

UNIVERSIDAD
CIENTÍFICA
DEL SUR

SUR



EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN PERÚ



CENTRO CULTURAL
DE ESPAÑA

SOLAR

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

N° 5 - año 5 - Lima, Perú: 2009

SOLAR SE ENCUENTRA EN EL
SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN

latindex

ISSN 1816 - 2924

Artículos - Inéditos - Debates - Reseñas - Notas

SOLAR se encuentra en el Sistema Regional de Información



SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación anual que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© SOLAR
© Los autores

Derechos reservados de esta edición:

© Universidad Científica del Sur
© Centro Cultural de España, Lima

Tiraje: 600 ejemplares

Nº de proyecto editorial: 21501421001167

ISSN: 1816-2924

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú
Nº 2008-15521

Dirección:

Revista SOLAR
Oficina de Relaciones Internacionales
Calle Cantuarias 385, Miraflores
Lima, Perú
Universidad Científica del Sur
www.ucsur.edu.pe

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Nº 5 –Año 5

Lima, 2009

www.revistasolar.org.pe

Director:

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial:

Augusto del Valle, Alan Pisconte, David Villena, Víctor Samuel Rivera,
Verónica Sánchez

Consejo de Honor:

Gianni Vattimo y Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional:

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

Edita:

Universidad Científica del Sur, Lima

Auspicia:

Centro Cultural de España (AECID)

Agradecimientos:

Juan Sánchez, Director Centro Cultural de España, Lima
José Carlos Dextre, Presidente de la Universidad Científica del Sur

Revisión de textos: Carlos Torres Rotondo / Diseño y diagramación: Estudio Ojo Gráfico

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: Nº 2008-15521 / ISSN: 1816-2924

Contenido

<i>Presentación</i>	7
---------------------------	---

ARTÍCULOS

EL BARRO PENSATIVO/ ARTÍCULOS

Veinticinco años de reflexión ética en el Perú (1985-2010). <i>David Sobrevilla, Universidad de Lima / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.</i>	13
Las “ediciones” en los Comentarios Reales y sus lecturas en el Siglo de la Independencia. <i>Edgar Montiel, UNESCO</i>	39
Crítica al eurocentrismo como obstáculo epistemológico. Perspectivas de la filosofía latinoamericana. <i>Hugo Busso, Paris 8-Universidad de Buenos Aires.</i>	59
Filosofar sobre la realidad. Estudio a partir de las concepciones de filosofía de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. <i>Roberto Mora Martínez, Universidad Nacional Autónoma de México</i>	83
Rousseau en el Perú. <i>Augusto Ruiz Zevallos, Universidad Federico Villarreal.</i>	93
Unamuno y el pragmatismo de James. <i>Juan Carlos Lago Bornstein, Universidad de Alcalá.</i>	113
Diego de Avendaño y la abolición de la esclavitud. <i>Ángel Muñoz García, Universidad del Zulia, Venezuela</i>	133
 <i>MEMORIAS DE SOPHIA</i>	
Reportaje al doctor Alejandro Deustua, 1939. <i>Francisco Miró Quesada Cantuarias.</i>	165

HOMENAJES a David Sobrevilla:

Sólo leyendo a la antigüita sacarán provecho...	
<i>Horacio Cerutti Guldberg, UNAM.</i>	179

Debates

La jerga del “evento” y la abstracción del “otro”.	
<i>Augusto Sánchez Torres, USMP, Lima.</i>	187

Documenta

Diálogo sobre filosofía colonial peruana.	205
--	-----

Reseñas:

Gonzalo Gamio. Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica.	
<i>Alessandro Caviglia, Pontificia Universidad Católica del Perú.</i>	245

Pablo Quintanilla, César Escajadillo, Richard Orosco. Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX.	
<i>Miguel Ángel Nación Pantigoso, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.</i>	258

Horacio Cerutti Guldberg. Filosofando y con el mazo dando.	
<i>Iván Natteri, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.</i>	268

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya.	
<i>Miguel Polo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.</i>	284

Adriana Arpini. Filosofía, ética, política, educación.	
<i>Cynthia Gonzales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.</i>	287

EDITORIAL

La reflexión filosófica sigue siendo una manera de ejercer nuestra autonomía como individuos insertos inevitablemente en un modelo cultural que es vehemente, contradictorio y que contiene aún elementos intactos de sujeción discursiva. No pensamos en el aire sino relacionados y comprometidos con formas de convivencia yuxtapuestas y muchas veces antagónicas. Pensar desde el Perú tiene su propio horizonte de sentido, ergo, una agenda de pensamiento que nos corresponde presentar.

Nuestro canon filosófico debe responder a nuestras hojas de ruta culturales, al fin y al cabo confecciones de historia que procuran incluir cada vez más esferas que ayuden a una mayor comprensión de nosotros mismos. Es por eso que relatar los procesos en los que estamos inmersos requiere atender a los instrumentos teóricos y metodológicos que hagan posible la detección de un escenario conceptual mayor. Para ello es clave atender las experiencias discursivas hechas como sujetos culturales copartícipes y realmente protagonistas. Ello nos procurará mayores elementos de las proyecciones y actividades a las que se ha sometido históricamente nuestra comunidad nacional.

Por ello, SOLAR desarrolla proyectos de investigación que intentan rastrear las tendencias de la discusión filosófica peruana, catalogándolas, sistematizándolas, creando condiciones para configurar una serie de prácticas dialógicas relevantes y permanentes. Proponemos una plataforma de vínculos mínimos entre nuestra comunidad, aun fragmentada, que apenas dialoga entre sí, y que cuando lo hace es de manera azarosa o, ciertamente, de modo veces inexistente. Además, en nuestro país persiste una concepción jerárquica del logos, es decir, hay grupos de poder cultural que suponen que son sujetos privilegiados y se han apropiado del conocimiento. Lo que ellos producen, al tener también hegemonía económica e institucional, se entiende per se como lo único aceptado epistemológicamente. Excluyen toda propuesta que no salga de su círculo de poder. También periferizan bajo un consenso tácito de colonialidad, autovalidándose con su asociación por la supremacía del saber. Es decir, reproducen en el país representaciones de predominio y exclusión. Esta razón monopólica está instalada en algunas universidades; desde allí operan por el control del corpus de reflexión filosófica.

Sin embargo, el nivel de investigación hasta ahora adquirido respecto a nuestra fabricación filosófica ofrece indicios razonables y persuasivos de un nuevo y saludable corpus de filosofía peruana. A eso apunta el presente número de nuestra revista. El debate así territorializado despliega un conjunto de exploraciones e incisiones sobre una zona que se reordena y es contraria a la homogenización de pensamiento.

Finalmente, es imprescindible agradecer a Juan Sánchez y Carlos Lompart, representantes del Centro Cultural de España en Lima, y con ellos a la Agencia Española de Cooperación Internacional. También a la Universidad Científica del Sur, a su Presidente José Carlos Dextre y al Rector Agustín Iza.

Rubén Quiroz Ávila
Puerto del Callao

Artículos

EL BARRO PENSATIVO

SOLAR Nº 5

VEINTICINCO AÑOS DE REFLEXIÓN ÉTICA EN EL PERÚ (1985-2010)

David Sobrevilla¹

Universidad de Lima

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

trilce@terra.com.pe

RESUMEN

En este artículo de revisión bibliográfica presentamos cómo hacia 1985 se reavivó la reflexión ética en el Perú, la que en años recientes ha alcanzado un nivel muy considerable. Sin embargo, y pese a algunos artículos y libros muy satisfactorios y hasta notables, juzgamos que las obras producidas no recuperan todavía el nivel que alcanzó el libro de Augusto Salazar Bondy *Para una filosofía del valor* (1971) o no logran el que tienen otros trabajos éticos publicados en América Latina.

Palabras clave:

Ética, Miró Quesada C., F. Silva Santisteban, Giusti, Polo, Arrieta.

ABSTRACT

In this article of bibliographical revision, we will present how the ethical reflection in Peru revived near to 1985, and how it has achieved a very estimable level in recent years. However, although many articles have been satisfactory and even memorable, we believe they do not reach the level of Augusto Salazar's Bondy's *Para una filosofía del valor* (1971) or of other ethical publications in Latin America.

Key words:

Ethics, Miró Quesada C., F. Silva Santisteban, Giusti, Polo, Arrieta.

1 Estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos las carreras de Derecho y Filosofía (1959-1963). En Alemania siguió estudios de Filosofía y Politología Latinoamericanística en la Universidad de Tübingen (1964-1970), doctorándose en Filosofía. En el campo de la docencia se ha desempeñado como profesor principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM (hasta 1995), de la que es Profesor Emérito, y como profesor visitante en las Universidades de Carabobo, Madison/Wisconsin (1991) y Davis/California. Es Doctor Honoris Causa por la Universidad de Trujillo y la Universidad de Arequipa. Se ha hecho acreedor de las becas del Servicio Alemán de Intercambio Académico (1964-1970) y de la Fundación Humboldt (1979-1981). Actualmente se desempeña como profesor principal en la Universidad de Lima.

INTRODUCCIÓN

Una de las líneas principales de la filosofía peruana está constituida por la reflexión ética, como lo acreditan obras tan significativas como *Los sistemas de moral* (2 vol.: 1938 y 1940) de Alejandro O. Deustua (1849-1945), el gran patriarca de la filosofía peruana² de orientación espiritualista, y *Para una filosofía del valor* (1971) de Augusto Salazar Bondy (1925-1974), una de las figuras más importantes de la filosofía peruana y latinoamericana, quien trató de elaborar una posición propia integrando planteamientos fenomenológicos, analíticos y marxistas³.

En este recuento bibliográfico investigamos veinticinco años de la producción filosófica peruana sobre ética. Tomamos el año 1985 como término inicial de nuestro recuento, pues es hacia dicha fecha en que vuelve a advertirse un renovado interés en la filosofía peruana por la ética —en el período precedente se había producido una caída abrupta de la bibliografía peruana sobre el tema luego de que en 1971 Salazar publicara su libro sobre el valor. Y fijamos como término final 2010 simplemente por la circunstancia casual de ser el año en que escribimos este texto.

Dividimos este trabajo en cuatro partes. En la primera (I) nos ocuparemos de trabajos últimos de algunas figuras importantes de generaciones anteriores, en la segunda (II) presentaremos trabajos producidos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la tercera (III) nos referiremos al aporte de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y en la cuarta (IV) abordaremos trabajos producidos en otras casas de estudio.

Es más o menos claro que en este recuento solo podremos tener en cuenta los trabajos más significativos producidos en esta área.

1. La herencia de los mayores

Luego de graduarse como Bachiller en filosofía (en 1938) y como Doctor (en 1939) con sendas tesis destinadas a examinar la prueba ontológica de la existencia de Dios y planteamientos sobre las categorías, F. Miró Quesada Cantuarias (1918) comenzó su producción bibliográfica con el pequeño libro,

2 La designación de Deustua como “patriarca” de la filosofía peruana procede de F. Miró Quesada C. V. su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974.

3 He intentado mostrar que en la última etapa de su desarrollo Salazar trató de integrar en efecto en su filosofía (y si es posible superar) las tres grandes corrientes filosóficas de la época en mis trabajos sobre su pensamiento, V. por ejemplo mi amplio estudio “A. Salazar Bondy, en: D. Sobrevilla *Repensando la tradición nacional*. Lima: Hipatia, 1989; 2: 383-606; esp. 590. Y “Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación”, Introducción a: A. Salazar Bondy, *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad de San Marcos, 1995: 15-64, esp. 16-17.

Curso de Moral (Lima: Miranda, 1940) escrito para estudiantes de secundaria. Muchos años después ha vuelto al tema moral con el notable texto “Ensayo de una fundamentación racional de la ética” (2003)⁴.

En este texto sostiene Miró Quesada que, tanto en el caso del conocimiento como en el de la acción, es preciso fundamentar racionalmente el conocimiento o las normas morales o jurídicas mediante el cumplimiento de ciertas condiciones: es indispensable partir de principios universales y necesarios, como ya había visto Kant. El principio del que hay que proceder tanto en el caso del conocimiento físico como en el de la acción moral le parece ser al autor el de *simetría*. Limitándose al caso de la acción moral, afirma que un comportamiento será válido si es *simétrico*, es decir, que si A exige a B que se comporte de acuerdo a la norma N, entonces B tiene el mismo derecho moral (o jurídico, según los casos) de exigir a A que, en igualdad de circunstancias, se comporte de conformidad con la conducta prescrita por N.

El autor advierte que, si el principio de simetría constituye una *condición suficiente* de moralidad, no es una *condición necesaria*, pues en las comunidades humanas pueden haber muchos comportamientos que no sean simétricos pero sí justos; como por ejemplo, los cuidados que los padres prodigan a sus hijos o los sacrificios que hacen a favor de ellos, que no obligan a éstos a conducirse de igual manera con sus predecesores. La condición necesaria le parece ser la *no arbitrariedad* que consiste en tratar al otro no como un medio sino como a un fin, dicho kantianamente. Podemos pues afirmar que una norma resulta ser fundamentada, o es justa, cuando es simétrica y no arbitraria, definición que se puede aplicar al caso de las normas éticas –y de una manera algo diferente en el de las normas jurídicas y políticas.

