien ontológico» que el hombre y su poder tecnocientífico deben respetar. En ese sentido habla de responsabilidad. Así lo sostiene Jonas:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser «omnipotente» de modo negativo, el primer deber del compromiso colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición sine qua non; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. (Jonas 1995: 227)

La ética ecológica de Jonas reúne metafísica, ética y tecnociencia, resultando de ahí una ética de la responsabilidad, no sólo en sentido individual sino colectivo. Por eso, a partir de todas las perspectivas ecológicas, por lo menos hay dos grandes coincidencias. Por un lado, señalar la exigencia de un cambio de actitudes, tanto de las personas, como de los gobiernos y de los sistemas económicos. Por otro lado, que es una obligación de justicia cooperar y exigir cumplimiento de las leyes jurídicas que se refieren al respe-

to del medio ambiente (Blázquez 1999: 200). En otras palabras, las dos grandes perspectivas éticas como son la de la *felicidad* y la de la *justicia* deben incluir el tema ecológico dentro de sus propuestas. De ese modo, se requiere seguir motivando al cambio personal y social y exigir el respeto de las normas ecológicas, como criterios para actuar en el mundo cargado de intereses y dificultades.

Hombre vs. Animales

¿Podemos usar a los animales para nuestros objetivos tecnocientíficos, económicos y para preservar nuestra especie? ¿Qué razones avalan ese uso irrestricto de los animales? ¿Por qué no deberíamos utilizarlos como cosas? Desde los años 70, distintos filósofos —como Christopher Stone, Peter Singer, Tom Regan, entre otros— han despertado el interés en el debate sobre la inclusión de los animales en nuestras consideraciones éticas, motivándonos a pensar en el estatus moral de los animales. Y al repensar nuestra relación con los animales se ha comenzado a hablar de «derechos de los animales». ¿Tienen derechos los animales? ¿Pueden ser considerados dentro de la comunidad moral los animales? ¿Tienen estatus moral los animales o sólo los seres humanos?

Esta necesidad de pensar en el estatus moral de los animales se debe a nuestra mayor conciencia de los malos tratos, la crueldad y la muerte hacia ellos por parte de los seres humanos. Todo ello por fines médicos (experimentación animal para nuevos fármacos), científicos (experimentación animal para probar nuevas teorías) o comerciales (alimentación, pieles, espectáculos crueles), etc. Revisemos brevemente algunas teorías que se han planteado en el debate sobre el estatus moral de los animales.

a) *El antropocentrismo moral fuerte.*— La ética occidental, especialmente moderna, ha estado centrada en el hombre y la comunidad moral, es decir, sólo hacía referencia a seres humanos. Esto se debió tanto a la influencia de una forma de interpretar los textos bíblicos donde el hombre es colocado en un estatus de superioridad con respecto a los demás seres. También se debe al hecho de considerar como elemento central de la comunidad moral el ser seres racionales y autoconscientes. Desde ese punto de vista, los animales no tienen moral ni pueden tener derechos. Como sostiene el filósofo canadiense Michael A. Fox:

[...] una comunidad moral es un grupo social compuesto por seres autónomos que interactúan, en el que pueden evolucionar y compren-

derse los conceptos y preceptos morales. También es un grupo social en el que existe el reconocimiento mutuo de la autonomía y la personalidad. (Citado por Gruen. «Los animales», en Singer 1995: 470)

Autonomía, conciencia de sí, responsabilidad son características de un miembro de una comunidad moral. Ello establece una ruptura ontológica entre lo humano y lo animal, por lo tanto los hombres resultan siendo superiores a otras especies animales. Los intereses humanos son lo que realmente cuentan. La conclusión de esta postura es clara y la obtenemos del mismo Fox:

[...] los miembros plenos de la comunidad moral pueden utilizar a las especies menos valiosas, que carecen de algunos o de todos estos rasgos, como medios para sus fines por la sencilla razón de que no tienen la obligación de no hacerlo. (Citado por Gruen. «Los animales», en Singer 1995: 470)

Los hombres son fines en sí mismos, por lo que tienen dignidad, diría Kant. Es ante otro ser humano racional al que hay que tener respeto, no ante los animales. Las cosas y los animales son medios, por lo que pueden ser intercambiados, vendidos, es decir, son objeto de precio. Desde este punto de vista es imposible hablar de derechos de los animales, porque éstos no tienen intereses (tampoco la naturaleza). Las éticas contractualistas tradicionales tienden a considerar sólo a los humanos dentro del contrato social y moral, por lo que los animales no tienen derechos.

El antropocentrismo moral fuerte puede convertirse en una ideología que puede justificar el abuso que el hombre comete frente al medioambiente y a los animales. Y en una época de mayor conciencia medioambiental, requerimos otras interpretaciones que tiendan puentes con el mundo no humano que también es nuestro mundo.

b) El antropocentrismo moral débil. - Sigue sosteniendo las tesis de la centralidad de la especie humana en la naturaleza, por razones de diferencias ontológicas señaladas anteriormente. Pero la diferencia está en que tanto el medio ambiente como los animales pueden formar parte del discurso moral por razones humanas, es decir, porque el hombre requiere de un medio ambiente sano para vivir y porque la consideración por los animales muestra nuestra superioridad sobre ellos.

Aquí también se encuentran algunas tendencias cristianas que, renovando la interpretación del texto bíblico, sostienen que el hombre ha sido colocado para administrar la tierra, no para dominarla ni destruirla. Aunque siguen sosteniendo que hombres y animales tienen una diferencia

ontológica, a pesar de ser criaturas de Dios. Sin embargo, dicha diferencia no tiene que generar una actitud irresponsable con respecto a los animales.

Desde ese punto de vista, sí se puede hablar de «derechos de los animales» porque el hombre puede otorgarles derechos, tratarlos «como si tuvieran tales derechos» (Feinberg) y no tanto porque tengan derechos o valores intrínsecos. Aunque sí puede considerarse que los humanos tengamos obligaciones para con ellos, sin embargo, nuestra obligación hacia los animales no viene por ellos mismos, sino por nuestra conciencia, convicciones e intereses. Algunos prefieren, en lugar de hablar de «derechos de los animales», sostener la idea de «bienestar de los animales».

c) *El biocentrismo moral fuerte.*- Esta postura incluye a todos los animales dentro de la comunidad moral, porque entre lo humano y los animales existe una continuidad evolutiva. Esta posición es sostenida por los conocimientos científicos tanto de la teoría de la evolución, la biología molecular y la etología. Desde esas disciplinas, nuestra distancia con los animales se ha reducido considerablemente. Cualidades que se pensaban propias del ser humano, ya no son tales, como el lenguaje, el uso de herramientas, la cultura, sentido del tiempo y hasta la autoconciencia. Nuestras diferencias sólo son de grado. Ya Darwin sostenía que no existían diferencias fundamentales entre los seres humanos y los grandes mamíferos en sus capacidades mentales.

Al no aceptar el dualismo de la posición antropocéntrica, los animales como los humanos tienen estatus moral, por lo que puede sostenerse que tienen derechos. Los filósofos que sostienen esta teoría consideran que el rasgo moral relevante no es la racionalidad sino la capacidad de sentir, específicamente de sufrir. Un claro antecedente de esta posición es Bentham (s. XVIII) quien sostenía:

Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudo habérseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizá llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizá la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es

¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir? (Bentham, cap. 17, nota)

Desde esta posición, los seres animales son sujetos de interés, porque están interesados en no sufrir. Singer sostiene que «la capacidad de sufrimiento es la característica que le da a un ser el derecho a una consideración igualitaria». Y esa es la cualidad moralmente relevante, por la cual merecen respeto.

Los que defienden esta posición han acuñado el término «especieísmo» para la creencia que defiende el estatus moral sólo de los humanos, lo cual sería un prejuicio como el racismo y el sexismo. Dice al respecto Tom Regan, defensor de los derechos de los animales:

Los racistas son personas que piensan que los miembros de su raza son superiores a los miembros de otras razas simplemente porque el primero pertenece a (la «superior») su raza. Los sexistas creen que los miembros de su propio sexo son superiores a los miembros del sexo opuesto simplemente porque el primero pertenece a su propio (el «superior») sexo. Tanto el racismo como el sexismo son insoportables paradigmas de intolerancia. Las diferencias raciales y sexuales son biológicas, no son diferencias morales.

Lo mismo vale para el «especieísmo», la visión de que los miembros de la especie *Homo sapiens* son superiores a los miembros de todas las demás especies simplemente porque los seres humanos pertenecen a su propia (la «superior») especie. Dado que no hay especies superiores. Pensar de otra manera, implica ser no menos prejuicioso que un racista o un sexista. (Tom Regan, «Diez razones para apoyar los derechos de los animales y su explicación». Versión española en la página web de la organización «Liberación Animal»)

Esta posición biocéntrica se hace fuerte porque de ahí se puede sostener que no existiría razón alguna para discriminar a los animales de cualquier decisión que los afecte. La razón es que la relevancia moral del hombre y de los animales sólo es la capacidad de poder sufrir y disfrutar. Pero esto plantea algunas interrogantes. Por ejemplo, un bote que sólo puede resistir a cuatro sujetos, pero existen cinco sujetos incluyendo un perro. No habría razones para preferir sacrificar al perro y no a un ser humano. Al contrario, si entre los humanos existe un anciano con demencia senil o un niño con serias alteraciones mentales, pues existiría mayor razón para preferir salvar al perro. También desde este punto de vista, matar a un ratón por capricho es más condenable que matar a otro ser humano por defensa propia (cf. Gruen 1995: 474).

La introducción del argumento de la «capacidad de sentir» y del derecho a la vida ha sido criticada por distintos autores. Por ejemplo, Sosa sostiene:

Creo que todo este debate se opera inevitablemente con un criterio antropomórfico cuando menos discutible. No parece posible que saquemos ninguna conclusión sólida acerca del sufrimiento de un animal, ya que cualquier analogía que intentemos establecer para «medir» ese sufrimiento está condenada al fracaso. En lo tocante al derecho a vivir, el tema se plantea, entre los defensores de una y otra tesis, en términos de la capacidad de futuro, potencialidades que no parecen reconocerse en el animal. La discusión sobre este punto me parece que tampoco puede conducir a ninguna base aceptable de fundamentación de deberes para con el mundo animal, toda vez que el viviente no humano nunca podrá «verbalizar» acerca de su futuro o de sus proyectos, por más que sus procesos fisiológicos se encuentren «los mismos que los nuestros» orientados hacia el futuro. (Sosa 1994: 88)

d) *El biocentrismo moral débil*.- Tomando las tesis centrales de la posición anterior (continuidad evolutiva, valor moral de la capacidad de sufrir, respeto moral por todos los seres sensibles, etc.), esta posición débil sostiene que, aun así, podemos establecer diferencias. Así, los animales más evolucionados y complejos merecen mayor respeto que los que no lo son. Dado que las diferencias entre especies están referidas a las capacidades de sentir y sufrir, no todos merecen el mismo respeto moral. Esto les permite ampliar el concepto de racionalidad, el cual no incluye sólo pensar y razonar, sino también sentir y sufrir.

Este punto de vista biocéntrico no es extremista, porque reconoce la posibilidad de matar animales para el consumo humano, aunque recomienda la reducción de alimentos animales y el matarlos sin dolor. Asimismo, limitar su uso en la experimentación científica cuidando en no provocarles sufrimientos. En la práctica pueden encontrarse en el camino un antropocentrismo moral débil con un biocentrismo moral débil. Creo que hacia esas salidas moderadas tenemos que seguir apuntando. De todas maneras tienen que enfrentar el problema de ¿cuándo es realmente necesario hacer daño o quitar la vida a un animal?

La simpatía

Desde distintas tradiciones, generalmente no filosóficas, se ha sostenido la necesidad de un respeto a los animales sustentado en la simpatía o compa-

sión. Es el caso del budismo y ciertas tradiciones hindúes. Suele citarse la expresión de Gandhi que sostuvo que «La grandeza de una nación y su progreso moral puede juzgarse en la manera en que trata a sus animales». Pues, la no-violencia (*ahimsa*) fue el principio orientador de la vida del político y religioso indio.

¿Qué queremos decir con simpatía? El término viene del griego *syn*: con y *pathein*: padecer, es decir, «sentir con», compadecerse (com-pasión), ponerse en el lugar del otro. Adam Smith definía la simpatía como «nuestro común interés (*fellow-feeling*) por toda pasión cualquiera que sea» (Smith 1941: 35). Este término puede tener un significado negativo y positivo. Negativo, porque supondría cierto sentimiento superior desde el cual se juzga la condición de otro. Es decir, podemos decir «pobre hombre» o «pobre animal» desde nuestra posición privilegiada en la cual no hay sufrimiento o vivencia de las condiciones de la otra persona. Esta versión negativa de la simpatía no valora al otro como otro (por lo tanto, semejante a nosotros) ni tiende a tomar una actitud más activa. En su sentido positivo, se refiere al sentimiento que rompe las máscaras del ego y nos permite reconocer y entrar en la intimidad del otro. Al reconocerlo como ser que sufre, reconozco que todos estamos en condición de fragilidad, encontrando uno de los lazos naturales que nos ligan a todos los seres.

Estoy de acuerdo con Schopenhauer quien sostenía que la compasión hacia todos los seres vivientes era una garantía de la moralidad. Pero ¿hasta dónde estamos dispuestos a extender nuestra simpatía o compasión? Puede quedarse en el propio individuo y también puede extenderse a todo los seres del planeta. Tomemos por ejemplo la famosa carta ecológica. En 1855, un jefe indio de la tribu Suwamish escribió una carta dirigida al presidente norteamericano quien le había pedido a los indios de esa tribu que vendiesen sus tierras. Parte de las respuestas son estos fragmentos de la carta:

¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire ni del centelleo del agua. ¿Cómo podríais comprarlo a nosotros?... Habéis de saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo... Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros.

En este párrafo que hemos citado encontramos que no puede haber simpatía desde el ideal de lucro y desde la idea de posesión. No puede haber compasión desde el dominio. La compasión requiere que consideremos como nuestra la naturaleza (sin sentido posesivo), que nos sintamos pertenecientes a la madre *pacha*. Sigue la carta:

Si os vendemos nuestras tierras, deberéis recordar y enseñar a vuestros hijos que los ríos son sus hermanos: deberéis en adelante dar a los ríos el trato bondadoso que daríais a cualquier hermano.

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra forma de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que otro, porque él es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermano, sino su enemigo... Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras de sí sólo un desierto.

Donde hay sentimiento de pertenencia hay solidaridad y fraternidad con aquello a lo que pertenecemos. Abrir el corazón, eso que el budismo enseña, de lo contrario consideraremos al otro como un extraño, un enemigo. Y donde hay enemigos (naturaleza, animales, grupos de seres humanos) sólo se genera formas de vida violentas. Por eso, sigue la carta:

No hay ningún lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ningún lugar donde pueda escucharse el desplegarse de las hojas en primavera o el rozar de las alas de un insecto... El ruido parece insultar los oídos.

Ahí tenemos una forma de reeducar nuestra sensibilidad: atender a las cosas sencillas de la vida humana y natural. Nos agrada escuchar música con volumen alto, pero no percibimos las estrellas de la noche o los cantos de los grillos. Aprender a estar atentos es una buena forma de sentir y reconocer nuestra pertenencia. Como diría un budista, no hay simpatía sin meditación. Sigue la carta:

Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupen en el suelo se escupen a sí mismo.

Si bien hay una base natural de la compasión, requiere ser educada, trabajada, aunque lamentablemente nuestras instituciones educativas poco se interesan por el mundo de los sentimientos. La sensibilidad puede ser educada. No podemos dejarla a la espontaneidad (aunque ella intervenga en otro sentido), porque la violencia de los hechos siempre nos conduce a donde quiere llevarnos: a nuestra destrucción. Finalmente, la carta termina así:

El hombre no ha tejido la red de la vida: es sólo una hebra de ella. Todo lo que haga a la red se lo hará a sí mismo. Todas las cosas están relacionadas como sangre que une a una familia. ¿Dónde está el espe-

so bosque? Desapareció. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Así termina la vida y comienza el sobrevivir.

Y estamos en esa condición, de sobrevivir. Sólo recuperando ese lazo invisible con la totalidad es que podemos darnos cuenta de que la vida está más allá de la sobrevivencia. Existen hoy muchas orientaciones, tanto en libros como en páginas webs de grupos ambientalistas, para tomar acciones concretas para no dañar el medio ambiente. Pero toda acción concreta necesita ser sostenida no sólo por una idea, una nueva forma de entender la naturaleza, sino también por una nueva sensibilidad.

En resumen, la crisis ecológica refleja el poco amor y respeto que se tiene el hombre, tanto a su propia persona como a sus semejantes. Y como una es la «red de la vida», la degradación de la naturaleza es la degradación de nuestras formas de vida social y de nuestra individualidad. Es decir, la destrucción del medio ambiente es una de las tantas formas que está tomando nuestra autodestrucción. Recuperar nuestro sentimiento de pertenencia con el todo nos lleva a la actitud de cuidado, por lo tanto de responsabilidad. Pero ¿estaremos aún a tiempo? Aunque no lo sabemos, tenemos que apostar por una respuesta afirmativa.

Bibliografía

- BLÁZQUEZ, F. y otros. *Diccionario de términos éticos*. Navarra: verbo Divino, 1999.
- GÓMEZ-HERA, José (coord.). *Ética en la frontera*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- GRUEN, Lori. «Los animales», en SINGER, Peter (dir.) *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- KOTTOW, Miguel H. *Introducción a la bioética*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995.
- PESSINI, L. *Problemas atuais de Bioética*. Sao Paulo: Edições Loyola, 1996.
- SINGER, Peter (dir.). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. México: El Colegio de México, 1941.
- SOSA, Nicolás M. *Ética ecológica*. Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1994.



EL RETO DE ARIADNA. FILOSOFÍA Y SOCIEDAD PERUANA

Alan Pisconte

La aparición de estos rostros en la multitud;
pétalos en una mojada rama negra.

Ezra Pound

La tarea de dibujar adecuadamente una reflexión de la sociedad peruana tal como se nos presenta en la actualidad, sugiere afrontar —como siempre— renovadas aristas y viejos miedos. El presente escrito desea ensayar una cartografía, quizá sumaria, de cómo podríamos encarar el reto de Ariadna, es decir, esbozar la dirección a la que podría apuntar el impulso teseico por encontrar salidas plausibles a nuestros entrapamientos categoriales como sociedad.

La importancia de seguir algún hilo en el laberinto de nuestra propia historia radica, al parecer —una vez más—, en la nueva ola de acontecimientos cargados de acicates para la reflexión de nuestra historia reciente. Las dos últimas décadas del siglo *ido*, y los primeros años del que venimos viviendo, han presentado nuevas encrucijadas para el sentido común peruano. Para resumir, podemos mencionar la guerra interna entre las fuerzas armadas del Estado y los movimientos radicales de izquierda. Luego de tal devastación, se alzó una alternativa tan destructiva como la vivida en la década que le antecedió. Los videos del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) fueron el espectáculo «mass-mediático» de nuestros propios límites políticos y sociales. Luego de una ardua lucha urbana y provincial, tenemos un gobierno «popular» que hasta el momento muestra cómo atavismos marginados de las lecturas intelectuales aparecen con nuevos rostros.

Pese a ello, la filosofía tradicional llevada a cabo en las universidades del país parece haberse petrificado y mira con ojos edípicos la esfinge de nuestros desconciertos históricos. Por tanto, la labor reflexiva hecha por los historiadores y estudiosos de nuestra sociedad probablemente se viene realizando al margen de la filosofía académica. Y quizá vislumbremos nuevas

[47]

posibilidades reflexivas y justifiquemos la labor institucional de la filosofía, entrando en un diálogo largamente postergado con estos también pensadores. Lo pertinente sería restablecer el diálogo interdisciplinario en una medida más intensa, si ya existe.

Sin embargo, la tradición filosófica en nuestro país ha distinguido entre *ideología* y *filosofía*. Sólo ha habido ideología en nuestro país. La filosofía únicamente es auténtica en los países occidentales. La ideología es la mala copia de un país tercermundista.

Pero ¿por qué se ha deseado alcanzar (desde nuestro propio contexto) la filosofía *auténtica*? Y ¿cómo se ha intentado lograr tal filosofía auténtica (vista monolítica y de origen occidental)? Dichas preguntas sólo podrían responderse releando los documentos que han legado los intelectuales que han pensado desde el Perú. Es decir, acudir a nuestra historia. Y hacer notar por qué hay esa sensación de imitación de lo occidental, que presupone a su vez cierto platonismo. La carrera hacia —o el retorno al— descanso ahistórico, ha sido el fantasma platónico perseguido por nuestros pensadores y en cierta manera hilo conductor de los historiadores en nuestro país. Pero el *porqué* y el *cómo* de esa delirante persecución del fantasma platónico pueden encararse desde otras esquinas menos saturadas y más urgentes.

Por ejemplo, asumiendo lecturas heterodoxas y potentes acerca de los discursos de sentido común en nuestro país, que han sido poco estudiados por la comunidad filosófica en el Perú, salvo excepciones. Los acontecimientos sísmicos de los últimos tiempos los muestran al desnudo. Una vez más, por ejemplo, la guerra interna subversiva y la dictadura cívico militar de Fujimori replantean una meditación impostergable sobre la noción de héroe en nuestro país. Lo que abre inusitadas brechas por el lado de la reflexión ética y antropológica.

La crisis de la apuesta por una cultura imitativa, amén de la aparición del fenómeno postmoderno, plantea preguntas acerca del rol de la educación en nuestro país, cuya debacle ya no se puede mantener oculta mediante una pedagogía que inculca la memoria vacua y la falta de reflexión acerca de nosotros mismos como cultura. El tema del héroe y el de la educación muestran subterráneas ligazones con una reflexión ético-jurídica sobre nuestra noción de justicia, sus aporías y posibilidades. Lo que está ligado a la notable crisis de las instituciones de nuestro Estado. Todo ello plantea a su vez la pregunta acerca de cuáles son los fines que persigue éste, si son válidos, si pueden mantenerse en vigencia y si llena las expectativas acerca de la nación que quisiéramos constituir.

La filosofía en nuestra comunidad ha hecho mayoritariamente a un lado estas interrogantes surgidas del acontecer político social reciente, que si se asumen convenientemente, pueden echar luz sobre nuestros propios entrapamientos acerca de la posibilidad de la filosofía en nuestra sociedad, y de cómo ha venido concibiéndose. Y cómo se ha reflejado tanto en el sentido común de la gente, como en la de los intelectuales de otras áreas científicas y humanísticas en nuestro país.

Además, así creo que podremos responder con alguna posibilidad, al reto de encarar con carácter de centralidad, el viejo fantasma que ha perturbado las mentes esclarecidas de nuestro país en alguna u otra forma: el proyecto moderno. El cual, con sus últimos rostros, muestra que debemos de una vez, mostrar alguna alternativa propia a los entrapamientos tecnológicos y ecológicos, que ya nos envuelven terriblemente en su vorágine. Pero creo que sólo lo haremos fructíferamente si dejamos de ignorarnos a nosotros mismos.

Asumir que no somos capaces de pensar (y sólo imitar y desear la perfección occidental) supone viejos miedos y desalientos surgidos tempranamente a la hora de plasmarse la nación criolla allá en la aún incognoscible edad colonial. Fluctuar entre arrebatos histéricos de desaliento y de amor propio, y la imagen híbrida de nuestra sociedad, ha sido tanto los mecanismos discursivos con los que nos hemos venido comprendiendo, como las ataduras conceptuales que amorataron los corazones e ideas de los intelectuales aún muy entrado el siglo XX. Por lo que haremos un recorrido anabásico por la siempre inquietante imagen de nación que hemos plasmado y reiterado a lo largo de nuestra experiencia histórica.

Con un desarrollo atento de las temáticas inherentes a los discursos de nación y poder, justicia, educación y heroísmo en nuestro país, se podría diagramar de manera paralela y matizada las múltiples dimensiones de nuestra imagen social que ciertamente se muestra enigmática y desafiante. En este caso el minotauro encerrado al interior de nuestros discursos de nación ha sido el motivo de este escrito. Que Ariadna nos aliente entonces.

La utopía del cuerpo.

Desmembración e integración en la imagen de nación peruana

A pesar de la variedad de perspectivas que se han presentado como vías de explicación sobre la singularidad de la sociedad peruana y de sus proyectos

de nación, el enigma permanece en pie.¹ Posiblemente el asunto, desde muy temprano, despertó la curiosidad y la insatisfacción de las élites intelectuales en nuestra sociedad.

Fueron los primeros observadores y cronistas de la temprana sociedad colonial en ciernes, los que se debatieron entre la mirada asombrada ante la curiosa multiplicidad natural y social, y el monolítico discurso teórico con que la enfrentó. El reto de construir con todo y a pesar de todo, un proyecto común de sociedad que alojara tanto a los nuevos y violentos integrantes, como a las múltiples etnias que ya poblaban el nuevo orbe, significó deconstruir y hacer flexibles nociones de sociedad y justicia que permitieran la convivencia de esta multiplicidad alucinante.

Otro tópico que se desprende de esa problemática de los mil rostros de la multiplicidad, es la singular geografía que configuró el escenario de esta lucha por la coherencia. Dicha singularidad, como todo enigma, llevó a pendular entre la apologética y la denigración de la naturaleza americana. La terrible capacidad telúrica de la nueva área geográfica, influyó decisivamente en la manera como se encaró el reto de construir el albergue común de los discursos de nación, además del tipo de economía que se prefirió a lo largo de esta historia singular.²

Y aun llegados los primeros años del siglo XX, los autores supuestamente «modernos» que propugnaban sociedades y patrias «nuevas» tenían que habérselas con la misma vieja problemática filosófica acerca de la multiplicidad, del devenir, problemática que esta vez tomaba un rostro na-

1 «El caso peruano es tal vez emblemático de la incapacidad de los intelectuales del siglo XIX y temprano siglo XX de plasmar una visión de nación, capaz de reflejar e integrar a una realidad diversa y compleja. La crítica a la construcción del paradigma nacional peruano a partir del análisis de sus resultados ha creado, sin embargo, la percepción, principalmente en el mundo académico, de lo inútil que resulta seguirle la pista a dicho proceso. ¿Cómo imaginaron los intelectuales peruanos a la nación? ¿Cuáles fueron algunas de las características del nacionalismo peruano? ¿Cuáles los problemas confrontados por los nacionalistas?, y ¿cuál la relación de ellos con la prensa escrita y el poder?» Mc Evoy Carreras, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, Lima: PUCP, 1999, p. XIV.

2 La economía colonial estuvo entre permanecer en un sistema premoderno de crédito respaldado por la Iglesia, basado en la tierra y en el privilegio de sangre, y el crédito moderno basado en la expansión capitalista. Véase Quiroz, Alfonso W., *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana: 1750-1820*, Lima: PUCP, 1993. Posiblemente la atracción por una economía rentista en nuestra nación, y por tanto la permanencia en hábitos culturales premodernos, se deba a la variedad inagotable de recursos naturales de la geografía peruana, que no fomentaron hábitos de producción modernos, sino los premodernos de la extracción y la renta aristocrática.

tural y social. ¿Qué perspectiva guió la búsqueda de una racionalidad que encajone con solidez el reto de esta *pluriculturalidad*, como se ha denominado en bloque a la cultura peruana? Quizá echando una mirada a las recurrencias discursivas de nuestros líderes políticos y culturales podamos emprender una reconstrucción de la manera como se enfrentó la multiplicidad temporal y espacial en el Perú.

Medusa al acecho. El mesianismo de las cabezas iluminadas³

Tomemos por ejemplo el caso de Abraham Valdelomar. Como muchos de los más agudos intelectuales de nuestro país, Valdelomar estaba traspasado por la vieja espina de la incertidumbre identitaria. Eh allí un conde de origen racial múltiple, y con deseos de abrirse un espacio social en un medio político que lo despreciaba, además de encontrarse en medio de la aparición inaudita del proyecto modernizador de principios del siglo XX. ¿Cómo concebía la sociedad peruana este hermano ausente de la mesa pascual de la oligarquía?

Platón [...] este filósofo heleno, conocedor del espíritu humano y de las necesidades orgánicas, dividió al hombre en tres partes: el estómago, el corazón y el cerebro. Veinte siglos han sucedido a Platón y su nomenclatura sabia y justa persiste, aunque algo complicada. Estómago significa hoy nutrición, banquetes, champagne, mentas, confort; corazón significa odios, afecto, flirt, amores [...] y cerebro ya se sabe que significa entre nosotros...⁴

Nuestro *moderno* escritor recurre a la teoría clásica de sociedad no por capricho literario. Lo más probable es que dicha teoría presente aún ahora, y desde muy antiguo, sonoros reflejos de cómo nos hemos concebido socialmente. Dicha teoría permitió ya en la temprana época colonial concebir a la sociedad peruana como un cuerpo.⁵

3 Hugo Neira realiza una descripción al estrato fenomenológico de la cultura irradiada por los intelectuales de nuestro país, de la cual la variante más exitosa recibe el título de *intelligentsia*. Su descripción podría complementarse muy bien con el análisis de los propios discursos de poder de los *iluminados* de nuestro país, y que es lo que haremos a continuación. Véase Neira, Hugo, *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, Lima: Fondo Editorial SIDEA, 1996, pp. 341-439.

4 Valdelomar, Abraham, «El estómago de la ciudad de los reyes». En *Obras*, Lima: EDUBANCO, 1988, tomo 2, p. 89.

5 Al respecto véase el clásico libro de Stoetzer, O. Carlos, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid: Centro de estudios

Tanto Platón como su discípulo Aristóteles coincidían en esa visión de la república como una extensión del alma humana individual, lo cual trae consecuencias diversas. Por ejemplo, lo que reclama implícitamente Valdelomar: armonía. Para Platón, el cuerpo social debía buscar armonizar sus diferentes estamentos o castas por medio de la virtud moral por excelencia: la justicia.

Así, entre los miembros de este tipo de sociedad existe un derecho y justicia diferenciado, de acuerdo con la función que cumplen en el cuerpo social. Lo que armoniza las diferentes partes de este cuerpo es la búsqueda del llamado *bien común*, cara noción social clásica defendida por Aristóteles.

Dicha noción presupone dos cosas: en primer lugar, que las partes se deben subordinar al todo social, es decir, que los fines del colectivo deben ser los fines de cada miembro. Y es que si cada parte buscara su propia conveniencia, ya no se lograría la felicidad que se obtiene al buscar la felicidad colectiva representada en la noción de bien común. Lo que traería como consecuencia el caos social, y dicho estamento egoísta se volvería un cáncer, en los términos médicos que permite una noción social basada en la idea de cuerpo.

En segundo término, este tipo de sociedad supone que debe haber jerarquías sociales *innatas*, por *naturaleza*. Pues si este tipo de sociedad es «por naturaleza», igualmente por naturaleza deben ser las partes del conjunto. Y cuando se busca colectivamente un fin (el *bien común* en este caso) se delegan funciones a cada parte, y entre las funciones unas son más importantes que otras, y cada parte debe realizar la que le corresponde. A un tipo de función, un tipo de jerarquía social innata. De manera ideal, cuando las partes de esta jerarquía corporal cumplen cada una con su función (o *virtud* como la denominaban Platón y Aristóteles) entonces la sociedad está en armonía.

Mencionaremos, para redondear la idea, que los mecanismos de sujeción y control en este tipo de sociedad son morales y profilácticos a la vez. El gobernante debe velar por el bien común, y hacia él debe guiar al resto del cuerpo social. Él es el cerebro y debe cumplir con su virtud moral correspon-

constitucionales, 1982. Para el historiador Luis Martín, la conquista del Perú fue llevada a cabo intelectualmente, obra sobre todo que se impuso la orden jesuita. Ésta, como sabemos, propugnaba las teorías políticas neotomistas, que mantenían la teoría del pacto social basado en la utopía del cuerpo. Martín, Luis, *The intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, Nueva York, 1968. Para detalles sobre las diferencias entre «pacto» en el sentido de Francisco Suárez, doctor de la orden jesuita, y la idea de «contrato» en Hobbes y Rousseau, véase, Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México: editorial Jus, 1948.

diente. E igual sucede con el resto de funciones. Si alguna no cumple con este implícito «pacto social» entonces se procede a la extirpación o profilaxis. Pues los miembros sólo son valiosos en tanto cumplen con su función social que es la felicidad social y no la individual (no tendría sentido un individuo de tipo moderno en esta concepción social). De lo contrario se aíslan, se vuelven «egoístas» y merecen el *ushanan jampi*.