Este planteamiento miroquesadiano sobre la fundamentación de las normas éticas nos parece enormemente valioso, y su utilidad la ha demostrado Alonso Villarán en su tesis *Principios de simetría y no arbitrariedad aplicados en el Derecho genético* (Lima: U. de Lima, 2003). En ella, el autor propone reemplazar los principios clásicos de la bioética (los principios de beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia) por los principios de simetría y no arbitrariedad reconocidos por Miró Quesada, que Villarán halla que están a la base de los principios clásicos mencionados.

Por nuestra parte encontramos que el planteamiento de Miró Quesada no logra justificar los planteamientos llamados *supererogatorios* como los de los santos y los héroes. ¿Es el comportamiento de la madre Teresa de Calcuta moral? A primera vista diríamos que es un comportamiento no arbitrario y no simétrico –o sea que no cumple con las condiciones establecidas por el autor para que un comportamiento sea moral-, pero difícilmente

4 La versión definitiva está contenida en el libro de Miró Quesada *Ser humano, naturaleza, historia*. México: Paidós, 2003; el autor presentó versiones previas de este texto en los años anteriores.

sostendríamos que no es moral. Otra dificultad que hallamos en estas ideas éticas miroquesadianas es su poca relación con la discusión ética actual, que impide o cuando menos dificulta aplicarlas a cuestiones éticas muy debatidas el día de hoy como las de universalismo y comunitarismo, razón y emociones en la ética, el relativismo moral, etc.

El eminente antropólogo e historiador Fernando Silva Santisteban (1929-2006) ensayó mostrar cómo surge la ética en el proceso de la evolución humana en su último libro publicado, *El primate responsable. Antropobiología de la conducta* (Lima: Fondo Editorial del Congreso, 2004). En opinión del autor, la ética nace para solucionar el problema de la agresividad humana. En contra de las tesis de que la agresividad es un impulso innato que se manifiesta periódicamente o que se debe a la frustración, Silva Santisteban se adhiere a la teoría de que se trata de un comportamiento aprendido cuya frecuencia y contexto varían de un individuo a otro, de un grupo a otro y de una cultura a otra en función de experiencias particulares. Para el antropólogo cajamarquino, para solucionar la agresividad, la especie humana ha descubierto la razón como una forma de lograr la avenencia entre la mente y las leyes de la naturaleza, ha inventado el derecho como la única forma posible de conciencia, y la ética como el regulador ideal de la conciencia social. La ética se encuentra pues en el ápice del desarrollo social humano, consistiendo sus funciones en conservar la especie humana, preservar el equilibrio del medio ambiente, cohesionar al grupo social a través de los valores y mantener la reciprocidad como hecho social total (p. 184). La ética no es por lo tanto un regalo caído del cielo, tampoco un hecho meramente natural, sino que es más bien un producto de la evolución y a la vez una condición de la vida social.

Lamentablemente, la súbita muerte de Silva Santisteban el año 2006 cortó toda posibilidad de llevar a cabo un diálogo o quizás un debate con respecto a las múltiples preguntas que su planteamiento abría. Este es el único libro escrito en el Perú destinado a lo que bien puede designarse como teoría evolucionista de la ética, y es muy característico que entre nosotros lo haya compuesto un antropólogo y no un filósofo profesional.

2. Trabajos realizados en la Universidad de San Marcos

Mucho del trabajo filosófico efectuado en San Marcos se encuentra desperdigado en las revistas oficiales de la Universidad y en publicaciones de carácter más bien artesanal⁵. Algunos artículos valiosos sobre ética se hallan asimismo en las actas de los diversos Congresos Nacionales de Filosofía. Nos concentraremos en trabajos de autores que han publicado con regularidad textos sobre ética.

5 Entre estas publicaciones de carácter artesanal quisiera remitir aquí a las meritorias series editadas por Abraham Paz y Miño y a revistas como *Yachay* y *Sullull*.

En nuestro artículo “¿Es moral la acción política violenta? Un ensayo de ética aplicada” del año 1986⁶ examinamos las acciones violentas de Sendero Luminoso y del gobierno peruano en su contra –y contra el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Partíamos de que la motivación inicial tanto de aquellos grupos como de las fuerzas policiales y militares peruanas era moral: Sendero Luminoso argumentaba reaccionar ante una situación política de extrema injusticia e inhumanidad buscando cambiarla, y las fuerzas contrainsurgentes trataban de ganar la guerra ya iniciada lo antes posible a fin de afirmar el orden democrático. Pero *comprender* las *intenciones* de los actores de la guerra, no significa *justificar* las *acciones* en las que luego han desembocado aquéllas. En efecto, si la motivación inicial de Sendero Luminoso y de las fuerzas militares y policiales peruanas era sin duda moral, muchos de sus actos adoptaron después un curso incorrecto y censurable que deslegitimaba su comportamiento. En el artículo, razonábamos nuestra opinión y concluíamos que ni la realización de la Revolución ni el mantenimiento del orden republicano actual justificaban la violación de los derechos humanos.

En un artículo posterior, “¿Es moral la acción política violenta? II. El caso de Sendero Luminoso” del año 1993⁷ nos concentrábamos en considerar el actuar violentista de este grupo ocho años después. Examinábamos la justificación ofrecida por Abimael Guzmán a dicha forma de comportamiento en la llamada “entrevista del siglo” de 1988, y concluíamos que dichas razones no proporcionaban una base moral al accionar de dicho grupo, por lo que éste resultaba privado de justificación. Ratificábamos pues nuestro juicio del año 1986 de que la realización de la Revolución no justifica acciones violentas.

El año 1988 publicamos el artículo “Biología y ética”⁸. Allí analizábamos el punto de vista del sociobiólogo Edward O. Wilson quien en sus trabajos había planteado el programa de biologizar la ética. Examinábamos los distintos puntos de este programa, y concluíamos que en general podía juzgarse esta propuesta como fracasada.

En nuestro artículo, “Ética etnocéntrica y ética universal” del año 1989⁹ contrapusimos estas dos formas de hacer ética, y analizamos las propuestas para constituir una ética universal de Jürgen Habermas y Ernst Tugendhat, cada uno a su manera, llegando a una apreciación negativa sobre sus resultados. Cerrábamos nuestro artículo manifestando que sin embargo sus

6 En: *Socialismo y Participación*. Lima, N° 33, 1986; pp. 1-10.

7 En: *Ética y Política*. Porto Alegre: U. Federal de Rio Grande do Sul/Goethe Institut, 1993; pp. 302-313.

8 En: *Estudios Jurídicos en honor de los Profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber* Pezet. Lima: Cusco, 1988; pp. 347-354.

9 En: *León Olivé, ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1993; pp. 59-70.

esfuerzos muestran que es posible y necesario plantear una ética semejante, cuyos rasgos deben ser: 1) no ser una ética etnocéntrica, 2) no apoyarse en convicciones religiosas, y 3) referirse también a la naturaleza. Agregábamos que no debían cifrarse esperanzas excesivas en la significación de una ética universal.

“¿Qué es la ética de la empresa?”¹⁰ fue un artículo introductorio sobre el tema. En la primera parte explicábamos algunos tópicos generales sobre la ética, las principales propuestas de algunas de las teorías éticas filosóficas más importantes de la Antigüedad (las de Aristóteles, el epicureísmo, el estoicismo) y de la época moderna y del siglo XX (las de Kant, el utilitarismo de J.S. Mill, el neocontractualismo de D. Gauthier y el de John Rawls) y caracterizábamos a la ética aplicada como una proyección de los principios éticos generales a áreas particulares de distintas actividades humanas. Presentábamos a continuación a la ética de la empresa justamente como una forma de ética aplicada: la que examina la aplicación de los principios éticos generales al campo de la empresa. En la segunda parte delineábamos los casos principales de transgresiones éticas dentro de la empresa: en su ámbito interno y externo. En general nos adheríamos con respecto al tema de la responsabilidad en la ética empresarial al enfoque de los *stakeholders*.

“Los derechos morales de los embriones y la inviolabilidad de la vida” fue un artículo que publicamos el año 2000¹¹. Frente al problema moral planteado por la así llamada manipulación genética de los embriones, nos referíamos a dos posiciones firmemente contrapuestas. Una es la posición católica, según la cual la vida humana comienza a partir de la fertilización, por lo que la manipulación genética está moralmente prohibida desde el primer momento de la unión entre el óvulo y el espermatozoide porque atenta contra el embrión que contiene una persona humana en potencia. Y la otra, crítica de la primera posición, afirma que no puede considerarse que todo embrión sea ya un ser humano. Frente a esta contraposición irreductible recomendábamos no buscar una respuesta general y válida para todos los casos sino examinar cada situación particular tratando de hallar una solución ad hoc mediante una ponderación de los principios que sean pertinentes para cada caso. Recordábamos finalmente que en sociedades modernas como las actuales es fundamental tomar en cuenta el principio de la tolerancia, tal como recomendaba I. Berlin.

10 En: *Ingeniería Industrial*. Lima, Año VIII, Nº 1, 1999: pp. 27-52. Se trata de la primera parte de este artículo. La segunda parte nunca se publicó en esta revista que se discontinuó. El artículo completo fue difundido a través de una separata para los alumnos del curso “ética de la empresa” de la Facultad de Ingeniería Industrial a partir de 1999 hasta el año 2008.

11 En: *Homenaje a José León Barandiarán*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000; II, 790 ss.

En nuestro artículo “Derecho y Moral”¹² tratamos –luego de una aclaración semántico-conceptual de ambos términos– la relación problemática entre el fenómeno jurídico y el moral; exponíamos cómo se ha presentado la relación histórica entre Derecho y moral; presentábamos la disputa producida entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo a propósito de la relación entre Derecho y moral, y, finalmente, dábamos cuenta del problema de si existe una conexión conceptual entre ambos. Planteábamos la tesis de que tal conexión existe, pero solo en una versión débil. Por último indagábamos sobre si es moral la obligación que tienen frente a la justicia los litigantes, abogados y jueces.

En el ámbito sanmarquino, Miguel Polo (1963) ha sido quien más se ha ocupado de la problemática ética. En *ética y crisis moral* (Lima, Perútextos, 1996), trató de estudiar el tema mencionado en el título del libro. En su opinión, vivimos una crisis moral, porque la moral ha dejado de cumplir un papel importante en las sociedades modernas, lo que se manifiesta en el aumento de la inmoralidad, permisividad y amoralidad. El tipo de sociedad que posibilita la amoralidad, sostiene Polo, es la sociedad de consumo. Por ética entiende lo mismo que la moral –y no la reflexión sobre la moral, ya que esta separación habría quedado problematizada por la crisis moral. Esta, afirma el autor, es expresión de la crisis humana que la comprende, y que mostraría un egocentrismo desbocado nacido de la actividad fragmentaria del pensamiento, de la crisis del paradigma moderno y de la del sentido. Para salir de esta crisis habría que interrumpir la “tradición egoica”, transitar la vía del “conocimiento de sí mismo”, emprender una acción responsable y llegar a una visión holokinética.

El libro siguiente de Miguel Polo, *Ética. Modo de vida, comunidad y ecología* (Lima: Mantaro, 2001) tiene propósitos menos ambiciosos: no pretende “indicar cómo vivir, sino compartir unas reflexiones para inquietar a pensar” sobre los asuntos mencionados en el subtítulo. Inicialmente el autor vuelve a ocuparse de la crisis moral, que esta vez sostiene que habría sido generada por la cultura occidental. Sus causas son, según Polo, el egocentrismo, la sobrevaloración de la subjetividad y el nihilismo que habría llevado a la pérdida del sentido de la vida humana. La solución sería “Recuperar la sabiduría, entendida no como conocimiento, sino como un salir fuera de sí y percibir lo que es, la totalidad de la vida” (25). En sendos capítulos el autor desarrolla posteriormente la ética del conocimiento de sí mismo, la ética social y la ética ecológica.

El tono considerablemente grandilocuente de los libros anteriores, si bien no desaparece del todo, bajó de una manera perceptible en los libros siguientes sobre ética de Polo, quien se preocupó además por trabajar con una bibliografía más amplia y más actualizada. *La morada del hombre*.

12 En: *Jus et Praxis*. Lima; N° 36-37, 2006: pp. 229-239.

Ensayos sobre la vida ética (Lima: Instituto de Salud Cristóforis Deneke/U. de San Marcos, 2004) contiene textos sobre diversos temas morales, pero con algunas ideas centrales básicas que el propio Polo ha destacado: 1) Procurar ver los problemas éticos de manera integral desde una perspectiva personal, comunitaria y humana en general, 2) Revisar el lenguaje ético y hacer frente a la necesidad de cambiar sus términos, 3) Continuar la crítica a la cultura occidental en tanto principal responsable de la crisis moral actual, 4) Asumir de manera articulada las tres grandes tradiciones éticas de Occidente: la de las virtudes, la de los deberes y la de los valores, pero proporcionándoles una nueva base: la vida atenta. “Cuidado de nuestro ser (virtudes), de nuestra existencia en comunidad (deberes) orientados hacia un *télos* integrador y dador de sentido (valores), es lo razonable para nuestro tiempo. Lo cual no es poco porque requiere tener una perspectiva amplia y flexible que integre lo que hoy está fragmentado” (p. 14). El título del libro da testimonio de que Polo quiere revalorar el *éthos* griego como morada, y además busca indicar que la moral humana (personal, social y ecológica) no está acabada y será lo que nosotros hagamos de ella.

Los lenguajes de la ética. Un panorama de la ética contemporánea (Lima: Mantaro, 2006) es un manual introductorio a la ética occidental del siglo XX. En diversos capítulos, el autor pasa revista a las éticas analíticas, axiológicas, existencialistas, procedimentales, sustancialistas y a otras éticas más, como las de la alteridad, la responsabilidad y las de los posmodernos Vattimo y Rorty. Llama la atención que Polo ignore casi totalmente el utilitarismo, que tanta importancia teórica y práctica ha tenido y sigue teniendo (téngase en cuenta por ejemplo las grandes discusiones que ha suscitado sobre el derecho de los animales, la eutanasia y sobre una ética global el gran filósofo utilitarista Peter Singer, probablemente el pensador ético más influyente de nuestra época)¹³. Además de esta inexcusable omisión¹⁴, el libro posee un orden más que discutible –como que antepone la exposición de las éticas analíticas a las axiológicas–, y emplea denominaciones problemáticas –como designar a las éticas comunitaristas “éticas sustancialistas”.

Ética y Razón Práctica (Lima: Loto Blanco, 2009) es el último libro publicado por Miguel Polo sobre ética. En él estudia la razón práctica como la actividad interpretativa de los asuntos prácticos, es decir, de las acciones humanas, a las que pone en conexión con un fin que les da sentido. Polo examina cuatro racionalidades prácticas a las que juzga modélicas: la razón prudencial de Aristóteles, la razón universal kantiana, la razón utilitarista

13 Sobre Singer V. su libro *Una vida ética*. Escritos. Madrid: Taurus, 2002.

14 Es muy característico de la insuficiente asunción de la tradición ética occidental en la filosofía peruana que dos autores por lo general tan informados y de orientaciones tan distintas como Giusti y Polo, no tomen en cuenta a una corriente tan importante como el utilitarismo.

de Bentham y Mill, y la razón dialógica de Habermas. En el capítulo final, “Complejidad de la razón práctica y mirada atenta”, el autor se pregunta si uno de estos modelos supera a los otros y responde negativamente. A su modo de ver, los desacuerdos morales requieren de un debate continuo que permita ir creando nuevas interpretaciones o fusiones de horizontes, con lo que se superaría la inconmensurabilidad de los discursos. Este camino hermenéutico e histórico es narrativo, esto es, que asume una visión en la que vamos encontrando lazos importantes para la constitución de nuestra identidad. Polo sostiene que las diferentes racionalidades prácticas tienen aspectos significativos irrenunciables que hay que tener en cuenta en una comprensión compleja del fenómeno moral que, a partir de una narración de la experiencia humana, abarque e integre todos dichos aspectos. Afirma la existencia y necesidad de una racionalidad práctica teleológica, cuya naturaleza sea bitélica, es decir que tienda tanto al bien como busque no provocar el mal. Los aspectos normativos de las acciones adquieren sentido en la medida en que se encuentran incorporados en nuestras comprensiones. Finalmente, señala que uno de los componentes que otorga complejidad y dinamismo a la vida moral son las pasiones que nos conectan con el mundo y nos orientan en él.

El planteamiento de Polo es informado y sensato, pero nos gustaría que lo pusiera a prueba en el tratamiento de un problema práctico conflictivo –lo que en la filosofía del derecho se denomina: en un “caso difícil”. Pero además de esta ilustración faltante, encontramos que su planteamiento propone supuestos demasiado fuertes: unir extremos que parecen incompatibles y superarlos: no renunciar a ninguna de las concepciones divergentes de la razón práctica y trascenderlos con una “mirada atenta”, aceptar una fundamentación de la ética que recurre a la razón y a la vez a las pasiones; acudir a un *télos* doble que no solo nos procure el bien sino que no nos traiga el mal etc. En verdad, Polo formula un programa que solo sus próximos libros mostrarán si es viable, pero tenemos la impresión de que hallará muchas dificultades.

Juan Abugattás (1948-2005) concibió una ambiciosa investigación que podríamos describir en estos términos: evaluar lo que denominaba el proyecto moderno o de los modernos (en el fondo se trata del proyecto de la Ilustración de reordenar y mejorar el mundo gracias al empleo de la razón); y, frente a los evidente fallos en su realización, introducir las correcciones indispensables o determinar si el proyecto moderno debe ser reemplazado por otro alternativo. Lamentablemente, como Abugattás se entregó a una serie de actividades burocráticas y políticas y falleció muy joven, solo pudo redactar un número realmente pequeño de textos referidos a su investigación. Un grupo de sus alumnos los reunió antes de su fallecimiento y los editó con su consentimiento con el pretencioso título de *Indagaciones*

filosóficas sobre nuestro futuro (Lima: San Marcos/UNESCO, 2005)¹⁵. La revisión de los aspectos morales del proyecto de los modernos está en el centro de la investigación de Abugattás, pero aquí solo nos referiremos al artículo que escribió exprofesamente para esta compilación “Fundamentos para un orden moral sustentable”¹⁶.

La primera parte del artículo se titula “El sueño moderno y sus bases éticas”. Para Abugattás el sueño o utopía moderna es algo que debe debatirse dentro del campo del socialismo y no del liberalismo, porque él recoge la afirmación de Ernst Bloch de que el socialismo no es sino el nombre que históricamente se ha dado a la moral. Como se desprende de las ideas de F. Engels, la realización del sueño moderno exige según el autor tres requisitos: la superación de la escasez, una ciencia social que convierta el hombre en amo y señor de la naturaleza, y la multiplicación del ocio y del tiempo liberado de la necesidad de trabajar para subsistir. Este proyecto debería extenderse a todos los pobres de la tierra.

Frente a la viabilidad del proyecto moderno, desde los años 70 del siglo pasado encuentra Abugattás que se han desarrollado cuatro opiniones: a) una pesimista, b) otra optimista moderada, c) una tercera optimista ingenua, y d), finalmente, una utopista. Le parece muy característico que esta última opinión sea la de los anarquistas. Subraya que el proyecto moderno concibe al ser humano como un individuo. Y expone que en nuestros días, después del colapso del sistema comunista, el ideal moderno ha retomado la vieja fórmula de proponer extender el derecho de propiedad.

La segunda parte del ensayo se refiere a “Los retos del presente y la viabilidad moral del sueño moderno”. Para el profesor sanmarquino el día de hoy el proyecto moderno encuentra su realización positiva y, a la vez, problemática en la globalización. Se afirma que el criterio último y sostén de todo es el hombre, pero ésta la parece ser una afirmación carente de la fuerza de un argumento contundente. Por ello piensa que una gran tarea de la ética es generar este tipo de argumentación.

¿Cuál puede ser entonces un nuevo punto de partida para la justificación moral de la acción humana colectiva? Halla que aquí hay dos cuestiones por resolver. Una es justificar la existencia humana en términos metafísicos, y otra encontrar una motivación para la acción que constituya una alternativa al impulso egoísta, pero que sea tan eficaz como éste.

Abugattás sostiene que hay que diseñar medios de acceso a la riqueza pública que sean independientes de los referidos al mérito o a las actividades

15 Los textos también han sido vueltos a editar un poco después con el título más adecuado (aunque igualmente pretencioso) de *La búsqueda de una alternativa civilizatoria* (Lima: Ministerio de Educación, 2005), agregándoles algunos ensayos más.

16 Emplearemos la publicación sanmarquina.

realizadas. Este será el mejor criterio para reconocer si en efecto se ha logrado cambiar el paradigma civilizatorio. Este será el signo de que se ha logrado una verdadera revolución ética.

El autor sostiene que no se trata de generar una modernidad diferente sino un orden civilizatorio distinto que no sea excluyente y que sea universalizable.

Los escuetos textos de Abugattás no constituyen en verdad un proyecto de investigación sino solo el proyecto de un proyecto –algo así como el que se presenta a una Fundación para obtener un Grant–, por lo que estaría fuera de lugar pretender discutirlos. Adolecen de demasiadas imprecisiones, contradicciones –por ejemplo en otros textos distintos al que resumimos sí habla de un proyecto alternativo de modernidad–, presentan muchos vacíos, pero al mismo tiempo nos permiten apreciar la generosidad, inteligencia y amplias pero desordenadas lecturas del autor.

3. Trabajos realizados en la Pontificia Universidad Católica del Perú

Un libro que tuvo una cierta importancia en su momento fue el coordinado por el P. Jeffrey Klaiber, *Violencia y crisis de valores en el Perú* (Lima: PUCP, 1986), producto de un trabajo interdisciplinario en el que participaron especialistas de la Universidad Católica de diversas áreas: historia, filosofía, psicología, educación y trabajo social. Por el área de filosofía intervino Rosemary Rizo Patrón de Lerner con el extenso artículo (pp. 21-99) “Una ‘ética para el futuro’: entre la esperanza y la responsabilidad”. La autora contraponía allí las éticas de la esperanza, caracterizadas por la de Ernst Bloch, a las de la responsabilidad, de la que es emblemática la de Hans Jonas, y se decidía por ésta pero buscando rescatar el principio esperanza, aunque introduciéndole “sobriedad” (p. 96). Es decir, proponía una ética de una utopía responsable. Cómo se pueda mediar entre dos éticas tan distintas es algo que la autora no revelaba.

El filósofo más reconocido de las últimas generaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú es Miguel Giusti (1952). Es, sin duda, quien más actividades filosóficas académicas ha promovido y más ha publicado en torno a la temática ética.

En mayo de 1989 Giusti organizó en su Universidad el Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía y editó sus actas al año siguiente con el título de “Moral y Política”¹⁷. El título es inexacto, pues las contribuciones francesas al Coloquio están dedicadas sobre todo a la Revolución Francesa. Entre las ponencias destaca la de Francisco Miró Quesada C. acerca de “Filosofía, ideología y revolución. Sobre los fundamentos éticos de la política” (pp.

17 En: *Areté*. Volumen Extraordinario. Lima: U. Católica, 1990.

213-229). Allí expone su conocida tesis de que el sentido de la historia es la liberación total y definitiva del hombre, que se debe lograr mediante el proceso iluminista de la racionalización del mundo y –esto es lo que sostiene el autor– el de la desideologización de las teorías. Salomón Lerner trató de “Una ‘ética’ para tiempos de penuria. Reflexión en torno al ‘pensamiento del Ser’ en el último Heidegger” (pp. 169-196), donde intentó reconstruir los elementos que constituirían el “único camino moral” según el filósofo de Messkirch: la meditación del Ser. Son elementos que, como el mismo autor advierte, difícilmente podrían ser entendidos como integrando una ética en el sentido habitual (como ejemplo de uno de estos elementos ofrecemos éste: “Sería una ¹⁸ ética’ [la de Heidegger, D.S.] del pensamiento memorioso que conmemora y festeja agradecido la donación de su propia esencia”, p. 192). Miguel Giusti escribió sobre “El terror en la moral. Sobre los análisis hegelianos de la acción individual” (pp. 115-126) y Pepi Patrón acerca de “Acción política y banalidad del mal en el pensamiento de Hanna Arendt” (251-267).

En otras publicaciones promovidas por el Prof. Giusti también aparecen por cierto trabajos sobre ética, por ejemplo en la revista *Areté*, que se publica por parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica, y en las Actas del VIIº Congreso Nacional de Filosofía organizado por dicha Universidad en 1998.

Giusti reunió sus propios artículos sobre ética en su primer libro – luego de su tesis doctoral–, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (Lima: PUCP, 1999), donde la segunda sección se refiere a “Sobre la ética de los modernos”, como reza su título. El planteamiento principal del libro, que solo se expresa con claridad en la Introducción y en el artículo “El comunitarismo, ¿‘enemigo principal’ del liberalismo?”, es que el debate ético contemporáneo se lleva a cabo entre dos paradigmas: el moderno de la justicia, que Giusti cree encontrar sobre todo en el liberalismo progresista de un John Rawls, Thomas Nagel, Thomas Scanlon o Ronald Dworkin (p. 208), y el paradigma de la felicidad, procedente de la Antigüedad y que el autor halla hoy en el comunitarismo, sobre todo de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer (p. 204). Frente a esta alternativa, Giusti postula recurrir no solo a las “raíces”, la raigambre comunitaria, sino asimismo a las “alas”, la exigencia universal de justicia, aunque reconociendo que en el caso de América Latina nuestras raíces originarias (andinas) están contaminadas por su vinculación forzada a otras raíces culturales, y nuestras alas rotas porque hemos vivido y seguimos viviendo el proceso de la modernización más por el lado de sus perjuicios que por el de sus beneficios (pp. 213-215).

18 *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: PUCP, 2000 (trabajos sobre ética: pp. 449-507).

Sugerente como es el planteamiento de Giusti, es demasiado esquemático y reduccionista y no muestra en verdad cómo se podría realizar la articulación postulada entre las raíces y las alas en el terreno moral. El autor ha sugerido la vía para una articulación posible en su segundo libro.