Así, *cuerpo, jerarquía, bien común, virtudes morales y extirpaciones* son categorías comunes a este tipo de discurso social. Discurso que en nuestro país provino de la tradición aristotélico-tomista, a través de la conquista hispana, en su variante neoescolástica del siglo XVI. Pensadores como Vitoria y Francisco Suárez, y sus pares criollos como Blas Valera, José de Acosta, Diego de Avendaño, los Peñafiel y otros, tenían en común esta matriz neoescolástica del siglo XVI y que floreció en el siglo XVII en el virreinato peruano. La historiografía clásica ha supuesto que ellos eran unos escolásticos imitadores, curiosamente sin haber ingresado en sus textos. Las dificultades son comprensibles, pues muchos de ellos están no sólo perdidos o deteriorados, sino escritos en un latín barroco, es decir, un latín en expansión y cambio en relación con la gramática latina clásica.⁶

Y sin embargo, rastrear tanto los pormenores de su uso semántico en un contexto social y natural distinto como sus aportes particulares, darían pistas importantes sobre cómo se afrontaron los retos de crear una sociedad y una cultura basadas en experiencias novísimas. Y como los temores y prejuicios que emanan de su uso persisten y se resemantizan en los períodos históricos posteriores, como es el caso de Valdelomar, ya entrado el siglo XX. Para el Conde de Lemos, la atrofia corporal de la nación peruana reviste caracteres acromegálicos (como en el caso la sociedad de la época de Platón). De allí que el lenguaje del Conde, y no sólo el de él, revista un fuerte contenido médico-moralizante.

Los apetitos del estómago y del corazón peruano, y la falta de conducción (de cerebro) han llevado a proponer —receta común a los intelectuales en nuestra sociedad— cerebros o élites que *de verdad* conduzcan a la armonía

6 Sobre la problemática inherente a una investigación textual del legado escrito en la colonia, véase Ballón, José Carlos, «Rescate y revalorización del pensamiento filosófico peruano (s. XVI-XVIII)», en *Logos Latinoamericano*, Lima, año V, n.º 5, 2000, pp. 121-127. Es clásico el escrito del doctor Maticorena con respecto a lo que él llama «metáfora del cuerpo» para entender las ideas políticas en torno a la colonia y a la independencia en el Perú. Maticorena, Miguel, *Sobre el concepto de «cuerpo de nación» en el siglo XVIII*, Lima, 1974. Tesis para obtener el grado de Bachiller en Historia.

a este mutilado e inarmónico monstruo social en el que se ha convertido la sociedad peruana. Para los filósofos del clasicismo griego, las élites conductoras —el iluminado filosófico en el caso de Platón— debían plasmarse en un tipo de intelectual capaz de vislumbrar *las ideas*, que tenían mucha afinidad con las verdades matemáticas. La sugerencia aristotélica (y tomista) es que la élite no debía ser intelectual, sino moral. Pues el intelectual no es necesariamente eficaz para establecer el bien común, dado que no todos tienen la capacidad de vislumbrar las ideas platónicas. Por lo tanto es el hombre prudente, virtuoso, el que debe guiar al resto del cuerpo social. La apropiación cristiana de esta propuesta aristotélica consistió en derivar esa guía moral espiritual a la Iglesia.

Pero la pervivencia paralela de las dos espadas o cuerpos sociales (el político y el espiritual) fue la traba histórica de la época medieval. Aun cuando la Iglesia logró la preeminencia, no podía deshacerse de la colaboración del terrenal cuerpo político. En la época de la reconquista española, el cuerpo político logró el patronato sobre la Iglesia española, pero no su completa subordinación.

La Iglesia siguió siendo el baluarte y la guía moral espiritual de las colonias recién adquiridas. Dicha complementación llena de tensiones entre el cuerpo político (militarizado) y el cuerpo religioso (evangelizador) marcaron y marcan aún los discursos de sentido común en nuestra sociedad. Pues en ambos cuerpos se mantiene la lógica corporativista (clientelismo, paternalismo) que tantos pensadores sociales han señalado en el transcurso de nuestra historia política.

7 «Por último, considerado como un conjunto de valores universalmente aceptados, el cristianismo ortodoxo brindó la base ideológica para las tendencias centralizadoras de la monarquía castellana en su esfuerzo por unificar los reinos geográfica y políticamente diversos que conformaban la Península Ibérica [...] A medida que la España de los Habsburgos asumía el papel de defensora de la Fe, la Iglesia, encabezada por la Inquisición, se hizo cada vez más ortodoxa [...] A diferencia del fervor misionero que caracterizó a la temprana Iglesia de Mesoamérica con un espíritu humanista, en el Perú ella reflejó desde el principio el ethos militante de un estado en guerra. Por ello, en los Andes, el proceso de conversión de los nativos al cristianismo asumió un significado más político que misionero e idealista.» Klarén, Peter F., *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima: IEP, 2004, p. 83.

8 «Huelga decir que desde una perspectiva macropolítica, el gran número de estos fieles otorgaba una inmensa autoridad y poder a la jerarquía eclesiástica, desde el arzobispo hasta los curas parroquiales. Dicha autoridad [...] contribuyó al control social e ideológico globales de la población [...] La intensidad del temor a un ataque, o incluso una invasión extranjera creó un clima de recelo interno en

Creemos que Valdelomar con esta metáfora del cuerpo social, no sólo bebe de una vieja tradición de pensamiento político asentado en nuestro país desde la colonia, sino que vislumbraba a través de ella el horror aristocrático por excelencia: la rebelión de las masas:

La ciudad es un hombre cuyo cerebro es la Universidad, y agregamos, su corazón es el cinema, su estómago es el mercado de comestibles. El camal no viene sino a ser la tabla de picar carne de la cocinera [...] el mercado tan injustamente olvidado por los cronistas, es el nexo de todo proceso social. Una ciudad podría vivir sin universidad, sin teatros, sin librerías, sin periódicos pero no sin mercados [...] Cuando nos encontramos en un restaurante elegante después de una comida abundante y bien elegida, y nos dedicamos ante el humeante café a hacer comentarios metafísicos o a hablar mal de algún amigo íntimo, olvidamos que para que la comida se realizara fuera menester la concurrencia de una serie de energías y valores dispersos hacia un *fin común* [...] Total, para que haya salsa de ruse en el banquete se han conmovido todas las fuerzas nacionales, y todos los poderes públicos, y han intervenido la raza, la historia, las revoluciones y las fuerzas cósmicas [...] Los gallinazos, en el mercado, son una institución como la policía [...] tienen parte en las deliberaciones de este mundo especial que forman en el mercado la cocinera, el mayordomo de casa grande, el policía, el perro del carnicero y la sirviente; *este grupo de pequeños tiranos aparentemente apacibles*, de los cuales dependen a cada instante nuestras vidas, nuestra nutrición, nuestro presupuesto y casi hasta nuestro buen humor de peruanos...⁹

La crítica del Conde a la sociedad corporalista de su tiempo no pasaba pues por la deconstrucción de los presupuestos semánticos inherentes a la utopía corporal. Más bien la supone, pues alienta a los aristócratas de la república oligárquica a no olvidar su deber de cuidar paternalistamente de su estómago social. Pues vislumbra la posibilidad de que el estómago haga justicia por sí mismo, dejando de cumplir su tarea de someterse al bien común que, según Aristóteles y Platón, consiste en proporcionar el confort necesario para que la élite piense o guíe de manera moralmente adecuada.

contra de los “extranjeros”, cuyo parecer o creencias podían ser contrarios a la ortodoxia establecida [...] En términos geopolíticos, el temor era que una quinta columna india rebelde o descarriada [...] pudiera de algún modo ser movilizada por los enemigos de España que amenazaban el poder hispano en el Perú. Después de todo, la conexión entre lealtad política y Fe en el catolicismo ortodoxo había quedado bien establecida en España y América desde la conquista.» Klarén, Peter F., *op.cit.*, pp. 126 y 127.

9 Valdelomar, Abraham, *op.cit.*, pp. 90 a 96 (cursivas nuestras).

Pues si se alienta el cáncer estomacal y la élite no hace nada al respecto, pues entonces esos *pequeños tiranos* podrían producir un *desborde popular*.

El dilema de Valdelomar consiste en que él no es de la élite, es un mestizo que desea incorporarse a lo que considera su función: guiar. Él ya perdió la inocencia de pertenecer al estómago, a una aldea de pescadores. Además, mundo que la élite desconoce, y que él desea mostrar con su literatura. Sería pertinente preguntarse hasta qué punto la teoría social corporalista puede analizar adecuadamente a la sociedad productora.

Quizá la crítica a la sociedad de su tiempo llevó a Valdelomar a apostar por una patria nueva en la cual la élite sea más justa, es decir, que vele por el bien común, claro está. La aristocracia banquera de su época, símbolo de una extraña modernización, insta al Conde a asimilarla a la categoría de cerdos. Dentro de la simbología eclesiástica en la época colonial, se solía utilizar a los animales como metáfora moral, que permitía dibujar con comodidad los vicios que alteraban el orden moral de la sociedad vista como cuerpo.¹⁰ Valdelomar recoge esta simbología religiosa para su crítica social:

Así como el gallo es símbolo de paladines, el perro de humana presunción, el sapo, por anfibológico y sucio, el símil de cierto linaje de gentes, así el cerdo es la justa imagen del banquero. El cerdo, en el camal, dentro de la limitada extensión del chiquero, el hombre rico y bruto de toda sociedad. Es el animal que más come y menos trabaja...¹¹

Es la vieja crítica moral católica a la época moderna, vista en el modo más inmediato del usurero, o banquero en este caso. Ya en la colonia, las élites intelectuales se quejaban de la avaricia o de los encomenderos, o de los peninsulares recién llegados. El judío o el usurero rompen con la armonía del cuerpo social por la cual velaba la Iglesia y su mano armada, la inquisición.

La burguesía, para contrarrestar esta oposición, socavó la autoridad científica, moral y política de la Iglesia de manera paulatina a partir del Renacimiento, pero sobre todo en el siglo XVII, y culminó ese proceso con la Revolución Francesa. En el campo político, propuso una alternativa social, pues la sociedad dejó de considerarse un cuerpo para convertirse en una máquina. Dicho proceso supone el inmenso movimiento cultural de la revolución científica moderna. Cosa que en el virreinato peruano se trató de manera distinta.

10 Véase al respecto Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid: Alianza editorial, 1981, p. 152 ss.

11 Valdelomar, Abraham, «Psicología del cerdo agonizante», en *Obras*, t. 2, p. 97.

La modernidad se volvió lo *otro* externo, visto en la imagen de las incursiones piratas, y los libros prohibidos. Lo *otro* interno, por el contrario, fueron los indios recluidos en reducciones para poder estar sometidos al control corporativo de los amos recién llegados. Pero las exclusiones en la colonia no fueron rígidas, sino que se procedió a las asimilaciones y negociaciones. Se permitió a lo *otro* interno mantener una jerarquía social respetándose sus fueros, y al *otro* externo se le leyó, asimiló y se construyeron discursos sui géneris.

En el campo económico, se procedió a recrear una economía autosuficiente muy parecida a la existente en la época prehispánica.¹² Pero se mantuvo el nexo con la metrópoli para garantizar el sometimiento del estómago social, el mismo que Las Casas consideraba un cuerpo autónomo, por tanto, soberano. Lo que, claro, le valió el rechazo hispano y criollo.

Volviendo a Valdelomar, su rabia e impotencia se estrellan contra esta exclusión de la poco cerebral élite en la que desea ingresar. De allí que la rebaje, según la simbología usada, a la categoría de ser un mero estómago, un cerdo. Por tanto, en dicho lenguaje los estaría igualando al segmento social que tanto detestan. Los descalifica, de esta manera, del papel de élite que deben cumplir. Es pues la *patria nueva* con hombres como él a la cabeza quienes deben reemplazarla. Es de resaltar la alta concentración de rabia que esgrime Valdelomar contra esta élite excluyente. Por «naturaleza» los cerdos son cerdos, por ende merecen morir como tales:

El medio en que se desarrolla no es el más fértil para que en él florezca el noble y frondoso árbol de la moral. Si a un hombre se le diera el mismo trato que se da a un cerdo veríamos dar de sí cosas abominables [...] Así, húndase la mano armada del macaco en el pecho abierto de los cerdos, parte el corazón en dos, rueda la inanimada cabeza [...] y así, el ánima del cerdo ingresa al tenebroso lugar anónimo, a donde van las almas de toda cosa que fue viva, alegre y perecedera.¹³

12 «En suma, este siglo [XVII] se vio signado por la transición de una economía minera de orientación externa, a otra más diversa pero relativamente estable y autosuficiente de orientación interna [...] Estas economías regionales [...] aprovechaban los ricos recursos naturales del virreinato y sus variadas zonas climáticas. Según un observador contemporáneo que escribió a comienzos del siglo XVII “lo único que le falta al Perú son seda y lino, porque tiene en exceso de todo lo demás y no tiene necesidad de mendigar ni atender a ningún otro reino o provincia en el mundo”.» Klarén, Peter F., *op. cit.*, pp. 109-110.

13 Valdelomar, Abraham, «Psicología del cerdo agonizante», en *Obras, op. cit.*, pp. 98 a 101.

Es el *resentimiento* una de las valoraciones más usadas par descalificar a alguien en nuestra sociedad. Y ella adquiere sentido en esta lógica moral que se desprende de la teoría del cuerpo social. Ella nace por la exclusión implícita en los discursos jerárquicos. Su contraparte es la *resignación* al papel que por naturaleza nos ha tocado vivir. Por lo que la única posibilidad de movilidad social es la descalificación del otro. Y es lo que Valdelomar realiza, es lo que justifica tanto su visión social como el papel de intelectual-guía que se arroga: «La joven generación a la que pertenezco, se ha dado cuenta de la misión que le corresponde en su época. Por diversos caminos, todos los jóvenes a quienes represento en esta ceremonia intelectual, sólo tienen un anhelo: la felicidad de la Patria, sólo tienen una consigna: luchar contra el mal...»¹⁴

No sólo debe la nueva élite conseguir el *bien común*, sino también extirpar el cáncer que se manifiesta en la élite aristocrática, que a la vez representa el mal (que en este contexto es el bien de casta, de grupo). El discurso del cuerpo social lleva inherente, además, la necesidad del mesianismo, o el caudillismo, es decir, el cerebro nuevo que lleve a cabo la extirpación y la renovación de la utopía corporal. Es decir, el nuevo iluminado o Mesías que restaure la armonía social.

La religiosidad inherente a este discurso puede ser rastreada a lo largo de la época colonial, en lo que en aquel entonces se denominaba «providencialismo». Dicha doctrina supone la idea de progreso, pues considera que la salvación, el reino de salvación cristiano, se extiende de Oriente a Occidente, y que Dios elige algún instrumento para llevarla a cabo. Este instrumento puede ser un individuo, o un Estado. Normalmente era el Papa o el monarca. Tal discurso justificó la reconquista hispana en la Península, y la estabilización colonial.¹⁵

La disputa radicaba en si era o no España la encargada de llevar a cabo los designios de Dios e instaurar la armonía corporal con el emperador a la cabeza del cuerpo social. La importancia de Las Casas radicaba en que ponía en cuestión dicho papel. Para él la república de indios debía ser autónoma (claro que guiados por el cerebro paternalista de las ordenes religiosas).

14 Valdelomar, Abraham, «Nuestra lucha», en *Obras, op. cit.*, t. 2, p. 542.

15 Es comprensible que tal discurso sirviera para enmarcar históricamente la conquista española del reino del Perú. Y como la teoría del intelectual iluminado, ya presente en Cieza de León, permanece además en pleno siglo XX en Valdelomar. «Es interesante comprobar que no sólo el contenido de la historia que narra Cieza tiene carácter providencial, también su propia escritura, pues además de las razones que claramente expone para justificar su incursión como cronista, aparece

La disputa por el mando supone establecer quién es verdaderamente el iluminado, y cuál es el criterio para distinguirlo. La debilidad de esta teoría política pasa por el hecho de que cada caudillo iluminado creará tener la verdadera iluminación, por lo que queda excluido el diálogo, e impera la invectiva, la retórica, y en último caso, la sangre. Muchos de estos iluminados no tienen reparos no sólo en entregar la suya por su verdad, sino en derramar la contraria. En su crítica al *establishment*, Valdelomar no dudaba en usar de la invectiva, característica de todo el intercambio político en nuestro país. En sus divertidísimos *Cuentos chinos* esboza su visión de la política contemporánea. Su crítica supone esta teoría del cuerpo:

Siké era antigua, tenía noble pasado, abundante riqueza, fina y culta sociedad, academias y templos, hermosas mujeres y hombres de bien. Estaba germinando entre sus manos una civilización maravillosa. El porvenir le sonreía y sin embargo en sus entrañas *un mal* indefinible y recóndito *roía su organismo* [...] Siké primitivamente había sido un *patriarcado ideal* hasta que llegó la conquista de los manchúes que la transformaron en la más rica y magnífica de las colonias. Les inculcaron su religión, sus costumbres, los dominaron y los tornaron fanáticos, amanerados y serviles...¹⁶

En este relato sobre el Perú de entonces, predomina la utilización del mito, el origen ahistórico de una nación perfecta, la edad de oro de la civilización en el Perú. Con la conquista empieza el cáncer social, pero aun así hubo según Valdelomar, aspectos rescatables. Mito incaico, mito colonial. Disyuntiva que ha atrapado a nuestros intelectuales y alimenta los discursos nacionalistas en el país. Al interior de los mitos resuena la perfecta armonía musical de la sociedad como cuerpo.

Esta música social resuena hasta en la pregunta del aparentemente liberal Vargas Llosa, pues interrogarse acerca de «en qué momento se jodió el Perú» supone que hubo un espacio y tiempo (¿ideal?) que no estuvo jodido, y que contrasta con el caótico devenir de nuestra sociedad contemporánea. Ya es un lugar común señalar la importancia del mito andino para Mariátegui, o del mito católico para su supuesto adversario, Víctor Andrés Belaúnde.

Las causas de esta pérdida amniótica de la matriz mítica ha sido objeto de debate y éste generó propuestas de solución diversas y coloridas. Pero

motivado por la mano divina.» Millones Figueroa, Luis, *Pedro Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal*, Lima: PUCP e IFEA, 2001, p. 112.

16 Valdelomar, Abraham, *Obras*, op. cit., t. 1, pp. 472 y 473 (cursivas nuestras).

muchas de ellas podrían aglutinarse bajo el supuesto de la noción de *dominación*. Es decir, un *otro* (cuerpo social extraño), que ha causado la debacle de la armonía social subrayada en el mito. Ese *otro* irrumpe y socava tal armonía. En un momento fueron los españoles, luego los chilenos, también los furiosos capitalismos, la globalización, en fin, hay para todos los gustos. Pero lo más probable es que la debilidad se halle inscrita en la reiteración y permanencia de esta teoría de la nación como cuerpo. Pues ha justificado descalificaciones, retóricas moralistas, múltiples héroes iluminados y, claro, mucha sangre.

Sin embargo, esta permanencia del discurso y utopía del cuerpo social fue de alguna manera relacionada con la trayectoria disolvente del proyecto moderno. La muerte de las metanarrativas no pasó desapercibida para Valdelomar, cuya carencia de ejes de identidad fue bien diagramada en su literatura. En una exhibición impresionista de una era apocalíptica, desarrolla el diálogo entre dos esqueletos, uno de los cuales es la voz del autor, y el otro representa el sentido oscuro de la ciencia:

Tú no eres tú. Tú no fuiste tú. Tú no serás tú. Tu cuerpo venía de la tierra [...] Todo tú eras sacado de la naturaleza [...] Todo lo que formaba la armonía de tu ser, está hoy repartido. Una parte fue a convertirse en la madera de un mueble; otra parte, vegetal, fue a filtrarse en las neuronas de un hombre [...] tú estás disgregado en la naturaleza. Pero ya el sol no anima y la sustancia no vibra, y todo, todo, ha concluido definitivamente... [...] Entonces yo me arrodillé a los pies de aquel raro esqueleto y le dije sollozando [...] escuchadme; vamos en pos de Cristo; él es el único que puede salvarnos; él no nos abandonará [...] Y él, con una tristeza infinita [...] me dijo estas palabras: —Hermano mío, Cristo soy yo.¹⁷

Así, el discurso utópico sobre el cuerpo social armonioso, tejido desde la edad colonial, se muestra insustancial para la élite del momento, la cual se halla entre la iluminación terrible de la falta de sentido, y la protección paternalista de las masas (de tal vacío de sentido). La modernidad y su poder desacralizador (en el texto, en clave cientificista) es el reto a la hora de construir una alternativa viable a la utopía del cuerpo social. Veremos que cada Mesías intelectual propone su solución sin cambiar la sensibilidad aristocrática inherente al discurso del cuerpo. Lo que interesaría saber es cómo se concibe la imagen del *otro* interno que debe formar parte del estómago. En *Los hijos del sol*, Valdelomar reconstruye la utopía inca al añejo estilo de

17 Valdelomar, Abraham, «Finis Desolatrix Veritae», en *Obras, op. cit.* t. 1, pp. 495-500.

cultura redentora, muy parecido a lo que hicieron algunos cronistas coloniales para justificar tanto el dominio peninsular como la inclusión de la cultura inca en el cuerpo de nación desde una función subordinada:

Hijos del sol, el imperio está en peligro. Se ha cumplido el oráculo. La ciudad sagrada ha sido destruida por los extranjeros. El Inca, el padre de los hombres, el hijo del sol, ha sido asesinado, por los hijos de Supay [...] Preguntábanse las gentes adónde iban. Los ancianos respondían: —Vamos en pos del sol. Él no nos abandonará. Él nos recibirá en sus mansiones [...] ¿Quién conoce el camino para llegar al sol?... [...] El sol nunca abandonará a su pueblo. Algún pecado se cometió en el reino cuando él ha permitido y ha mandado a esos animales blancos y funestos, en castigo.¹⁸

Así, el pueblo inca parte en búsqueda nostálgica al país del sol, y en su recorrido por la historia comienza a barruntar que quizá el mito ha fenecido. En espectacular cuadro, Valdelomar retrata la inmolación simbólica de la utopía solar, pues todo el pueblo decide enterrarse antes que asumir la pérdida amniótica. Sólo uno de los integrantes, solitario, decide inmolarse, no resignadamente, sino luchando contra la corriente furiosa del mar. Símbolo recurrente del líder desencajado que no se ubica en ninguna utopía y, sin embargo, desea una. Quizá simbología que involucra de alguna manera a todos los que han intentado la salvación individual y colectiva en nuestro país.

Masas y partido iluminado. Vallejo y la función metafísica del artista

La esperanza redentora que se arrogaron las élites también se vislumbra en Vallejo. La redención, asimismo, supone la desmembración del cuerpo social nacional. La mirada poética del vate peruano se desliza desde la ilustración que le proporciona la cultura europea, hacia la incomprensible diversidad de su lugar de origen:

El viajero que recorre esta región, inmensa y todopoderosa hacia el siglo catorce [...] se ve embargado, en cuanto esboza una visión de conjunto, por una impresión inesperada; el Perú es tres países, cada cual, con su lengua, sus creencias y costumbres del todo distintas. Son: el Perú de la *costa*, estrecha faja de tierra que bordea la orilla del Pacífico; el de la *sierra*, extendido sobre la altiplanicie occidental de los Andes; y el de la *montaña*, relegado a la selva exuberante [...] Y no se

18 Valdelomar, Abraham, «Los hijos del sol», en *Obras, op. cit.*, t. 1, pp. 219.225.

advierde —siendo éste el punto chocante de su observación— ningún rasgo común entre los tres lados del triángulo, ninguno de esos lazos históricos profundos de que resulta la nacionalidad de un país, por encima de la diversidad de sus comarcas.¹⁹

Es también un tópico recurrente entre los intelectuales que hubieron de pensar en la nación peruana, asimilar las diferencias sociales a las naturales. Es la curiosa fuente de nuestros patriotismos y nacionalismos. Pero desde el interior de esa retórica naturalista, también es la fuente de los desencuentros. Parece que Vallejo hablara de una diferencia social por *naturaleza*.

Este determinismo natural igualmente bebe de fuentes coloniales, y fue América y en ella el Perú objeto de apologías míticas como el Dorado o del origen del paraíso. Retóricas que permitieron la construcción de la autoestima de la sociedad criolla de entonces. Pues por el lado europeo, la naturaleza americana era virgen y nueva, por lo cual los americanos y su naturaleza debían recurrir a la tutela de la cultura de la metrópoli. A pesar de la retórica marxista en el análisis vallejianista, persiste en ella el viejo asombro por las diferencias en el Perú, y por su dislocación.²⁰

Aun cuando los discursos políticos en nuestro país no pueden llevar una etiqueta acartonadora, podemos usar el término «izquierdista» para la lectura vallejianista del país de los incas. Esta retórica ha solidificado una tradición hermenéutica que ha puesto en cuestión la *historia de los vencedores* que escribió para su autocomplacencia la lectura, digamos tradicional, o lectura criolla del asunto.²¹ Así preguntaba Vallejo:

Estas diferencias nacionales ¿se encuentran coaguladas en la inmovilidad? ¿O existe por debajo un amasijo de tierras y de gentes casi extranjeras entre sí, una muchedumbre social tendiente a una diferenciación histórica cuyo cuadro y hasta su fondo se nos escapa por el momento, o, inclusive, una sorda fermentación social apuntada a una transformación de arriba a abajo del país...?²²

19 Vallejo, César, «Un gran reportaje político. ¿Qué pasa en América del Sur? En el país de los incas», en *Ensayos y reportajes completos*, Lima: PUCP, 2002, p. 899 ss.

20 La temprana sacralización criolla de la naturaleza americana, les permitió configurar emotividades patrióticas que quizá perduran hasta nuestros días. Ejemplo paradigmático representa Antonio de León Pinelo. Véase al respecto Pisconte Quispe, Alan Martín, *La constitución del estado peruano y el debate filosófico sobre el providencialismo en Antonio de León Pinelo*, Lima, Tesis para optar el grado de Licenciatura, 2001.

21 Klarén, Peter F., *op. cit.*, p. 17.

22 Vallejo, César, «Un gran reportaje...», *op. cit.*, p. 900.

El intento de la élite intelectual en el país ha consistido en la guía de la nación previa definición de ésta y de sus líneas direccionales, es decir, las leyes transhistóricas de lo histórico. Lo cual supone el personaje de élite cuyo privilegio consiste en la observación de la totalidad del bosque que entrapa las salidas al país. Vallejo en esto no es la excepción:

«¿A dónde va América del Sur?» se pregunta el vate intelectual. Y contesta que la substancia colonial está allí, real, evidente, innegable, ¿En qué consiste esta *substancia* social colonial? Principalmente en esto: que la clase o las clases dominantes están compuestas por razas diferentes a las razas indígenas que integran, en su mayor parte, las masas sometidas a servidumbre.²³ [Cursivas nuestras.]

Así, al margen de lo que actualmente consideremos justo o innegable de la perspectiva vallejana, sin embargo, podemos notar la permanencia de la postura de la élite intelectual como élite privilegiada en la contemplación tomista de las esencias. Y Vallejo asume haber encontrado lo esencial de nuestra comunidad disgregada.

Sí, corre soterrado el hecho de considerar aun en su análisis pulcramente marxista, la teoría del cuerpo. En ese cuerpo armónico de los incas, se alojó el cáncer de la conquista, es esa raza dominadora, tan pequeña como un tumor, pero tan letal, la que ha despojado a la sociedad peruana de su autenticidad. Y es de esperar el remedio quirúrgico, la extirpación del mal. Es ese pequeño cerebro que no busca el bien común, quien rompe con cualquier intento modernizador.

Para imponer su voluntad a la del sufragio universal, el Presidente de la República —sea cual sea la ley vigente— ordena a las autoridades [...] que arranquen a los ciudadanos la elección de los candidatos *oficiales* [...] es éste el golpe de estado clásico maquinado desde arriba, y que debe estallar en el corazón mismo del cuerpo electoral.»²⁴

De esta manera, el *moderno* marxista Vallejo revierte el rechazo racial por otro. Si los blancos son excluyentes, pues los excluidos deben hacer lo mismo. Es de recordar cómo las rebeliones indígenas del siglo XVIII como la de Túpac Amaru II recurrieron a dicho modo, como parte de su política milenarista de restaurar la armonía prehispánica.²⁵ Pero la noción jerárquica subyacente a la utopía del cuerpo permanece incólume, al igual que el sentido iluminista de la *cabeza* o élite del cuerpo social que se desea restaurar.

²³ *Ibid.*, p. 904.

²⁴ *Ibid.*, p. 911.

²⁵ «Los orígenes coloniales de la identidad nacional también prescribieron los límites de ésta. Las percepciones nacionales estaban reservadas a los criollos [...] Los

Así pues, sobrevive el sentido de exclusión que tanto las élites criollas como las andinas forjaron en la colonia para contrarrestar la ambigüedad que abría a su mirada racial la aparición, considerada horrrisona, de las castas, o sea, el tan mencionado *mestizaje*. Pero quizá lo que desconcierta a las tentativas parmenídeas de hallar la esencia impoluta de lo nacional, es justamente el marcado juego de ambivalencias que se desarrolló y viene desarrollándose no sólo en el ámbito racial, sino sobretudo en el aspecto cultural, en el Perú.

Para contrarrestar la «cholificación», el gobierno de Velasco apeló nuevamente a la teoría corporalista, además de que fue ayudado por la Iglesia, vieja defensora de tal teoría.²⁶ Se halla presente aquí, entonces, el viejo miedo a las ambigüedades étnicas, que se buscó contrarrestar desde la época colonial, asumiendo clasificaciones raciales excluyentes, con el fin de que perviva el sentido aristocrático que forma parte de la utopía del cuerpo social. Para Vallejo, Castilla no vendría a ser un contraejemplo de su teoría sustancialista, pues «El presidente Castilla no era, por más que se diga, un indígena de pura sangre». Lo más valioso de la interpretación histórica marxista ha consistido en poner de relieve la importancia de la perspectiva económica para entender la sociedad nacional. Vallejo no es la excepción, y como ya sugería a su vez Mariátegui, nos previene sobre la dislocación «entre la organización política del país y su estructura económica».²⁷

Sin embargo, donde permanece adherido a la tradición colonial el discurso de izquierda, es en su énfasis implícito o explícito de ser la cabeza liderante, el sendero luminoso hacia la utopía del cuerpo armonioso. A

dirigentes indios, por otro lado, tenían otro concepto de nacionalidad. Túpac amaru [...] pidió a la gente peruana que le ayudara a enfrentarse a la gente europea en defensa del 'bien común de este reino'. La gente peruana, a quien también llamaba la gente nacional, estaba formada por criollos, mestizos, zambos, indios y todos los naturales del Perú, excluyendo solo a los españoles europeos, a quienes consideraba extranjeros. Sin embargo, los intentos de Túpac Amaru de atraer a los criollos y a los mestizos a un movimiento andino e incluso de proyectar una mayor identidad americana fueron rechazados. A medida que aumentaron las matanzas, quedó claro que el nacionalismo inca no tenía nada en común con los intereses criollos [...] Los indios del Alto Perú tenían más presentes las lealtades tradicionales y comunitarias, por lo que las guerrillas no eran capaces de causar ningún impacto en los que habían tomado la medalla del rey...» Lynch, John, «Las raíces coloniales de la independencia Latinoamericana», en Lynch, John, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona: editorial Crítica, 2001, pp. 165 y 166. Así, el bien común escolástico, presidió las luchas y el deseo de unidad desde la colonia.

26 Véase Klarén, Peter F., *op. cit.*, p. 415.

27 *Ibid.*, p. 924.

pesar de que en el caso de Vallejo, se muestra contrario al caudillismo, en tanto que esta manera corporalista de hacer política enfatiza el fervor y el servilismo masivos. «Los hombres no van ya detrás de las ideas, sino de los jefes».²⁸

Pervive en el esquema marxista vallejiano el péndulo entre el desdén y la misericordia ante las masas que se da en cualquiera que se adjudique el papel de Mesías. «Los trabajadores sólo se mueven agitados por su instinto clasista, que se subleva sin organización, ni finalidad concreta [...] Por fin, una chispa luminosa acaba de aparecer ante los ojos doloridos de esas masas: el partido comunista se ha constituido en el Perú desde 1930».²⁹

Mientras en el discurso de Marx, el comunismo se adhiere a la tradición disolvente y liberadora a la vez del discurso moderno, el énfasis puesto por las élites en la utopía del cuerpo conlleva a convertir dicho discurso comunista en una plegaria mítica. Y es que la labor del artista iluminado que Vallejo busca encarnar, supone una metafísica conservadora, es decir, esencialista. Cosa que difícilmente posee el discurso de Marx. Y eso en tanto que mientras Marx mira con cierto optimismo europeo, la capacidad disolvente pero también terrible que trae consigo el mago burgués, Vallejo parece asumir el rechazo al *otro* occidental que parece característico de las élites criollas. «Así, pues, mientras subsista el régimen capitalista, con sus contradicciones emanadas de la concurrencia económica, subsistirá el caos ideológico y cultural en el mundo».³⁰

La búsqueda de una metafísica parmenídea, de la esencia inmovible, con sus variantes platónica y aristotélica, inunda la teoría sobre el papel del teórico liberador. En su variante marxista, es la búsqueda de la presencia ahistórica en el espacio-tiempo. Vallejo se pregunta ¿qué es lo que debe buscar el artista?

Esta heroicidad [del artista] radica en una lucha entre el infinito de un ser o sea su *carácter*, que es descubierto y revelado por el artista, y la ubicación de ese ser en un espacio y tiempo circunstanciales. Esta ubicación, este infinito, es el *parecido* [...] El artista dosificará las partes del conflicto según su emoción [...] De un cierto equilibrio misterioso entre lo visible e invisible de un retrato, entre lo circunstancial y lo permanente de él, o, lo que es lo igual, entre el parecido y el carácter, depende la grandeza de la creación.³¹

28 *Ibid.*, p. 927.

29 *Ibid.*, p. 928.

30 *Ibid.*, p. 427.

31 *Ibid.*, p. 411.

Así, probablemente, es la permanencia del discurso filosófico sustancialista; ello explicaría la asunción no sólo de la utopía del cuerpo, sino también la idea clave de la noción de élite liberadora, que se revela con rasgos divinizados. Demiurgo mediador entre la voz de lo divino y la masa, entre lo feérico y las temibles y repugnantes circunstancias. Éstas, como toda circunstancia, se muestran ambiguas, múltiples..., incógnitas que nos siguen retando y perturbando. Pero se ha respondido al reto con las retóricas de la exclusión, de la armonía corporal y la permanencia soterrada, y ahora volatilizadas, del racismo aristocratizante.

Canto andino y desborde popular

Iguals sospechas sobre tales permanencias subsisten si examinamos los discursos de Arguedas, quien pretendía —claro está— mostrar lo verdaderamente esencial de la semántica andina. Pero como todo aquel que piense en las torrenciales imágenes del país, él mismo será un híbrido entre lo moderno y lo que busca, su propia imagen. ¿En qué consiste ésta? «Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas [...] ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico».³²

Batalla contra la multiplicidad, la disgregación, lo móvil. Lucha contra el proyecto moderno, que cada vez se muestra sólo de esa manera. La armonía del cuerpo social parece caer de bruces contra la movilidad. La utopía permite no sólo leer la multiplicidad en clave monológica, sino rescatarla en clave mítica. Lo que presupone también el iluminado. En Arguedas, su iluminación no sólo choca contra la despiadada dominación del criollo, sino contra la destrucción cultural del proyecto moderno. «Y escribí este libro, *Todas las sangres* en que he intentado mostrarlo todo [...] Hay tres personajes [...] dos son fundamentales [...] en el fondo, uno de los dos hermanos lucha porque desea modernizar el país (y debe modernizarse sin perder sus raíces antiguas) y el otro odia lo moderno porque considera que lo moderno es un peligro para la santidad del alma.»³³

Como es lógico suponer, Arguedas vislumbra profética e iluminadamente que la aparición de un arte andino liberalizador restablecerá el cuerpo herido de la civilización prehispánica.

32 Arguedas, José María, «No soy un aculturado», en Cornejo Polar, Antonio, *José María Arguedas: Antología comentada*, Lima: Biblioteca Básica Peruana, 1996, p. 68.

33 Arguedas, José María, «Voy a hacerles una confesión», en Cornejo, *op. cit.*, p. 52.

La vergüenza a lo indio, creada por los encomenderos y mantenida por los herederos de éstos hasta hoy, será quebrantada [y del alma andina] aflorará poderoso y arrollador, un gran arte nacional de tema, ambiente y espíritu indígena, en música, en poesía, en pintura, en literatura, un gran arte, que, por su propio genio nacional, tendrá el más puro y definitivo valor universal.³⁴

El odio y la ternura traspasan la retórica arguediana. El deseo de erigir la ciudad de los elegidos, ya no racialmente blancos, sino llenos de cobriza esperanza, le empujan hacia el éxtasis profético. Función privilegiada que bien sabemos siempre se arrogó la élite en el Perú. Profecía que si bien se ha cumplido, seguramente se encuentra lejos de la imagen impoluta y sacra que vislumbraba este tañedor de la lira utópica.

Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos viracochas. En la pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edificué una casa [...] y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos [...] hemos de convertirla en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio [...] donde la pestilencia del mal no llegue jamás.³⁵

Ambidiestra. Los discursos del cuerpo en los precursores

Al analizar los discursos de estos personajes y artistas nuestros, hemos notado ciertas recurrencias y deseos que se han plasmado en sus retóricas acerca del líder intelectual en el país. En muchos casos, sectores discursivos procedentes de la imagen utópica de la sociedad como cuerpo, han ocupado un lugar importante en sus propuestas. Lo que han logrado reubicándolos en discursos de corte más moderno. Esta simbiosis retórica les ha permitido mantener no sólo dicha utopía, sino también labrarse una propia imagen y por ende un lugar importante como iniciadores del cambio. «Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa», nos dice un lúcido Arguedas.

Pero los cambios no se han producido si los medimos desde la imagen utópica que se forjaron para iniciar el cambio. Y ello posiblemente ante la recurrencia no sólo a la lectura organicista de la sociedad, sino al de haber

34 Arguedas, José María, «Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo», en Cornejo, *op. cit.*, p. 61.

35 Arguedas, José María, «A nuestro padre creador Túpac Amaru», en Cornejo, *op. cit.*, pp. 325-326.

fomentado quizá sin ser esa su intención, la permanencia de la lógica del poder mediante la exclusión del otro. Pues cómo no descalificar al adversario si uno supone esgrimir con justicia la luz que alumbra nuevos derroteros. Ello ha llevado además a asumir también la retórica paternalista, forma que con diferentes vestiduras discursivas, mantiene en la dependencia mental a la sociedad civil. La cual, también debido al discurso político corporativista, no le ha permitido desvincularse del Estado, por lo que la dimensión entre lo público y lo privado permanece nebulosa.

Esto es lo que ha permitido reiterar constantemente a la perspectiva marxista, la noción de sociedad semifeudal, pues se mantienen imágenes institucionales modernas con prácticas sociales premodernas. Esta ambigüedad de la sociedad civil no encaja además en las verticales miradas ideológicas que han concebido a la sociedad civil o como idílicos buenos salvajes colectivistas y comunistas, o a los informales actuales como proto capitalistas. Tal ambigüedad se extiende a los intentos de concebir *repúblicas aristocráticas*, *patrias nuevas* o *modernidades tradicionales*.

Estos códigos se ven irremediabilmente inmersos en la frustración de no poder asimilar correctamente la multiplicidad semántica que subyace a la dinámica utópica corporalista. A la cual se la ha reducido a explicar la política interna en nuestro país, cuando dicha utopía vas más allá y concibe también los discursos sobre una élite guía, la constante recurrencia a la noción de *crisis de valores*, y los miedos con respecto a las movilizaciones sociales y a la apertura sin límites a la expansión capitalista. Así, la historia de nuestro país bambolea entre la lealtad a la utopía premoderna y su adecuación a retóricas de origen moderno, con el consiguiente choque discursivo. Sobre cómo se ha manifestado en los discursos cotidianos este choque, aún esta todo por desentrañar.

Sin embargo, nosotros lo analizaremos brevemente a partir de lo dicho por dos «precursores» como don José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete y Manuel Lorenzo de Vidaurre. Uno conservador y el otro liberal. Ambos entronizados pues en categorías políticas inútiles. El primero es autor del conocido manifiesto criollo «Causas que dan los americanos», que como su nombre indica, es un alegato que busca legitimar la independencia del virreinato peruano de la metrópoli hispana. El segundo escribió un importante texto que tituló *Plan del Perú*.

La segunda causa que señala el primero de los mencionados sugiere el tópico siguiente. Si el gobernante se ha mostrado tiránico, entonces los gobernados pueden deponerlo. Se alega normalmente que esta sería una tesis

de la Ilustración. Y es de considerar dado que Riva-Agüero los cita. Sin embargo, él mismo nos da la clave para comprender sus filiaciones teóricas.

Según el derecho de gentes, el príncipe debe respetar y mantener las leyes fundamentales. Este es el lazo que une a los súbditos con el príncipe: si este falta a su observancia, los súbditos pueden sustraerse de su obediencia; y si aquellos el príncipe debe castigarlos. Así es que ningún hombre, según las notables autoridades de Barbeyrac, Locke y otros sabios, puede vender su libertad hasta someterse a un poder autoritario que lo trate a su capricho; y entre la misma nación española tenemos aquella célebre fórmula de las cortes de Aragón, que dice que nosotros que valemos cada uno tanto como vos, prometemos obedecer a vuestro gobierno, si vos *mantenéis nuestros derechos y privilegios*, y si no, no.³⁶

La fórmula aludida al final de la cita comprende la idea del *pacto social* que era carta de ciudadanía de las teorías neoescolásticas. Notamos cómo el autor las equipara con la de los autores modernos, que podrían avalarla. Pero además cita los códigos de las cortes españolas, que se sustentaban en el derecho romano, que bebe de la filosofía política aristotélica.

Se trata pues del pacto entre los miembros del cuerpo social. Ellos juran cumplir con su función, con sus derechos y *privilegios*, siempre y cuando todos lo hagan; si alguno decide buscar su beneficio en detrimento del bien común, entonces se le castigará o desobedecerá según sea el caso. Si el autor es conservador en tanto que mantiene las viejas formulas coloniales a la hora de esgrimir una postura política de independencia frente a la Metrópoli.³⁷ Pero sería «modernizante» si tenemos en cuenta su intención de resemantizar los códigos de la utopía del cuerpo con los discursos de la política moderna.

¿Y qué tan liberal será Vidaurre? Este inefable sujeto también se preguntó acerca del modelo político que más se acomodaba a la idiosincrasia nacional. De allí que, a pesar de su aparente radicalidad jacobina, haya coincidido con sus rivales conservadores en mantener la utopía corporal como hilo conductor de la construcción de un esquema social para el Perú de entonces. «No siendo el monarca otra cosa que el alma de todos los pueblos que gobierna, está obligado a meditar y velar sobre la felicidad de cada uno, como lo hace el hombre para con su individuo.»³⁸

36 Riva-Agüero y Sánchez Boquete, José de la, «Causas que dan los americanos», en *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, Lima: editorial Pizarro, 1980, p. 72 (cursivas nuestras).

37 Véase al respecto lo dicho arriba, en la nota 3.

38 Vidaurre, Manuel Lorenzo de, «Plan del Perú», en *Fuentes... op. cit.*, p. 135.

La inspiración de la política clásica permanece en esas líneas. El monarca es el alma del gran cuerpo social, y su misión es velar por el cuerpo y su bienestar común. Es el iluminado portador de la verdad social, que sabe lo que le conviene al cuerpo. Por lo que Vidaurre considera que lo que deben hacer los gobernantes (no importa si es rey o presidente de un país) ante «El mal pequeño» es «cortarlo e impedirlo en su origen, para que no se haga grande».³⁹ Tal labor médica del gobernante se justifica, según Platón, porque así como el médico sabe lo bueno para el cuerpo, el buen gobernante sabe lo que es bueno para el alma de la república.

¿Cómo podemos saber nosotros, los no iluminados, que lo que es *bueno* según el gobernante es bueno con *certeza*? Platón asume la tesis del gobernante filósofo, el que contempla las ideas y, por tanto, su saber es incuestionable. Aristóteles responde, como ya mencionamos, apelando al gobernante moralmente virtuoso, que sabe lo correcto en tanto que plasma en su propia conducta los valores de la tradición. Entrada abierta, pues, a la tiranía. Pero también a la sedición, pues el gobernante estará limitado a cumplir el *bien común*, que de no hacerlo sería derrocado. La política peruana se explica por ese vaivén entre dictaduras y derogaciones violentas de gobernantes. Lo que supone esta tradición política de la utopía del cuerpo social armonioso.

La solución que esgrime Vidaurre ha sido común a lo largo de nuestra vida política «moderna». Se ha exigido que la sociedad civil y el gobernante se unan en cuerpo y alma, es decir, la vieja armonía social clásica. En otras palabras, la permanencia de la sociedad civil al interior del Estado, con lo cual se buscó contrarrestar la separación entre los fines de los individuos en la sociedad civil, con los fines del Estado, típica dicotomía moderna. Ello, desde la teoría corporalista, probablemente se haya leído como la irrupción del caos, del individualismo. Para los modernos, la salida consistió en que el Estado sea una mera máquina que salvaguarde las leyes, por lo que su fin ya no consistiría en dirigir los fines de los individuos, que es el caso en la teoría clásica corporalista.

En todas las edades han sido más los pueblos que gimen, que los que pueden llamarse dichosos [...] No obstante la intensidad de estas dolencias, ellas no son incurables; todo depende de que el Rey se penetre de las necesidades públicas, conozca que sus vasallos no son unos entes criados para su placer, mire y respete en el más pequeño una parte de sí mismo y vea la prosperidad general como un bien propio. Que el pueblo conciba que la rebelión no es un remedio, que la

39 *Ibid.*

mudanza del que manda nada aprovecha y que la felicidad depende de unirse con el monarca, indagar los males, pesar y examinar sus causas, cortar los abusos, recorrer las leyes, rectificar las útiles, derogar las perniciosas, o las que ya no son de provecho por la alternativa de los tiempos, variedad del clima y costumbres.⁴⁰

El escepticismo acerca del género humano, y la visión egoísta del individuo, llevó a las teorías políticas modernas a concebir mecanismos de regulación de tales deseos individuales egoístas. En Vidaurre el deseo es más bien conservar los modos regulativos corporativistas que persiguen la felicidad colectiva, pues por naturaleza el hombre desea ser feliz, como decía Aristóteles. En realidad este liberal se muestra conservador de la utopía corporalista, y de sus consecuencias que se dan además en el ámbito jurídico. La tan lamentada corrupción del sistema legal tendría conexión con dicha utopía, pues una ley puede ser derogada en tanto no lleve al bien común. Pero ¿quién decide qué es lo bueno (y por tanto prescribe la ley) en la teoría corporalista?

La ambigüedad entre teoría premoderna corporalista y aparatos jurídicos legales concebidos modernamente es lo que origina los entrapamientos en el ámbito social en el país. Pues la modernización sin mentalidad modernizante puede traer como consecuencia esa fragmentación y violencia social que ha sido el eje de los lamentos de los pensadores de nuestra patria. Y que se ha tratado de resolver de manera igualmente violenta apelando a la iluminación dogmática que cada élite se ha adjudicado en una u otra época histórica en el país.

Los egoísmos y lealtades de cuerpo han mantenido una dinámica que no permite la planificación a largo plazo en el Perú. Efectivamente mientras los grupos sociales mantengan como sentido común la lógica de cuerpo, serán tentados inevitablemente por el saqueo sistemático de los recursos fiscales del Estado, y creerán que lo hacen por el bien del país, o por el de los más pobres. Y será siempre recurrente la retórica moralista que suele esgrimir la oposición de turno que solicita que Estado y sociedad se hagan uno solo (por el bien común) como en las utopías premodernas sobre la armonía corporal de la edad de oro, sea ésta colonial o incaica.

Consideraciones finales

Me gustaría resaltar en esta sección de mi escrito, cómo la discusión sobre la identidad nacional sigue esgrimiendo estos viejos deseos acerca de la armo-

40 *Ibid.*, p. 137.

nía corporal, y se viene mimetizando y asumiendo desarrollos retóricos distintos. Es el caso del historiador Iwasaki. Él plantea construir dicha identidad resaltando las permanencias históricas, que denomina *conciencia histórica nacional*. El gran enemigo en su maniquea postura lo enarbola la conciencia de la crisis. La primera es una especie de permanencia histórica que permite identificar con certeza lo auténtico de una sociedad. La otra conciencia es la sintomatología histórica pasajera, que no va al fondo del asunto.⁴¹ Su discurso contiene viejas reminiscencias a teorías esgrimidas por Víctor Andrés Belaúnde. Asumiendo las directivas de este último, considera que aún es viable la teoría aristotélica que permitió al arequipeño hablar de una *síntesis viviente*. En este tipo de metafísicas, se mantiene la jerarquía cara a Aristóteles entre *materia* y *forma*. Así, las masas andinas corresponderían a la *materia*, que por sí misma no posee identidad. Por lo que necesita la presencia masculina de la *forma*, que le insufla vida e identidad. La *forma* vendría a ser para Belaúnde, la religión y cultura católica. La *conciencia histórica nacional*, salvo excepciones, corresponderían a los productos culturales dejados por esa cultura.

El autor utiliza la nomenclatura en mayúsculas propia de la historiografía metafísica hegeliana, que según su lectura ortodoxa, buscaría lo *esencial* y *permanente* al transcurrir histórico. No es una casualidad, pues la imbricación entre metafísica aristotélica y la hegeliana en tanto ambas buscan ese tipo de permanencia. «En la Conciencia Histórica [...] lo histórico es lo que se frustra dentro de esa entidad para hacerla eterna en el tiempo. Es la identificación de ese *ser*, que es ser en la historia y conciencia de la historia, que encontraremos las respuestas a nuestras preguntas [...] la Conciencia Histórica y la Conciencia de la Crisis; sólo la primera es la manifestación auténtica de la peruanidad o identidad nacional.»⁴²

Su metalectura no logra apreciar que su postura sigue anclada en la retórica corporalista que sería lo ahistórico que él busca. «La Conciencia Histórica nacional ha perdido su fundamento ético. El vínculo moral que debería unirnos a todos los peruanos en una *tarea común* no existe.» (Cursivas nuestras.)⁴³ Su lucha conservadora contra la modernidad, o como él los llama, «los modernos sociólogos», consiste en asumir en ellos la causa de la destrucción del paradigma corporalista, de esa unidad en aras del bien común, en tanto esos modernos no proponen ninguna alternativa viable que reemplace a su «síntesis viviente».

41 Iwasaki Cauti, Fernando, *Nación Peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, 2.^a edición. Lima: CRESE, 1989.

42 *Ibid.*, p. 11.

43 *Ibid.*, p. 111.

Su alternativa es la construcción de una escala moral alternativa a la que se produjo por el derrumbe de la utopía corporalista. Pero en realidad no sería tan alternativa. Pues insiste en que dicha tabla permita alcanzar el bien común, núcleo básico de la teoría corporalista. Se apoya en la filósofa Rizo Patrón, que considera también que el dilema de la «crisis de valores» se debe a la modernidad con su secuela de una ética individualista. Lo que Iwasaki denomina como «antivalores». Pero es consciente de que «un sistema capitalista al lado de una ética corporativa no podía generar otra cosa que mayor corrupción, indiferencia ante la pobreza, arribismo y segregación racial».⁴⁴

¿Pero se puede resolver la ambigüedad destructiva entre modernidad y premodernidad recalando en la utopía del bien común colonial, poniendo énfasis en la emergencia de valores aceptados por todos? Para él, la tradición corporativa es autoritaria y achaca esta postura a los elementos subversivos de la época. Por contraste sugiere que ante la violencia y el resentimiento, se adopte «respeto y humildad».

Pero estos últimos valores son la contraparte de la ética corporativista, la sumisión ante el bien común impuesto por la «forma» criolla. Por lo que adopta la vieja fórmula corporativista (corporativismo que él denigra supuestamente): las élites. «Nuestro país necesita *élites*, hombres que enseñen a los demás a través del ejemplo [...] El rol de la educación en el Perú debe ser el de formar élites, pero la misión de las élites será renunciar a cualquier situación de privilegio en aras de la nación. Sólo así podremos ver la luz al final del túnel.»⁴⁵

Luz que sólo las élites pueden proporcionar. Vieja tentación platónica hacia el autoritarismo corporativista, que dicha utopía creyó erradicar apelando al moralismo inocuo del bien común, y que ninguna época histórica en nuestro país pudo plasmar. Y sin embargo se sigue invocando su fantasma.

Más cauta se muestra la historiadora Carmen Mc Evoy. Ella considera que la idea de nación es un producto cambiante y por tanto histórico. Sin embargo, abriga aún el conocido deseo conservador de que «el Perú exhibió, a pesar de la permanente desintegración del estado peruano, a lo largo del siglo XIX, una *tendencia histórica hacia la unidad*»⁴⁶ (cursivas nuestras).

Es el viejo deseo parmenídeo de la metafísica occidental. Lo que resulta problemático es en qué consiste dicha unidad, si la hay. La cautela de Carmen Mc Evoy consiste en mantenerla como un deseo y no como una

⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁶ Mc Evoy Carrera, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, PUCP: 1999, p. XIV, nota 4.

certeza axiomática, como es el caso de Iwasaki. Aunque coincide con este último en rescatar la figura conservadora de Bartolomé Herrera, en sutil polémica con la historiografía positivista y marxista.

La autora se pregunta que si la idea de nación no se agota en la de nación democrática moderna, además inexistente aun en los países modernos por alrededor del siglo XIX, entonces por qué negar relevancia a un personaje que permitió forjar una identidad nacional, como es el caso de Herrera. Esto permite a la autora:

[...] tomar en consideración los planteamientos de un nacionalista peruano algo olvidado en estos tiempos agitados y post-modernos. Me refiero al controvertido Bartolomé Herrera. Su nacionalismo, uno de corte católico y conservador, que hizo uso del púlpito como espacio de socialización y de difusión política, marca de manera profunda la discusión ideológica del siglo XIX y del XX. Sus conceptos sobre «la aristocracia del saber», el papel redentor de la educación, la relación intelectual con el poder, la situación del indio, tienen aun hoy, a puertas del siglo XXI, una gran fuerza y vitalidad.⁴⁷

Vitalidad que permanece en las puertas del deseo y que no impide a la autora lograr brillantes sugerencias acerca de la construcción de los imaginarios colectivos en nuestro enigmático país. Por otra parte, de ella tomamos algunas pistas para lo que mencionamos con respecto a Valdelomar. Coincidimos con ella en que Valdelomar representó los deseos mesocráticos de principios del siglo XX, atenazados entre la rigidez de la lógica corporativista aristocrática de las élites, y el horror al desborde popular. Coincidimos además en que la experiencia de la modernidad que Valdelomar sopesó tan bien, lo llevó a adoptar nuevamente la amniótica solución corporativista, representada en el término ambiguo «patria nueva».

Pero no nos parece acertado mencionar que en el caso de Valdelomar, vivió una experiencia de desgarró entre una modernidad asumida y la falta de un proceso modernizador. «¿Fue acaso la formulación del concepto de la “Patria Nueva” una suerte de solución precaria a las contradicciones que una modernidad sin modernización provocó en el tejido social de Lima?»⁴⁸

En el caso de Valdelomar creemos que su experiencia moderna lo llevó a refugiarse en la utopía del cuerpo. Además, el proceso modernizador que

⁴⁷ *Ibid.*, p. XX.

⁴⁸ Mc Evoy Carrera, Carmen, «Entre la nostalgia y el escándalo: Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimerías de la República Aristocrática», en Mc Evoy Carrera, Carmen, *Forjando la nación... op. cit.*, p. 257.

efectivamente comenzaba en el país con gran fuerza, no produjo su correlato de modernismos. Parece haber una contradicción entre el hecho de decir que no hubo modernización como correlato a la experiencia moderna en Valdelomar y decir que «durante los años en que Valdelomar ejerció sus actividades literarias [...] la modernización física de Lima empezó a hacerse muy notoria».⁴⁹ Lo que sugiere la autora es que la modernización era en realidad ilusoria. Por esto mismo poco consistente, y que por ello las mesocracias no pudieron asumir la modernidad. Ésta también se asumió ilusoriamente, es decir, sólo se asumieron las apariencias externas o físicas de la modernidad. Esa modernidad aparente y la falta de base modernizadora crearon las mesocracias del tercer mundo, nos dice Mc Evoy.⁵⁰

En otros términos, una modernidad sui géneris y una modernización ilusoria trajeron como correlato una élite intelectual bufonesca. Pero creemos que si bien estas categorías prestadas de Berman son interesantes, no explican en qué sentido esa modernidad y esa modernización son sui géneris. La permanencia de la retórica corporativista, el deseo de permanecer en la utopía del cuerpo, es lo que mejor explicaría las furtivas miradas desencantadas de Valdelomar al *otro* moderno.

Para Carmen Mc Evoy, el concepto de nación aún consiste en lo que hemos denominado utopía corporalista. «Así, el fracaso del concepto de nación republicana, en su sentido de *asociación* que bajo ciertos pactos tiene por finalidad la *búsqueda del bien común*, no fue negación de la modernidad sino una confusa interpretación y promoción de la misma.»⁵¹ Nosotros diríamos que los fracasos de tratar de mantener la utopía del cuerpo dotándolo de rituales modernos, es lo que ha moldeado las políticas sociales y culturales hasta el día de hoy. Y Valdelomar no fue la excepción.

En síntesis, la pregunta de la élite ha sido cómo lograr mantener la utopía del cuerpo, a todas luces premoderna, y a la vez desear la modernidad, y su infinita capacidad de disolución. Cómo encarar al temido *otro* moderno que siempre asoló las orillas de la utopía, y cómo a su vez mantener los discursos del cuerpo social, que permitió y aún permite, la convivencia en la sociedad peruana. En esta aporía naufragaron y todavía naufragán las salidas políticas esgrimidas por los conductores del país.

Y las consecuencias de mantener vigente tal utopía han consistido en hacer permanente la lógica autoritaria que diagrama nuestras maneras de

49 *Ibid.*, p. 259.

50 *Ibid.*, p. 287.

51 *Ibid.*, p.301 (cursivas nuestras).

ALAN PISCONTE

interrelacionarnos socialmente. Así, términos como *exclusión*, *racismo aristócrata*, *caudillismo* político e intelectual, la secuela de críticas en clave moralista, y el deseo de moralización, donde cada parte del cuerpo cumpla su función moral, han mostrado ser impotentes para construir un proyecto de nación. Y han mostrado, además, que es necesario evaluar dialógicamente y con profundidad nuevos modos de construirnos a nosotros mismos.

LA GUERRA CONTINÚA: APROXIMACIONES A LA VIOLENCIA POLÍTICA E IDEOLÓGICA EN EL PERÚ

Rubén Quiroz

Los perros no tienen Lenin, y esto les garantiza
una vida humana pero verdadera.

Martín Adán

Intro ¿al final de la batalla?

Un muestrario en nuestro país de los efectos políticos, de sus consecuencias sociales, de sus padecimientos apenas entendidos, pasa por un trabajo no sólo de largo aliento sino que exige el intercambio reflexivo de todos los ámbitos de la sociedad donde se incuba.

Pero como la exigencia ética lo sugiere hay también mucho que cicatrizar. No únicamente seguir el viejo adagio de recordar el pasado para no estar condenados a repetirlo sino que su reconocimiento obliga a deliberaciones mutuas y profilaxis públicas. En nuestro país no sólo se arrastra el choque brutal y traumático de la conquista, sino que también se están continuamente enfrentando estados de civilización antagónicos que se superponen, contradicen, colisionan, excluyen. Es esa sufrida manera de incorporarse ásperamente lo moderno y lo premoderno que sorprende a los que quieren aproximarse a diagnosticar nuestra realidad. Supongo que es en ese dilema que debemos ubicar los conflictos posteriores.

Un país plagado de contradicciones históricas, de genealogías abruptas, pareciera estar determinado a fenómenos sociales vehementes. Por ello nuestra posición no es inocente. Ese sentimiento de pureza ontológica no solamente lo hemos perdido sino que hemos descubierto que jamás lo tuvimos.

Lo que hay que averiguar es nuestro grado de responsabilidad. Sólo la autoconciencia nos obliga a la lucidez. Una ética, una ética de la responsabilidad que sospeche de los metarrelatos y deconstruya las manivelas sobre las cuales se han erigido.

[77]

Justamente ahí empieza la vigilia. Rastrear su génesis indica trazar los lineamientos para su comprensión posterior. Esbozaremos más bien un diagrama de los presupuestos filosóficos, sus contornos ideológicos y su importancia en los ámbitos universitarios; principalmente su difusión, aceptación y enraizamiento en el imaginario y en ámbitos estudiantiles. Y más todavía de los ejes sobre las cuales la sociedad peruana debe trazar sus mecanismos de defensa frente a la violencia ideológica. Han tenido una derrota militar, una derrota política pero no una derrota ideológica. Eso es lo que tenemos que hacer.

Así, pretendemos señalar los presupuestos ideológicos que la justifican. Esta cartografía mental revisa sus respectivos discursos de validación. Los actos partidarios universitarios ostentan su poder en el intento de hegemonía política y académica. Ubicados los actores mientras se mapea la realidad y los ojos con que la miran, será esta labor, preliminar, parte de un trabajo más grande y, de seguro, difícil.

Todas las sangres

¿Hasta dónde nos ha de empujar esta nueva vida?
La fuerza que la muerte fermenta y cría en el hombre
¿no puede hacer que el hombre revuelva el mundo, que lo sacuda?

José María Arguedas

Los sistemas antiguos establecían sistemas de convivencia ajenas al reconocimiento de la subjetividad, por lo tanto, básicamente eran sociedades construidas con una estructura jerárquica de poder y absolutamente verticalizadas. Los poseedores del conocimiento estaban ligados a las élites religiosas y el aura de lo inasible y sacro separaba decidiendo los ámbitos sociales. En el mundo premoderno existían castas y no clases.

Es con la etapa moderna que van a aparecer modelos de convivencia basados ya no en reproducciones estamentales e imbuidos de clientelaje, sino aparece el proceso de individuación y relaciones horizontales donde se plantea el reencuentro con el Otro, es decir, se intenta a través del relato histórico un universo dialógico fundado en la alteridad. Pero sabemos que la modernidad no es sólo un discurso sino múltiples aproximaciones de recambios históricos entrecruzados y enfrentados. Por lo tanto esta gruesa presentación funciona para entender después su rol epistemológico en los

apremios peruanos y su reproducción en las esferas responsables de percibir estos procesos. Esto remarca la idea de que nos movemos y explicamos dentro de compromisos ontológicos.

Acaso parte de nuestra imagen hamletiana procede de la extirpación de idolatrías, con el desplazamiento de las élites panacales y regionales por otra similar pero occidental como la de los encomenderos, en una ya vieja genealogía de nuestros desastrosos gobernantes. Esto por supuesto puso furibundos a los detentadores del poder anterior y su horror ante la posibilidad del quiebre de ese sistema. Aún más el pánico visceral pero de contenido ontológico que supuso las desmedidas maneras de mezclar las razas. Cualquier forma combinatoria era aberrante. El mestizo nació condenado a la exclusión. Guaman Poma de Ayala clama desesperado por los criollos, «mextisillos» como lo denomina, ya que atenta directamente a los cimientos de poder antiguo que eran absolutamente de parentesco.

Es imposible pensar en otra forma de relación que la de unificaciones y reparticiones en el sistema de castas, luego veremos cómo esto se reproduce en el quehacer político nacional y se ahonda en los espacios sociales y se encuentra impregnado en el *modus operandi* senderista. El esquema es el mismo, los actores cambian.

Esta idea de lo peligroso del mestizo de pronto aparecido obligó a cerrar los círculos de acceso al poder que manejaban y controlaban aquellos que eran dueños de su espacio de potestad y control.

Estos enfrentamientos de un sector marginado y excluido con sectores poseedores de la autoridad en todo ámbito, estalló en todos los sectores de la sociedad colonial primero y se complejizó en la república después.