El segundo libro de Giusti sobre ética es *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (Madrid: Dykinson, 2006), una colección de artículos en que continúa reflexionando sobre el panorama de la ética contemporánea. En ésta observa una situación ambigua: por una parte la conciencia de la pérdida del consenso moral, situación que se da sobre todo en los pensadores comunitaristas, y la búsqueda de un nuevo consenso, como se la encuentra en los éticos universalistas. Esta ambigüedad la quiere expresar el autor con el título de su libro, *Tras el consenso*, que imita el de MacIntyre, *Tras la virtud*. Tendríamos así en la actualidad dos paradigmas de consenso: uno el consenso nostálgico de los comunitaristas y otro el utópico de los universalistas, paradigmas que fracasan ambos por igual en opinión de Giusti. Los comunitaristas definen el consenso como una felicidad a la que hemos dejado atrás, sin lograr superar tres paradojas a las que se ven expuestos: no consiguen establecer con precisión la instancia comunitaria elemental a la que se refieren, no pueden privilegiar los valores de la comunidad como democráticos y recurren a una noción enormemente problemática como la de la tradición. Por su parte el paradigma utópico encuentra el autor que también se enreda en otra serie de paradojas, sobre todo de orden lógico, que lo atrapan, como se ve en especial en la ética del discurso de Habermas: ella no es en el fondo deontológica, ni cognitiva, ni formalista, ni universalista. Frente a esta doble debacle, Giusti propone recurrir a lo que denomina un consenso dialéctico en el sentido aristotélico. Recuerda que para Aristóteles la dialéctica es un método de resolución de conflictos que se recomienda cuando no hay acuerdo entre los interlocutores o posiciones en disputa y que se emplea para conseguirlo precisamente. El consenso dialéctico es el resultante de reconocer el sustrato o acuerdo común en que las partes pueden encontrarse en tanto es más esencial que un desacuerdo superficial. Este sustrato común halla Giusti que es hoy en día el proceso pluricultural de tradiciones en que estamos, proceso que hace tiempo que llevamos a nuestras espaldas, sobre el que deberíamos reflexionar y que tiene sus profundas consecuencias para la cuestión de la vida buena. Encontramos que la descripción que ofrece Giusti del panorama de la ética contemporánea es reduccionista, pues no toma en consideración a una corriente tan importante como el utilitarismo, su crítica sobre todo al universalismo de Rawls y Habermas nos parece ser muy insuficiente, y su propuesta de un consenso dialéctico francamente vaga.

El tercer libro del autor, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de ética* (Lima: PUCP, 2008) es otra colección de ensayos con algunos análisis memorables, pero que contribuyen poco a hacer avanzar sus planteamientos sobre la ética. El libro ordena los artículos en tres grupos. El primero lleva por título "El soñado bien" y comprende los textos "El sentido de la ética", que luego comentaremos, "ética y democracia", "Areté (excelencia) académica",

“El cultivo de las humanidades”, “¿Cervantes contra Descartes? y “Rumor platónico”. El segundo grupo se titula “El mal presente” y se refiere a algunos de los grandes problemas morales actuales: el texto “Memorias del mal” cuenta cómo el gran relato de la Ilustración ha podido conducir a Auschwitz, y luego siguen artículos sobre “Violencia política y globalización”, “Pobreza, igualdad y derechos humanos”, “Salvajes y demonios”, que expone el cambio de imagen del europeo sobre el latinoamericano, y “Richard Rorty: un ‘bebe anticomunista con pañales rojos’”. El tercer grupo lleva como título “Rumores de reconocimiento” y parece situar en la dirección del reconocimiento la solución de los males presentes. Comprende los artículos: “El ‘Señor de los anillos’. Fuentes y límites del concepto de tolerancia”, “Autonomía y reconocimiento. Entre Kant y Hegel”, “¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, “Reconocimiento y gratitud. El ‘itinerario de Paul Ricoeur” y “‘Padecer de indeterminación’. Axel Honneth sobre Hegel”. También aludiremos a esta parte.

En “El sentido de la ética”, Giusti comienza con un conjunto de tópicos usuales en un libro sobre la temática ética: la ambivalencia del término “ética”, la diferencia entre la “moral” como referida a las costumbres y el carácter, o sea, a la experiencia moral, y la “ética” como el examen de las creencias valorativas etc. La definición de la ética que el autor ofrece es concisa y redonda, pero en extremo objetable: “La ética es una concepción valorativa de la vida” (p. 30). Primero, porque en el caso de una ética poco elaborada (sea la de una colectividad o la de un individuo) difícilmente se podrá hablar de una “concepción”, esto es, de una comprensión ordenada, sujeta a conceptos etc.¹⁹ Segundo, porque esta definición presupone la teoría de los valores que solo surgió en el siglo XIX y XX. En este sentido, la ética de Aristóteles o la de Tomás de Aquino son sin duda concepciones (por su grado de elaboración) sobre el bien y el mal, pero no son concepciones *valorativas*. –en algún sentido comparables a las concepciones de los valores de Scheler o N. Hartmann-. Tercero, suponiendo que la ética sea una concepción valorativa no lo es de la vida entera sino solo de la experiencia moral.

Otro de los puntos profundamente criticables de este artículo es su reduccionismo en cuanto al panorama de la ética que ofrece. Se entiende que Giusti haya querido ofrecer un cuadro muy simple donde aparecen solo dos paradigmas: el de la ética del bien común y el de la autonomía.

19 Según el diccionario de filosofía de A. Lalande, concepción es como operación todo acto de pensamiento que se aplica a un objeto, la operación del entendimiento opuesta a la mera imaginación, y la operación que consiste en asir o formar un concepto (equivale a la expresión alemana *Begriffsbildung*), y el resultado respectivo de cada una de estas operaciones. V. A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1966; p. 165. Es más o menos obvio que una experiencia moral provocará en un campesino una *reflexión* ética pero no dará lugar a una concepción ética.

Adscribe al primer paradigma en el pasado a Aristóteles y en el presente a los comunitaristas. Y al segundo paradigma le asigna en el pasado a Kant y en la actualidad a los universalistas. El problema es que en realidad sería imposible subsumir bajo uno de estos paradigmas a la poderosa corriente utilitarista, y como esta corriente es demasiado importante como para poder ser ignorada, el cuadro ofrecido resulta siendo un lecho procustiano que nos presenta una visión sesgada de la historia de la ética y de su realidad actual.

Un tercer problema es que Giusti ha quedado prendido del problema de la discusión entre comunitaristas y universalistas que dominó la escena ética de los años ochenta, pero no toma en cuenta la temática ética surgida posteriormente: los problemas de una ética global, la alternativa de fundamentar la ética en las emociones y no sobre una base racional, el renovado interés por el problema de la justicia, el problema de la conciencia moral, los problemas éticos planteados por la ingeniería genética etc.

¿En qué dirección parecen ir los vislumbres éticos de Giusti en este su último libro? No habla más aquí de articular “alas” y “raíces”, ni de superar las paradojas que entrababan el “consenso nostálgico” de los comunitaristas” y el “consenso utópico” de los universalistas a través de un “consenso dialéctico”. En cambio, la reiterada mención a la idea del “reconocimiento” bien pudiera indicar que esta es la dirección en la que cree que se pueden resolver los problemas de la ética contemporánea.

Luis E. Bacigalupo publicó en 1990 su libro *Intención y conciencia en la ética de Abelardo* (Lima: PUCP). Se trata de una amplia y sólida investigación en la que el autor caracteriza a la ética abelardiana como una ética de la intención, a la que trató Abelardo de fundamentar racionalmente, proyecto que lamentablemente quedó incompleto.

Gonzalo Gamio Ghersi ha reunido en su libro *Racionalidad y conflicto ético* (Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas/Cep, 2007) “Ensayos sobre filosofía práctica”, como reza el subtítulo, que redactó entre los años 2002 y 2006 en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Pontificia de Comillas con el apoyo de los profesores de la Fundación alemana para el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA). Sus ensayos quieren constituir una defensa del pluralismo ético en contra de la pretensión de un “pensamiento único” que presupone que con respecto a las “cuestiones últimas” que inquietan a las personas e instituciones existe una y solo una respuesta, de modo que cualquier planteo alternativo está condenado al fracaso. En opinión de Gamio, la “verdad” o la “vida buena” no están amenazadas por la diversidad de las distintas concepciones de la ética (pp. 9-10).

La primera parte del libro, “I. Perspectivas sobre la justicia”, contiene el largo ensayo “¿Qué significa ‘dar a cada cual lo suyo’. Justicia distributiva y concepciones del bien en el debate ético-político contemporáneo”. En este artículo, Gamio se pronuncia en contra del intento de John Rawls de justificar formal y deontológicamente los principios de la justicia –los de la igualdad

y de la diferencia– neutrales con respecto al buen vivir, pero susceptibles de ser reconocidos como consensuales por una sociedad compleja; y en favor de la posición comunitarista de Michael Walzer de que la presencia de una teoría de los bienes es condición trascendental de cualquier concepción de la praxis, incluida la perspectiva liberal, a pesar de las pretensiones de neutralidad valorativa.

En la segunda parte de su libro, “II. ética y racionalidad práctica”, Gamio aboga por comprender los conflictos éticos, en particular los trágicos, no sobre la base de propuestas procedimentales, sino de un planteamiento fenomenológico que reconozca el carácter heterogéneo e inconmensurable de muchos bienes; y sostiene que el agente moral debe deliberar y resolver en la práctica cómo hay que solucionar el conflicto. Defiende una comprensión encarnada entendida como la práctica social de un actor, posición que sostiene que no conduce a un relativismo cultural.

La tercera parte, “III. Una defensa del pluralismo”, comprende tres artículos. El primero, “La filosofía como preparación para la muerte, Metánoia, escepticismo y fundamentalismo”, reivindica la vieja idea platónica de que quienes filosofan se ejercitan en el morir, en el sentido de estar dispuestos a la “metánoia”: a un “cambio en el modo de pensar (y de sentir)”. Esta disposición previene contra el espíritu de ortodoxia, nos hace sensibles ante las diferencias y nos aproxima al pluralismo. Otros ensayos de esta parte hacen una exégesis de *Un mundo feliz* de A. Huxley, se refieren a la ética y al problema del eclipse de Dios diagnosticado por Martin Buber, y a la concepción de la Universidad del neoliberalismo.

Informados como son los ensayos de este libro, adolecen de una gran dispersión –tratan de la justicia distributiva, de la fenomenología del discernimiento práctico, de la comprensión como práctica social, del relativismo y fundamentalismo, de la filosofía como preparación para la muerte, de *Un mundo feliz* de Huxley etc.– como para rendir un aporte significativo a la defensa del pluralismo como el volumen pretende. Por otro lado, nos parece que la determinación del pluralismo ético que Gamio ofrece es muy insuficiente, y más aún la solución que plantea a este problema –el “sopesar y ... discutir el valor de las distintas opciones para emitir un juicio y tomar decisiones” (159), fórmula que más designa el problema que brinda el criterio para resolverlo.

Pablo Quintanilla ha escrito el artículo “La argumentación en el discurso filosófico: el problema de la fundamentación de la norma moral”²⁰. Manifiesta que “Si toda argumentación es un intento por fundamentar, justificar o dar sustento y posibilidad a una cierta visión de las cosas, una perspectiva o una consideración, la pregunta que debemos formularnos es qué significa fundamentar algo” (p. 125). No la encara realmente, si no que

20 En: *Análítica*. Lima, Año 1, N° 1, 2007: pp. 125-139.

se refiere tan solo a la fundamentación en el discurso moral. Quintanilla logra mostrar que en el pensamiento moderno se operó un reduccionismo en cuanto a la fundamentación de los juicios morales: por fundamentarlos se pasó a entender bajo la poderosa influencia kantiana exclusivamente la justificación racional y demostrativa. No obstante, importantes filósofos británicos anteriores habían basado las normas morales no en la razón sino en los sentimientos morales. El día de hoy en que se ha sostenido que no hay una oposición excluyente entre la razón y los sentimientos, es decir que no cabe ver a éstos como desprovistos de una estructura cognitiva y que no se considera a la razón como carente de pasión, se abre así la posibilidad de fundamentar las creencias morales en las emociones.

Se trata de un artículo importante que tiene como aspectos insatisfactorios la ausencia de consideraciones más detalladas sobre la noción de fundamentación en general y alguna indicación, así sea provisional, de la forma en que el autor considera que se podría fundamentar en concreto las creencias morales en las emociones.

Miguel Giusti y Fidel Tubino han editado *Debates en la ética contemporánea* (Lima: PUCP, 2007). Se trata de un texto introductorio que pretende explicar cuáles son los temas y principales posiciones defendidas en los debates de la ética contemporánea, y que ofrece lecturas selectas “de los autores que son los principales protagonistas de dichos debates” (p. 10). El libro está compuesto de una introducción, redactada por Miguel Giusti –se trata de su texto ““El sentido de la ética” en que el autor define la ética y establece sus paradigmas principales, texto que ya expusimos y criticamos-, y de siete capítulos consagrados “a los temas y a los debates más importantes de la ética contemporánea” (p. 10).

El primer capítulo se refiere a “Ética y política”, y allí Gonzalo Gamio trata de “El liberalismo y la ‘sabiduría del mal’, la búsqueda de consensos prácticos y las figuras políticas de la tolerancia”. Gamio centra su análisis en el concepto de la tolerancia y explora los supuestos filosófico-prácticos que subyacen a la tesis que identifica a la *democracia liberal* con el régimen político que pretende garantizar la práctica de esta virtud.

El segundo capítulo está dedicado a “Ética y cultura”. El texto correspondiente de Fidel Tubino está concebido “En defensa de la universalidad dialógica”. En opinión del autor, en el mundo actual la elaboración consensual de normas post-convencionales con legitimidad intercontextual exige un diálogo intercultural de ancha base. Para lograrlo es preciso revisar las relaciones discriminadoras instaladas en las estructuras simbólicas de la sociedad y reconstruirlas.