Los mestizos buscaron acceder a poseer lo que les era negado sistemáticamente. La lucha empezó y las astillas de esas batallas se desarrollaron y padecieron también en las instituciones surgidas en el virreinato. Pero los mestizos, abundantes por la proliferación desesperada y angustiosa de los españoles venidos a estas tierras, eran empujados por su situación marginal, de sentirse en el aire, de su no lugar, despreciados por todos y convertidos en lúmpenes societales. Absolutamente aterradores para una sociedad de castas, irritantes porque no encajaban en el mundo premoderno, y peor aún, se va a extender ese entrampamiento constante y doloroso hasta los albores de la independencia.

¿El desborde popular?

Las migraciones provincianas masivas, los conocidos desbordes populares de mitad del siglo XX no solamente «sitiaron» la ciudad en camino ya a su descentramiento, sino que esa *Lima la horrible*, convertida casi literalmente en su epitafio posterior por el poeta surrealista César Moro, mantenía todavía con fuerza su imagen excluyente y no sólo simbólicamente. Es decir, el poblamiento de la capital del país significó también la consolidación del desconocimiento como sujetos o actores sociales a las provincias, es decir, a los serranos, pobres y analfabetos. No eran reconocidos como individuos de la historia, más bien eran despreciados, es decir, excluidos sociales, los vencidos otra vez.

La educación siempre ha sido el medio natural de posibilitar el desarrollo humano y necesariamente ligado para algunos sectores al ascenso social. Esta idea de procedencia baconiana que con su popular apotegma: «saber es poder» construye el paradigma sobre el cual van a girar las conductas sociales modernas. Ésta se convirtió en el polo natural y casi obligado para el ascenso social. Y ello bajo la ya antigua concepción de que la educación libera el espíritu humano y abre las puertas de la sabiduría constituyendo para quien lo posee un instrumento de dominación de la naturaleza. Esa idea de la educación en realidad es usada como instrucción. Esto lo vemos en todos los estamentos educativos nacionales, pues, así como los militares, no se les educa, se les instruye. Importante distinguir ambos conceptos. Ya la *instrucción* se construye y define bajo la idea del obedecer sin chistar, de sólo hacer caso, un *chi-che-ñó* sistémico y perverso, que acostumbra a las mentes a someterse. Pero el buscar ello, el educarse, no es negativo en sí mismo como sostienen algunos investigadores.¹

1 En eso está Lynch cuando arguye: «el provinciano será un componente fundamental de la nueva hegemonía izquierdista agregando su matiz particular a la lucha estudiantil por condiciones de estudio que permitan una rápida profesionalización. A diferencia de otros sectores de clase media urbana, su pugna por establecer la universidad como en un canal de movilidad social se hacía especialmente angustiosa ya que significaba en la mayoría de casos la única esperanza o la única ilusión de ascenso social». Lynch, Nicolás. *Los jóvenes rojos de San Marcos*. Lima: El zorro de abajo, 1990. p. 21.

Las espadas de Ockham

Mi casa está llena de muertos
Es decir, mi familia, mi país,
Mi habitación en otra tierra,
El mundo que ha escondidas miro.

Para vivir mañana. Wáshington Delgado

Abimael Guzmán no solamente va ser el líder intelectual, sino el iluminado por un tipo de verdad absoluta. Esta idea cientista² garantizaría objetividad y universalidad. Obviamente aquellos que creen poseer todas las respuestas se negarían rotundamente a una posibilidad de diálogo. Una cultura dialógica en esta situación queda descartada de plano. Este personaje caudillesco, veremos después cómo se mantiene imbuido de religiosidad, es quien encarna el sistema vertical político. La idea del líder iluminado, redentor, elegido por los dioses o por las circunstancias históricas, demuestra el grado de mesianismo que genera las sociedades de régimen antiguo. Lo que es más, esa manera del fundamentalismo no solamente es simbólico sino discursivo. Con ello aclaramos que tienen un significado totalmente histórico y no apriorístico. Esta aceptación históricamente se abre y desarrolla en las zonas con sesgo antiguo.

Ese modelo vertical indiscutiblemente es explicable en sociedades estamentales premodernas, la necesidad de una cabeza que guíe los actos de los mortales está ligada antes que al propio discurso marxista al origen de castas rodeadas y coronadas del aura romántico e idealista de impronta hegeliana.

- 2 «Se trata de un código mesiánico que origina sentimientos de culpa y de misión sagrada. No convencimiento racional moderno, sino iluminación: «Abro los ojos», «Cambio de vida». Es el mismo código dominante, sólo que revestido con la nueva retórica del converso y con nuevos curacas: «El jefe», que exige subordinación absoluta, incluyendo «la sujeción física» —como rezaba un texto senderista— o como nos muestran dos deliciosos capítulos del libro que estamos comentando: «Ahora somos trotskistas» y «Los únicos marxistas del Perú». Libros rojos, libros verdes, sustituyen en cada momento los viejos libros sagrados y las consecuentes excomuniones de la nueva religión. Los títulos de los capítulos nos eximen de mayores comentarios: «Hugo Blanco no es trotskista», «El aventurerismo sandinista», «¿Periódico para toda la izquierda?». Igualmente los calificativos de excomuniones recíprocas: «Traidores», «revisionistas», «reformistas...». En *Románticos e idealistas*. Texto de la presentación, realizada por José Carlos Ballón de *Entre el amor y la furia*, de Maruja Martínez (Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997).

Como recordamos, el melancólico Hegel del pacto mefistofélico ordena su cosmovisión en trilogías y lo que simbólicamente va a sostener es que es el filósofo, quien encarna el espíritu absoluto, por lo tanto, poseedor de la verdad y cual apóstol, tiene como deber histórico difundirlo. Por ello los discursos artísticos quedan sometidos al Gran Espíritu y su despliegue, la poesía subsumida a los vericuetos de la ideología. Entonces, algo que ya tiene una tradición platónica, se encarna en el filósofo la supuesta superioridad no sólo ética sino ontológica respecto a los demás. Así se explica que Guzmán, filósofo de formación, apareciera en sus afiches con lentes y libros en el sobaco, listo para predicar en las cordilleras y buscar educar (instruir) a los «oprimidos». Por supuesto, previo adoctrinamiento a los iniciados y llamados por la «voz de la Historia».

Ahora, la transmisión del conocimiento —naturalmente siguiendo su lógica— no era horizontal sino vertical. Dado por alguien poseedor de tal saber y que además partía de la idea de que el conocimiento era una simple transmisión de la información, proporcionando al sujeto dador de la información un papel activo y hegemónico y a los que reciben viéndolos como meros recipientes vacíos a los cuales hay que llenar. Esta relación va ser característica importante de las relaciones de poder partidarias desde las catervas izquierdistas hasta las conservadoras y que obviamente niega toda capacidad de negociación o diálogo. Esas premisas luego se muestran en sus formas oligárquicas y autoritarias hasta el extremo de incluso endiosarlas.

El reclutamiento senderista era mayoritario entre la gente de las serranías peruanas, incluso su fervor se intensificaba en ellas cuando el vacío de poder era más notorio. Es el raudo enamoramiento de una quimérica igualdad de derechos con los varones que hace incluso que un grueso sector femenino andino se adhiera. El varón, en esa zona ideológica, podía ser castigado por sus afrentas. Es la primera vez que la mujer parecía tomar una forma de protagonismo, aunque sea de ese modo. Ahí se siente supuestamente libre y más bien igual, alcanza rápidamente posiciones dirigenciales impensables en el Estado oficial. Pero cuando las autoorganizaciones populares empiezan a establecer un análogo sistema (comedores, vasos de leche, asociaciones comunales, etc.) sin necesidad de recurrir a su escenario violentista, empieza el sabotaje. Maria Elena Moyano, dirigente vecinal, dinamitada por las mesnadas violentistas, es un feroz ejemplo pero igual de triste de sinnúmero de anónimas mujeres desaparecidas sistemáticamente. Los andes manaban lágrimas y sangre mientras el sector económico limeño se sentía ajeno a una guerra que carcomía al país en sus integrantes más

indefensos y desprotegidos. Acaso la explosión de un coche-bomba en la calle Tarata miraflorina, sector simbólico de la clase económicamente poderosa, recién hizo percibir el dolor y la atrocidad al sector clasemediero capitalino. La guerra no existía para ellos, los Otros, los cholos, los «serranos de mierda», se morían allá en sus punas, en sus casuchas de miseria, entre sus papas y charquis, murmurando una lengua despreciada por los poderosos. Así, la lógica de la desaparición adquiría rasgos definitivos y contundentes. Muertes diarias. Cotidianidad amenazada. Perú empobrecido y agónico. Pero más el Perú profundo, el históricamente arrinconado. Sepúlveda tenía razón. Un Quispe, un Condori, un Mayta, no era igual que un D'Achille. A ellos que lo entierren en fosas, al fin y al cabo no importa, a quién le importa. ¿Quién va a llorar a un desconocido?

Los muertos acusan. Ignorarlos no es hacerlos desaparecer. Todavía resumamos tragedia, a pesar de las pírricas victorias. El costo está siendo demasiado alto. Sin embargo, la derrota de las formas de violencia política no surgió de una acción gubernamental, sino de la propia población. Las rondas campesinas, la organización sindical en las ciudades que poseen industrias, los sectores universitarios, la labor eclesial, etc., ellos fueron los que vencieron.

Nudo de inquietudes...

El siglo XX en la universidad no deja de ser particularmente exquisito en sus dilemas ya unidos a discusiones regionales y fruncidas de enseña Latinoamericana; por lo tanto, todo su proceso se acentúa con las teorías sociales en boga aunadas a discursos filosóficos aparecidos en los medios académicos pero ya preocupantes porque parecían estar aislados de la realidad nacional. El viejo anarquista González Prada reclamaba sobre esa disociación entre la institución académica y su real engarce con el país. Ya la universidad se estaba aislando de su incorporación alguna vez cercana con la patria.³

3 Este detalle que va a comenzar a ser una característica de la universidad nacional toma rasgos decisivos para su rol en las decisiones del país. Al respecto Lynch dice, acomedido, en su ya célebre libro sobre San Marcos: «el aislamiento consiste en la creación de un submundo propio que se identifica con la tradición contestataria sanmarquina pero sin tomar en cuenta los cambios fundamentales que se dan en el escenario político peruano, donde aparecen nuevos y dinámicos actores. Este aislamiento lleva percepciones mutuamente arbitrarias entre el movimiento universitario, especialmente los estudiantes y la sociedad, las consecuencias las más veces trágicas para ambos». En Lynch, Nicolás, *op. cit.*, p. 17.

Los discursos filosóficos, sirvieron de instrumentos guiadores e interpretadores de la realidad circundante convirtiéndose con el positivismo, el intuicionismo bergsonian y la explosión de las teorías antropológicas norteamericanas en la alocución hegemónica de explicación del mundo a principios del siglo pasado. Pero ello principalmente con la filosofía de la sospecha nietzscheana, la noción de agonía unamuniana, las lecturas de Marx con sus variantes y matices después aún más importantes, el conversatorio universitario, el descubrimiento del indio como sujeto de historicidad y la búsqueda de generaciones de intelectuales por diseñar coordenadas de esclarecimiento de su situación particularmente latinoamericana.⁴

San Marcos entonces va ir perdiendo presencia como institución con capacidad de establecer diálogos con el poder político nacional, si ya su endeble labor de transmitir conocimientos valiosos para el avance del conjunto nacional se resquebraja aún más con las rupturas respecto a la realidad circundante. Algunos filósofos tuvieron poder político en el ministerio ligado a la (instrucción) educación: desde Jorge Polar, Cueto Fernandini, Miró Quesada, pero que su labor a veces marcadamente positivista no tuvo las repercusiones necesarias para construir un imaginario colectivo menos excluyente.

En cambio las élites mestizas provincianas y sus pares universitarios engendraron toda esa visión de mundo ligados a ciertas dicotomías que asumían. Y desde la visión de mundo que supone lo filosófico. Más todavía de ese supuesto marxista-leninista de la supremacía ontológica del proletariado para llegar al comunismo. Principalmente la identificación de provinciano-proletariado y limeño-burgués. Curiosa está retórica moderna fundada en una visión antigua transferida como eje de difusión y convencimiento para los sectores ya involucrados. Ahora, cuando estos tienen una procedencia andina hay un factor más: buscar instrumentos que posibiliten cier-

4 Esta temática fue planteada ya en los albores de la independencia latinoamericana por el argentino Juan Bautista Arberdi. Luego sobre los supuestos de latinoamericanidad, peruanidad, y los conceptos relacionados a averiguar sobre el estatus ontológico nuestro originó preguntas sobre si existe una literatura peruana, o una filosofía latinoamericana que caracterizaron los debates en los 50-60 en los medios académicos universitarios de la región que estuvieron marcados por las teorías de la dependencia en boga. Ver. Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. 2 vol. Lima: Moncloa, 1965. Del mismo autor, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968. También, Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974; y los lúcidos ensayos de Sobrevilla, David. *Repensando la tradición nacional*. 2 Vol. Lima: Hipatia, 1989.

ta democratización, y el acceso a discursos liberadores no de la ignorancia únicamente sino además de la opresión de los mistis como diría Iván Degregori.⁵

Bien, desmontemos esas oposiciones semióticas. La tesis de igualar lo provinciano con el proletariado es falsa por principio. El concepto de proletariado es de procedencia moderna ya que surge de la industrialización, y la ausencia de industrias en provincias era evidente. Esa estrategia retórica funcionó a cabalidad para captar adherentes inmediatos ya que la argucia era igualar la pobreza con el proletariado. Pero en el mundo moderno son los trabajadores los que sostienen la riqueza, y es el dinero quien cumple una función democratizadora. Pero, en el campo, eso era casi inexistente. En eso coinciden tanto Adam Smith como Carlos Marx; respecto al actor y sujeto de riqueza, su diferencia pasa por la distribución de ella, es decir, a cada quien según su trabajo. Aunque esas premisas no funcionen en el sistema jerárquico provinciano, estas élites en realidad estaban venidas a menos por la expansión del capitalismo moderno.

Es con la reforma velasquista que esos sectores manifestados en descenso comienzan a buscar cómo copar lo que les estaba siendo otra vez cerrado. Ahora, los discursos en auge, el existencialismo francés con el compromiso sartreano, las corrientes de liberación y las propuestas mariateguistas. A ello se le aúna la teología de la liberación que iguala el pobre del Evangelio con el proletariado y reúne las vocaciones salvíficas cristianas con el sentido de la piedad, deplorado por los discursos modernos porque no reconoce al otro como su igual; así la filantropía o cualquier intento protector en realidad encubriría relaciones verticalizadas.

Sobre esta geografía mental es que se puede articular los movimientos estudiantiles sanmarquinos en los años que nos convocan. La izquierda nacional atomizada, enfrentada, apenas unida por cuestiones de estrategia para provocar un golpe político en el manejo del poder, se reproduce también en la universidad.

La bibliografía difundida como *best-seller* era elemental y se componía de manuales de aprendizaje materialista,⁶ pero lo suficiente, sostenían, para

5 Según Degregori, el educarse para los provincianos equivaldría a salir del engaño occidental, lograr la verdad objetiva, pero que esconde en realidad concepciones de la sociedad tradicional autoritaria; cf. Degregori, Carlos Iván. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El zorro de abajo ediciones, 2000.

6 Harnecker, Afanasiev, Mao, Politzer, Lenin, convertidos en biblias donde se encontraban las verdades reveladas a los hombres y que era suficiente para entender

acercarte a las «verdades para agudizar las contradicciones». Por eso cualquier posibilidad de una negociación sobre reformas académicas importantes, por ejemplo en los cambios curriculares, se veía sobrepasada para satisfacer urgencias inmediatas de profesionalización. Esto significaba que antes que ascenso social solamente, actuaba en realidad el manejo de cierto poder simbólico panacal. Sus relaciones de orgullo familiar, del muchacho triunfador en la capital, del respetable del pueblito de provincia, del «cartón bajo el brazo» fuere cual fuere la manera de lograrlo.

Los grupos que detentaba esa visión de la realidad filtrada por esos libros rojos eran facciones izquierdistas tipo FER, Patria Roja, Vanguardia Revolucionaria y reunidos algunos en la FUSM, y varias de sus escisiones, cual sectas, que escondían el intento de controlar la universidad para fines políticos de índole nacional pero ligados a sus ambiciones de clientelismo, que como recordamos,⁷ es estamental, registrada de la tradición autoritaria, como diría Tito Flores.

Lo que resaltaba en sus proclamas y diatribas era la amenaza a quienes no seguían sus idearios. En el caso de los senderistas aparecidos con fuerza a fines de los 80, coincidiendo con su plan de «equilibrio estratégico», donde

la composición del mundo y brindaba toda una epistemología de la praxis inevitable que lógicamente se esparciría después de haber sido tocados por la luz materialista histórica. En toda la universidad se convirtieron en obligatorios los cursos de Materialismo Dialéctico, que te dotarían de una visión científica del mundo; y de Materialismo Histórico que te daba los instrumentos de comprensión de conciencia social. Esos cursos iniciados a mediados de los 70 recién se extinguieron en los primeros años de los 90. Pero que persisten con inusitada fuerza en la mayoría de universidades provincianas. Aún así en la Facultad de Letras quedan todavía resquicios de esa manera de entender el mundo. Por ello las Facultades de Educación no sólo son arcaicas ideológicamente sino peligrosas ya que siguen reproduciendo los esquemas del materialismo histórico como único método de aprehensión y ellos son los que pululan en la gran mayoría de colegios estatales, es decir, transmiten el equívoco. Y es por ahí también donde se debe bloquear o reducir esas influencias casi de adoctrinamiento. Es una de las razones de nuestra debacle educativa, llámese nuestro arcaísmo ideológico.

- 7 A este respecto, pero ligado al intento de identificar la modernización con el Estado autoritario, dice el filósofo Ballón concerniente a la tendencia de frenar el proceso de individuación social: «la inseguridad y el temor kafkiano frente al Estado es quizá el retrato más característico de nuestro siglo, pues el crecimiento del Leviatán moderno tiende a sustituir la ética protestante originaria de la responsabilidad individual, por la ética del premio-castigo, y al polizón distribuidor por el individuo productor. Finalmente el trabajador es sustituido por el mendigo y la clase productora es desintegrada en grupos corporativos gremiales...». En Ballón, José Carlos. *Un Cambio en nuestro paradigma de ciencia*. Lima: Concytec, 1999, p. 423.

el país se vio sacudido por su accionar violento y cruelmente fraticida, no solamente entraban a los salones a interrumpir clases y lanzar encapuchados y con armas de fuego sus arengas a la inminencia de su revolución sino que exigían silencio sumiso. Las maneras de su difusión propagandista eran volantes, pizarrones, periódicos murales, pintas en los muros y extramuros de la ciudad universitaria, molotov, explosiones repentinas, demostraciones de poderío bélico, sostenida en la constante del miedo y el terror, intentándola convertir en un campo de nadie y todos absolutamente prohibidos de ser tocados. Bajo pena de muerte. Y eso de manera ferozmente literal. Pobre de aquél que su nombre aparecía en el índice radical, tenía que huir para salvar la vida. Si en las serranías el castigo era para los ladronzuelos, abigeos, adúlteros, en las universidades eran para los «revisionistas», es decir, aquellos que ejercían críticas u observaciones a su discurso monológico y excluyente

Pero un temor secretamente los conmovía. Como toda perorata pretendidamente seria, sagrada e intocable, la posibilidad del ridículo los atormentaba. Como en el discurso cristiano la risa era un pecado, una herejía, un rezago burgués. Y como el partido cual personaje mitológico heleno tiene «mil ojos y mil oídos», entonces todo lo siente. Esa sensación de omnisciencia, también presente en todo el país, redujo hasta su desaparición los espacios de intercambio de las probables corrientes de opinión universitaria. Pero hubo una lista de héroes civiles anónimos que resistieron a pesar de las amenazas, docentes que observaron la escalada fundamentalista de estas prédicas. La historia les debe un lugar en la civilidad y la construcción del ciudadano.

Las balas perdidas

Por cinco esquinas están
los sinchis entrando están
van a matar estudiantes huantinos de corazón
amarillito amarillanto flor de Retama

Flor de Retama. Célebre huayno ayacuchano

Ligado a esa visión radical había una más ingenua pero ya rodeada de la denominada generación X. Seguidores de la revolución cubana, donde los trovadores Silvio Rodríguez, Pablo Milanés, Mercedes Sosa y todos los artis-

tas ligados a un compromiso político, se convirtieron en los ídolos musicales y sus canciones entonadas a coro en el comedor y viviendas universitarias.⁸ Llenos de sikuris, de huaynos con mensaje popular y de concientización social. El sueño del pongo arguediano en su revancha ansiada, apenas se mantuvo en los años 90.

La población estudiantil ya hijos de migrantes a finales de los ochenta de pronto algunos seguidores de la tradición contestataria sanmarquina, y los grupos más radicales quedaron en la orfandad epistemológica por el derrumbamiento global de sus premisas ideológicas; en desahucio político por la captura de su líder máximo Guzmán en el año 92 y que los obligó a un repliegue empujados también por la represión gubernamental y la indiferencia de las nuevas generaciones de estudiantes que ingresaban a la universidad.

Naturalmente, al tener un sistema jefatural, los senderistas, caídos sus jefes, su «quinta espada», quedaron abandonados y su intento de recomposición sólo reproduciría vulgarmente el mismo sistema.

Los jóvenes rojos de San Marcos ochenteros fueron desapareciendo y se asimilaron al sistema que ellos aparentemente cuestionaban, algunos dirigentes de la FUSM terminaron siendo asesores de personajes ligados al gobierno de Alberto Fujimori, trabajando en transnacionales y otras labores «capitalistas».

Por otro lado, también hay que considerar dentro de esta aproximación la represión militar y sus ejercicios represivos en la misma ciudad; a pesar de la circulada idea de la autonomía universitaria, en los años de mayor terror en el país la universidad era prácticamente invadida por soldados y policías. Como recordamos, es el atentado de la calle Tarata, en un distrito limeño y «alto» como Miraflores, que sirve de pretexto a Fujimori para intervenir las universidades.⁹

8 Canciones como *Playa Girón* de Rodríguez, *La vida no vale nada* de Milanés, *Gracias a la vida* de Sosa y la ayacuchana *Flor de Retama*, se convirtieron en discos más solicitados, gritados y memorizados de esos años. Todavía a comienzos del siglo XXI se ve a algunos muchachos balbuceando retazos de esas canciones y con un polo con el rostro del Che Guevara convertido ya en una estrella *massmediática* pero más bien en una onda nostálgica y menos amenazadora.

9 El caso de los nueve estudiantes y un profesor muertos a comienzos de los 90 procedentes de la Universidad Enrique Guzmán y Valle «La Cantuta» —negado cínicamente al comienzo por el oficialismo— tuvo después una repercusión nacional e internacional y desnudó la ferocidad y frialdad de los militares alevosos auspiciados desde el mismo Estado. Ese caso descubierto por el periodismo de investigación ya ha producido alguna bibliografía sugerente. Pero en San Marcos no se ha profundizado sobre esas consecuencias mortales.

La dictadura fujimorista ocupa la Ciudad Universitaria y coloca un fantoche en el Rectorado como fue el médico Paredes Manrique, quien impregna de sus aliados en el gobierno decanal de la mayoría de facultades de la UNMSM. Sobre ese punto no ahondaré todavía pero falta hacer una revisión urgente de los integrantes de la universidad que apoyaron la instalación de las garras gobiernistas. No debemos olvidar a los judas de la democracia. Es bueno resaltar que en protesta por la intervención de la universidad, el reconocido e importante pensador Dr. David Sobrevilla renuncia a la docencia en valiente protesta por la ignominia a la comunidad universitaria, señalando con ello su más profundo desprecio al autoritarismo gubernamental y los adeptos que lo coreaban. Y es más, para reconocer también públicamente un acto valioso y ejemplar, el Dr. Mario Bunge, célebre filósofo latinoamericano, invitado por aquellos años por estudiantes de filosofía como Francisco Miró Quesada Westphalen, Rubén Quiroz, Juan Antonio Bazán, a dictar una charla a los universitarios, rechaza su nombramiento de Doctor Honoris Causa por parte del impostor Presidente de la comisión interventora, demostrando su probidad intelectual y los principios democráticos que lo regían.

La población estudiantil de esos años tuvo que convivir con esas atrofias a lo largo de su formación profesional: dilatadas huelgas, luchas intestinas por repartirse la asamblea universitaria, el constante temor casi paranoico, que en una parte considerable los obligó a abandonar los estudios, pues muchos carecían de suficientes ingresos para optar por una particular. Esa deserción explicada por los factores antes mencionados todavía carece de una estadística clara que nos permita rastrear los recursos humanos perdidos.

No pretendo agotar un tema de por sí complejo, sino indicar ciertas coordenadas de estudio que permitan el desarrollo y profundización de ideas para enlazarlas con estudios de otros campos de investigación.

La tierna y celebrada frase del vate Gonzalo Rose que dice: San Marcos, «Nudo de inquietudes y plaza de victorias» bien puede erigirse como una feliz pero exagerada visión respecto a la situación actual de la universidad. Pero San Marcos no fue Huamanga, no sólo por su composición social, sino que ésta estuvo más aislada que aquélla. Es esa suerte de exilio interior que va a ser factor determinante para un cultivo mayor del maoísmo. Y en San Marcos no prendió porque había razones de tradición a una comunidad universitaria mínimamente dialogante y con otras variables de lecturas de la realidad. Los componentes senderistas eran reducidos y muchas veces cues-

tionados pero sí mantenían su perfil gárrulo, fanático, atascados en sus «salvo el poder todo es ilusión», esperando que se tome la Ciudad, que se llegue al poder para que no sea el delirio que los persiga y termine por consumirlos.

Esa idea teleológica y de un sentido del deber negativo no sobrepasó los variados circuitos que se enfrentaron abiertamente, con séquitos y todo, de la propia comunidad sanmarquina. Hay que reconocer que hay estudiantes y profesores en esos años rabiosos defensores de esas visiones que, ahora, toscamente reciclados, aún perviven en la docencia algunos de ellos, convertidos en síndicos de un simulacro de cambio social sangriento y equivocado.

Ese larguísimo horizonte de dificultades es el apenas se ha asomado con este ensayo inicial.

Quiero hablar pero me sale espuma: ¿final?

Será difícil abrazarnos
distinguir nuestras roncadas voces
vociferando una lengua muerta
reconocer entre tantas cicatrices los rostros que tuvimos.

Carlos López Degregori. *Aquí descansa nadie.*

Para muchos la guerra interna no sólo no existió sino que no existe. ¿Cómo es posible la ceguera ante una tragedia de esa dimensión? Mucha gente parte del complejo del apóstol Tomás: ver para creer. Pero en su gran mayoría, del desprecio. Sólo pocos quieren ver. Es decir, recién tuvo que suceder lo de Tarata para que algunos comenzaran a interrogarse, doce años después del inicio del infierno, sobre la violencia que sacudía nuestro país. Lucanamarca fue a machetazos y no hubo un relato inmediato, tan lejos y tan cerca, para usar un título de Wenders, que nos conmoviera a los «limeños» como el atentado en Miraflores. Es que las matanzas en los Andes, por su procedencia, su lejanía, su composición social, no conmueven tanto como los ataques a la ciudad. La insensibilidad histórica pasa por el desconocimiento, y en este caso por largos siglos de desprecio y ninguneo étnico-cultural, por la ausencia de memoria, porque la periferia nunca importó al centro. Porque el indio, a pesar de Prada, Mayer, Zulen, Mariátegui, Basadre y una lista de peruanos visionarios, y de las variaciones estadísticas, sigue siendo el furgón de cola, el habitante-cañón de la historia, al que hay que someter, la empleada doméstica sin colegio que atiende a los señorones, y

muchos de ellos se llenan la boca de prédicas de igualdad, ellos (nosotros) los indios (mestizos) siguen (seguimos) olvidados. Más importan los monumentos incaicos, la arquitectura turística, que los más vulnerables tanto rurales como de las periferias urbanas. Y no le estoy concediendo una bondad intrínseca a los indios, a estas alturas sería insostenible, sino que tanto desde la Conquista, como la Guerra con Chile, hasta este averno sanguinario de los 80, no les importó mucho ni a las huestes senderistas ni a las botas militares.¹⁰

Y más todavía cuando cada uno opta por su tragedia personal sin importarle las demás. Agravado por el no reconocimiento de los provincianos, de los indígenas, como interlocutores, como individuos. Lo que les pasara carecía de importancia. Ellos no formaban parte de la sociedad peruana. En una versión contemporánea del vilipendio histórico y narrada la historia por los detentadores del poder ¿y esos peruanos asesinados en genocidios y enterrados en fosas? Son desconocidos sus actos, sus resistencias, sus historias, su amor a la vida, el derecho de aferrarse a la existencia. Lo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) es un muestrario gigantesco y catártico, pero es apenas el inicio de hondas reparaciones. Por eso nos preguntamos: ¿cuál es el heroísmo de los anónimos y miles de peruanos sobrevivientes o asesinados?

Todo acto heroico se sostiene en un relato, y lejos de los actos patrioteños y sacrificios temerarios por objetos y abstracciones; y más todavía cuando el concepto de patria está en pleno cuestionamiento y tiende a su disolución. Por ello la importancia de un informe y balance, cual radiografía de nuestras tristezas. Es decir, más allá del héroe militar grandilocuente, antes que hablar de héroes hay que hablar de sujetos, de interlocutores.

Y sin que la tradición autoritaria se cierna sobre el reconocimiento de los actores es ineludible un compromiso ético de los integrantes de la sociedad civil. Pasa por entender las razones por las cuales no asumimos culpas del genocidio nacional. Y de lo difícil que es aceptar como sujetos de convivencia a aquellos que han sido sistemáticamente marginados. De establecer una cultura dialógica en un país verticalizado. Ello es obligación moral de todas las esferas de nuestra sociedad.

Es por ello que los responsables de gobernar el país, de las élites académicas, desde el filósofo hasta el habitante común, tienen una prescripción

10 Sugiero una visión de las películas sobre este proceso como la controvertida y desoladora de Francisco Lombardi «La boca del lobo» (1986) en plena efervescencia bélica.

ética, pero ello se quedará solo en deseo infructuoso sino se hacen constantes llamados de atención sobre nuestra reciente historia. Una justicia reparadora, una sociedad menos jerarquizada debería ser la consecuencia normal, luego de la catástrofe, para poder reconstruirnos como nación. El héroe ya no tiene que luchar contra enemigos exteriores, arrojarse del morro, vencer en extenuantes ilíadas, guerrear implacablemente por su estandarte, sino primero comportarse y reconocerse como individuo, aceptarse como moderno, como persona. Y la filosofía, en una de sus urgentes variantes de reflexión, debe enfocar su luz cenital sobre los que nos acarrea recóndita congoja.

El horror de la guerra interna de la cual se dice comenzó en 1980 (aunque ya antes se estaba perfilando en las aulas de universidades provincianas) alcanzó ribetes familiares, espeluznantes, pero aún ajenos, lejanos y tristemente inocuos para muchos. Siendo ésta una catástrofe aún más traumática que la Guerra con Chile en el siglo XIX y ante la cuál no hemos reaccionado de manera sólida y mucho menos de manera responsable. Desde el gobierno hasta las organizaciones civiles apenas un amago de reparación, de consolación filantrópica, de misericordia cristiana, de piedad paternal pero nada auspiciado como un deber moral, como acto de modernidad, como reacción de sociedad civilizada. Ello en términos académicos, principalmente desde los estudios de las ciencias sociales e incluso en los ámbitos literarios.¹¹ Pero no así desde el punto de vista de sistemáticas reparaciones morales, sociales y económicas que deberían ser lideradas por el Estado peruano. En el fondo se trasluce el profundo desprecio a la naturaleza humana, más si ésta es de tono indígena. El indio, siglos después, sigue siendo el gran vencido. Su ontología no ha variado. Cientos de indios muertos en la Guerra con Chile y nos acordamos sólo de los héroes criollos, blanquiñosos, de los hacendados. Miles de indios muertos en la violencia de los 80 y son fosas comunes, pueblitos olvidados, hundidos en los Andes, anónimos «peruanos», estadísticas, ninguneados, desamparados.

11 La sociología y la historia aventajan a los estudios humanistas en la tendencia a analizar el fenómeno de la violencia. En menor cuantía aparecen los estudios literarios, además de cierta temática sobre la violencia con mayoría en la narración, luego el teatro y en menor cuantía la poesía. Pero en filosofía, no hemos hecho nada.

UN REFUGIO DEL AURA: DOCUMENTOS SIN REPRESENTACIÓN

Augusto Del Valle

Quienes visitamos la red con cierta frecuencia no podemos dejar de inquietarnos por algunos textos que de pronto aparecen y que son no sólo interesantes, sino que marcan la pauta de ciertos temas polémicos en el ámbito internacional. Alfons Hug, curador de la 26 Bienal de São Paulo —la última— ha optado por la idea de «desterritorializar» el concepto de arte para, tomando en cuenta tal criterio, hacer su convocatoria. Entre otras cosas, tal perspectiva esgrime cierto hartazgo por las estrategias documentales de gran parte de la producción en arte contemporáneo de los últimos años.

Al margen de estas idas y venidas entre el aprecio por el *documento* —sus estrategias de contextualización— y el *simulacro* —con su despliegue virtual o televisivo—, el núcleo de tal polémica pasa por la comprensión de aquellos presupuestos que otorgan sentido a ambos asuntos: frente a lo «real», lo «virtual».

Para comenzar, se trata de una decisión que el intérprete o el artista debe tomar en su fuero interno, sobre qué es lo pertinente, si las variantes ficcionales o fantásticas que nos llevan a crear o imaginar universos *irreales*, «libres» —a partir de ciertas narrativas o simbolismos— o si, en cambio, el concepto mismo de *irrealidad* es puesto en tela de juicio, pues por lo pronto, tal y como nos enseñó el dadaísmo o el surrealismo, *nada es irreal* en la medida en que el arte trata sobre experiencias humanas que involucran el azar, el inconsciente, la memoria involuntaria o, incluso, el sueño. Tales experiencias podrían ser vividas con una intensidad cuyo sentido nunca deja de sorprendernos, si en principio, abrimos nuestra noción misma de lo «real» a este amplio territorio.

Walter Benjamin (1988) en «Trece tesis contra snobs» —un texto memorable—, logra establecer una serie de diferencias entre las «obras de arte» y los «documentos». Nuestro autor tiene en mente una idea de obra de arte *aurática*, es decir, singular y autónoma, capaz de subyugar a un público educado a través de un aprendizaje que le lleva a verla *al lugar en donde ésta se encuentre*, una y otra vez. Hablando en función de la historia del arte, se trata de una noción que surge con el advenimiento del Renacimiento y que llega a su clímax y ocaso junto con el modernismo, al menos tal y como lo concebía Clement Greenberg (la aparición misma de un «público» para el arte es un fenómeno cultural que se configura en la modernidad). Sobre el documento en un sentido benjaminiano sólo desarrollaré algunos aspectos, pues este ensayo abre tal noción hacia ciertos principios que intento dilucidar en un sentido mucho más amplio.

Benjamin dice que en tanto «central eléctrica», una obra de arte aurática es capaz de retroalimentar a otros artistas, pues en ella los mismos aprenden su oficio; mientras les «toma un examen» a los no enterados, al público en general. Por ello es sumamente ambiguo en el momento de valorar un arte trastocado por el uso de la fotografía, pues sintiéndose atraído por el mismo comprueba que ya no funciona de la misma manera, y ve en la relación entre este nuevo arte y la imagen reproducida en libros y revistas —obtenida por medio de procedimientos técnicos— el síntoma de una pérdida irreparable.

Pero ¿qué es lo que se pierde? En primer lugar, el público ya no tiene que ir obligadamente al lugar en donde se encuentra la «obra de arte», para que ésta le tome un examen, pues la puede encontrar en cualquier reproducción; por el contrario, son éstas la que vienen a su encuentro. Con ello la dialéctica del aprendizaje, entendida como el núcleo de la energía cultural —«central eléctrica»—, es cuestionada en su esencia, y ya sólo puede comenzar como proceso de desarrollo en aquellos raros individuos que todavía valoran al original sobre cualquier reproducción. Pero, sobre todo, es la *experiencia dirigida por la mirada de la tradición* de ir al lugar en donde esta «obra» se encuentra tal y como fue vista por otros, la que comienza a perder sentido. Por tanto, en segundo lugar, lo que se pierde es un tipo de experiencia cuyo hilo conductor señala hacia un acontecimiento compartido por más de un individuo, por encima de las discontinuidades de toda historia cultural.

Si «la obra de arte es una pieza de examen» —para el público no enterado— y «sólo incidentalmente es un documento»; entonces la contraria no se cumple y «ningún documento es, en cuanto tal, obra de arte». Está claro que los mismos funcionan en un contexto de exhibición más bien por

sorpresas, mientras que las «obras de arte» sólo por medio de la contemplación. Resulta irónico que la nostalgia de Benjamin por el arte aurático, al ser caracterizada reflexivamente por él mismo, permita, a su vez, asomarnos por negación o contraste a otra idea —esta vez de *arte contemporáneo*— que fue configurada por las neovanguardias de los años 60, más de veinte años después de la muerte del filósofo: un entorno cuyo soporte sea una estética del documento debe *atacar por sorpresa, además de servir como una pieza didáctica*.

Si antes la contemplación del objeto, el recogimiento, servía como vehículo hacia el descubrimiento del arte, ahora será más bien la capacidad de ser sorprendido y de dejarse sorprender la que dará inicio a un *nuevo proceso de aprendizaje*, cualitativamente distinto.

El primer tipo de arte en el que uno piensa cuando reflexiona de esta otra manera es, sin duda, el *pop*; pero antes de entrar en la discusión del mismo, quisiera pensar primero en el *minimalismo*, pues una de sus características principales fue, precisamente, ese elemento de *dramatización*, ya señalado por Michael Fried, que lo hacía especialmente insoportable para este otro creyente del arte aurático: el público percibe el nuevo entorno a través de la presencia matérica de objetos que no están definidos por una semántica representacional: un grupo de luces como en Dan Flavin, o de texturas seriadas en el piso —¿tablero de ajedrez?— como en Carl André, por ejemplo. El cuerpo «debe» desplazarse, encontrarse con la nueva espacialidad configurada, o incluso jugar; como cuando un niño, contento, comienza a palpar formas que no comprende y se divierte mucho en todo este proceso.

«En el material se comunican los documentos»; «en los documentos domina por completo el material». En esta línea de trabajo los documentos se convierten en materiales de un proceso. Es importante hacer notar cómo una estética del documento no tiene por qué privilegiar la fotografía, y con ello la representación. Apreciando el minimalismo esto resulta evidente, mientras que en el caso del *pop*, nos encontramos con la vertiente más conflictiva de tal estética, pues allí la ambigüedad de la imagen plantea directamente la confrontación entre *documento* y *simulacro*.

Por ello, antes que nada se necesita una definición abierta de documento, una en donde el mismo tenga la posibilidad de ser representación fotográfica u otra de cualquier tipo, pero que sea capaz también de expandirse hacia otras formas de «objetualidad» o de memoria, independientes incluso de toda representación.

Quisiera plantear el asunto a través de una tematización polémica del concepto de *composición*, tan importante para una estética aurática. Si admi-

timos que «la *forma* y el *tema* son una misma cosa en la obra de arte: la *composición*», y que ésta última es la que el artista intenta conquistar al final de un proceso de elaboración, en el «acabado» de la obra, entonces, la pregunta que cae por su propio peso es la siguiente: ¿qué tipo de *subjetividad artística* andaría en la búsqueda sólo de los materiales y no de la composición? aquella que está en el inicio de su proceso, o aquella que todavía no lo ha concluido. Con ello la *estética del documento* se revela como una en la cual el proceso, y no el acabado, pasa a un primer plano de importancia. En éste «todo es un material» y, eventualmente, el artista podría plantear un grado de elaboración elegido por convicción o convencimiento propio.

En esta estética la *no-elaboración total* equivaldría a una suerte de «grado cero» documental; una estrategia por medio de la cual el material es dejado en su estado bruto, como cuando en el Land Art, Smithson traslada un grupo de piedras a la galería, o como cuando Duchamp pretende exhibir, en una exposición, un urinario tomado directamente de una tienda. Podría plantearse, incluso, grados diversos de intervención sobre el *material*, según la decisión del artista. Esto es interesante, pues además del material en tanto documento, se plantea también el asunto del *sentido* que el mismo pueda tener, su carga semántica, mediante la pregunta: ¿documento de qué es esto? Con ello, el gesto de *apropiación* duchampiano permite fluir desde el grado cero de un material hasta sus posibles sentidos culturales y/o representaciones sociales o de contexto.

Es importante señalar que la decisión acerca de la *orientación* de una propuesta artística *hacia el grado cero* —el material— o *hacia el sentido cultural* —la representación y el contexto— define opciones muy diferentes, al interior de una estética del documento, e incluso fuera de ésta.¹

La *apropiación* como estrategia postmoderna en arte contemporáneo, por ejemplo, ha sido empleada dentro de una estética de las simulaciones ya en los años ochenta, como cuando Sherrie Levine se apropia de la abstracción

1 Por ejemplo: ¿busco piedras, agua, el reflejo de la luz en las mismas, o su sentido cultural?, o también, ¿busco representaciones visuales en tanto materiales o precisamente, por el sentido cultural que poseen?, ¿por uno, por otro o por ambos? Cualquiera de las tres respuestas supone una decisión sobre la *orientación* que el investigador-artista quiere darle a su trabajo, y con ello el tipo de estética a *usar*. El interés por el grado matérico de lo concreto define una *orientación* hacia el campo abierto de la experimentación con cualquier elemento de la naturaleza (incluida la electricidad), previo o simultáneamente a su configuración en un lenguaje o estilo. Por el contrario, el interés por el *sentido* define una orientación hacia el campo más restringido de una semiótica de los materiales, y convierte, como el rey Midas, en representación todo aquello que toca.

geométrica y hace pinturas que recuerdan o imitan trabajos de Frank Stella, Robert Ryman, Bride Marden y otros, o se apropia también de la estética de la fotografía documental de Walker Evans o Edward Weston y otros (Foster 2001). Es claro que aquí la propuesta artística de apropiación se *orienta* hacia una crítica del sentido cultural de la abstracción y de la figuración (entendiéndolas como un solo bloque), y necesita asumirlas como una *representación* social, institucional o del mercado del arte, como un conjunto de signos muertos, y al hacerlo invierte ambivalentemente el sentido de la estética del documento.

Por tanto, una definición abierta de documento tendría que considerarlo como un *material* cuya presencia transgrede cualquier planteamiento subjetivo/representacional, precisamente, en la medida que él mismo *se orienta hacia alguna zona exterior*: la naturaleza, la ciudad o el cuerpo.²

Desde luego que un documento *puede ser también* un objeto, una imagen o un texto escrito, cuando se somete a los rigores de algún tipo de representación cultural. Nos hemos acostumbrado a coleccionar *objetos* en museos; *textos escritos* en bibliotecas; *imágenes* en pinacotecas y otros, por su sentido y significado cultural. No obstante, si fisgoneamos por encima o por debajo de su naturaleza representacional, hacia su presencia física, los documentos siempre terminarán revelándose, no tanto como símbolos o iconos de algo, sino como *indicios* que señalan hacia el entorno o contexto específico de espacio y tiempo del que procede alguna *experiencia* que le dio sentido a los mismos. El documento es la luz de una estrella ya fenecida, muerta. Una prueba que, alguna vez, un acontecimiento se produjo en algún espacio y tiempo: no sólo evoca al cuerpo del cual procede la luz —como cuando una mirada nostálgica o acaso sentimental nos hace retroceder hasta nuestra infancia o adolescencia—, sino que lo señala, y al hacerlo lo invita a nuestra presencia.

2 ¿Qué es lo que puede proponer una *zona exterior* a la cultura, si no una suerte de *umbral*, de distorsión del sentido y, por tanto, de lugar en donde la crisis de la representación ofrece una puerta de salida de la misma? ¿Hacia dónde?

En las culturas antiguas, ciertos fenómenos naturales eran vistos con especial temor, pues el sentido cotidiano de las actividades podía distorsionarse con la misma posibilidad de un fin de los tiempos absoluto. La posibilidad de la muerte que de pronto aparece junto con tales distorsiones es la otra cara de la temporalidad rutinaria del trabajo y de las representaciones sociales. La pérdida de respeto por la naturaleza vuelve, en términos contemporáneos, menos habitable la Tierra, mientras la defensa del hábitat del planeta se convierte en un tema político de reivindicación y en componente esencial del actual pensamiento crítico.

La inocente pregunta de un adolescente por aquella luz de hace más de un millón de años que acaso ya no existe, puede convertirse en una voz especulativa. Como lector de literatura de ciencia ficción, no veo por qué tal adolescente no pudiera preguntarse también por la posibilidad de reconstruir algún tipo de *historia* a través de una manera de procesamiento de la información que aquella luz lejana podría traer consigo.

La arqueología y la historiografía —qué duda cabe— no son voces ni adolescentes ni especulativas.³ Necesitan reconstruir algún tipo de narración bajo un marco u horizonte de verdad que permita la discusión alrededor de posibles *interpretaciones*. Es el material en tanto documento quien *debe* dar la pauta y *orientar* el marco de *sentido* dentro del cual se instalen las posibles interpretaciones y no al revés. Esta suerte de ética de la investigación se vincula a una estética en cuyo vértice se ha planteado una concepción compleja pero abierta de documento.

No sólo es importante definir qué es el documento, sino también qué es lo documentable. Según nuestra definición, se documenta, en primer lugar, el *material*, el objeto físico; pero también se documenta —como algo adherido al primero—, en segundo lugar, el objeto cultural, el *sentido*. Este segundo aspecto es imposible desligarlo de la pregunta por el contexto de significado y la circulación social e institucional del mismo. La agenda pública del discurso es ya una cuestión política, de la lucha por el poder de unos contextos sobre otros, sobre todo si el mercado dicta las leyes del capital. Las imágenes *representacionales* se instalan siempre en tal encrucijada.

«El espectáculo es el capital en un grado de acumulación tal que éste deviene en imagen», dice Guy Debord. Esta sentencia situacionista, es interesante porque nos ubica directamente frente a una estética del documento planteada por Walter Benjamin, rescatada por Benjamin Buchloh (1997) a comienzos de los años ochenta. Se trata de los escritos sobre Baudelaire, en donde se habla de «la mercancía como objeto poético». Si como en Marx, la mercancía es un fetiche, el punto es averiguar cómo puede el artista o poeta

3 El hecho que para la arqueología el *material* no esté escrito, también es importante para cierto concepto de prehistoria: «El material que utiliza el prehistoriador —que él interpreta— no está, por definición y de hecho, escrito. Son los restos, no escritos, del pasado remoto del hombre, el testimonio mudo y silencioso de los orígenes [...] instrumentos, armas, casas, templos, pinturas, granjas, campos, tumbas, fuentes, molinos» (Daniel 1968: 12). También es interesante el siguiente enunciado: «El objetivo del arqueólogo consiste en arrancar hechos de un significado histórico a aquel material intratable abandonado, que se ocupa en crear contextos históricos a partir de los restos materiales» (Daniel 1968: 13-14).

apropiarse de ésta, en tanto *material* para futuras elaboraciones. Buchloh cita: «La mente alegórica selecciona caóticamente entre el extenso y caótico material que alberga su conocimiento. Intenta unir una pieza con otra para averiguar si pueden combinarse entre ellas. Este significado con esta imagen, o esta imagen con este significado. El resultado no es nunca predecible, pues no hay relación orgánica entre los dos».

Estas técnicas de *collage*/montaje en tanto *apropiación*, está claro, no son entendidas aquí como una forma de manipulación o simulación —como en las concepciones de Joan Fontcuberta— sino, por el contrario, como un procedimiento alegórico de trabajo con el sentido y significado gastados de los fetiches-mercancías. El investigador-artista *orienta* su trabajo a la búsqueda de cierto material y tiene que desgastar el sentido y significado convencional del opaco material-fetichismo para poder emplearlo: «redimirlo», hacerlo concreto y visual, transformarlo en emblema. Esta genealogía planteada por Buchloh aproxima a Duchamp y las vanguardias históricas a las neovanguardias de los años sesenta y setenta, por ejemplo en los trabajos de *collage*, fotomontaje y documentación de Martha Rosler.

Alfons Hug se queja, de algún modo, de los excesos que la curaduría y la crítica de arte internacional para con el uso de un concepto rígido de documento, que ha convertido al artista en una suerte de aburrido etnógrafo, el mismo que termina jugando en contra de toda estética y de todo «territorio libre», «utópico».⁴ Estas coordenadas parecen regresar, conceptualmente, a algo así como un modernismo remozado.

En muchos casos las estrategias de documentación del arte contemporáneo han sido planteadas como un contrapoder visual que, afirmando *otros*

4 Dice Hug (2004): «La tierra de nadie de la estética comienza donde el mundo común termina. Los artistas son guardianes de la frontera de un reino situado más allá de la realidad, fuera del alcance de la soberanía interpretativa de la política y la economía. Ellos descubren su material en el *waste land*. A menudo se extraen imágenes fuertes de donde menos se esperan. Las colonias del arte son espacios de retiro e islas de resistencia en un mar de uniformidad. El arte revela aquellas capas internas del mundo que necesariamente permanecen ocultas a las miradas superficiales, sean estas de naturaleza política o sociológica. Muchos indicios nos sugieren que el arte de nuestros tiempos ha relevado a la filosofía en su función de gran intérprete del mundo.

Los artistas crean un territorio libre de dominación y, con él, un mundo opuesto al mundo real: un país del vacío, del silencio, de la introspección, en el cual el frenesí que nos rodea es detenido por un instante. Pero es también un país de enigmas, en el cual se codifica la avalancha de mensajes simplistas que brotan de los semilleros del kitsch. Al romper fronteras materiales, el artista se convierte en contrabandista de imágenes entre las culturas».

tópicos culturales, como el de las identidades de ciertas minorías —el género, la marginalidad, la periferia, etcétera— han sido colocadas como estrategias políticamente correctas, por ejemplo, en las distintas ediciones de la Bienal de La Habana. No es éste el lugar para escribir una breve historia de la progresión de adaptación al *mainstream* de tal evento, vasta decir que en la misma se forjó, en un clima festivo y democrático, un arte en la diferencia cultural de artistas que a comienzos de los ochenta eran los excluidos, para terminar, ella misma, excluyendo autoritariamente a quienes no se adaptaron a sus nuevas exigencias de principios del siglo XXI.

Una toma de partido precipitada por lo políticamente correcto sólo permite un enfoque dogmático. Instalado en tal posición, la noción de documento se vuelve esquemática y rígida, blanco fácil de los cuestionamientos postestructuralistas que deconstruyen la idea de documento, como si se tratase de un dinosaurio perdido en el paisaje postmoderno de los simulacros y sus representaciones. De todos modos, es mejor una actitud escéptica frente al documento en tanto representación que una actitud ingenua o cínica. Sobre todo si de lo que se trata es de discutir el estatus ontológico del documento fotográfico.

Una caracterización interna al horizonte de los simulacros se impone como una narración del surgimiento del territorio propio de lo virtual, cuyo desprendimiento histórico habría ocurrido en el siglo XIX con la invención de la fotografía: la aparición de una nueva autonomía, la de la imagen representacional obtenida por la vía de la manipulación de un dispositivo técnico. Pero sobre todo, importa, ya desde los años 60, el cambio en las condiciones del arte cuando la imagen que la publicidad construye se vuelve universal. Tales cuestiones coinciden, sin duda, con el surgimiento del pop.⁵

Joan Fontcuberta (1988) presenta hasta tres formas histórico-artísticas de operaciones con este tipo de imágenes representacionales: 1. Manipulación del soporte físico de la imagen, como en el retoque, empleado desde el

5 Como agente cultural, la imagen publicitaria y después televisiva, trae consigo una semántica visual en parte proveniente de los Estados Unidos y, en parte, de Europa. Para América del Sur, más del primero que del segundo. En el arte peruano, la asimilación por parte de los artistas locales al principio es lenta; pero para fines de los años 70 y comienzos de los 80, aparece, trastocada, como el uso de iconos populares y no necesariamente masivos, por ejemplo, con el interés por la imagen de Sarita Colonia, en el colectivo «Huayco EPS». Muy pronto, esta línea de trabajo es entendida como *pop achorado*, por Jesús Ruiz Durand y como una «estrategia de apropiación y montaje» por Gustavo Buntinx. Claramente política, esta genealogía propia del arte contemporáneo ha tenido hasta hoy mayor arraigo y acogida que otras.

inicio de la historia de la fotografía para «corregir» los defectos en el rostro del retratado; el pictorialismo, para imitar la textura de la pintura; el fotomontaje en las vanguardias históricas; y el reencuadramiento o la delimitación del espacio visual que damos al espectador. 2. Manipulación del objeto-referente, al reemplazarlos por otros objetos, como los dobles cinematográficos, las maquetas de paisajes y ciudades en las películas, etcétera. 3. Manipulación del contexto institucional o de sentido en donde se inserta la imagen fotográfica para alterar el significado, como en los *ready made* dadaístas, o como cuando las cadenas de televisión emplearon las imágenes de un ave cubierta de petróleo para satanizar a Saddam Hussein, que había mandado incendiar los pozos petrolíferos de Kuwait. La imagen del ave era de otro contexto: la Guerra del Golfo a comienzos de los años noventa.

Así regresamos a la encrucijada de la que hablábamos en párrafos anteriores. Si bien es posible documentar el objeto físico en tanto material, ¿es posible documentar el *sentido* mismo si somos escépticos frente al material?⁶ Por ello es importante distinguir el horizonte político en el que se sitúa las estrategias miméticas o de apropiación de cierto arte contemporáneo contextual ligado a la crítica institucional.

Muchas veces la documentación del sentido del flujo de la información, siempre sujeta a redes de poder, puede resultar mucho más fuerte que una imagen que literalmente hable acerca de algo. La herencia del arte conceptual de los años sesenta o setenta es más clara aquí que en otros casos. Por ejemplo, una serie de fotografías de Gordon Matta-Clark *documentan* una acción con el material de ciertos edificios de Nueva York sujetos al uso de ciertas estratagemas de compra y venta de bienes raíces. Más que las propias imágenes, lo importante es el discurso que se establece a través de las mismas. No obstante la imagen, aunque es representacional, *señala* hacia un *sentido material* del entramado de las fuerzas en disputa que tal vez sólo pueda ser enunciado de esta manera.

6 En una conversación reciente con Miguel Zagarra sobre la obra también reciente de Fernando Bryce, este asunto aparece como fundamental. Un dibujo a tinta, por ejemplo una imagen que muestra la llegada del presidente Benavides a Arequipa en la segunda mitad de los años 30, no puede ser tomada ni como fuente visual ni como fuente escrita del acontecimiento (la presencia de Benavides, tal día, en Arequipa) por *un historiador*. Lo que más interesa de tal dibujo, por tanto, no son las representaciones que él mismo porta, sino el hecho cultural que éste señale o indique el gesto de apropiarse y coleccionar imágenes, que, colocadas una junto a otra elaboran un discurso visual crítico: allí donde la locura de ciertas empresas modernizantes de nuestras élites se vuelven visibles, por así decirlo. El gesto de Bryce, según Zagarra, indica un método para *hacer historia*.

Todo documento es una construcción cultural, pero es, asimismo, algo más que eso. Se remite a un elemento material irreductiblemente exterior propio del acontecimiento, a algo que ha dejado un rastro, pero que ya no está. Tal elemento otorga una información que no puede ser recogida mediante el recurso de la reflexión ni simbólica ni icónica o representacionalmente hablando, sino mediante una simple constatación.⁷

Toda zona exterior debe comprenderse como una suerte de sustancia, externa a toda subjetividad reflexiva: lo absolutamente otro *altera* la misma en su materialidad de espacio y tiempo. La geografía de las ciudades y sus procesos caóticos de crecimiento, los *intersticios* de la naturaleza en tanto desafíos o retos a la inteligencia y sensibilidad de la ciencia, del conocimiento y del arte, la corporalidad de cualquier hombre o mujer en sus humores y energía psíquica.

Una estética de la verdad converge con esta mirada, en la medida en que todo rastro o huella funciona como un testimonio y un testigo mudo del acontecimiento. Así, por ejemplo, cuando en Perú, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) busca reconstruir y reconstituir el tejido de la memoria de veinte años de violencia política, lo primero que salta a la vista, muy a pesar nuestro, son los restos humanos encontrados en innumerables fosas y las huellas de la violencia en el cuerpo mancillado de las víctimas; pero, sobre todo, los testimonios que hacen referencia a muchas historias dolorosamente reprimidas o interesadamente olvidadas.

Una interesante comprobación surge al apreciar la exposición *Yuyanapaq. Para recordar*. Muchas de las fotografías allí expuestas no sólo ya habían sido vistas en diarios y revistas locales, sino que muchas de ellas fueron un material visual que algunos artistas plásticos peruanos coleccionaron, no sin cierto riesgo.⁸ ¿Qué tipo de documentos son estas fotografías? Si tene-

7 Otra vez, como agente cultural, interesado en difundir un espacio institucional que intente coleccionar objetos de arte que en el Perú hayan formado parte de este tipo de inquietud, se puede hablar de una línea de trabajo muy débil y apenas visible en el arte contemporáneo local, que habría comenzado con Emilio Rodríguez Larraín en los años 50 y continuado con Esther Vainstein a comienzo de los años 80. En la actualidad el Museo de Arte del Centro Cultural San Marcos (período 2001-2004), intenta recuperar esta memoria al mismo tiempo que ofrecerle una plataforma institucional para su realización. Desde el año 2001 un seminario permanente sobre el binomio arte-naturaleza y una Sala de Experimentación confluyen en una reflexión y una práctica que hagan posible su existencia.

8 Herbert Rodríguez, el «Colectivo NN» —entre otros— ya en los años ochenta accedieron a una conciencia del archivo que les permitió conservar y usar referentes fotográficos, algunos de los cuales volvemos a encontrar en *Yuyanapaq...*, por

mos en cuenta el estatus ambiguo de la imagen fotográfica, su naturaleza cínica, como diría Fontcuberta, sólo quedaría asegurar que tales imágenes se convierten en *documentos*, no tanto porque puedan ser vistas ingenuamente como una representación de lo real, sino porque ciertas subjetividades sociales —grupos, instituciones— las señalan, a partir de un testimonio único e intransferible, como prueba de algo que ocurrió.⁹

La noción de *simulacro*, se presenta, entonces, como el límite conceptual de la noción de *documento*, en la medida en que abre el juego a estrategias muy distintas de elaboración en arte contemporáneo que aquellas que podrían desprenderse para el caso del uso de la documentación, tal como aquí intenta ser caracterizada. La pregunta es ¿cuándo una representación visual es un *documento* o un *simulacro*?¹⁰

Las variaciones de la *apropiación* de imágenes y objetos ya antes vistos, tomados de la historia del arte abstracto o de la fotografía documental, la

ejemplo, la imagen de un perro muerto que cuelga de un poste de una calle del centro de Lima. En los años noventa el trabajo de Eduardo Villanes y Alfredo Márquez (ex NN) le otorgan valor de documento a las imágenes publicadas en la prensa.

9 «Uno no es ninguno» dice el refranero. Hay un salto lógico entre el *documento como material* y el *documento como representación*. Si se concibe al primero como *orientado materialmente* hacia el acontecimiento y fuente de la imagen o representación, podemos hablar de una *estética de la verdad*. Por el contrario, si no entendemos al documento como material sino sólo y exclusivamente como representación, entonces estamos en una *estética de la simulación* y de la imposibilidad de reconstruir cualquier memoria fiable. La opción compleja de usar la *documentación del sentido* de un acontecimiento no sólo aparece, entre nosotros, en el gesto conceptual e historicista de Fernando Bryce; también aparece en la *documentación del sentido de una acción*, como en Jorge Eduardo Eielson, la misma que queda orientada hacia la afirmación de un discurso metafísico-poético y en el «Colectivo Chaclacayo» en donde ésta afirma otro discurso, el de lo abyecto, a través de figuras de la religiosidad y el género.

10 Es interesante comprobar cómo esta ambigüedad afecta al objeto mismo. Existen, por ejemplo, interpretaciones opuestas de la obra de Sherrie Levine en Hal Foster (2001) y Benjamin Buchloh (1997). Mientras el primero la ve como ejemplo decadente del arte apropiacionista de comienzos de los ochenta y una muestra de cómo la ironía se transforma en cinismo y complacencia, Buchloh la entiende dentro de una gama de propuestas de arte alegórico, de filo político. Más fuerte todavía es la diferencia en la interpretación de la obra de Cindy Sherman en Hal Foster (2001) y Joan Fontcuberta (1988). Mientras Foster ve en el uso de la imagen fotográfica por parte de la Sherman el *retorno de lo real* en la figura de lo abyecto, pues hace una lectura del *sentido político* de tales discursos visuales, Fontcuberta mira el gesto de la Sherman —de apropiarse de cierta cultura cinematográfica— como una producción en el mundo de los simulacros pues compara tal gesto con el de Diane Arbus, cuya cultura visual se origina en experiencias «directas» con sus fotografiados: ella los busca en la calle, no en el cine.

publicidad o el mercado; o finalmente, de donde sea, pueden provenir de una suerte de punto de vista irónico y cínico que muy pronto se convierte en cómplice de la perspectiva *apropiada*.

Es posible hacer para cierto uso local de la *apropiación*, institucionalizado en las galerías limeñas, una crítica análoga. Rodrigo Quijano documenta el posible uso de esta estrategia en artistas como Roger Atasi, Jorge Cabieses, Giancarlo Vitor e Iván Lozano Di Natale, entre otros. Aunque para este caso específico se esté hablando sólo de la apropiación de imágenes periodísticas. Se trata de un tipo de apropiación cómplice que solamente reproduce el esquema del consumo, llevándolo, junto con ciertos elementos externos de exhibición y diversión a alguna forma de éxito puramente estético.

Uno de los problemas tiene su origen en la construcción de cierto tipo de representación que puebla las imágenes que circulan a través de los medios de masas, posicionándose en el interior de las viviendas de todos los sectores sociales. La producción y consumo en serie de tales imágenes supone una suerte de posicionamiento privilegiado del estatus de tales representaciones. Un fuerte elemento de la configuración de sus identidades, de su imaginario infantil, por ejemplo. Al menos para muchos de estos artistas las cosas funcionan de ese modo. Tales fuentes de representación que van del esquema publicitario —el ideal del cuerpo joven eterno, el éxito personal, etcétera— al dibujo simplificado —el *manga*, el *anime* y su sentimentalismo, etcétera— sitúan *narrativas* convencionales o simulaciones en el vértice de la pregunta por la necesidad cultural del aprecio por los tópicos pop.

La vigencia de la estética de la simulación en el arte peruano contemporáneo joven puede ser que nos tenga confundidos, más aún si el mismo es, a veces, confrontado con una tradición en el uso de referentes pop que, si bien es político, no presenta muchos rasgos de apertura y de crítica a sus propias estrategias de representación y, en la mayoría de los casos, puede ser visto como dogmático y repetitivo. Una posibilidad distinta, en principio es posible, si el arte contemporáneo local vuelve con fuerza la mirada a sus fuentes conceptuales e intenta un diálogo con lo que puedan haber sido sus propias rupturas y tradiciones.

Bibliografía

BENJAMIN, Walter. «Trece tesis contra snobs». En *Dirección única*. Madrid: Alfaguara, 1988, pp.43-45.