“Ética y derecho internacional” es el capítulo tercero, compuesto por Ciro Alegría Varona con su texto “Moral y derecho internacional”. Alegría comenta aquí el famoso artículo de Kant “La paz perpetua” (1795) y un par de textos de John Rawls a fin de mostrar los vínculos existentes entre la ética y el derecho internacional.

El capítulo cuarto se refiere a “Ética y derechos humanos”. En él, Salomón Lerner Febres trata de “Derechos humanos, la afirmación de una *cultura*”. Para Lerner lo que hace civilizada o bárbara una cultura no es su poderío industrial, su capacidad de innovación, la racionalidad formal de sus sistemas político y administrativo, o su organización económica. Lo que le da esta cualidad es la forma como respeta y promueve los derechos humanos.

“Ética, economía y empresa” es el tema tratado en el capítulo quinto, redactado por Lucy del Águila, quien se refiere a “Lo ‘ético’ y lo ‘económico’, cuestión de autonomías modernas”. Los textos con los que ilustra su exposición proceden de Amartya Sen y de Adela Cortina.

Pepi Patrón trata en el capítulo sexto de “Ética y género” con su texto “Iguales y diferentes, una ética atenta”. La autora expone cómo las mujeres han estado ausentes de la discusión ética y política de la época moderna. No obstante, esta situación habría comenzado a cambiar a raíz de la aparición del hoy clásico trabajo de Carol Gilligan *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development* (1993). Para Patrón la relación entre ética y género problematiza la división entre lo privado y lo público, subrayando la importancia de la ética del cuidado propia de las mujeres frente a la ética de la justicia más peculiar de los varones.

Finalmente, Rosemary Rizo Patrón de Lerner tiene a su cargo el capítulo séptimo, “Bioética, ciencia y tecnología”, donde estudia el imperativo de la responsabilidad ante las perspectivas desencadenadas por la tecnociencia moderna. Se refiere así a través de textos del último Husserl y de Hans Jonas a los peligros que nacen de la ciencia y de la técnica modernas.

La determinación inicial errónea de la ética en el trabajo inicial, su reduccionista presentación de los paradigmas de la ética contemporánea y algunas decisiones objetables en los capítulos y desarrollos realizados en este libro, aminoran su indudable valor. Por ejemplo, se echa de menos capítulos dedicados a ética y globalización, ética y ecología, ética y corrupción, o una discusión sobre si los animales integren la comunidad ética, temas ampliamente debatidos en la ética contemporánea. O uno se pregunta por qué en el primer capítulo sobre ética y política solo se enfoca el liberalismo, o por qué en el último capítulo únicamente se encaran los problemas causados por la ciencia y la tecnología modernas y no se destacan también los beneficios que han traído. Estos defectos menores en otro tipo de libro se convierten en mayores en un texto introductorio.

4. Otros trabajos

El P. Eduardo Schmidt S.J., Profesor de la Universidad del Pacífico, publicó en 1993 el libro *Moralización a fondo. Un aporte a la luz de la teoría del desarrollo humano de Hames W., Fowler* (Lima: U. del Pacífico) y en 1995 *ética y negocios en América Latina* (Lima: U. del Pacífico). Este último es el

primer manual sobre ética de la empresa publicado en el Perú. El P. Schmidt aborda su temática a partir de la teoría del desarrollo humano de James W. Fowler, combinándola con las ideas de Tomás de Aquino y la doctrina moral católica, y empleando la metodología de la enseñanza interactiva.

El P. Vicente Santuc S.J., Rector actual de la Universidad jesuita "Antonio Ruiz de Montoya", publicó el año 1997 el libro *¿Qué nos pasa? ética y política hoy* (Lima: CEDEP/Ruiz de Montoya), Consta de tres trabajos: "Cómo mirar el horror económico", "La formación de dirigentes democráticos" y "Trabajo y ocio desde la tradición"; únicamente el primero se refiere en rigor al tema del volumen. Se trata de una amplia consideración de la denuncia contenida en el libro de Vivian Forrester *El horror económico*²¹ sobre el sistema económico actual como profundamente inmoral y que podría dar lugar a la adopción de medidas totalitarias. Para Santuc vivimos en la época de la "posmodernidad" cuando todas las ideologías han muerto y el sistema democrático se ha vaciado de su sustancia, por lo que el sistema económico imperante no tiene opositores. El día de hoy vivimos dominados por la experiencia de la contingencia: por la de la amenaza atómica y por la de la amenaza ecológica, por la de la "contingencia del mal" y la del bien, por la de la contingencia y facticidad de la vida de cada uno y por la del mundo cultural. El autor sostiene que solo podremos descifrar las transformaciones en las que inscribe la globalización económica partiendo del hecho de que somos "cuerpos habitados por la palabra". Este "desde dónde" mirar las cosas para orientarnos actualmente nos revela las actitudes que debemos tomar frente al "horror económico": hay que rechazar lo "Inaceptable" que sin embargo se nos quiere presentar como necesario, saber renunciar a soluciones ideales, evitar las trampas del voluntarismo y la virtud, y asumir la ética como la posibilidad de volver a empezar siempre de nuevo. Lamentablemente, este texto del P. Santuc posee un grado de oscuridad que no favorece precisamente la lectura de sus planteamientos.

Teresa Arrieta de Guzmán, profesora de la Universidad Nacional San Agustín y de la Universidad Católica Santa María de Arequipa, es probablemente la mejor filósofa peruana actual. Se interesa sobre todo por la antropología filosófica, el pensamiento utópico, la filosofía de la educación, la estética y el pensamiento feminista, pero también se ha ocupado de la temática ética.

En su largo artículo, "Definiciones y aspectos filosóficos, éticos y morales de la educación contemporánea"²², subraya que el educador del siglo XXI debe gozar de una *autoridad moral* con dos características: 1) Indicar claramente hacia dónde debe conducir el trabajo que él y sus alumnos llevan

21 París: Fayard, 1996. Existe traducción española: *El horror económico*. México: FCE, 1997.

22 En: Arrieta y otros, *Informática Educativa*. Arequipa, Universidad Virtual, 2001, pp. 1-29.

a cabo, y considerarlo como intrínsecamente valioso; y 2) debe cultivar la habilidad para motivar a los estudiantes a estudiar sin recurrir para ello a las calificaciones que obtengan los alumnos en los exámenes, habilidad que en gran parte se apoya en la relación profesor-alumno (p. 9). Destaca asimismo que, a su modo de ver, la teoría de Humberto Maturana del emparejamiento estructural entre el profesor y el alumno proporciona las bases biológicas para la ética de la enseñanza. En efecto, según el investigador chileno nosotros creamos el mundo de momento a momento viviendo en él, y como con todo lo que decimos y hacemos contribuimos a gestar la próxima etapa del mundo y de la gente, tenemos la obligación de crear una clase moralmente responsable (p. 28).

Arrieta comprueba que existen manifiestas inconsistencias entre las promesas de la globalización (integrar en su seno a la humanidad entera y eliminar los conflictos suscitados por la diversidad de culturas, identidades y ciudadanos) y las consecuencias nefastas de ésta (la cual estimula la importación de modelos occidentales a las sociedades del sur, modelos que les son inadecuados; hace surgir expectativas de transformar las sociedades al precio de adaptarse al modelo occidental, perspectivas que luego son decepcionadas; en lugar de promover la unificación mundial provoca el renacimiento de los localismos; promueve el afianzamiento de las estructuras de poder mundial como nunca antes sucedió; no lleva al proceso histórico hacia su fin, sino que lanza a la historia en múltiples y contradictorias direcciones). En su ponencia "Sobre la cultura, la identidad y la ciudadanía en un mundo global"²³, la autora busca explicar las razones de estas inconsistencias y cómo es posible superarlas mediante el análisis de la globalización y del concepto de identidad; y, sobre todo, propiciando el cosmopolitismo nacido de la filosofía griega postaristotélica, dada la incapacidad de la nación-Estado para resolver las inconsistencias mencionadas y para garantizar los derechos de los individuos no como ciudadanos sino en tanto seres humanos. Por ello hay que adherirse, según la filósofa arequipeña, a los principios de la ética cínico-estoica, Reconoce que dicha ética no está dirigida al cambio del mundo externo; pero expresa su confianza de que, educando a los individuos en las virtudes recomendadas por aquélla, se pueda transformar los parámetros actuales "posibilitando, en una escala radicalmente nueva y, en todo caso, fundamentalmente humana, un mundo cosmopolita como el que estos antiguos filósofos [esto es, los cínicos y los estoicos, D.S.] anhelaban" (p. 167).

23 En: *Tercer Coloquio del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2006).

En su breve artículo “Los principios de la bioética médica y el sentido moral”²⁴, Arrieta propone remitir los principios de la bioética clásica: beneficencia, no-maleficencia, autonomía y justicia, a los principios que James Rachels cree haber encontrado en todas las culturas: el cuidado de los niños, el decir la verdad y la prohibición del asesinato. El cuidado de los niños, extrapolándolo al cuidado de los débiles, podría dar lugar al principio de la beneficencia. El decir la verdad podría ser relacionado con el principio de la autonomía en el aspecto del consentimiento informado. La prohibición del asesinato puede ser vista como el principio de la no-maleficencia. A estos principios se podría agregar el de la justicia en su versión rawlsiana. En caso de que se compruebe y acepte esta propuesta, podríamos concluir que existe una gramática moral universal, paralela a la gramática lingüística universal defendida por Chomsky, como sostiene Marc Heuser. Por cierto, esta gramática moral universal experimentaría variaciones específicas en cada cultura. La autora es de opinión de que debería examinarse la posibilidad de esta gramática moral universal; y que, de darse, ella suscita la esperanza de que, pese a sus diferencias, las distintas culturas puedan al final comprenderse.

Teresa Arrieta de Guzmán reseña en otro largo texto las investigaciones realizadas “Sobre la frontera moral entre el animal y el hombre”²⁵. En la primera parte, expone el planteamiento naturalista de R. Dawkins sobre el tema y las concepciones seminaturalistas de M. Scheler, F. Romero y E. Cassirer. Para todos estos autores existe en efecto una diferencia moral – establecida por cada uno de ellos en diversa forma– entre el animal y el hombre.

En la segunda parte presenta las ideas morales de D. Hume, L. Kohlberg y C. Gilligan, quienes, al estudiar la moral, privilegian el sentimiento (Hume), establecen grados en la evolución moral (Kohlberg) y destacan el valor moral de la preocupación (Gilligan), con lo que aportan elementos que permiten entender la “moralidad” animal.

En la parte final, se refiere a los trabajos y consideraciones de Frans de Waal, poniéndolos en relación con los planteamientos materialistas de R. Dawkins y seminaturalistas de Scheler, Romero y Cassirer. En contra de estos autores, de Waal sostiene que la moralidad no es una innovación cultural propia de nuestra especie sino una prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales como ya había afirmado el evolucionismo.

24 En: *Agustino. Nueva Época*. Arequipa, Año 9, N° 412007: pp. 131-146.

25 Ponencia presentada al VI° Congreso Mundial de Juventudes Científicas, México, UNAM, 2008. También presentó otra versión como ponencia al XLVI Congreso de Filosofía Joven en Tenerife. Esta última versión la ha publicado con el título de “Una aproximación a la frontera moral entre el animal y el hombre” en: *Límites y fronteras. XLVI Congreso de Filosofía Joven*. Tenerife: Universidad de La Laguna, 2009, pp. 271-277.

Por otro lado, en esta misma parte Arrieta compara la perspectiva de de Waal sobre la moralidad animal con los enfoques de Ch. Korsgaard y Ph. Kitcher. Tienen en común rechazar la teoría de la capa o su atribución a Th. Huxley; pero se diferencian en que Korsgaard defiende una teoría más bien kantiana de la moralidad que considera a ésta como propia del ser humano, y Kitcher sostiene que todavía no está probado que los animales posean las formas de altruismo que son características de los animales humanos. En cualquier caso, ambos sostienen una posición contraria a la tesis de de Waal.

De su recuento extrae la autora la conclusión de que en el día de hoy parece afirmarse el punto de vista, contra concepciones contrarias como la de de Waal, de que la moralidad es propia del ser humano, y que hay que diferenciar entre la empatía animal y el altruismo humano. Mas agrega que, así como en las fronteras geográficas no se produce un cambio abrupto entre el paso de un país a otro, tampoco se puede precisar cuándo es que la empatía animal se convierte en claro altruismo humano. Añade que es muy difícil conocer el mundo interior de otras especies. Y aboga por último por un nuevo humanismo que desarrolle una mirada nueva hacia el mundo físico, no viéndolo como algo ajeno y minusvalioso frente al ser humano, sino como algo a lo que el hombre debe adaptarse para poder subsistir, y en lo que las otras especies animales no se encuentran separadas del ser humano por una barrera infranqueable.

Todos los artículos escritos por la profesora Arrieta y dedicados a la temática moral que hemos reseñado son de un gran nivel y tocan investigaciones de un alto grado de dificultad. La autora tiene un amplio conocimiento de las cuestiones tratadas y formula atinadas observaciones, pero sería deseable que las elabore más y que en un cierto momento desemboquen en un planteamiento ético general propio.