- BUCHLOH, Benjamin. «Procedimientos alegóricos: apropiación y montaje en el arte contemporáneo». En *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*. Barcelona: MACBA, 1997, pp. 99-135.
- BUNTINX, Gustavo. «El poder y la ilusión: Pérdida y restauración del aura en la “República de Weimar peruana” (1980-1992)». Texto que circuló y fue discutido en el «Taller de crítica de arte», Casa SUR. Inédito en el Perú, c 1996.
- DANIEL, Glyn. *El concepto de prehistoria*. Barcelona: Labor, 1968.
- DEL RÍO, Víctor. «Revisiones del arte y la teoría. La estética del documento». *Lápiz*. Madrid: Publicaciones de estética y pensamiento, c 2000, pp. 55-63.
- Fontcuberta, Joan. *El beso de Judas. Fotografía y verdad*. Barcelona: Gustavo Gili, 1988.
- FOSTER, Hal. *El retorno del lo real. La vanguardia a finales del siglo*. Madrid: Akal, 2001.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gonzalo. «El documento, la huella y el dato». *Econ.* 197, Bogotá: Buchholz, 1978, pp. 537-553.
- HUG, Alfons. «26 Bienal de São Paulo». <<http://www.universe-in-universe.de/car/sao-paulo/2004/espanol.htm>>, c enero de 2004 (citado el 19 de abril de 2004).
- PARDO, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pretextos, 1992.
- QUIJANO, Rodrigo. «¿De qué puntos cardinales hablan?: anotaciones sobre la última década en las artes visuales peruanas». *Puntos Cardinales 2001. 4 artistas visuales peruanos*. Lima: Editora argentina, 2002, pp. 10-18.
- . «La imagen y el poder: entre la alegoría y la condición mediática». *Quehacer* n.º 142. Lima: Desco, 2003, pp. 39-43.
- VILLACORTA CHÁVEZ, Jorge. «Para no tropezar con la escultura: una relectura desde el horizonte peruano en el siglo XXI». En *Homenaje a Anna Maccagno, I Simposio sobre la escultura peruana del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003, pp. 239-249.



EL CUBO Y LA ESFERA DE JUAN RAMÓN CONINK S. J. COSMÓGRAFO DEL REINO DEL PERÚ

Verónica Sánchez

En esta oportunidad hablaremos sobre el papel científico cumplido por un cosmógrafo de la época colonial del siglo XVII en el Perú, el jesuita Juan Ramón Conink (1623-1709). Los estudios historiográficos sobre dicho autor, hasta donde alcanza nuestra investigación, no se han centrado en su obra más importante, *Cubus et sphaera geometricae duplicata* (1696). Las dificultades saltan a la vista. Desde el punto de vista formal, el texto requiere ser traducido de un latín barroco, que no se ciñe al latín clásico. Y desde el punto de vista del contenido, requiere manejarse no sólo los tecnicismos propios de la geometría, sino que además tal geometría, como disciplina, por aquella época, buscaba delimitar sus intereses. No era, pues, la geometría perfectamente sistematizada y en lenguaje algebraico tal como la conocemos actualmente en los manuales de escuela.

Por último, me parece que se ha dejado de lado este texto, en tanto que los intereses de los expertos han girado prioritariamente en relación con los temas de colonización, evangelización y política virreinal. De fondo se encuentra posiblemente la idea de que el conocimiento científico en dicha época no estaba desarrollado o simplemente era irrelevante para entender tal época. Sin embargo, creemos que introducirnos en este texto nos puede llevar a variar dicha opinión, resaltando la importancia de la recepción de los conocimientos científicos y matemáticos para la sociedad colonial de aquel entonces.

Por ello, en primera instancia, señalaremos la importancia del papel que los cosmógrafos cumplían en general en aquella época. En segundo lugar, dibujaremos a grandes trazos la vida intelectual de nuestro cosmógrafo en mención. Luego, interpretaremos el texto haciendo notar algunas dificultades con respecto a sus presupuestos.

Los cosmógrafos durante el siglo XVII

Básicamente los cosmógrafos cumplían diversas funciones dentro del manejo del sistema colonial. Ellos podían dedicarse a actividades que a primera vista parecerían disímiles. Por ejemplo, la supervisión de los pilotos de las naves encargadas del comercio marítimo o el planeamiento de las fortalezas militares y de protección civil. También manejaban conocimientos médicos. Además estaban encargados de la medición del movimiento de los astros, como de predicciones astrológicas con relación al manejo político. También poseían sólidos y actualizados conocimientos matemáticos.

Pero el asombro inicial ante esta variedad temática puede atenuarse si tenemos en cuenta que tenían influencia del saber hermético vigente en aquella época. Dicho saber asumía que la totalidad del cosmos era manifestación de un espíritu absoluto. Los entes existentes eran su plasmación. Por lo tanto, debía existir un conocimiento total de las cosas. Los saberes parciales debían, en última instancia, coincidir con dicho saber total. El ente privilegiado era el hombre, en tanto era en resumen dicha totalidad, es decir, un microcosmos. La labor del cosmógrafo era buscar la armonía entre dichos saberes, muchos antagónicos entre sí. Además debía buscar la armonía entre el macrocosmos y el microcosmos. De allí la importancia otorgada a los saberes astrológicos y médicos. Cumplía un papel axiomático dentro de esta búsqueda armoniosa de saberes, las matemáticas, de fuerte inspiración neoplatónica. Sobre todo en la medición astral y en la medición de la latitud, además del trazado de los primeros mapas del territorio virreinal.

Este paradigma hermético estaba en discusión en el ámbito matemático. Por lo que el texto de Conink, *Cubus et sphaera geometricae duplicata* (1696) intenta resolver el problema clásico de la duplicación del cubo, con el fin de salvaguardar dicha ontología hermética, por medio de la ontología matemática euclidiana.

La recepción de las matemáticas a través de la obra de Conink

El hermetismo de Conink era el cultivado dentro de la orden jesuita. Éste buscaba armonizar todos los saberes existentes con el saber de la doctrina católica, específicamente con la doctrina aristotélico-tomista. Por tanto, el texto nos parece que enfrenta dos problemas en específico: en primer lugar, el problema del número continuo, el cual se venía debatiendo desde la antigüedad y que la modernidad resucitó:

El hecho es que, [los primeros matemáticos] al encontrarse con las raíces [implicadas en la proposición] descubrieron las dificultades implícitas en los principios de la Geometría, advirtiendo la gran diferencia existente entre las proporciones dobles (duplicadas) y las triples (triplicadas)...¹

Conink retoma un problema clásico de la geometría griega antigua: la duplicación del cubo (llamado también *problema de Delos*). Este problema junto con la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo, suponen para su resolución la restricción a un uso limitado de rectas y circunferencias, o figuras graficadas únicamente por regla y compás no graduados. Esta restricción, como mostraremos luego, es ontológica. El problema de Delos consistía en hallar un cubo cuyo volumen sea *doble* respecto del volumen de *un cubo dado*.

Los antiguos griegos habían hallado un método por el cual podían duplicar fácilmente un cuadrado dado. Ellos se dieron cuenta de que a partir de la diagonal de un cuadrado A podían construir un cuadrado B, el cual resultaba de doble área con respecto de A. De esta manera fácilmente utilizaban sólo segmentos de línea y no intrincados cálculos numéricos. Además, el cuadrado resultante era trazado mediante la regla y el compás, como ya mencionamos. Pero suponiendo que los lados de A midieran 1, aplicando el teorema de Pitágoras, la diagonal de A tendría que medir $\sqrt{2}$, con lo cual los griegos tendrían que encarar a los números irracionales, pero como ellos no realizaban tales cálculos numéricos, podían en este caso, sin ningún problema, tomar distancia de ellos, y seguir trabajando con segmentos de líneas. Pero tal distanciamiento no pudieron lograrlo cuando trataban de resolver el problema de la duplicación del cubo.

Tanto el cubo como el cuadrado elevan uno de sus lados respectivamente *en razón de sus dimensiones*. Es decir, en el caso de A, es una figura es *bidimensional*, sólo cuenta con largo y ancho. Mientras que el cubo X es *tridimensional*, ya que además de tener largo y ancho, tiene una tercera dimensión que es la profundidad o altitud.

Entonces el problema se hace evidente cuando seguimos el procedimiento griego para duplicar el cuadrado, el cual supone el teorema de Pitágoras, como ya mencionamos. Si el área de A = 4, entonces, por tal teorema tenemos que $\sqrt{4} = 2$. Por el mismo teorema, tendríamos que si el volumen de X = 8, la raíz aplicada no sería cuadrada sino cúbica, *por la tercera*

1 Conink, Juan. *Cubus et Sphaera geometricae duplicata* 1696, folio 5, Manuscrito original en latín, consultado en la Biblioteca Nacional-Sala de Investigaciones. En adelante traducción nuestra.

dimensión en juego. Por tanto, $\sqrt[3]{8}$ no es un número entero. Y se produce la inevitable confrontación con el infinito. Claro que hablamos en términos aritméticos que los griegos no pudieron conocer. En términos griegos, la dificultad sería gráfica, es decir, un volumen duplicado no podría trazarse con la regla y el compás.

A pesar de esta dificultad, los griegos intentaron resolver el problema. Pero ello implica detallar algunos hechos entre legendarios e históricos sobre el problema délico. Sabemos por datos históricos, que el problema del continuo se inaugura cuando se hace notorio que la diagonal de un cuadrado no es necesariamente un número entero, el famoso teorema de Euclides.² Nuestro autor es consciente de tal problema, por lo que deja constancia de él:

[...] al comparar estos problemas, se ha encontrado en primer lugar la *media proporcional* entre dos líneas dadas. Y de esto depende tanto la generación del cuerpo sólido como los innumerables problemas que ello genera. De modo que, al estar por resolver aún su base geométrica, la dificultad ha propiciado que se enriquezcan las investigaciones al respecto y se haya ampliado su campo de acción. Y aquel que sea capaz de resolver estos meollos geométricos, será digno de nombre inmortal.³

Este debate sobre el continuo matemático es visto no desde los parámetros de las matemáticas modernas cartesianas, sino desde las matemáticas neoplatónicas que asumió la hermética. Conink sostiene que el problema del continuo matemático heredado de los griegos se originó con la pérdida de un saber original perfecto. Por lo que la historia posterior de las matemáticas es en realidad un intento de reencontrarse con ese saber original perfecto matemático. Sabemos que la búsqueda de un saber original perfecto perdido desde antiguo, y del cual los saberes parciales son partes de él:

Ellos [los griegos] no lograron entender lo que quiso decir el dios, esto es, que al crear nuevos altares para otros dioses, *habían abandonado las medidas originales del altar de Apolo*, explorando nuevas medidas. Así, al

2 «Era imposible para los griegos [...] comprender la geometría o el sistema de los números reales sin alguna teoría de continuidad en el sentido matemático. [...] Hasta que esos procesos fueran rigurosamente válidos, carecía de sentido hablar del área de un círculo o del volumen de cualquier sólido, o de la longitud de cualquier línea, recta o curva, salvo únicamente cuando las medidas numéricas de esas áreas, de esos volúmenes y de esas longitudes fueran números racionales. Como las medidas irracionales son infinitamente más numerosas que las racionales, la mesuración y la teoría geométrica de la proporción apenas si existía antes de Eudoxio». Bell, E. T., *Historia de las Matemáticas*, México: FCE, 1996, pp. 72-73.

3 Conin, *op. cit.*, folio 7.

profanar las medidas originales del cubo, se atrevieron a desarrollar otras medidas carentes del rigor original. Pero los más fervientes seguidores de las órdenes de Apolo, con mucho esfuerzo intuyeron [...] nuevas longitudes para el cubo sobre la base de las medidas originales dadas por el dios [...]. Para erigir estas nuevas medidas, recurrieron primero a los sabios que en aquel entonces eran los mayores expertos en geometría como Platón, Eudoxo, Aristóteles, Hipócrates (de Quíos) y el viejo Euclides, [...]. Ellos consideraron, por decirlo así, que dado que todas las figuras planas se forman aumentando sus líneas en razón doble, de manera análoga, el cubo y necesariamente todos los otros sólidos, aumentan igualmente en razón triple.⁴

Entonces, en segundo lugar, por la cita anterior, consideramos plausible que la pretensión hermética jesuítica era armonizar la ontología cuantitativa inaugurada por la modernidad con la ontología católica aristotélico-tomista, eminentemente jerárquica y cualitativa. Pero la misma cita nos señala que la ontología cuantitativa escogida por dicha orden no asume las posturas del mecanicismo cartesiano o del cálculo infinitesimal de Leibniz o Newton. Más bien se encuentran inmersos aún en la geometría clásica heredada de los griegos, la cual es retomada por medio de la variante neoplatónica y hermética, como señalábamos en líneas anteriores.⁵ Así, este escrito cita no sólo a los más reconocidos matemáticos clásicos y modernos, sino a los matemáticos de la orden jesuita:

Iniciaremos este tratado con la dificultad de esta cuestión [de la duplicación del cubo] y luego procederemos a su elucidación, siguiendo lo recomendado por Nicomedes y por Cristóbal Clavio en su *Geometría* (Lib. VI)...⁶

El padre Clavio es un reconocido matemático jesuita de tendencia hermética, el cual escribe un manual de geometría citado por Conink. Así, si bien éste cita a autores modernos, su guía interpretativa gira alrededor de la exégesis matemática propiciada por dicha orden.

Por lo tanto, creemos que, en un primer acercamiento al texto, Conink intenta salvar el edificio cualitativo aristotélico, buscando armonizarlo con las teorías herméticas y modernas acerca de las matemáticas. Lo cual será

4 *Ibid.*, folios 3 y 4.

5 Para mayores detalles sobre la teoría hermética, véase Villoro, Luis, *el Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, pp. 62 y s. Véase además el ya clásico texto de Foucault, Michael, *las Palabras y las Cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 26 y s., donde analiza la lógica epistémica del pensamiento renacentista.

6 Conink, *op. cit.*, folio 9.

un reto difícil también para los cosmógrafos posteriores. Sin embargo, para hacer mucho más sólida esta interpretación sería necesario ahondar aún más en los problemas estrictamente técnicos con relación a su solución sobre el problema de la duplicación del cubo. El nuestro es un primer acercamiento y en el futuro haremos más indagaciones al respecto.

Es importante entonces, iniciar el estudio acerca de la ciencia en el Perú, en tanto que podría abrir nuevas perspectivas con relación al desarrollo de la cultura científica, no sólo colonial, sino de las épocas posteriores. La presente nota es un intento de contribuir a una exégesis textual bastante abandonada con respecto a los aportes científicos y matemáticos de nuestros cosmógrafos.

la boca desasida

Entrevistas



ENTREVISTA AL DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

por Rubén Quiroz¹

Revista Solar (RS). Cuéntenos de Ud., ¿cómo se inició en la filosofía y quiénes fueron sus maestros, libros o situaciones históricas que le dieron un «giro copernicano» en su vida? ¿Cómo se sitúa en la filosofía latinoamericana? ¿Qué está investigando actualmente y a qué se dedica? ¿Aparte de la reflexión filosófica tiene otras ocupaciones? ¿Cuál es su relación con otros discursos como la poesía, el cine, la música, el teatro o las artes plásticas?

Horacio Cerutti Guldberg (HCG). La definición de mi vocación filosófica requirió de una trayectoria sinuosa. De niño variaba entre ser hermano marista (con quienes estudiaba), jesuita o médico. Después fui viendo con más claridad que el dolor ajeno me hacía demasiado mal y pensé que sería químico. Posteriormente, ya en el bachillerato, me interesó la química aplicada y estuve seguro, durante algunos años, de que sería Ingeniero Agrónomo. Hasta que un día, que recuerdo muy bien, leyendo en cuarto año del bachillerato para una clase de Psicología en el manual correspondiente, me encontré con los presocráticos y fue como una conexión instantánea: ¡sería filósofo! Volví del colegio a casa y le pregunté a mi madre si se podía estudiar filosofía en la universidad. Me dijo que pensaba que sí, porque ella había querido estudiar geografía y era en la Facultad de Filosofía y Letras. Desde ahí, y mientras concluía el bachillerato, mis compañeros me bautizaron, no sin fuerte ironía y gran admiración a la vez, como «el sofós». Enterado de que existía la filosofía comencé a leer la *Introducción a la Filosofía* de Jacques

¹ Agradezco la cordialidad y la calidez académica para la realización de esta entrevista al Dr. Cerutti y su amplia disponibilidad para revitalizar el diálogo de nuestra comunidad latinoamericana. Esta comunicación se realizó en las primeras semanas de mayo de 2005.

Maritain y *¿Qué es filosofía?* de Ortega y Gasset. Tuve claro, desde el primer momento, que un saber tan seductor, admirable e indispensable no podía ser disfrute de unos pocos y debía abrirse a todos y todas. Fui cayendo en la cuenta de que quería llevar la filosofía a la calle, a la vida pública. Nada logró echar para atrás esta convicción. Ni los reparos familiares, especialmente de mis abuelos paternos que se opusieron tenazmente, ni las burlas de uno de mis profesores de quinto año, un hermano marista que, seguramente enterado de mis aviesas intenciones y sabedor de mi simpatía por el Vaticano II y Juan XXIII, me hizo pasar al frente a dar la lección de filosofía para exhibirme en público como alguien que nunca podría dedicarse a la filosofía por falta de capacidad... Ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina, fue una experiencia inolvidable.

Con América Latina me fui encontrando de a pocos. Primero, fueron los ecos del 68 que me hicieron encontrarme con la utopía (un tema que no abandonaría jamás); después la insurrección popular conocida como «Cordobazo», que hizo tambalear a la dictadura militar de aquel momento. Junto con ello, la actividad como dirigente estudiantil y siempre la preocupación y la militancia política. Desde el principio de mis estudios de filosofía estaba convencido de que me dedicaría a la filosofía de la ciencia y a la lógica (trabajé mucho sobre el silogismo modal en Aristóteles, la «cruz de los lógicos» como se decía en la época medieval). Al cursar Historia de la Filosofía Argentina me sentí muy cerca e identificado con más de una lectura. Cuando tocó el último seminario de la carrera con vistas a la titulación, Arturo Roig nos organizó un programa leyendo y discutiendo lo que después me enteré eran las fuentes que había usado Augusto Salazar Bondy para redactar su clásico *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Ya nunca más abandonaría la reflexión latinoamericanista.

Me dedico a la Filosofía Latinoamericana, a la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina y a la Filosofía Política. Actualmente dirijo un proyecto colectivo de investigación dedicado al tema: «Resistencia popular y ciudadanía restringida: ¿está en riesgo la democracia en América Latina?». Llevo años trabajando sobre democracia e integración en nuestra América. Por otro lado, tengo en proyecto un trabajo sobre las polémicas filosóficas latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX. Me interesa mostrar no sólo el desarrollo intrafilosófico (por así decirlo), sino la repercusión y traducción (¿traidora?) del conflicto social en el seno de la discusión teórico académica. Es un proyecto largamente rumiado y que me entusias-

ma mucho por sus aristas epistemológicas. Espero hacerme el tiempo para poder llevarlo a cabo. Nunca abandono mis estudios sobre la utopía y ahora he retomado un viejo proyecto iniciado a finales de los sesenta sobre el milenarismo mitigado de un jesuita chileno expulsado por Carlos III.

Aparte de la reflexión filosófica me encanta la política, aunque el exilio no me ha permitido ejercerla en plenitud. Me gusta estar al tanto y leer de ciencias llamadas «duras», especialmente la física contemporánea. También soy muy afecto a la Teología y a la hermenéutica bíblica latinoamericana, aunque no sea creyente. Las considero expresión muy relevante de la cultura latinoamericana. Disfruto de la literatura, soy adicto a la poesía y me gusta leerla en voz alta. He tratado de educar mi percepción de las artes plásticas, aunque nunca he podido dibujar bien. Me encantaría poder hacerlo y también pintar o esculpir. Disfruté haciendo teatro en la juventud de modo aficionado y disfruto asistiendo a representaciones. Soy un fanático del folclor argentino y me llega muy profundo la música caribeña y también la clásica. El cine me atrae mucho, pero odio ir por ir. Voy a ver películas de las que tengo una idea acerca de su tema, argumento, actores, directores, etc. Tengo necesidad de estar al tanto de las noticias. La radio ha sido mi compañera desde adolescente. Veo TV y leo periódicos. Selecciono lo que me llega por Internet. Me gusta cocinar y jugar a las cartas. En el deporte he probado casi todo. Me entusiasmaba mucho escalar y andar a caballo de joven. También la bicicleta y nadar. En México practiqué unos años remo en los canales de Xochimilco y después hice gimnasia olímpica en la UNAM. Dejé de practicarla hace unos siete años. Ayer comencé a hacer Yoga y me siento muy bien, aunque un poco agotado por la falta de condición física y el estrés de la vida ciudadana.

(RS). Ud. es uno de los intelectuales identificados con la filosofía de la liberación y uno de los más activos en esta corriente. Desde su surgimiento hasta ahora ¿ésta ha logrado sus objetivos sobre los cuales se insertó en la comunidad filosófica latinoamericana?

(HCG). Hace dos años se organizó una reunión en Río Cuarto, Córdoba, Argentina, para recordar los inicios treinta años atrás de la filosofía de la liberación. Allí nos homenajearon a algunos (no a todos) de los que consideraron pomposamente «fundadores». Esa filosofía surgió en medio de complejíssimos conflictos sociales y políticos en Argentina y en el contexto de una América Latina sacudida por el ciclo de terror que inició con el golpe de estado en el Brasil de 1964. En medio de la derrota que produjo el golpe del

76 en Argentina y que dio inicio a la que se conoció como la «guerra sucia» —aunque lo de «guerra» es bastante discutible, porque de un lado estaba la fuerza y del otro el padecimiento...—, forzado al exilio después de dolorosas experiencias familiares que se prolongarían lamentablemente, me dediqué a estudiar autocríticamente esas manifestaciones filosóficas en cuya gestación había participado. Fruto de ello fue un trabajo, que concebí como un breve artículo. Después se convirtió en un texto extenso, donde por primera vez se dio cuenta de los orígenes y la articulación conceptual de la filosofía de la liberación. Debo reconocer que se ha convertido en un clásico de referencia obligada. Incluso aquellos que señalaron desacuerdos con la interpretación allí esbozada, no pueden ocultar su deuda con esos enfoques.² Actualmente se ve resurgir el interés general por los temas que en los sesenta y setenta nos preocupaban, aunque muchas veces tergiversando el sentido y mistificando acerca de un presunto desinterés por la democracia o un voluntarismo revolucionarista irreflexivo e ingenuo. Nada menos cierto. Pero, en todo caso, las situaciones de injusticia, exclusión, marginación, sumisión y dependencia, que en aquellos años se destacaron a partir de la experiencia profunda de la alteridad, vuelven a estar sobre la mesa o, mejor, en plenas calles en la exigencia de la resistencia popular y de su organización para recrear la práctica política en la región y en otras regiones del planeta. Las insuficiencias teóricas de la filosofía de la liberación en sus diferentes versiones no le restan méritos al esfuerzo efectuado en su oportunidad. Por ello siempre he planteado que lo importante es el avance del proceso liberador como tal y que se debe hablar de filosofías para la liberación, donde lo importante es ese o esos procesos.

(RS). *Había una relación estrecha con la teología de la liberación e incluso, algunos sostienen que se retroalimentaban. ¿De qué manera se procesó esa relación todo este tiempo y cuál es la relación actual con ella?*

(HCG). No exclusivamente con la teología, sino con todo el pensamiento de la liberación. La pedagogía del oprimido de Paulo Freire, el teatro popular de Augusto Boal, la «teoría» de la dependencia. Y, antes y como marco de

2 Me refiero a *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Prólogo de Leopoldo Zea. México: FCE, 2.ª ed., 1992 (la 1.ª ed. es de 1983), 320 p. Se encuentra en proceso la tercera edición corregida y aumentada. Trabajos elaborados antes, durante y después de ese libro se encuentran reunidos en volumen bajo el título *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* Prólogo de Arturo Rico Bovio. Toluca, Estado de México: UAEM, 2.ª ed., 2001 (la 1.ª es de 1997), 221 p.

referencia del conjunto, lo que se conoció como el «boom» (en expresión discutible y discutida) de la literatura latinoamericana. En la obra antes mencionada examiné eso con todo el detalle que pude. Para ceñirnos a la teología, de conformidad con su pregunta, creo que hay que tomar en consideración algunos puntos nodales. El error frecuente de hablar de la «teología de la liberación» en bloque, como si a su interior las posiciones fueran homogéneas. Ni lo son, ni lo fueron. Por razones ideológicas, generacionales, etc. Tampoco su recepción o repercusión fue uniforme al interior de las filosofías *para* la liberación. Algunas prolongaron la teología en la filosofía enfatizando la ética. Otras valoraron sus esfuerzos hermenéuticos como expresión de la cultura latinoamericana, pero se centraron en las dimensiones epistemológicas y políticas con independencia de toda posición fideísta. Siempre he tenido la impresión de que la tendencia de la ‘alimentación’, para seguir con la metáfora de su pregunta, ha ido de la teología a la filosofía y no tanto a la inversa. Con todo, la creatividad en teología ha sido muy grande y su repercusión pública mayor, seguramente por sus connotaciones pastorales directas. En todo caso y a pesar de la ingente bibliografía disponible, percibo menos originalidad actualmente y una cierta reiteración de tesis muchas veces no bien digeridas. Un estudio a fondo de las virtualidades y matices de la producción inicial de la teología de la liberación está todavía pendiente. Es comprensible también que los ataques implacables de que ha sido objeto hayan afectado al movimiento. La última designación nada menos que de Ratzinger como Papa coloca la discusión de nuevo sobre la mesa. Por su parte, espero mucho de las investigaciones en curso sobre las modalidades y aportes, muchas veces pioneras de la reflexión protestante. Trabajos como los de Rubem Alves revelan una creatividad y un ingenio trasgresor y subversivo en dimensiones sugestivas y poco apreciadas todavía. La filosofía académica (por no decir refugiada en el academicismo) no tiene ni idea de estos desarrollos y le haría mucho bien rastrearlos e informarse. Llevo años insistiendo en lo mucho que se puede y se debe aprender de la hermenéutica bíblica de la liberación para una hermenéutica rigurosa y fecunda.³

(RS). *Desde los célebres debates sobre la existencia o no (Zea, Salazar Bondy) de la filosofía latinoamericana, cuánto han cambiado nuestras preguntas filosóficas y qué tanto la imagen de nosotros mismos como cultura?*

3 He tratado de sugerir líneas de reflexión en: «Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo», en prensa.

(HCG). He mostrado en otros trabajos que con el texto de Augusto Salazar Bondy de 1968 se abre la segunda mitad del siglo XX en filosofía latinoamericana.⁴ En nuestra historia general se abrió en 1959 con la Revolución Cubana. En filosofía con ese libro clásico, que lleva a su culminación el largo debate sobre la existencia o no y abre un debate sucedáneo sobre los caracteres de esa filosofía. Es a lo que Leopoldo Zea responde con *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* de 1969, pero que tuvo otras intervenciones destacables como la de Helio Gallardo, por ejemplo.⁵ En *Filosofar desde Nuestra América...* traté de mostrar cómo se puede filosofar —y de facto se lo ejerce— lo nuestro americanamente. Lo importante es desarrollar una actitud epistemológicamente pertinente, rigurosa y fecunda, que permita avanzar en el estudio y transformación de la realidad sociohistórica en que se desenvuelve nuestra vida cotidiana. Es constatable que muchos colegas siguen con la discusión de si existe o no existe una filosofía latinoamericana, discusión que reiteran como callejón sin salida de una supuesta contraposición entre particularistas y universalistas (con una variedad de denominaciones que no puedo repetir aquí para no cansar). Olvidan el inmenso e importante desarrollo de la Historia de las Ideas, que mostró fehacientemente la existencia con larga data de una reflexión filosófica que bien puede denominarse como propia, aunque quizá no siempre del todo apropiada (en las diversas insinuaciones del término). Se olvidan de la advertencia del Martí de *Nuestra América*: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea...», que se sitúa en la gestación misma de nuestro filosofar. No han estudiado ni menos atendido a las enseñanzas y propuestas decisivas de Francisco Miró Quesada, quien en su *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* de 1974 distinguió y caracterizó la oposición entre proyecto «asuntivo» y proyecto «afirmativo» e inicio su superación.

Finalmente, creo que no hay que confundir las taras academicistas, con la concepción de cultura. ¡Tantas veces la academia no ha estado a la altura de las demandas de las grandes mayorías en la región! En todo caso, es irrelevante que algunos tengan dudas de nuestra capacidad de interlocución en el ámbito mundial. Que la repercusión sea escasa, todavía es constatable. Pero cada vez más se participa en un diálogo desigual, deni-

4 Cf. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 2000, 202 p.

5 Sobre este debate he tratado en varios trabajos. Remito, entre otros, a «La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano», que apareció en *Cuadernos Hispanoamericanos* de Madrid en 1982 y se reproduce en *Filosofías para la liberación...*, op. cit. pp. 35-63.

grante e invisibilizador por definición. No por mérito de los intelectuales, sino por la resistencia de los sectores sociales que se organizan para defender su dignidad y pronunciar su palabra, constructora de futuros que no sean más de lo mismo. Sólo el intento ya es valioso y abre nuevos derroteros insospechados y sin garantías de logro ninguno. Pero vale la pena recorrerlos.

(RS). ¿Desde su punto de vista cuál es el estado actual de la filosofía latinoamericana? ¿Qué le espera a ésta y cuáles son sus tareas filosóficas?

(HCG). Goza de buena salud, si a eso se refiere la pregunta. Y eso, aunque no sea, ni mucho menos, hegemónica en la academia. Quizá el no serlo la sobreexige más y mejor. Con esta constatación no se puede, sin embargo, dejar de advertir mucho de diletantismo, repetición acrítica o trivializaciones sin sustento, que se presentan como filosofía latinoamericana. En todo caso, cada vez son menos los que toman la expresión en sentido literal y la valoran en su arbitrio histórico.

A la filosofía no sé qué le espere al filosofar un camino fecundo y abierto de par en par. Siempre y cuando estemos a la altura de las exigencias teóricas y sociales que implica, las tareas son ingentes: conocer nuestras tradiciones y para ello hay que reconstruirlas críticamente. Así, quedaremos en condiciones de prolongarlas o de disentir con conocimiento de causa. Articular la reflexión a la movilización social, que pugna por transformaciones impostergables. Allí es donde hay que aportar el granito de arena del esfuerzo racional, de ingenio (intelecto y pasión en máxima tensión) en pro de una vida colectiva (e individual) que merezca el nombre de humana. El debate con las ciencias y la tecnología, no flirteando con lo que deberían ser, sino a partir de lo que efectivamente son y han sido en la región, para abrir cauce a las políticas públicas que se requieren al respecto. El reconocimiento y aprendizaje de otras modalidades de filosofar que están vigentes en los pueblos originarios y en nuestra raíz africana. La recepción y procesamiento del radical aporte epistemológico del feminismo. El reconocimiento de la larga demanda por la democracia en la región, sus características y el modo de consolidar una democracia radical en la calle, en la casa y en la cama. La reelaboración conceptual, con el apoyo de las ciencias sociales y de la historia, de viejos fenómenos más vigentes que nunca: imperialismo, revolución, poder, religión, ideología, dependencia, utopía, comunidad, cultura de masas. La transformación del modo en que se forma a los «profesionales» de la filosofía en la academia, particularmente en las universidades públicas. Es

menester incrementar la disposición de servicio a la colectividad. Conviene mostrar la vigencia de la reflexión filosófica en el debate público. Llevar la filosofía a la calle o, mejor todavía, ser capaces de recoger, leer, interpretar la filosofía que surge en la calle y potenciarla —o criticarla y modificarla, si es el caso.

(RS). En un mundo globalizado, en la que también se agudizan las diferencias sociales, ¿cuál es el rol del filósofo y más todavía desde nuestra condición latinoamericana?

(HCG). Antes de que se pusiera de moda hablar de mundo «globalizado» dos de nuestros grandes maestros nos marcaron el camino con toda precisión. Simón Rodríguez insistía: en nuestra América «no inventar es errar» y José Martí recalcaba: «Pensar es servir». Como filósofos debemos concientizarnos de que somos primero y siempre ciudadanos y así deberemos participar en la lucha en contra de las formas de una globalización que nos somete y nos explota. Eso no podremos eludirlo. Nuestro aporte específico irá por el lado del ejercicio crítico, si somos capaces de hacer primero el autocrítico, para colaborar con aquello en que estamos (deberíamos estarlo) ejercitados: el esfuerzo racional, argumentativo, desocultador de manipulaciones ideológicas, iluminador de rutas por donde «surearnos», que demasiado norteados o desorientados estamos ya...

(RS). Nuestra comunidad ya no sólo latinoamericana sino iberoamericana ¿tiene puentes de comunicación? ¿Hay algo en común entre nuestras comunidades y cómo nos situamos frente a otras tradiciones como la europea o la norteamericana?

(HCG). Hay puentes, pero no suficientes. El mayor esfuerzo por hacer es leernos, conocernos, criticarnos, «retroalimentarnos» (para seguir con su término). Para ello es menester un gran esfuerzo de circulación de nuestros materiales y un gran esfuerzo para alcanzar la actitud adecuada. Hay que pensar, primero que nada, que vale la pena también leer a los nuestros. Con las mismas precauciones y finura de matices (filológicos, lingüísticos, etc.) con que leemos a los clásicos de otras partes y también reconocer que tenemos nuestros clásicos. Además, incluso la lectura de clásicos de otras partes suele no venir acompañada del reconocimiento de que no los empezamos a leer hoy, sino que hay una larga tradición de lectura que merece ser conocida y evaluada. El diálogo con la filosofía africana y asiática sigue estando pendiente, por cierto.

Frente a las tradiciones europea y norteamericana no «nos situamos». Nos situaron y seguimos muchas veces de rodillas. Eso es lo que debe cambiar, por aquello de que «... nuestra historia nos es más necesaria» (de nuevo Martí). No por ignorar la otra, que ese es también uno de nuestros pendientes. Conocerlos mejor en su historia propia, contextualizarlos para dejar de «idolizarlos» e idealizarlos ingenuamente, como si fueran la expresión de lo universal, sin más.

(RS). Mencione cinco libros imprescindibles de la filosofía latinoamericana y razones por las cuáles los escogió.

(HCG). Es muy difícil reducirlos a sólo cinco. Pero para seguir las reglas del juego que marca su pregunta anoto los siguientes, sin menoscabo de muchos otros que merecerían estar también aquí mencionados y que para mí han sido y siguen siendo imprescindibles.

Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* de 1968. Por las razones ya dichas y porque fue capaz de articular la Historia de las Ideas con el debate sobre la existencia y con las condiciones que consideraba indispensables para una filosofía auténtica.

Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* de 1974. También por las razones antes dichas y por otras que se agregan a continuación. Se nota que la edición es tardía con respecto al contenido del texto. Seguramente se demoró más de lo previsto en los trámites editoriales. En este texto se narra con todo rigor el testimonio del surgimiento de la filosofía latinoamericana contemporánea a partir de los magisterios fundamentales de Francisco Romero (desde Argentina) y de José Gaos (desde México).

Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* de 1978. En este libro cumple el discípulo con el compromiso que tenía con su maestro José Gaos y da cuenta de una Filosofía de la Historia de esta América en el marco de la historia mundial. Es quizá el libro más meditado y logrado de toda la importante producción de Zea.

Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del filosofar latinoamericano* de 1981. Este texto constituye uno de los momentos clave del historicismo latinoamericano, donde a partir de Kant y Hegel se sistematiza un filosofar que prolonga la Historia de las Ideas en nuestros días, mostrando toda su vigencia y su filo crítico.

Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas* de 2004. Porque completa una faceta muy descuidada de la reflexión filosófica latinoamericana: la del pensamiento feminista latinoamericano. Y lo hace con rigor, recurso cuidadoso a las fuentes y prosa primorosamente cuidada.

(RS). *¿Qué nos puede decir de filósofos peruanos y sus producciones reflexivas?*

(HCG). Respondo preocupado, porque la memoria juega malas pasadas. En todo caso y sin ánimos de exhaustividad, puedo mencionar algunos de los aspectos que más han repercutido en mi propia reflexión.

José Carlos Mariátegui inicia sus *Siete ensayos...* con un epígrafe de Nietzsche citado directamente del alemán: «Ya no quiero leer a ningún autor en el que se advierta su intención de hacer un libro, sino a aquellos cuyos pensamientos se convirtieron sin pretenderlo en un libro». ¿Sería excesivo leerlo como una reivindicación de la fuerza del ensayo como búsqueda de conocimiento acerca de una compleja realidad? En todo caso, hay un aprecio al eclecticismo, que pone en cuestión su rechazo indiscriminado. Son dos temas a seguir repensando desde su esfuerzo por situarse en el Perú y la «Nuestra América» de su tiempo.

Francisco Miró Quesada es un maestro que me ha honrado con su amistad y de quien me he beneficiado de su magisterio indirecto en innumerables reuniones académicas y diálogos muy fecundos, además del provecho que proporciona la lectura cuidadosa de sus obras. Siempre sentí una particular afinidad con sus enfoques, justamente por su fina dedicación a la lógica, al estudio de la razón, por sus conocimientos matemáticos y científicos. Su rigor epistemológico, su erudición, su humanismo y su conocimiento de la ciencia son mundialmente reconocidos. Por algo ha sido el primer y hasta ahora el único latinoamericano Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. A ello debo agregar su sensibilidad por la historia y, particularmente, por la Historia de las Ideas y su participación protagónica, crítica y fraterna en la filosofía latinoamericana.

Gustavo Gutiérrez no necesita comentarios como teólogo de la liberación. Aquí me interesa subrayar el provecho filosófico que la lectura y estudio de su obra produce. Si tuviera que sintetizar en sólo tres aspectos su aporte diría: solamente hay una historia humana; salvación y liberación son conceptos complementarios, pero no equivalentes; la utopía es la vivencia de un ya, pero todavía no, que no se confunde con la escatología.

Augusto Salazar Bondy fue un renovador que dio pasos adelante. Formado en la fenomenología y la tradición llamada analítica, no descuidó su labor como Historiador de las Ideas peruanas. Su concepto de dependencia con dominación constituye un aporte fundamental y poco atendido en la reflexión ulterior. Su *Bartolomé o de la dominación* constituye un intento muy fecundo de explorar las posibilidades didácticas del diálogo filosófico en ámbitos más amplios que la pura actividad académica. En esta obra debe agradecerse su esfuerzo fundamentalmente de ingenio.

María Luisa Rivara de Tuesta es también una maestra muy querida y con una actitud vital muy comprometida. Sus trabajos de Historia de las Ideas, recogidos en tres valiosos volúmenes por el FCE en Lima, han permitido reconstruir no sólo buena parte del pensamiento colonial sino también del pensamiento precolonial en la zona andina. Así, hemos podido acceder por la vía de las crónicas a partes sustanciales del pensamiento filosófico quechua. Sus trabajos sobre José de Acosta y sobre los *Ideólogos de la Emancipación Peruana* son de consulta obligada. Este último tuvimos la fortuna de reeditarlo hace unos años aquí en México, en Toluca.

David Sobrevilla también ha hecho un aporte muy destacado con los dos volúmenes de su *Repensando la tradición nacional*. Es provechoso leerlo también por sus críticas sugerentes a los autores que estudia minuciosamente.

Edgar Montiel fue mi compañero de trabajo hace años durante un tiempo aquí en el CCYDEL y hemos mantenido nuestra amistad con el paso del tiempo. Ha desarrollado una producción intensa desde la UNESCO, promoviendo la reflexión latinoamericanista. Recuerdo sus textos sobre *Juventud de la crisis* (que él coordinara), *Barro Pensativo* y, sobre todo, *El Humanismo Americano*, donde despliega toda su experiencia de muchos años en la búsqueda de un pensamiento propio.

Carlos Franco es un reconocido maestro en Psicología Social, pero no puedo dejar de recordar aquí su muy importante estudio *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina* donde brinda elementos fundamentales para la reflexión filosófico-política.

Morgan Quero es un joven intelectual peruano dedicado a la sociología, pero también ha hecho sugerentes aportes para el pensamiento político latinoamericano. Destaco, sobre todo, sus estudios sobre las rebeliones recientes que han culminado en la renuncia y/o destitución de presidentes en la región.



BREVE ENTREVISTA A DON FRANCISCO MIRÓ QUESADA

*Francisco Miró Quesada Cantuarias (Lima, 1918), «conversa»
nocturna en su fabulosa biblioteca en la ciudad de Lima. Realmente una delicia
platicar con una de las leyendas de la filosofía latinoamericana, mientras
saboreamos sanguchitos y cocacolas con mi entrañable amigo Paco.*

A los cinco días de mayo, a eso de las 8 de la noche, 2005.

(por Rubén Quiroz y Francisco Miró Quesada Westphalen)

Mi padre RACSO (Óscar Miró Quesada), en el fondo quería que estudiara filosofía. Y ya desde el colegio me invitaba a leer a Descartes. Pero lo que fue mi giro y decidió que yo estudiara filosofía fue Kant, con *La crítica de la razón pura*. Eso cambió mi forma de pensar. Estudié en la Católica, pero una universidad confesional no era lo mejor para mí. Tuve una fuerte y larga discusión con Ernesto Alayza, un líder católico, sobre mis razones seculares y él defendiendo lo contrario. Así es que, ni modo, tenía que dejar ese lugar. Justo San Marcos se reabrió (ya que siempre, por ser cuna de rebeldía, la paraban clausurando) y estaba lo mejor en filosofía con grandes maestros, así es que ni dudarlo. Sólo que tuve que dar todos los exámenes de nuevo ya que no me convalidaron nada. Realmente quien me inició rigurosamente en filosofía fue Julio Chiriboga. Tuve unas clases inolvidables con él. Imagínense, un seminario sólo sobre el prólogo de *La crítica de la razón pura*. Maravilloso. Con Teodosio Cabada fue también impresionante, me introdujo a Toynbee. Estudié también matemáticas puras e inicié el estudio de la lógica matemática en el país. Mi primera salida fue a Argentina. La persona que me había invitado no lo encontraba donde se suponía que debía estar. Así es que hasta que lo encontrara me puse a ver cine, teatro, en Buenos Aires. Di mi primera conferencia internacional, yo tenía como 19 años. Así empezó mi periplo de viajes interminables y enriquecedores. Luego he estado en un lugar querido como es México, en la UNAM, al cual he vuelto varias veces. Fue por allí que conocí a Norbert Wiener, quien me invitó a visitarlo en EE.UU., así es que fui. Realmente inolvidable, una experiencia prodigiosa. Donde yo estaba alojado se veían sus primeros trabajos sobre la computadora, con su sinfín de focos y todas esas luces. Realmente estuve agradecido.

[127]

En Lima fui a buscar a un joven mexicano que estaba de visita, el cual Francisco Romero me pidió tratar. Un pedido de Romero era una orden. Era mi *mano* Leopoldo Zea. Con el cual hemos discutido interminables veces. Pero muy querido por mí. Igual que Villoro. Fue una generación fabulosa. Principalmente sobre lo que nos concernía en filosofía latinoamericana. Pensamos, conversamos y leíamos mucho. Hasta que conocí a un verdadero genio, además de genial, el brasileiro Newton Da Costa. Notable innovador en lógica-matemática, fui yo quien le sugirió llamar su trabajo «Lógica Paraconsistente», lo cual parece le gustó. Soy muy amigo de él y nos comunicamos siempre. Aunque como mecanógrafo soy lento, uso la computadora casi siempre. Igual es útil. He estado en varios lugares: Cambridge, Oxford y muchas universidades dando conferencias. También en el *College* de Francia, estuve alojado con Camus, además de conversar con Sartre. Aunque en España al comienzo no me invitaban, luego ya he ido acercándome a ellos. Con los filósofos peruanos mi relación ha sido cercana. Con Salazar mi relación se inició cuando yo era su profesor: era un tipo muy bien leído; lo tuve que exonerar del examen pues ya sabía bastante. «Oiga Salazar, usted no tiene por qué pasar por una evaluación», «muchas gracias, muchas gracias», repetía. No quedaba más que cimentar nuestra amistad. Fuimos íntimos, yo lo quería mucho. Una pena su joven desaparición por unas complicaciones médicas ahora manejables. Incluso en su etapa de poder político cultivamos nuestra amistad, a pesar de que el poder lo transformó. Con Russo, sí que nuestra relación era áspera. Una vez quiso disputarme la dirección del centro de investigaciones filosóficas. Pero yo en esa época era boxeador, levantaba pesas e incluso le gané a Ledgard, campeón sudamericano ligero de boxeo, así es que Russo Delgado tenía que mantener prudente distancia. Era un hombre brillante a pesar de ser aprista; es una de las mentes más lúcidas que ha tenido San Marcos. ¿Qué escribo ahora? Bueno acabo de terminar la obra más importante de toda mi vida, y con permiso de Da Costa, se llama «Condiciones necesarias y suficientes de deducibilidad».

la mentira de sophía

*Poetas y Filósofos
peruanos*



También brevísima presentación

A los filósofos las donnas nos han asaltado inmisericordemente. Y éstos han respondido a veces acertadamente, otras más bien como ejercicios honestos pero elementales. Hubo un momento en la historia en que era lo mismo la filosofía y la poesía. Y creo, con certeza heideggeresca, que volverán a ser lo mismo. Hay algunos filósofos peruanos que han hecho una travesía por los espacios poéticos de manera paralela, secreta, urdiendo versos mientras una parte suya imaginaba certezas. Ahí van estos señores míos, enderezando entuertos cartesianos. De ello se hace una sucinta presentación y selección de algunos poemas. Quiero agradecer la colaboración entrañable, en larguísimas noches de conversación sobre poesía y sus variaciones, con mis amigos poetas limeños: a Gonzalo Portals, a Carlos Carnero por Cueto Fernandini, Zulen y Polar, y con quien he descubierto una pasión común por la filosofía peruana.

Jorge Polar

Arequipeño (1856-1932) y modernista extremo. Formado en la Universidad San Agustín y catedrático de Estética en dicha universidad. Es el iniciador de una familia dedicada al estudio de la literatura peruana

(Antonio y Jorge Cornejo Polar). Bibliotecario, filósofo, novelista y poeta. Publicó *Historia del Perú* (1887), *Estudios literarios: algunas notas* (1886), *Blanca* (novela, 1891), *Nociones de Estética* (1900). De *Revista* (Universidad de Arequipa, año V, diciembre 1932, n.º 6, dedicado a su memoria) extraemos lo que sigue:

FLORES

Ella duerme a la sombra
De un viejo sauce de caídas ramas
Y esparcen en la tierra, como alfombra,
Sus flores amarillas las retamas.

Yo voy a visitarla cada día
Cuando la tarde acaba,
Porque ella me decía:

—si en esta aldea muero,
que vengas y me traigas muchas flores
todas las tardes quiero.

¡pobre niña! Su triste y dulce encargo
cómo no he de cumplir toda la vida,
si sé que hasta en el cielo es muy amargo
ver que alguien que nos quiso nos olvida.

(1895)

Pedro S. Zulen

Limeñísimo de origen chino. Esposo imaginario de la señora Dora Mayer, que se hacía llamar, para terror de la libertad, Dora Mayer de Zulen. Jamás se casaron y ella era décadas mayor que el inteligente muchacho. Estudiante de San Marcos, donde se graduó con una declaración de la lucidez latinoamericana, *La filosofía de lo inexpresable: Bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson* (1920), siguió estudios en Harvard y estaba bajo la guía de Mariano Iberico, quien lo asesoraba para su inacabada tesis doctoral. Bibliotecario y catedrático en San Marcos. Muerto de tuberculosis en 1925. Es un caso excepcional y luminoso de conjugación de talento y conocimiento. Es nuestro primer filósofo vanguardista. Fundó la Asociación Proindígena y reelaboró, aquí coincide con Mariátegui, la definición de lo peruano. Escribió ensayos, narraciones. Algunos libros suyos son *Del neohegelianismo al neorrealismo* (1924) y *Lógica y psicología* (1926). De *La poesía de Zulen* (1927), un apologético y melodramático memorial de Mayer sacamos lo que sigue, en homenaje a su gran amigo José María Eguren:

PAMPSIQUISMO

Una malla enmarañada y zarcillosa,
Que se extiende por los bosques inviolados,
Lleva oculta entre sus redes, orgullosa
Los racimos de unos frutos anhelados.

Imaginan los que piensan —¡no son humanos;
Que allí tienen bajo sombra sus moradas,
De los seres y las cosas los arcanos.
¿Creaciones infantiles de las hadas?

¿Es la malla que tuvieron presentida
los antiguos de la Grecia pensadora,
la que encierra los misterios de la vida,
que medita mi conciencia soñadora

si los sabios le sondean
sus sinuosas convergencias,
e incumben y plantean

POETAS Y FILÓSOFOS PERUANOS

agotando irreverencias,
y con los iones que ellos crean,

¿he de fiarme de su ciencia fementida?
¿no del vulgo que prodiga sentencia,
ese vulgo que este mundo delucida?
Y con todo ¿es la malla existencia?
Objetiva en la materia? ¿dó se anida?...

Dejad a mis poetas, los que riman ilusiones,
Los que glorian la conciencia, creadora de la malla,
Cantar el devenir, con baladas y canciones
Que es la urna inmateriada, verdadera, donde se halla.
(Lima, ix, mcmxi)

Carlos Cueto Fernandini

Nació en Ica en 1913. Husserliano, dedicado al estudio de la psicología y la educación. Retraído y de orientación mística y preocupado por el concepto de intencionalidad. Incluso fue Ministro de Educación. Murió en 1968. Publicó *El naturalismo frente a la fenomenología* (1938), *La polémica Tredelenburg-Kuno Fischer* (1936), *El problema del conocimiento en los sistemas racionalistas* (1946) y *Poemas dispares* (Ediciones Cuadernos del cocodrilo). Del *Índice de la poesía peruana contemporánea (1900-1937)* publicado en 1938 en Santiago de Chile, del rococó y aprista Luis Alberto Sánchez, obtenemos lo siguiente:

La estrella es libre. ¡Ojo Mío; Ella levanta su forma por encima del párpado. Asistid a la disolución de los lugares. Sus ondas vienen, representando su cuerpo; lucen sus alientos brillantes. Después de haber permanecido sembrados en una tierra de tiempo, inconstantes y raudos, suben sobre los párpados, desvaneciéndose, desvaneciéndose. Ojo Mío: ¡acércame al Perfil; acércame, haciendo la violencia más lejana, al lugar donde todas las imágenes se reúnen;

Decid: Estrella. Su costa de imágenes. Su susurro. El pulso de su inocencia. ¡Bajáis; ¡qué islas menos claras que él mismo se impone el viento; Detrás de tu gesto, tus brazos, tus piernas, descendiendo quebrado y sollozante, descubro tu gallarda columna vertebral, aureolada de años, flores, sangre. Descubro el oscuro fango, las raíces, los desconocimientos. Pero el viento es raudo. Pero el perfil es raudo. Sí, pero de los apretados mundos emerge la bruma, la tierna sorpresa, los fugitivos cabellos. Pero las palabras no dichas escancian su voz. Pero los pasos no caminados reposan su huella sobre su ligero contoneo. Ésta es la forma.

¡Recuerda, Ojo Mío, aún cuando sobre ti se deslizan los apenados olvidos; La esencia. Las ondas. El viento sobre los párpados. La esencia.

(1934)

Manuel Mejía Valera

Nació en Lima en 1928. Filósofo sanmarquino y dedicado a crear bajo las musas surrealistas y funambulesco limense, acucioso lector de libros de viejo, casi dionisiaco *in extremis*. Ha publicado: *La evasión* (1954), *Lienzos de sueño* (cuentos, 1959), *Un cuarto de conversión* (1966), *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (1973), *En otras palabras* (1973) y una *Antología de José María Eguren* (1974). Exiliado por mucho tiempo en México, publicó algunas anónimas novelas épicas, unos relatos de inspiración borgeana. No se sabe mucho de él. Hay quienes dicen haberlo visto regentando una tardía escuela socrática en territorios chicanos. Obviamente, para espanto de los críticos literarios, no aparece en ninguna antología de poesía peruana y sus libros son inhallables. Se sospecha de su inexistencia y que ha elegido la desaparición como método de conocimiento. Los más incrédulos sostienen que jamás fue poeta. Lo que sigue rebate semejante hipótesis. Los poemas son de PÁGINA EN BLANCO (La Máquina Eléctrica ediciones, marzo de 1977, México 3, D.F. Tiro de 500 ejemplares numerados y firmados). La disposición inicial de los poemas era horizontal.

El blanco semen que tiñe tierras óseas en nieve adormiladas; llamas que devoran la blanca de lagos cristalinos serenados por taciturnas acacias; perpetuos insomnios del blanco rey que, ante el desfalleciente color del huevo místico, ansía enroscarse con torres de marfil; bellas durmientes sacudidas por ángeles que en la letal orilla de pistas de patinaje aladas, cayeron a plomo; breves y primorosos pies de hadas azucenas olorosos a talco en alcobas viejas.

Al margen de lo dicho, una paloma empolla la blancura del verano.

El impetuoso flamear de carpas circenses entre los espacios erizados del viento navideño herido por la avidez errante de un trineo; desbocada huída de esquiadores, con vellones de refulgente palidez en las manos, ante el ocaso de un rayo de luna inmaculado; botellas de vino blanco que sobrenadan en heleros delirantes tras la cerúlea agua abatida; como silenciosos despojos errabundos se arremolinan panes, aljófares, bagazo de caña, guanábanas y jícamas desgajados

Tinieblas. Inmaculadas páginas de claro candor indescifrable, que nutren escombros o pavor de humareda enjalbegada para rescatar al limbo amortajado de espumosos deshielos: blanco cansancio que reposa en los torcidos brazos de un traje de novia abandonado.

En su diáfano frío. Con cándido velamen, el blanco blanco resbala por glaciares hacia un limbo de impúberes almas atrapadas en icebergs que despliegan miradas de porcelana huera, en claros de luna y entre copos de alba túnica. Allí, las ánimas en dádiva real se transfiguran: ciegos dados que ruedan candorosos bajo cielos invernales y su cendal de auroras. Como un tupido girar de trompos, allí espermas de peces de agua dulce fecundan azahares y a su sombra

Un alba sin término. Sonrisas almibaradas y manos de abadesa que se agitan como un destello enterrado. Velos níveos, helados nidos, vientos encenizados sobre altas cumbres de los Andes donde impecables niños enjabonan una estatua de nieve. Esquivo cristal, pálido desnudo que una marejada de sal humedecida los recorre. Páginas que con polvo de luz en su espiral aprisionado, devastan la opalina soberbia de los cisnes que de polo a polo ensombrecido al mundo con blancas

Blanca. En la dureza humeante de la escarcha la linfa brota de cuerpos Exhaustos sobre arena calcinada. Y en la soledad más aterida, infantes Crecidos en extraños pañales son amamantados por madreperlas al caer La plúmbea ondulación del ángelus. Allí algodones cobijan marfilíneos Éxtasis de muñecas de muda porcelana entre la palidez de sales que Encubren otra sal más transparente. Una albura marinera descansa sobre Racimos de almohada dementes. Se desatan cascadas que agitan la barba

Edgar Guzmán Jorquera

Nacido en Arequipa en 1935. Filósofo existencialista y dedicado investigador de las esferas de las ciencias matemáticas. Profesor silencioso y virtuoso versificador. Es reconocido apenas por algunos atentos lectores de su metafísica sosegada. Lezameano, usó la poesía como un método de conocimiento antipositivista. Arquitecto del lenguaje se dedicó a transmitir filosofía en las aulas de San Marcos, la UNSA y la PUCP. Escribió *Perfil de la materia* (1987) y *Trilogía del mar* (1993) del cual publicamos el consiguiente poema.

3

Oh mar, informe mundo donde la luz golpea,
En el fondo de tu ímpetu de cristal turbulento,
Te repliegas cubriendo, vejado, tu superfluo corazón,
La duda agazapada que atormenta
Tu grandeza sin rumbo, tus corrientes,
Cuya fuerza ocultas la filiación incierta
Que ensombrece las olas ante el viento.
Sin embargo, te arrojas, desgarras tu vacío y continuas,
Insulsamente fijo a las razones pálidas
De una rabia incesante que indomable aletea.

En una inmemorial noche de rayo y trueno,
Estalló a borbotones tu opulencia uterina
Y emergieron miríadas de animales hambrientos
Como tallos furiosos, como roncós cabellos:
Seres de crepitantes designios y osamentas,
Persiguieron la luz que concitaban.

De tu seno nacían árboles gemebundos
Envueltos en guirnaldas de peces coloridos,
Todos seres voraces, pese a sus suaves ojos.
Tu matriz plena en cada célula florecía
Y en cada una anidaba potencia en potencia.

Juan Ojeda

Nacido en Chiclayo en 1944. Muerto atropellado, algunos sostienen que se lanzó bajo las ruedas una noche oscura y definitiva de 1974 por las calles de Lima. Órfico, lector terrible de Blake, Hegel y Rilke. Recurría constantemente a la tradición hermética para explicarse su ubicación terrestre. Bajaba a los puertos a beber con los pescadores, boxeador nocturno, izquierdista de las utopías sesenteras, asiduo asistente a las bibliotecas de la ciudad. Deambulaba ebrio de conocimiento por los pasillos del mítico Patio de Letras de San Marcos donde repartía volantes y poemas y hermosas pesadillas. Se le vio en multitudinarias marchas con *La fenomenología del espíritu* en las manos. Disfrutaba de Bach mientras descorchaba las azules cervezas que no bebió con Luis Hernández. Escribió *Ardiente sombra* (1963), *Eleusis* (1972), *Arte de Navegar* (1986) de la cual seleccionamos el ya célebre poema siguiente.

SOLILOQUIO

A Yando
A Cesáreo Martínez

Para el que ha contemplado la duración
Lo real es horrenda fábula. Sólo los desesperados,
Esos que soportan una implacable soledad
Horadando las cosas, podrían develar nuestra torpe carencia,
La vana sobriedad del espíritu
Cuando nos asalta el temor
De un mundo ajeno a los sentidos.

¿Qué esperarías de ti
o una estéril música cuyo resplandor al abismarse te anonadaría?
Pero tú yaces oculto o simulas alejarte
De lo que en verdad, es tu único misterio:
En la innoble morada de la realidad
Nutres un sentido más hondo,
Del que ya ha cesado todo vestigio humano.
Y destruyes
El reino de lo innombrable, que en ti mismo habita.

POETAS Y FILÓSOFOS PERUANOS

¿Qué esperarías? ¿Sólo madurar, descendiendo,
en una materia más huraña que el polvo?

Nada hay en los dominios frescos
Del sueño o la vigilia.
Así
He considerado con indiferencia mi vida,
Y ya debemos marcharnos.

la mirada de foucault

Reseñas y notas



IN MEMORIAM

JUAN ABUGATTAS (1949-2005) Testimonio personal

por José Carlos Ballón

No conozco experiencia más difícil y penosa que la de intentar una breve semblanza de un viejo amigo que acaba de morir. Transmitir a la esfera pública un sentimiento tan privado nos condena frecuentemente a decir lugares comunes, muy alejados de la experiencia viva de la amistad. Pero también es cierto que quienes han tenido alguna vez esta experiencia invaluable, ante la pérdida del amigo, sienten de manera imperativa la obligación de transmitirla a los demás, sin importar el fracaso de nuestra comunicación. Presumo en este momento, en acto irreverente, que esta experiencia tiene algún parecido con aquella que el viejo Spinoza describía confusamente como «amor a Dios», para describir así, un afecto desinteresado.

Conocí a Juan Abugattas a finales de la década del sesenta, cuando éramos jóvenes estudiantes de la Escuela de Filosofía de San Marcos. Siendo de la misma promoción y teniendo la misma edad —aunque no la misma madurez— sólo compartíamos parcialmente los mismos intereses en Filosofía. Vivíamos entonces un régimen curricular totalmente flexible. Sólo los cursos y seminarios de «Historia de la Filosofía» eran obligatorios. El resto, estaba conformado por áreas temáticas diversas de carácter optativo. Yo centré mi interés académico en las áreas de Epistemología y Filosofía Política, mientras que Juan lo hizo en las áreas de Filosofía del Lenguaje y Filosofía Política.

Aunque compartíamos los cursos de Filosofía Política con los mismos y notables maestros, divergíamos apasionadamente en nuestras opciones. Todos los días las disputas comenzaban en clase y luego se desarrollaban en el patio y en la cafetería de Letras, de acuerdo con una vieja tradición sanmarquina. Los debates eran ideológicamente virulentos, pero personal-

[143]

mente afectuosos. La prueba de ello era que siempre comenzaban de manera solemne y terminaban entre bromas y carcajadas.

De manera gruesa, se puede decir que yo tenía una actitud radicalmente fundamentalista de izquierda. Me dominaba una suerte de pretensión doctrinaria de elaborar una concepción científica del mundo casi comtiana, en un extraño ensamblaje juvenil de tesis antimetafísicas del *Círculo de Viena* con un marxismo militante. Estaba realmente fascinado con el programa fisicalista del eminente miembro del círculo vienés Otto Neurat y con el marxismo estructuralista del filósofo francés Louis Althusser. Juan se burlaba recurrentemente del «realismo ingenuo prekantiano» que suponía mi propuesta y cada vez que debatíamos, con ironía polémica decía tener «la sensación de estar discutiendo con el barón de Holbach», un acartonado materialista mecánico del siglo XVIII.

En cierta ocasión, aludiendo a las famosas *Tesis* de Marx sobre Feuerbach, Juan me interrumpió durante un debate, para decirme que yo era un «materialista vulgar». El moderador —nuestro recordado Julio Sanz— lo interrumpió alarmado, para exigirle que discutiera «sin insultar». Muy circunspecto y satisfecho por su intervención, se quedó anonadado cuando luego de unos segundos de silencio nos miramos y estallamos en una ruidosa carcajada. Creo que Julio Sanz —poco interesado en la filosofía marxista— no entendió la caracterización de Juan ni tampoco nuestra risa, pero como nos tenía un gran afecto se quedó contento, pues por un momento temió que termináramos «a los golpes».

En otra ocasión, durante una conferencia de los «Viernes Filosóficos», en la que Juan se despachaba con unas breves frases contra toda pretensión de validez universal del conocimiento científico como representación objetiva del mundo; Julio Sanz —acérrimo defensor de la ciencia moderna— no pudo contenerse y con una sonrisa sarcástica volteó hacia algunos de los oyentes y dijo: «habla con un cuajo, que hasta sus falsedades parecen verdad». Los que escuchamos sus palabras estallamos en tales carcajadas, que ya nadie pudo escuchar el resto de su argumentación.

Debido posiblemente a la gran influencia de Salazar Bondy y Antonio Peña Cabrera (de quienes era alumno predilecto), Juan contaba con una mayor erudición clásica que la de nosotros sus opositores y con una sensatez poco común en un joven sesentero. Desarrollaba en aquella época una mirada emparentada al *Pragmatic turn* de la filosofía anglosajona iniciado por la obra del llamado «segundo Wittgenstein». Su mirada crítica consistía en limitar la validez de toda pretensión discursiva a los marcos de un juego de

lenguaje y al interior de una comunidad lingüística y su correspondiente forma de vida. Pero me parece que él no compartía totalmente la mirada radicalmente antimetafísica que imponía la filosofía del lenguaje anglosajona al discurso filosófico.

En efecto, tras la noción wittgensteniana de «formas de vida» asomaba tenuemente en su discurso un horizonte ontológico-social, posiblemente asociado a la noción de «mundo de la vida» de la fenomenología de Husserl y en algún sentido a la noción de «formas materiales de vida» de Marx, así como también a la estrategia de «demolición» heideggeriana de la ontología universalista occidental. Sospecho que estos elementos extraídos y combinados de la tradición metafísica germana provenían de la influencia de Antonio Peña. Frente a este conglomerado conceptual, mi metafísico universalista científico se encontraba con su —llamémoslo así— «nacionalismo metafísico», como dos trenes que viajan a gran velocidad por la misma línea férrea pero en sentido contrario, particularmente cuando discutíamos cuestiones de política práctica.

Su perspectiva filosófica de juventud, se muestra con claridad en la tesis de bachiller con la que se graduó en San Marcos en 1972, titulada: *El concepto de análisis en la segunda filosofía de Ludwig Wittgenstein*. En mi modesta opinión, es una de las tesis filosóficas más inteligentes, concisas y finas que he leído sobre el tema. Me dejó perplejo cuando la leí por primera vez en un ejemplar mimeografiado que me obsequió. Por la madurez de sus reflexiones, no parecía escrita por un joven de apenas 23 años. Y cada vez que la he vuelto a leer, he sentido una sana vergüenza al compararla con mi propia tesis de bachiller ingenuamente dogmática e irreflexiva. Para decirlo en pocas palabras, yo tardé más de veinte tortuosos años en llegar por mi propia experiencia a conclusiones similares.

Posteriormente, por recomendación de Augusto Salazar Bondy y Lucho Piscocoy, Juan viajó a los Estados Unidos luego de obtener una beca en la Universidad de Kansas para seguir estudios de posgrado. Una vez más, allí se desempeñó como un alumno brillante y obtuvo su grado de doctor con una sobresaliente tesis de filosofía moral y política, titulada: *Some remarks concerning the general theory of human social praxis and its relation to ethical theory*, asesorada por el muy respetado filósofo norteamericano Richard Cole. De inmediato se le abrió una promisorio carrera docente en el mundo académico estadounidense, donde produjo un conjunto de textos, cuyo mérito lo condujo a ser en aquel entonces el único peruano incorporado a la poderosa Sociedad Americana de Filosofía.