5. Consideración final

El recuento bibliográfico anterior muestra cómo hacia 1985 se reavivó el interés por la ética en la filosofía peruana con trabajos (los de Sobrevilla, 1986 y Rizo Patrón de Lerner, 1986) que reflejaban la preocupación por las consecuencias éticas de la guerra entre el gobierno peruano y las guerrillas de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). Luego el interés por la ética fue creciendo en la década del noventa hasta desembocar en los libros que le dedicaron Miguel Polo (1996) y Miguel Giusti (1999). El punto más alto de esta evolución se halla hacia mediados de la primera década de nuestro siglo, cuando aparecen los seminales trabajos de Miró Quesada C. (2003) y Silva Santisteban (2004) y los nuevos libros sobre ética de Polo (2004, 2006) y Miguel Giusti (2006). No hay duda por lo tanto de que actualmente existe una considerable producción bibliográfica sobre ética en el Perú.

Los centros mayores de la producción bibliográfica sobre ética son la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad

Católica del Perú. Una diferencia destacable entre las investigaciones sobre ética llevadas a cabo en ambas casas de estudio es que las efectuadas en San Marcos tienen una mayor pretensión (indagar sobre la crisis moral en general [Polo], o sobre la crisis moral del proyecto moderno [Abugattás]), pero han sido realizadas con un análisis y bibliografía insuficientes, por lo que sus propuestas de solución resultan muy poco convincentes; mientras en cambio las investigaciones adelantadas en la Universidad Católica son más limitadas en sus ambiciones (sin dejar de exhibir críticas de largo alcance como la de Giusti a lo que llama consensos nostálgico y utópico, o la de Gamio a buena parte de la cultura moderna), pero han sido realizadas con un mayor conocimiento del panorama ético actual y con mayores medios metodológicos y bibliográficos. Quizás sería deseable combinar ambos estilos de trabajo.

Importantes son también los artículos de Teresa Arrieta de Guzmán en Arequipa (Universidades de San Agustín y Católica de Santa María). Exhiben un gran conocimiento bibliográfico y observaciones muy atinadas, aunque adolecen de un planteamiento ético general propio.

Un aspecto llamativo de la investigación sobre ética en los últimos veinticinco años en el Perú es la primacía que ha tenido la elaboración de problemas teóricos (la fundamentación de la ética, la disputa entre comunitaristas y universalistas, la ética como una peculiaridad de la especie humana) sobre problemas surgidos de la práctica –con la excepción parcial de las consideraciones de Miguel Polo. Es llamativo, porque en un país como el Perú con dilemas éticos tan premiosos nacidos de la práctica, como la corrupción, la violencia estructural, la falta de respeto por el orden legal y democrático, el narcotráfico, la injusticia en la distribución de los recursos etc., se podría esperar que estos problemas bien pudieran alimentar mucho más el trabajo teórico.

Los trabajos reseñados ponen de manifiesto algunas de las dificultades generales para el trabajo filosófico en nuestro país: la carencia de bibliotecas con una bibliografía actualizada (lo que da lugar al retraso del conocimiento de lo que se hace afuera: en el primer mundo y en América Latina y el Tercer Mundo), el aislamiento en que trabajan los investigadores con poco contacto entre sí (casi se podría sostener que entre nosotros no existe una genuina comunidad filosófica de investigación), la ausencia de espacios de comunicación en que se pueda debatir los planteamientos elaborados, y la primacía del procesamiento de problemas teóricos (muchas veces venidos de afuera como la discusión entre comunitaristas y universalistas) sobre los problemas prácticos nacidos de nuestra realidad (lo que es una consecuencia del *anatotipismo*, del estar dirigidos hacia fuera, que según V. A. Belaunde caracteriza nuestro pensamiento).

El incremento de las investigaciones sobre ética en el Perú debe ser considerado sin duda en forma muy positiva, aunque tampoco debería llevarnos a echar las campanas al vuelo. En efecto, ninguno de los

trabajos reseñados está a la altura –tampoco los de Miró Quesada o Silva Santisteban– de la notable compilación de artículos *Para una filosofía del valor* (1971) de Augusto Salazar Bondy en el Perú; o de los libros *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* (Buenos Aires: FCE, 1996) de Osvaldo Guariglia o de *ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, UAM/UNAM, 1998) de Enrique Dussel, en Buenos Aires y Ciudad de México, respectivamente. Por ello, el entusiasmo que suscita la recuperación de la labor de investigación ética entre nosotros debe ser moderado y a la espera de que en los próximos años esta abundante cosecha pueda producir frutos más maduros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABUGATTÁS, Juan. *Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro*. Lima: Universidad de San Marcos/UNESCO, 2005. También como: *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación [del Perú].

ARRIETA DE GUZMAN, Teresa. Definiciones y aspectos filosóficos, éticos y morales de la educación contemporánea. En: *Informática Educativa*. Arequipa: Universidad Virtual, 2001, pp. 1-29.

----- *Sobre la cultura, la identidad la ciudadanía en un mundo global*. En: Tercer Coloquio del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2006.

----- Los principios de la bioética médica y el sentido moral. En: *Agustino*. Nueva Epoca. Arequipa, Año 9, N1 41, 2007, pp. 131-146.

----- *Una aproximación a la frontera moral entre el animal y el hombre*. En: Límites y fronteras. XLVI Congreso de Filosofía Joven. Tenerife: Universidad de La Laguna, 2008, pp. 271-277.

BAIGALUPO, Luis E. *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*. Lima: PUCP, 1990.

FORRESTER, Vivian. *El horror económico*. México: FCE, 1977.

GAMIO GHERSI, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas/ CEP, 2007.

GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: PUCP, 1999.

----- *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dykinson. 2006.

----- *El soñado bien, el mal presente. Rumores de ética*. Lima: PUCP, 2008.

----- (Ed.) *Moral y política*. En: *Areté*. Volumen Extraordinario. Lima: PUCP, 1999.

----- (Ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: PUCP, 2000.

----- (Ed. con Fidel TUBINO) *Debates en la ética contemporánea*. Lima: PUCP, 2007.

LALANDE, V.A. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1966.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. *Curso de Moral*. Lima: 1940.

----- *Esbozo de una fundamentación racional de la ética*, en: Id. *Ser humano, naturaleza, historia*. México: Paidós, 2003, pp. 195-280.

- POLO, Miguel. *Ética y Crisis Moral*. Lima: Perútextos, 1996.
- *Ética, mundo de la vida, comunidad y ecología*. Lima: Mantaro, 2001.
- *La morada del hombre. Ensayos sobre la vida ética*. Lima: Instituto de Salud Cristóforos Deneke/U. de San Marcos, 2004.
- *Los lenguajes de la ética. Un panorama de la ética contemporánea*. Lima: Mantaro, 2006.
- *Ética y Razón Práctica*. Lima: Loto Blanco, 2009.
- QUINTANILLA P. W., Pablo La argumentación en el discurso filosófico. El problema de la fundamentación de la norma moral. En: *Análítica*. Lima, Año 1, N1, 2007, pp. 125-139.
- RIZO PATRON DE LERNER, Rosemary. *Una 'ética para el futuro': entre la esperanza y la responsabilidad*. En: J. Klaiber (Ed.) *Violencia y crisis de valores en el Perú*. Lima: PUCP, pp. 21-99, 1986.
- SANTUC, Vicente S.J. *¿Qué nos pasa? Ética y política hoy*. Lima: CEDEP: U. Ruiz de Montoya, 1997.
- SCHMIDT, Eduardo S.J. *Moralización a fondo. Un aporte a la luz de la teoría del desarrollo Humano de James W. Fowler*. Lima: U. del Pacífico. 1993.
- *Ética y negocios en América Latina*. Lima: U. del Pacífico, 1995.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando *El primate responsable. Antropobiología de la conducta humana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso [del Perú*, 2004.
- SINGER, Peter. *Una vida ética. Escritos*. Madrid: Taurus, 2002.
- SOBREVILLA ALCAZAR, David. *¿Es moral la acción política violenta? Un ensayo de ética aplicada*. En: *Socialismo y Participación*. Lima, N° 33, 1986, pp. 1-10.
- *Biología y ética. Sobre el programa de biologización de la ética de Edward O. Wilson*. En: *Estudios jurídicos en honor de los Profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber*. Lima: Cuzco, 1988, pp. 347-354.
- *Ética etnocéntrica y ética universal*. En: León Olivé, (Ed.) *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1989, pp. 59-70.
- *Repensando la tradición nacional*. Vol. 2. Lima: Hipatia, 1989.
- *Es moral la acción política violenta? II. El caso de Sendero Luminoso*. En: *Ética y política*. Porto Alegre: U. Federal de Rio Grande do Sul/Goethe Institut, 1993, pp. 302-313.
- *Introducción a: Augusto Salazar Bondy. Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: U. de San Marcos; 1995 pp. 15-64.
- *¿Qué es la ética de la empresa?* En: *Ingeniería Industrial*. Lima, Año VIII, N° 1; 1999) pp. 27-52.
- *Los derechos morales de los embriones y la inviolabilidad de la vida*. En: *Homenaje a José León Barandiarán*. Lima: Fondo Editorial del Congreso De la República [del Perú*, II, 2000, pp. 790 ss.
- *Derecho y Moral*. En: *Ius et Praxis*. Lima, N° 36-37; 2006 pp. 229-239.
- VILLARÁN, Alonso. *Principios de simetría y no arbitrariedad aplicados en el derecho Genético*. Lima: U. de Lima. 2003.

Recibido: Enero 2010 / Aceptado: Marzo 2010

LAS “EDICIONES” EN LOS COMENTARIOS REALES Y SUS LECTURAS EN EL SIGLO DE LA INDEPENDENCIA

Edgar Montiel¹
UNESCO, París
e.montiel@unesco.org

RESUMEN

En 1609, en la imprenta lisbonés de Pedro Crasbeeck, se publicó por primera vez la Primera Parte de los *Comentarios Reales*. Debido a las complejidades palaciegas para su aprobación, tuvieron que pasar cerca de ocho años para que saliera a la luz, esta vez en Córdoba, la Segunda Parte de esta obra. Editada de manera póstuma –el Inca Garcilaso falleció el 23 de abril de 1616, en pleno proceso de publicación–, el texto sufrirá una modificación de talla: el cambio de título. De llamarse simplemente *Segunda Parte de los Comentarios Reales*, la obra pasó a llamarse *Historia General del Perú*. Normalmente el título de un libro resume el contenido que el autor busca transmitir al lector ¿Qué significó este cambio y cuál fue su repercusión en las lectorías que se sucedieron? ¿Qué efectos produce la publicación de una obra publicada en dos partes, separadas por ocho años una de la otra?

Palabras Clave :

Garcilaso, *Comentarios Reales*, Perú.

ABSTRACT

The First part of *Comentarios Reales* was published for the first time in 1609 by Pedro Crasbeeck's Portuguese press. The publication of the Second part was delayed by eight years due to the difficulties that the Imperial Court expressed for its approval. This time it was published in Cordoba, Spain. The Inca Garcilaso passed away on April 23, 1616, before the Second part was published. One important change was made to the title: instead of *Segunda Parte de los Comentarios Reales* the title

1 Economista y filósofo, Jefe de la Sección de Políticas Culturales de la UNESCO, París. Autor de *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, FCE 2001; *Inca Garcilaso. Identidad de la Historia*. Coordinación, Cuadernos Americanos, UNAM 1989.

was changed to *Historia General del Perú*. In general, the title of a book summarizes its content. In other words it summarizes the ideas the author wants to transmit to the reader. What was the importance of this change? Did the change had any influence in the readings that followed? What is the impact of a text that is published eight years apart in two different books.

Key Words:

Garcilaso, *Comentarios Reales*, Perú.

Un siglo después, en 1723, Gonzáles de Barcia no solo empleará nuevamente el título apócrifo para publicar nuevamente la obra del Inca, sino que también intervendrá en la obra para realizar otros cambios notorios, que se revelarán de importancia para los lectores de la época. ¿Cómo interpretar estas nuevas enmiendas al texto en pleno Siglo de la Ilustración?

En lo que sigue, intentaremos elucidar las circunstancias históricas que rodean tanto la edición de 1607, como la edición de 1727 de los *Comentarios Reales*, y las consecuencias en las diversas lecturas generadas desde entonces.

1. La edición cordobesa de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales*

Recordemos las condiciones de la publicación de la Primera Parte de los *Comentarios Reales*. No por azar los *Comentarios* se publican en 1609 en Lisboa, “en la oficina de Pedro Crasbeeck”. Así se facilitan los trámites de autorización exigidos y se reducían sensiblemente los costos, en relación con los libros impresos en Madrid y Sevilla. Detalle muy importante, el Inca publica “a cuenta de autor”, es decir cubre los costos con su propio bolsillo. El tiraje se estima en mil ejemplares, los que tendrán acceso a las redes comerciales de España y Europa. Según la investigación doctoral de Pedro J. Rueda² los ejemplares que van a América son aquellos pedidos por las autoridades ilustradas, los licenciados, los académicos y las congregaciones religiosas. El Inca envía algunos pequeños paquetes personales al Perú. Sabe que jamás recuperará su inversión, pero su plan de largo plazo es otro, mas elevado: confía en que la *misión* del libro está en el porvenir. Esto denota una actitud moderna de su parte: su estrategia consiste en dedicar lo esencial de su tiempo a escribir con esmero y fundamento las grandezas de su patria lejana y financiar su publicación como libro, para así poder pasar su mensaje a una lectoría amplia, influyente, buscando de ese modo detener la política represora en el Perú que ejecutaba el virrey Toledo. Todo esto cuando aún no existía la figura del “autor” financiado por el mercado.

2 *Negocio e intercambio cultural. El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (Siglo XVII)* Universidad de Sevilla, CSIC, 2005, 524 p.

Sorprendió mucho a sus herederos encontrar, a su muerte, cerca de 500 ejemplares de los *Comentarios*. ¿Qué pasó? ¿Problemas de distribución? ¿Era el Inca un mal promotor de sus libros? Pero para esas fechas la Primera Parte del libro ya había iniciado su propia vida, circulando de mano en mano en Europa y en América, creciendo su autoridad como autor, y se preparaban las primeras reediciones y traducciones. Y por supuesto, ante la cercanía de su muerte, había preparado minuciosamente la impresión de la Segunda Parte, iniciando el 3 de diciembre de 1612 los trámites legales para su publicación.

En la ciudad de Córdoba, donde se publicó por primera vez la Segunda Parte de los *Comentarios Reales*, la imprenta apareció tardíamente³. En 1556, el primer impresor que se estableció en esta ciudad fue Juan Bautista Escudero, hombre de pocos recursos. Decisiva para el nacimiento de las primeras imprentas en esta ciudad fue la creación en 1553 de unas escuelas donde enseñaban gramática, retórica, casos de conciencia y lengua griega por parte de la Compañía de Jesús (Valdenebro y Cisneros, 1900). Fue así que la venta de libros se incrementó considerablemente en Córdoba, al punto que pronto se vio la necesidad de que algunos textos para los estudiantes de ellas se imprimieran allí mismos. No es de extrañar que la obra más antigua impresa en Córdoba sea del jesuita André des Freux, y tenga en la portada el escudo de la Compañía de Jesús⁴.

La Segunda Parte de los *Comentarios Reales* fue editada en la imprenta de la Viuda de Andrés Barrera. El verdadero nombre de la viuda de Barrera fue Lucía de Leerie, según consta en la licencia del corregidor Juan de Guzmán para imprimir la *Relación de las fiestas hechas en Córdoba a la Beatificación de Santa Teresa*. Como era relativamente usual en su época, a la muerte de Andrés Barrera en 1603, ella se hizo cargo de la imprenta⁵. De acuerdo a Valdenebro, la imprenta era pequeña, pues "la mayor parte de las obras que imprimió fueron sermones". La imprenta de la viuda de Barrera estuvo vigente en 1621, año en que el negocio de venta de libros fue traspasado a Miguel Rodríguez.

De acuerdo a Aurelio Miro Quesada, originalmente la Segunda Parte de los *Comentarios* debió ser publicada por otro librero de Córdoba, Francisco Romero, el cual se hacía llamar el *Impressor del Santo Officio* de la Inquisición.

3 De gran utilidad para nuestra investigación es el trabajo titulado *La Imprenta en Córdoba*. El autor de este ensayo bibliográfico publicado en 1900 es José María Valdenebro y Cisneros, sevillano, erudito y gran estudioso del pasado de la ciudad de Córdoba.

4 Como bien señala Valdenebro y Cisneros, los jesuitas también establecieron otras imprentas en el vasto territorio colonial español, como es el caso de la imprentas de Macao, Juli, Quito, Córdoba del Tucumán, la Asunción del Paraguay y Santa Fe de Bogotá.

5 Así en Córdoba existían otras imprentas dirigidas por otras viudas, como las de Juan Martín o Javier Rodríguez.

En realidad, siguiendo a Valdenebro, Romero, más que a imprimir libros, se dedicaba a la impresión de edictos, interrogatorios, instrucciones y otros papeles que no tenían apuntados ni el lugar ni el año. Al parecer, y esta es nuestra hipótesis, para la realización de estos trabajos, Romero subarrendaba la imprenta de Barreda. Sólo a partir de 1621, fecha en que adquiere Francisco Romero la imprenta, comienza a publicar libros con su nombre. Así, se conocen dos libros hechos por él, uno en 1621 y otro en 1625⁶.

Al fallecimiento del Inca, el Licenciado Murcia de la Llana recibió del Cabido catedralicio el muy formal encargo de confrontar en Madrid el manuscrito original y el texto impreso y asentó las erratas el 12 de noviembre de 1616. Como se menciona a menudo, existieron dificultades en el pago y la venta de la obra⁷. Aun cuando se tiene noticia de algunos ejemplares que llevan la fecha de 1616, la edición definitiva vio la luz en Córdoba un año después, en 1617. El título completo de la obra aparece así en la primera página:

“Historia General del Perú, trata el Descubrimiento del; y como lo ganaron los Españoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la Partija de la tierra, Castigo y el levantamiento de tyranos: y otros sucesos particulares que contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de su Magestad, & C; Dirigida a la Limpísima Virgen María; Madre de Dios, y señora nuestra. Con privilegio real.”

En la obra aparece también un grabado en madera de la Inmaculada Concepción rodeada de atributos, enmarcado por estas palabras: *Mariam non tetigit primum peccatum* (el primer pecado no mancilló a María). La obra original consistía en ocho hojas al principio y seis al final sin numeración, trescientas hojas numeradas de texto a dos columnas. Tanto en la edición de 1616 como la de 1617 figurarían en la portada el nombre del editor: *“En Córdoba, por la viuda de Andrés Barrera, y a su costa”*.

Las dificultades al parecer fueron decisivas para efectuar una modificación que influiría en la interpretación posterior de la obra: la del título, que en la estrategia comunicacional del Inca era de primera importancia. En todos los documentos del Inca: en el contrato con Francisco Romero, en la solicitud al Obispo Mardones, y luego en las aprobaciones religiosa y del Rey, en la

6 Valdenebro parece caer en una contradicción en este punto, pues afirma que el negocio de la venta de libros de la viuda de Barrera fue traspasado a Miguel Rodríguez, para señalar después que Francisco Romero adquirió la imprenta de Barrera. En realidad, Valdenebro estaría haciendo referencia aquí a dos componentes diferentes de la “empresa editorial” de la Viuda de Barrera, algo que permite reforzar la hipótesis de cesación de actividades en 1621.

7 Cf. El prólogo de Aurelio Miro Quesada (Vega et Aranibar, 1991).

tasación y en los encabezamientos de todas las paginas, se dice, sin excepción: Segunda Parte de los *Comentarios Reales*.

En realidad, el nombre de "Historia General del Perú" aparece solamente en dos partes de la edición de 1617: obviamente en la portada del texto y al final de la página de erratas, en donde se consigna lo siguiente:

"Este libro, intitulado Historia General del Pirú, con estas erratas, corresponde con su original. Dada en Madrid a 12 de noviembre de 1616."

Lo que llevan a cabo los editores del texto es un cambio conceptual del título, muy probablemente cuando el libro estaba a punto de ser impreso. Así, de intitularse Segunda Parte de los *Comentarios Reales* pasa a llamarse *Historia General del Perú*. ¿Cómo y cuando se produce exactamente el cambio? Haciendo un recuento de la aparición de ambos títulos en la edición de 1617, podemos establecer la secuencia temporal que corresponde al protocolo exigido entonces para la publicación de un libro:

PARTE DEL LIBRO	NOMBRE MENCIONADO	FECHA
Carta demandando la aprobación (Garcilaso)	Segunda Parte...	3-12-1612
Aprobación (Francisco de Castro)	Segunda Parte...	26-1-1613
Aprobación obispal (Obispo de Córdoba)	Segunda Parte...	6-3-1613
Aprobación (Consejo de Castilla)	Segunda Parte...	6-1-1614
Aprobación real	Segunda Parte...	21-1-1614
Tasa (Núñez de León)	Segunda Parte...	17-11-1616
Mención después de las erratas y última página	Historia General del Pirú	12-11-1616
Portada	Historia General del Peru	1617

La iniciativa de este cambio correspondería claramente a los editores y/o al licenciado Murcia de la Llana. En esta relación Editor/Cotejador se ubica la responsabilidad del cambio de título. Lo cierto es que en la mención final realizada por el licenciado Murcia de la Llana (cf. supra), fechada el doce de noviembre de 1616, donde se daba cuenta del trabajo de contrastación entre los manuscritos y la edición, aparece al final la frase "*Este libro, intitulado Historia General del Pirú,*". Curiosamente, no sucedió lo mismo con la tasa (redactada por el escribano de la cámara de su Majestad, Jerónimo Núñez de León), fechada días después, el 17 de noviembre de 1616, donde se aprecia aún la expresión: "*un libro intitulado Segunda Parte de los Comentarios Reales*", quizás porque el autor del cambio de título no se creía autorizado a realizar modificación alguna en un documento suscrito por una autoridad superior en la jerarquía. En la práctica, se incumplió la autoridad del Rey y del Tasador Real, pues el título original no correspondía con el título final. Estas alteraciones merecen mayor investigación, pues quedan pendientes algunos enigmas. ¿Los editores creyeron favorecer al Inca al trocar su condición de *comentador* por el de *historiador*?

Quizás es necesario privilegiar la tesis de la conveniencia editorial, esto es la búsqueda de un título que permita asegurar las ventas del libro. En cierta forma se hizo una homogenización con títulos atractivos de la época, como la “Historia General” de Gómara o la “Verdadera Historia” de Bernal Díaz. No obstante, lo que pudo ser al inicio un cambio de título por razones comerciales, tendrá señaladas consecuencias –como podremos ver más adelante– en la interpretación del texto del Inca. Téngase en cuenta que cuando el Inca gestionaba Honras en la Corte de Madrid se le negó rotundamente con el argumento de que los “historiadores habían escrito” que su padre había apoyado la rebelión contra la Corona. Ciertamente, se trataba de los historiadores rentados por el Virrey Toledo, pero esto convenció al Inca a no llamarse historiador, para liberarse de las condicionantes del oficio; más bien prefería considerarse “comentador”, “cronista”, “memorialista”, para de ese modo aprovechar su condición de testigo: “yo lo vi”, “yo lo oí”, “me contaron”, “lo mamé en la leche”. Al ponerse como título “Historia General del Perú” los lectores solicitarían del autor una disciplina, que en el siglo XVIII, con el racionalismo emergente, se volvió una exigencia.

2. La edición de 1722

Un siglo después de la primera edición de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales*, saldrá a la luz una edición editada esta vez en Madrid, en pleno siglo de las Luces. Su autor, Andrés Gonzales de Barcia Carballido y Zúñiga, nació en Galicia en 1673. A lo largo de su vida desempeñó importantes cargos en la administración colonial española, llegando a ser superintendente del Real Aposento de la Corte. A pesar de su activa participación en la administración pública, de Barcia fue también un hombre cercano a las letras, escribiendo en su juventud una serie de obras teatrales y textos poéticos, publicados con diversos seudónimos⁸.

El siglo XVIII está marcado por el desarrollo de la historiografía como una disciplina específica del conocimiento, con sus métodos de trabajo y estilos de escritura. La búsqueda de la “verdad histórica” se transformó en un aspecto esencial del Siglo Ilustrado español. Es en este contexto que se emprende un trabajo de revisión de las fuentes primarias, necesario para corregir los “errores” y completar los estudios de los tiempos pasados con nuevas visiones y conceptos. Este trabajo de revisión comprendía también la reedición de obras consideradas trascendentes para el pasado reciente de la monarquía española. Otra práctica importante del trabajo de edición en este siglo es la intervención del editor en tanto un “coautor” de la obra editada. No ha de sorprender entonces que el editor intenta en muchas ocasiones

8 Cf. Jonathan Carlyon sobre la biografía de Barcia, quizás la más completa hasta nuestros días (Carlyon, 2005).

completar o corregir la obra, introduciendo una serie de modificaciones dentro como fuera del texto. Ejemplo de esto son los prólogos, las notas de advertencias, el uso extensivo de los pies de página, la modificación de la puntuación, o en algunos casos la introducción al interior del texto de elementos explicativos diferenciados del texto original con corchetes.

Tal vez el ejemplo mayor de esta tendencia es la muy leída edición francesa de los *Comentarios Reales* llamada *Del Jardin du Roi* (1744), publicada con el título de *Histoire des Incas*, donde el editor modifica incluso la estructura misma del texto original. El editor anónimo, de claro perfil enciclopedista (quizás también el mismo que traduce la obra) omite capítulos enteros, partes de otros, o incluso abrevia algunos párrafos de la obra original, realizando paráfrasis y condensando en una sola frase lo que en el original representa varias líneas. El resultado puede ser interpretado como una *recreación* de la obra original, reordenada según los preceptos racionalistas de las Luces. El prefacio del traductor concluye con una descripción del último rey de los incas, un tirano que, al nombrar a uno de sus hijos más jóvenes como su sucesor, ha alterado las leyes fundamentales, en una alusión apenas velada a la autoridad real de la época⁹. La edición tiene anotaciones eruditas a pie de página firmadas por naturalistas conocidos como Godin, Feuillée, Pifon, Frezier, Margrave, Gage, La Condamine, es decir, los filósofos viajeros del siglo XVIII, en particular aquellos que viajaron al Ecuador y Perú para medir la latitud ecuatorial, y que han estado en contacto con la cultura, la flora y la fauna andina.