Todo esto lo dejó de lado a mediados de los años setenta. Retornó al Perú para reinsertarse en nuestro precario mundo académico y en su convulsionada vida política. Nunca le acepté como suficiente su justificación —cierta pero no convincente— de que el mundo académico primermundista era «sumamente aburrido». Su incorporación como docente en San Marcos le obligó de inmediato a presentar su Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía en 1976, titulada: *El sistema de las necesidades y la ética*, en la que intentó fundamentar epistemológicamente las ciencias sociales en una teoría ética. Yo me encontraba totalmente alejado de la universidad en dicha época y no pude asistir a su sustentación ni leer el texto. Recién nos volvimos a reencontrar casualmente en las polvorientas calles de Lima a fines de la década de 1970 después de muchos años de haber perdido todo contacto. Con la sencillez que lo caracterizaba, aunque con un cierto temor mutuo por nuestras divergencias políticas, nos abrazamos. Hablamos primero de amigos y conocidos, nos contamos nuestras vidas y rápidamente comenzamos a discutir de política con la misma naturalidad y pasión como si nos hubiéramos visto apenas el día de ayer.

Al poco tiempo —cuando fui abruptamente reincorporado a la docencia en la universidad por acción de Luis Piscocoya y Gustavo Saco— me prestó una copia de su tesis de doctorado. Me pareció que en ella había incrementado su adhesión pragmática, con una buena dosis de liberalismo político. Pero también me extrañó que no fundamentara su punto de vista con las clásicas tesis contractualistas y utilitaristas, sino con ciertos imperativos categóricos morales de tipo kantiano, completamente extraños a la tradición anglosajona. Reparé en ello, pero ciertamente no fue ningún asunto de mi interés hasta los años noventa, por motivos que más adelante retomaré.

Lo que sí llamó mi atención y respeto hacia él —luego de diversas conversaciones ocasionales sobre los motivos de su regreso— fue darme cuenta, de que el abandono de una promisorio vida académica en el apacible primer mundo tenía en realidad que ver con tres lealtades profundas a lo largo de su vida: su lealtad académica con San Marcos (un sentimiento de deuda muy generalizado entre quienes realizamos gratuitamente nuestros estudios superiores en una universidad pública), la lealtad nacionalista para con su país (el problema nacional es un tópico presente de manera obsesiva en casi todos sus escritos), y en tercer lugar, su lealtad filial para con la tierra de sus ancestros por la causa de la liberación palestina. Tres elementos integrantes y permanentes del resto de su vida. A lo largo de las décadas del ochenta y noventa se dedicó con tal pasión a las tres, que los

días de su vida quedaban cortos frente a la cantidad de compromisos que implicaban.

Más de una vez escuché el reproche de nuestro maestro Luis Piscocoya, —«¡Están desperdiciando sus vidas en la política!»— exigiéndonos que nos concentráramos en la Filosofía. Más de una vez también comentamos privadamente que no le faltaba razón, pero la pasión por la vida política era algo que estaba metido en nosotros desde muy jóvenes, tanto por motivos generacionales como por nuestras propias aproximaciones filosóficas. Era tal vez el único punto en el que coincidíamos. Esto se puede ilustrar con el hecho anecdótico de que ambos —de manera independiente— pusimos como epígrafe de nuestras tesis de bachillerato el célebre párrafo del *Fausto* de Goethe, en el cual este corrige la frase que inicia el evangelio de San Juan: «En el principio era el verbo», por aquella otra que dice: «En el principio era la acción».

Pero la experiencia política no fue del todo irrelevante en nuestra evolución filosófica. A lo largo de la dolorosa década de los ochenta y comienzos de los noventa, ambos fuimos abandonando progresivamente nuestros respectivos puntos de partida filosóficos iniciales, aunque una vez más, nuestra evolución intelectual fuera inversamente proporcional. Él fue desbordando el enfoque de la pragmática lingüística, primero al interior de la propia Filosofía del Lenguaje, en la búsqueda de universales semánticos o pragmáticos como los sugeridos por Chomsky o Appel, y luego poniendo de manera progresiva en un primer plano, lo que en un principio era un tenue trasfondo metafísico de su pensamiento, de carácter cada vez más universalista y fundamentalista.

Es posible que dicho giro se iniciara como resultado de su propia experiencia en el trabajo internacional de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y luego como miembro de *Amnesty International* en la defensa de los derechos humanos. Sospecho que esta experiencia incrementó sus crecientes reflexiones e hipótesis acerca de la existencia de una *esfera óptica* de la moralidad humana, que subyace y trasciende los límites de las expresiones simbólicas y discursivas de las comunidades lingüísticas y culturales, cuya exploración debería otorgarnos no sólo la clave del entendimiento intercultural, sino la pista para encontrar un fundamento para la subsistencia misma de la especie humana como tal, que —según él— tanto la cultura como la metafísica moderna occidental ya no eran capaces de fundamentar a escala universal.

Por el contrario, la experiencia de la barbarie política en la década de los ochenta e inicios de los noventa me fue volviendo crítico y escéptico con respecto a toda pretensión discursiva metafísica universalista y fundamentalista (las sutiles distinciones entre fundamentalismo y fundacionalismo, siempre me parecieron meramente retóricas).

Pero no fue en grandes discusiones donde percibí el cambio de Juan. Me parece que los giros de la madurez son menos estridentes, más cautelosos y graduales que los que uno toma en la juventud. Comencé a notar el cambio de su perspectiva cuando a mediados de los noventa mostró una recurrente resistencia a los intentos de publicar, junto con Óscar García Zárate, su tesis de bachiller en la serie *Cuadernos de Filosofía* que editaba nuestro Departamento Académico. Siempre encontró algún pretexto para eludir su publicación, e incluso se llegó a perder el financiamiento que tan trabajosamente habíamos logrado para dicha edición. Pero hubo un hecho previo que fue el que me sugirió este cambio de perspectiva.

Cuando a mediados de la década de los ochenta leí el libro *Teoría de la justicia* del conocido filósofo liberal norteamericano John Rawls, su crítica de la tradicional fundamentación utilitarista del contractualismo y su aspiración de construir una fundamentación moral «de naturaleza altamente kantiana» —extraña en el mundo filosófico anglosajón— me resultó, sin embargo, extremadamente familiar. Luego de un tiempo reparé en que una buena parte de dicha obra coincidía de manera casi literal con la visión que Juan había sostenido en su tesis de doctorado a principios de los años setenta. Si bien Rawls remitía los antecedentes de su texto a escritos suyos de los años sesenta, una revisión de dichos antecedentes no hacía evidente la moralidad «de naturaleza altamente kantiana» que adoptó en el libro *Teoría de la justicia*.

Cuando más tarde le comenté el asunto a Juan, me enteré de que Rawls había sido informante de su tesis. Ello me llevó a conjeturar la hipótesis de un plagio, en la medida que Rawls no lo menciona en absoluto. En los años siguientes insistí una y otra vez con él en la necesidad de denunciar y reparar este hecho injusto, pero siempre encontró una u otra razón para pedirme, con cierto malestar, que olvidara el asunto. Con el tiempo comprendí que en realidad no le interesaba reivindicar nada de esto, porque él ya había abandonado en gran parte esa mirada liberal de los asuntos públicos y se encontraba embarcado en un proyecto completamente diferente sobre la teoría del Estado. De ahí en adelante, cada vez que nos encontrábamos, le preguntaba en tono burlón «¿y cuándo terminarás de escribir tu *Leviatán*

chicha?», a lo que indefectiblemente respondía «cuando por fin escribas tu epistemología chicha».

Creo que ambos llegamos a admitir y reconocer abiertamente nuestros respectivos cambios en dos ensayos presentados en un libro colectivo editado por Maruja Martínez bajo el título: *La crítica al capitalismo hoy* (SUR, 1999), producto de un largo seminario interdisciplinario realizado el año 1997. Juan iniciaba su ensayo con la siguiente tesis: «Tal vez la consecuencia más importante de la desilusión con la idea del progreso sea la renuncia a la cómoda convicción de que todo futuro es necesariamente mejor que el presente o el pasado. Ahora que la conciencia de la posibilidad tangible de que la humanidad se autoelimine se ha extendido, la reflexión moral se ha hecho más urgente y pertinente que nunca». Para él, los horizontes del Estado-Nación, dentro del cual se había construido la sociedad y la moralidad modernas, habían sido ampliamente desbordados con los procesos de globalización generados por la reciente revolución científico-técnica y requerían una nueva fundamentación, basada en las condiciones de posibilidad de la subsistencia misma de la especie humana. Este le parecía que debía ser el trabajo más importante y trascendental de los filósofos contemporáneos. Ciertamente yo no compartía esta centralidad que Juan atribuía a la filosofía.

Si bien en los noventa nuestras diferencias filosóficas continuaron ensanchándose, en el terreno de la política práctica sucedió todo lo contrario de nuestra época juvenil. Ambos coincidimos plenamente en nuestra oposición radical a la dictadura fujimorista. Todavía recuerdo la hostilidad de que fue objeto por la prensa manejada por la dictadura, debido a su labor desde la Universidad de Lima en la publicación de las encuestas de opinión que mostraban la creciente impopularidad de la dictadura. La universidad fue directamente presionada para que lo separaran de dicha casa de estudios, sin lograrlo. Fue quizá la época en que con mayor frecuencia nos encontrábamos en actos públicos antidictatoriales o que nuestras firmas o declaraciones escritas coincidían en diversos tipos de manifiestos contra dicho régimen, en absoluto contraste con muchos «antifujimoristas» de último minuto.

Nuestros encuentros en actos académicos eran, por el contrario crecientemente discrepantes. Desde el momento que llegaba, a modo de saludo, me advertía con una solemne sonrisa en los labios: «he venido especialmente a refutar todas tus falsedades». Tal vez la única excepción fue el día que presenté mi libro *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia* (Concytec, 1999), presentación a la que fue llevado por Joanna Drzewieniecki en medio

de una enfermedad que lo tenía postrado en cama. Ella me contó el extremo interés con el que había leído el libro y cómo había sido prácticamente conminada a violar la orden de su médico y conducirlo a la ceremonia para poder expresarme directamente la satisfacción que había sentido con su lectura. Sus comentarios fueron tan excepcionalmente elogiosos que David Sobrevilla —que se encontraba allí presente— no pudo menos que manifestar con humor su gran «decepción» por la falta de polémica entre nosotros.

Al poco tiempo cayó la dictadura y, luego de un gobierno de transición, las elecciones generales fueron ganadas por la candidatura de Alejandro Toledo, a la cabeza de un conglomerado inestable de fuerzas políticas que incluía un pequeño sector de la izquierda democrática, al que Juan se encontraba vinculado. Por dicho sector, asumió la cartera de Educación el sociólogo sanmarquino Nicolás Lynch y Juan fue designado como Viceministro. Todo ese tiempo dejé de verlo, salvo en una pequeña ocasión en que coincidimos en una mesa redonda en el Museo de la Nación y tuvimos, en un apartado, una breve conversación personal.

Una noche (creo que del mes de julio de 2001), me llamó por teléfono Benjamín Marticorena para sugerirme de manera informal que lo acompañara en su gestión de Presidente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec), como miembro de su Comité Directivo. Un cargo no muy político, académicamente honorable, de paga casi simbólica y responsabilidad aplastante. El respeto y amistad que tenía para con Benjamín Marticorena me inhibió de responderle con una negativa rotunda. Como el asunto fue tratado en una conversación telefónica informal y luego apenas mencionado en un encuentro eventual, me olvidé por completo de él, hasta que un día cercano a la finalización del año, me enteré con sorpresa por el diario oficial *El Peruano* de la resolución suprema que me designaba como miembro del Comité Directivo del Concytec. Meses después supe que la decisión había sido maquinada por Juan desde el Ministerio de Educación sin que yo lo supiera ni él me comunicara nada. Me enteré de ello en una conversación con la profesora Yolanda Westphalen —amiga de ambos— quien me dijo que ella ya lo sabía desde meses atrás por boca del propio Juan, pero que le había advertido entre risas que «no me dijera nada, pues de lo contrario me iba a negar».

Luego de su salida del Ministerio de Educación —forzada por las presiones de las mismas fuerzas conservadoras que han destrozado la educación pública en el Perú— nos comenzamos a ver nuevamente con más frecuencia en los medios académicos de siempre. Es curioso, pero los últimos

años de su vida se encontró íntegramente dedicado a los temas de la educación, al igual que sucedió con su maestro Augusto Salazar Bondy. Todo parecía ir bien, hasta que un aciago día del año 2004, a través de una llamada telefónica, me comunicó la enfermedad que se le había declarado. Era la misma enfermedad que se había llevado a nuestros comunes amigos Tito Flores-Galindo y Maruja Martínez: el cáncer. Nos empezamos a ver y llamar por teléfono con más frecuencia. Compartimos en su casa y en la mía la alegría de su aparente recuperación a fines del año pasado y llegamos incluso a hacer planes para que dejara de una vez por todas la «politique-ría» —como decíamos en broma— para dedicarse «ahora sí» íntegramente a la Filosofía.

Celebramos en San Marcos su reaparición en las aulas. Primero fue con el reconocimiento rectoral a su trayectoria. Fue emocionante verlo allí, recibiendo los honores oficiales de la Universidad, con la eterna sencillez de siempre. Todo estuvo perfecto durante el acto, hasta que yo tuve que malograr el día. En afán de ayudarlo, me ofrecí a cargar el trofeo que le había sido entregado, cuya parte central era una escultura cerámica. Pero al subir al ascensor, inexplicablemente se me deslizó de las manos y se hizo añicos. Me sentí morir de pena y vergüenza por mi torpeza, a pesar de sus insistentes palabras para que me tranquilizara, y de los reiterados ofrecimientos de sustituirlo de inmediato que me ofrecía la Sra. Mercedes Santibáñez, secretaria del rectorado.

Luego vino el hermoso homenaje que le hicieron a él y a María Luisa Rivara de Tuesta, los estudiantes y profesores de la Escuela de Filosofía de San Marcos, acto al que asistí como espectador, en medio de un auditorio repleto. Simbólicamente dicho acto fue realizado en el auditorio de la Facultad de Letras en la noche, como parte de las conmemoraciones del «Día de la filosofía» decretado por la UNESCO. En la mañana, como parte de la misma convocatoria de la UNESCO, habíamos participado en una mesa redonda, invitados por la Universidad Católica, donde él inició el debate, insistiendo una vez más en el papel crucial de la Filosofía para enfrentar esta época de crisis, caracterizada por la carencia de fundamento del actual proceso de globalización para la convivencia multicultural de la humanidad. En dicha intervención fustigó de manera implacable a los que denominó como «filósofos tímidos», en la medida en que no considerábamos como tarea propiamente filosófica la labor de construcción doctrinaria que él reclamaba y encontrábamos serios reparos a toda perspectiva fundamentalista por sus consecuencias autoritarias.

RESEÑAS Y NOTAS

Con los primeros tratamientos exitosos de su enfermedad, todos pensamos en la inminente recuperación de Juan y más de una vez él me volvió a reiterar su decisión de reunir todas las fuerzas de las que era capaz para culminar sus proyectos filosóficos pendientes. Y creo que así lo intentó con envidiable optimismo, pero esta vez la vida no le dio otra oportunidad. El sinsentido de la muerte truncó una vez más una vida valiosa y generosa, propinando un duro golpe a las esperanzas que en todos nosotros origina la presencia de hombres de buena voluntad, de buen corazón y de mente brillante, como lo fue Juan Abugattas. Por ello, él pervivirá por siempre en nuestra memoria.

* * *

LA ESCUELA DE LITERATURA DE SAN MARCOS nos lleva varias ventajas académicas. Renuevan su plana docente con personal joven y especializado, introducen nuevos cursos (aunque están desfasados en estudios teatrales), es la más prestigiosa del país, tienen un grupo respetable de ex alumnos formándose en el exterior, publican constantemente, realizan congresos y encuentros de manera constante. La Escuela de Filosofía, en antítesis, hace mucho que no introduce nuevos cursos, todavía se quiere enseñar materialismo dialéctico, hay pocos docentes respetables y nadie se va a estudiar en universidades de primer orden (hay un par de casos particulares). Sin embargo hay muchas ganas de querer mejorar las cosas, de renovar los estudios filosóficos, aunque todavía está desordenada, limitada por las trabas burocráticas. Pero una breve luz asoma. Un destello que empieza.

SULLULL y *ARETÉ* son dos revistas de filosofía publicadas en nuestro país por iniciativa de San Marcos y la PUCP respectivamente. La primera, a pesar de las enormes dificultades económicas que entraña una universidad pública, ha sacado un par de números, empujado entusiastamente por el profesor Aníbal Campos. El nombre *SULLULL* nos ayuda a perfilar la tendencia peruanista y telúrica de sus esfuerzos, aunque algo elemental en el diseño y un tanto rústica en las cuestiones plásticas. Sin embargo, pretende poner en debate cierta temática nacional y pugna en articular una filosofía no desencajada de nuestra realidad. En cambio su par *ARETÉ*, de las canteiras de la Universidad Católica, y de ya mediana tradición, tiene una tendencia occidentalista apreciable pero mínima en torno a la filosofía peruana. Suponen más bien su inexistencia. Aunque hay un par de profesores en esa universidad que están contracorriente y cimientan lenta pero seguramente una comunidad dialógica nacional: Augusto Castro y Pablo Quintanilla. A ver si unimos esfuerzos y aireamos nuestros claustros.

EL INFORME DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR) no ha sido debatido en nuestro país como corresponde. En filosofía el debate ha sido mínimo, a pesar de que el presidente de la CVR era un respetable filósofo, el ex rector de la PUCP, Dr. Salomón Lerner, y estaba apoyado por una gran parte de su comunidad universitaria. La discusión ha sido acaparada notablemente por las ciencias sociales, quedando relegado el punto de vista de las humanidades y más todavía el filosófico. Nos hemos convertido en un sector solipsista y ajeno y no estamos ayudando a curar nuestras largas y hondas heridas. El país necesita filósofos con responsabilidad social y más críticos del entorno.

LOS ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA PERUANOS se reunían cada dos años en un coloquio nacional para debatir su situación. En 1995 en la Facultad de Teología Santo Toribio, se llevó a cabo el primer encuentro. La mayor y más notable reunión fue en 1997 con una participación de más de diez universidades de todo el territorio nacional, organizado por San Marcos y de la cual además se publicaron sus actas respectivas. En 1999 se llevó a cabo el último coloquio nacional en Arequipa con la sola participación de San Marcos y la Universidad San Agustín de la misma ciudad; la Universidad Católica, continuando su desacertada tradición de relegar la filosofía peruana, no participó. De los dos ejes que alimentaban a estas reuniones colectivas eran formar redes de comunicación y sistematizar las cohortes filosóficas. Ambas se han logrado más bien por el lado amical. Pero, esos encuentros juveniles y vitales simplemente desaparecieron. Se ha perdido la brújula y estamos otra vez en la caverna de Platón.

SE PLANTEÓ UN BREVE LISTADO DE INTERROGANTES que nos permitirían una cartografía inicial de la filosofía peruana. Se invitó a figuras relevantes en sus centros académicos de origen como San Marcos, la Universidad Católica y la Universidad San Agustín de Arequipa; sólo contestó uno (Quintanilla). A los que enviamos sendos correos y jamás contestaron fueron Miguel Giusti, Pepi Patrón, Teresa Arrieta, Zenón Depaz, Miguel Polo, David Sobrevilla y Óscar Barreda.

Preguntas:

- 1 ¿Cuál cree que es el estado actual de la filosofía peruana?
- 2 ¿Cuál cree que puede ser el futuro de la filosofía peruana?
- 3 Mencione cinco libros importantes (en cualquier ámbito) de la filosofía peruana

Por favor contestar las dos primeras preguntas con una extensión máxima de una carilla a espacio simple. La última interrogante se solicita la mención y alguna justificación breve de ello (no más de cinco líneas).

PABLO QUINTANILLA

- 1.- Pienso que la filosofía en el Perú se encuentra en un momento de latencia. Durante mucho tiempo se han entrecruzado distintas tra-

diciones, escuelas y formas de pensamiento, pero nunca como ahora el crisol de diversas influencias es tan variado y rico. Hay, sin embargo, todavía extremos que evitar. Por una parte la tendencia a hacer exégesis, llenando las bibliografías de datos onomásticos pero con poco aparato crítico. De otro lado, la tendencia a dejarse llevar por la retórica de la expresión antes que por el rigor de los razonamientos.

- 2.- Sospecho que la filosofía que se desarrollará en las próximas décadas será más creativa, original e interesante que la que se ha venido haciendo hasta ahora, como una consecuencia inevitable del mestizaje que se está gestando.
- 3.- Supongo que mi respuesta dependerá de lo que se entienda por «importante». Un libro puede ser importante porque es influyente, porque es bueno, o porque es lo único que hay, y estas tres propiedades no tienen que darse juntas. Si por «importante» entendemos útil y bueno (en su género y para sus propias finalidades), mi lista –que *no* está dispuesta en orden de importancia y que sólo incluye títulos recientes– sería:

- José Carlos Ballón, *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*.
- Víctor Li Carrillo, *Platón, Hermógenes y el lenguaje*.
- Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*.
- Jorge Secada, *Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy*.
- Mariano Iberico, *La aparición*.

RUBÉN QUIROZ

1. Hay una situación contradictoria y un estado de entropía casi de desastre y abismal crisis filosófica. Un naciente sector de filósofos jóvenes que intentan debatir todavía sin orden y un grupo de profesores de filosofía enganchados en hermenéuticas descontextualizadas y sin clara preocupación por el entorno. Diferencias terribles entre las universidades limeñas y las provincianas donde la transmisión del conocimiento está no sólo está desfasada sino equívoca. El autismo de la Sociedad de Filosofía, la casi nula producción bibliográfica, la no renovación de profesores, los esporádicos y ambiguos Congresos de Filosofía.
2. Necesitamos aires nuevos, una radical transformación de la transmisión del conocimiento, una redefinición del concepto de filosofía

en nuestros círculos académicos, una aproximación real a nuestra realidad. Una filosofía mestiza que se reformule y amplíe su espectro de análisis.

3. Para pretender cierta justicia en una lista probable de textos valiosos, supone una lectura sistemática y amplia de la bibliografía filosófica nacional, pero ahí va (con la llamada de atención sobre su relatividad):

- Francisco Miró Quesada, *Apuntes para una teoría de la razón*.
- David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional I-II*.
- Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*.
- José Carlos Ballón, *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*.
- Augusto Salazar Bondy, *Historia de la ideas en el Perú*.

EL DR. JOSÉ RUSSO DELGADO (1917-1997), célebre y mítico filósofo peruano que estudió en San Marcos y la UNAM, aprendiendo de los exiliados españoles, principalmente de José Gaos, enseñó también en Guatemala. Amigo íntimo de Martín Adán con quien se carteaba sobre temas nietzscheanos, estudioso de los griegos sobre los cuáles publicó sendos estudios, principalmente sobre los presocráticos. Fue, además, uno de los introductores del pensamiento oriental, particularmente el indio. Gracias a una gestión de sus familiares que donaron su biblioteca a San Marcos al año de su desaparición, pero hasta ahora no se ha concretado semejante cariño a su alma máter. Ninguna de las autoridades se ha preocupado por mostrar real interés en lograr que podamos tener acceso a una de las bibliotecas, si no la más variada, en filosofía griega. Mientras no quede ese tesoro como «El polvo del saber», el cuento aterrador de nuestro Ribeyro.

EN 1949 SE REALIZÓ EN MENDOZA EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA de Argentina, que ha pasado ha tener aura legendaria en la historia de la filosofía por la constelación de pensadores mundiales y lo más graneado de la filosofía iberoamericana, además de auspiciada por el gobierno de Perón. Al lado de cuatro primordiales pensadores peruanos: Alberto Wagner de Reyna, Mariano Iberico, Honorio Delgado y Francisco Miró Quesada, estuvieron mentes como Nicola Abbagnano, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, José Vasconcelos y otros notables de la filosofía contemporánea. El discurso en nombre de los invitados hispanoamericanos lo hizo Miró Quesada y Wagner de Reyna fue quien dio el discurso final de

agradecimiento y dijo más o menos lo siguiente, mientras lo escuchaban atentos Juan Perón y su esposa Eva Perón:

La delegación peruana, en cuyo nombre tengo el honor de dirigiros la palabra, se encuentra en esta florida y floreciente ciudad de Mendoza presa de extraña pero explicable emoción: el nombre de la capital es el de un Virrey del Perú, Don García Hurtado de Mendoza, Segundo Marqués de Cañete, que la fundó cuando era Capitán General. El vivo recuerdo de Don José de San Martín, que aquí se advierte y perdura, nos trae a la mente la imagen prócer del Libertador, paradigma del hombre argentino y paradigma del hombre americano; la devoción por la cultura tradicional que se percibe en la joven Universidad que nos alberga, halaga a quienes vienen de la más antigua academia del Continente.

Pero si esto habla particularmente a nuestra sensibilidad de peruano hay algo que conmueve y obliga a todos los congresales extranjeros: es la cordialidad generosa y la magnánima simpatía que aquí encontramos. Filósofos al fin, gente retraída y cavilosa, prisioneros en nuestras torres de marfil, de cristal o de papel, despertamos a una realidad espléndida, cuando nos recibisteis con los brazos abiertos y el corazón en la mano.

Fue un abrazo amplio como los campos abundosos en trigales y viñedos, sinceros como la cristalina diafanidad del cielo andino y recio y fuerte como los hijos de esta tierra bendita por Dios.

En tan inolvidable y singular circunstancia, quiero hacerme, pues, el intérprete del sentimiento unánime de vuestros invitados extranjeros y proponer un voto de agradecimiento al gobierno nacional que nos brinda su hidalga hospitalidad, y a la Universidad Nacional de Cuyo, organizadora de este Congreso filosófico.

Al agradecimiento se aduna la felicitación efusiva por el brillante éxito de nuestra asamblea, primera en América Latina de tal magnitud; foro mundial en que el pensamiento, alzando libre vuelo, ha contemplado los principales problemas de la filosofía tradicional y contemporánea. Y en la discusión de los temas eternos por hombres de una y otra ribera del Atlántico, se ha puesto en evidencia la seriedad, hondura y promisorias perspectivas de la meditación en este país.



Sobre los autores

JOSÉ CARLOS BALLÓN

Lima, 1949. Magíster en Filosofía. Sus investigaciones giran en torno de temas epistemológicos y del pensamiento filosófico peruano. Profesor principal del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y docente investigador del Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, donde fue editor de la revista *Logos Latinoamericano* (1994-1999). Actualmente dirige una investigación sobre los orígenes y evolución de las ideas filosóficas y científicas modernas en el Perú (ss. XVI-XVIII). Asimismo, es Director del Fondo Editorial de la UNMSM. Desde el 2001 es miembro del Directorio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú. Ha publicado libros como *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia* (Lima, 1999), el más reciente, así como artículos y ensayos en revistas académicas especializadas.

AUGUSTO DEL VALLE

Licenciado en filosofía por San Marcos. Ha sido profesor en la Escuela Nacional de Bellas Artes, el Instituto Gaudí y actualmente enseña en la Universidad Católica del Perú. Fue director del Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se dedica a investigar sobre cultura y estética. Es crítico de arte y curador de diversas muestras importantes en los circuitos artísticos limeños. Es miembro investigador de SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Ha publicado en *Hueso Húmero* y otras revistas especiali-

zadas. Publicó *Escolios* (2004) en el Instituto de Investigaciones Humanísticas de San Marcos.

ALAN PISCONTE

Obtuvo la Beca del Concytec. Egresado de la Maestría en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en la cual cursó sus estudios de pregrado. Primer premio del Concurso de Ensayo de Filosofía «Augusto Salazar Bondy». FLCH-UNMSM. (2001), Segundo puesto en Ensayo en los Juegos Florales UNMSM (2003), Primer Premio del *Concurso de Ensayo, testimonio, ficción y otras miradas artísticas, ¿Dónde están nuestros héroes y heroínas?*, organizado por SUR, Casa de estudios del socialismo, modalidad de ensayo(2004). Ha sido profesor en la Universidad Nacional de Ingeniería y enseña actualmente en la Universidad de San Marcos. Investigador en el Proyecto de Historia de la Ciencia y la Tecnología en la misma universidad.

MIGUEL POLO

Es Magíster en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha cursado estudios de doctorado en la misma universidad. Es también director de la Escuela de filosofía. Es Profesor en San Marcos, la universidad San Martín de Porres y es conferencista regular en temas sobre ética en diversas instituciones. Sus temas de investigación están referidos a la filosofía oriental, ética y filosofía de la religión. Ha publicado *Ética y Moral* (1997).

RUBÉN QUIROZ

Filósofo formado en San Marcos. Ha sido profesor en la Universidad Nacional de Ingeniería y actualmente es docente en la Universidad Científica del Sur. Ha obtenido el Primer Premio de Ensayo de la Red de Estudios de Ciencias Sociales-PUCP (2002), El Segundo Premio en los Juegos Florales de la PUCP (2002), El Segundo Premio de Ensayo «Flora Tristán» (1999) y mención en el concurso de Ensayo «Augusto Salazar Bondy» de la Escuela de Filosofía de San Marcos (1996). Es actualmente becario *Internacional Fellowships Program* de la Fundación Ford y se apresta a continuar sus estudios de Doctorado en Europa.

YILI RODRÍGUEZ

Lingüista sanmarquina, experta en estudiar dialectos amazónicos. Vive actualmente en una tribu harambu'k cerca de Puerto Maldonado. Constantemente experimenta con rituales y ceremonias de expansión de los sentidos. Sus dibujos son hechos bajo el influjo del ayahuasca, ese «líquido del conocimiento». Ha ilustrado antes un libro sobre poemas sobre insectos.

VERÓNICA SÁNCHEZ

Licenciada en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En esa misma universidad cursó la maestría en Historia de la Filosofía. Ha participado en el proyecto de «Filosofía para niños». Es actualmente investigadora de la Fundación San Marcos y adscrita a proyectos de investigación en filosofía colonial con auspicio del Concytec.

GONZALO SOTO

Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma. Exdecano y Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín-Colombia, tanto en pregrado como en postgrado. Experto en paremiología e Historia de la Filosofía Antigua y Medieval. Traductor de San Agustín y estudioso de San Isidoro de Sevilla y Séneca. Miembro de los grupos de investigación *Epimeleia*, Religión y Cultura, y Estudios Clásicos y Semíticos de la UPB. Actualmente adelanta la investigación: «Hacia una crítica de la razón mística en el Medioevo». Dirección electrónica: soto@cis.net.co

Sumario

Presentación	3
--------------	---

EL BARRO PENSATIVO

ENSAYOS

Ejercicio político de la cultura desde la seriedad <i>vs.</i> ejercicio político de la cultura desde la risa; <i>por Gonzalo Soto</i>	9
Los grandes problemas de la ética ecológica; <i>por Miguel Polo</i>	29
El reto de Ariadna. Filosofía y sociedad peruana; <i>por Alan Pisconte</i>	47
La guerra continúa: Aproximaciones a la violencia política e ideológica en el Perú; <i>por Rubén Quiroz</i>	77
Un refugio del aura: Documentos sin representación; <i>por Augusto del Valle</i>	93
El cubo y la esfera de Juan Ramón Conink S. J. Cosmógrafo del reino del Perú; <i>por Verónica Sánchez</i>	107

LA BOCA DESASIDA

ENTREVISTAS

Entrevista al Dr. Horacio Cerutti Guldberg	115
Breve entrevista a don Francisco Miró Quesada	127

LA MENTIRA DE SOPHÍA
POETAS Y FILÓSOFOS PERUANOS

Jorge Polar	132
Pedro S. Zulen	133
Carlos Cueto Fernandini	135
Manuel Mejía Valera	136
Edgar Guzmán Jorquera	138
Juan Ojeda	139

LA MIRADA DE FOUCAULT
RESEÑAS Y NOTAS

JUAN ABUGATTAS (1949-2005); <i>por José Carlos Ballón</i>	143
Otras notas	153
Sobre los autores	159