En su caso, Gonzales de Barcia emprende un proyecto editorial de gran envergadura con el fin de reconstruir las fuentes históricas de la Conquista. El trabajo editorial consistía principalmente en la reedición de un conjunto de crónicas, dentro de las cuales tres obras del Inca Garcilaso formaban parte. El papel privilegiado que poseían las obras del inca en este gran proyecto editorial puede verse en el orden de publicación. En efecto, fueron tres obras de Garcilaso las primeras en publicarse: la *Historia General* (1722a), la *Florida del Inca* (1722b), la Primera Parte de los *Comentarios* (1723)¹⁰. Como bien lo afirma J. Carlyon, al iniciar sus reediciones con la *Historia general del Perú*, Barcia elige la historia del reino más famoso de los territorios del Nuevo Mundo (Carlyon, 2005, 29)

No obstante, el primer texto publicado por Barcia es la Segunda Parte (1722), y no como podía esperarse la Primera Parte de los *Comentarios reales*, que se publicará un año después. Aquí radica un aspecto notable de la

9 Sobre esta edición ver el artículo de Neil Saffier, "To Collect and Abridge...Without changing anything essential Rewriting Incan History at the Parisian Jardin du Roi" p. 71, y Edgar Montiel, 2009.

10 *La Historia del Perú, La Florida del Inca*, y la de los *Comentarios Reales*, junto con la *Monarquía Indiana* de Torquemada recibieron el permiso real para imprimirse un 27 de enero de 1721 (Carlyon, 2005).

edición de los *Comentarios* realizada por Barcia, es decir la inversión del orden impuesto por el Inca Garcilaso a sus obras. Barcia de manera deliberada pública en primer lugar la Segunda Parte de los *Comentarios* (utilizando exclusivamente el título apócrifo de *Historia General*), para publicar en 1723 la Primera Parte de los *Comentarios*. Se pasa entonces de un orden temporal-geológico impuesto por el Inca Garcilaso, a un orden de prestigio, en el cual se enfatiza la “gesta” de la Conquista. Al hacer esto, Barcia no solo profundiza la independencia entre los dos volúmenes, sino también sitúa el pasado prehispánico en un orden inferior a aquel representado por el orden europeo.

La edición de Gonzales de Barcia presenta algunas variantes con relación a la edición de 1617 de la Segunda Parte de los *Comentarios*. Un ejemplo de esto aparece en la portada misma. Estas variantes pretendían como lo establece el propio título de la obra: “enmendar y corregir”¹¹.

Entre las más notables modificaciones se encuentran a nivel de la puntuación (cf. el título completo mencionado anteriormente). Además, si en la edición de 1617 un grabado que representaba la Inmaculada Concepción con atributos acompañaba la carátula, en la carátula de la reedición de Barcia (1722), aquel grabado ha sido remplazado por una virgen madre que sostiene en brazos al niño. También se opera un proceso de modernización en la edición, resaltando el desplazamiento de la tabla de contenidos del final al principio de la obra (quizás por cierta influencia francesa).

No obstante, los añadidos propiamente dichos son poco abundantes. Así, en la edición de Barcia se consigna tan solo una advertencia sin firma y una tabla de cosas notables. La advertencia es extraída al parecer de un texto de Agustín de Zarate (Macchi, 2009). Se trata de una indicación sobre la conquistas del marqués de Cañete, don Andrés Hurtado de Mendoza, tercer virrey del Perú, que desempeñara sus funciones entre 1556 y 1561, el cual “fue el responsable de la cristianización de Sayri Túpac y su regreso fundamental” (ibid, 35). La advertencia, por corta que ella sea, representa una de las características esenciales de los diversos trabajos de reedición realizados en el siglo XVIII, la de “completar el relato de las crónicas actualizando sus referencias históricas con nuevos materiales a disposición del lector entendido”. En el caso de la edición de Barcia, las adiciones tienden a enfatizar la derrota Inca, estableciendo la efectiva desaparición del

11 El título completo de la obra es el siguiente: “*Historia General del Perú, el Descubrimiento, de él, y como lo ganaron, los Españoles: que hubo entre Pizarros y Almagros, sobre la Partija de la tierra, castigo, y el levantamiento de tyranos, y otros sucesos particulares, que contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega; capitán de su Magestad, & C; Dirigida a la Limpísima Virgen María; Madre de Dios, Y señora nuestra segunda Impresión, enmendada, y añadida; con dos tablas, una de los capítulos, y otra de las Materia* (Madrid, 1722)”.

antiguo imperio y su real linaje (Macchi: 2009, 35). Esta tarea de completar el texto escrito se puede apreciar con más claridad en la edición de la Primera Parte de los *Comentarios Reales* (1723), donde Barcia añade un Prólogo que es notable por diversas razones que señalaremos.

3. Barcia, Raleigh y la presencia inglesa

El prólogo, que aparece en la Primera Parte de los *Comentarios Reales* bajo el nombre de *Don Gabriel de Cárdenas* (probablemente, un seudónimo de Gonzales de Barcia), debe leerse en primera instancia como un intento de completar la información contenida en la Segunda Parte, publicada como hemos visto un año atrás. No obstante, independientemente del afán historiográfico de corregir las fuentes escritas, el Prólogo puede leerse también como un intento de justificación de la conquista, que por lo demás no existía en el relato del Inca. Para este fin, Barcia menciona una multitud de citas de historiadores de la época. Entre los diversos acontecimientos de la historia americana, resaltan dos de las escenas más cruentas de la conquista del Perú: la muerte de Atahualpa, primer inca que se enfrenta a la conquista, y la de Túpac Amaru, último descendiente directo de la línea sucesoria del Incario.

Otro punto importante en este prólogo, especialmente por los efectos que tendría posteriormente en algunos lectores, es la mención de una supuesta profecía pronunciada por el súbdito inglés Sir Walter Raleigh en su libro *El Dorado*. Barcia menciona textualmente lo siguiente:

La fuga, y entrega del Inca, es cierta en la forma que Garcilaso refiere, lib. 8. cap. 16, hasta el cap. 20. de la 2 parte y que acabó en él, la línea recta de Huaina Capac, para evitar trabajo de restituir a sus descendientes, en el trono, como creyó simplemente Walterio Raleg, en la Relación de su Viaje, a Guiana (fol. 97. part. 8 de la América, de Theodoro Bry): Et deum testor, mihi a D. Antonio de Berreo affirmatum, quemadmodum, etiam ab aliis cognovi, quod in praecipuo ipsorum templo inter alia vaticinia, quae de amisione regni loquuntur; hoc enim fit, quo dicitur fore, ut Ingae, sive Imperatores, et Reges Peruviae, ab aliquo Populo, qui ex regione quadam quo Inlaterra vocetur, in regnum suum rursus introducantur [En el original de W. Raleigh, in fine] *Recuerdo igualmente que Berrio ha confesado, a mí y otras personas (y declaro ante Dios poderoso que esto es verdad) que, en los principales templos del Perú, en la época en la que el Imperio estaba ya bajo la autoridad española, se escuchaba algunas profecías que predecían la caída del Imperio. Y según éstas, gracias a Inglaterra, los Incas recobrarían de nuevo su poder y serían liberados de la esclavitud de sus conquistadores.*

En el texto citado en latín por Barcia, se hace referencia a unas supuestas profecías (vaticinia) de restitución del Imperio Incaico. El impacto que tuvo

en los lectores –tanto entre las elites indígenas como en las coloniales– fue tal que cuando se estableció la prohibición de circulación de los *Comentarios Reales*, el virrey Jáuregui reiteró en unos de los documentos oficiales el “carácter nefasto” que había tenido la mención en el prólogo de Barcia a la supuesta alianza que esperaban realizar los ingleses y los descendientes del Imperio del Sol. Dice textualmente: “*nunca debió permitirse la profecía supuesta de dicha historia*”.

Se le atribuye esta “profecía” a Sir Walter Raleigh, caballero y aventurero inglés, nacido en 1552. Favorito de la reina Isabel I, bajo sus auspicios ocupó diversos cargos, como el de capitán de guardia y el de Vicealmirante, realizando además diversas expediciones.

Encarcelado después de la muerte de Isabel I, al recobrar su libertad, Raleigh puso en ejecución la realización de un proyecto en el cual pensaba desde una veintena de años atrás. Había hecho en 1595 un viaje a la Guyana, objeto del texto mencionado, para descubrir una ciudad donde abundaban las riquezas. El Dorado fue la obsesión y el desastre de su vida. No lo descubrió porque, para su desgracia, la razón no pudo mostrarle el camino.

Raleigh participó personalmente en la empresa. Al llegar a la zona de lo que es la actual Venezuela, entabló contactos con caciques locales, remontó parte del Orinoco, quemó la ciudad española de San José y capturó al capitán Antonio de Berreo y sus hombres, buscando el acceso a la ciudad mitológica. La jornada implicó la pérdida de más de cien hombres pero sus contactos con un jefe de la provincia de Arromaia, Topiawari, parecían haberle dado la clave para la entrada a El Dorado. Ganado aparentemente para la causa inglesa que prometía la defensa de su pueblo frente a la tiranía española, Topiawari sin embargo aconsejó a Raleigh regresar tiempo después.

El relato de esta expedición fue narrado en el libro intitulado *The discovery of the large, rich and beautiful empire of Guiana* [1596], más conocido por el nombre de *El Dorado*. Al contrario del final trágico del autor, el libro fue un éxito comercial. Publicado en 1596, fue integrado desde 1599 por Hakluyt en su gran *Colección de viajes*. La explicación parcial de la profecía aparece mencionada en el propio texto de Raleigh, en la parte de la dedicatoria al soberano, a quien va dirigido este “informe”, donde se recurre a un relato fantástico para describir las pretensiones que tenía Inglaterra sobre una parte del territorio americano:

Desde hace muchos años, conocía por medio de testimonios la existencia de este poderoso, rico y magnífico imperio de la Guyana y de esta gran ciudad dorada que los españoles llaman El Dorado y los indígenas Manoa, ciudad que fue conquistada, reconstruida y ampliada por el hijo más joven de Huayna Capac, emperador del Perú, en la época en la que Francisco Pizarro conquistaba el susodicho imperio a sus dos hermanos mayores Huascar y a Atahualpa, que luchaban entre sí por el poder, uno sostenido por Orejones de Cuzco, el otro por los pobladores de Cajamarca. El año precedente, envié a mi colaborador Jacob Whiddon con el fin de que se informara sobre las vías de acceso y obtuve algunas

informaciones del capitán Parker, que estuvo un tiempo en mi servicio antes de estar, ahora, al servicio de Su Señoría, y que me informó que existía una entrada al sur de la gran bahía de Charuas o de Guanipa.

[...]El país posee cantidades de oro varias veces más abundantes que las zonas más ricas en la India o en Perú. **La mayoría de los reyes de las fronteras ya se hicieron los vasallos de su Majestad y no parecen desear nada más que la protección de su Majestad y la vuelta del pueblo inglés.** El país ofrece oportunidades más grandes de riqueza y gloria que los viajes a la India occidental y podemos acceder a las mejores regiones de ésta más fácilmente que tomando el camino ordinario. El rey de España no caería en la pobreza si le tomásemos tres o cuatro puertos de América, como lo contemplamos, y las riquezas del Perú o de la Nueva España no se encuentran abandonadas a la orilla del mar a la merced de una crecida o de una gran marea, o dejadas a resguardo sobre la arena después del reflujo de las aguas. Los puertos de la costa son raros y pobres en comparación de las regiones del interior; mal defendidos, son ricos sólo cuando las flotas vienen para cargar allí los tesoros destinados a España. Y sería de nuestra parte juzgar a españoles muy bobos si, disponiendo de numerosos caballos y esclavos, ellos no pudiesen, en el espacio de dos días, transportar todo el oro que poseen en el país, lejos del alcance de nuestros soldados de infantería, porque las Indias son en su mayor parte montañosas, cubiertas de bosques y de ciénagas y surcada de ríos.¹²

Justifica esta larga traducción la necesidad de dilucidar, como lo subrayo en el texto, que la referida "vuelta del pueblo inglés" para responder al llamado de los "reyes de fronteras", que "deseaban volver a ser vasallos de su Majestad" (y no de España, se entiende), es una frase de circunstancia, que fue interpretada por Barcia como una profecía y repetida por una dilatada historiografía.

No obstante las inexactitudes flagrantes que presenta el relato de Raleigh, podemos ver en todo su alcance al pensador político. Raleigh es el primero que proyecta, en el terreno de la imaginación y en la práctica, la idea de un imperio Británico y un método más apropiado para establecerlo. Lo asombroso es que, sin tener en cuenta las premoniciones de Raleigh, la historia haya acabado por arreglar las cosas como las había visto. La costa atlántica de la América del Norte se hizo tierra inglesa, lo mismo que una parte de Guyana. Para llevar a cabo la realización de este imperio, Sir Walter Raleigh expone un modelo de conquista diferente al implementado por la Corona española: busca la cooperación voluntaria de los indígenas explotando su rechazo sistemático a la dominación española.

12 Sir Walter Raleigh *El Dorado*. UTZ/Ediciones UNESCO, París 1993. Esta edición lleva un estudio introductorio de R. Schomburgk, y fue incorporada a la Colección UNESCO de Obras Representativas, dirigida entonces por el ensayista Fernando Ainsa.

Por el contrario, el relato de la Conquista imaginado por Barcia en el prólogo todavía se enmarcaba en los alcances jurídicos establecidos por la bula *Inter caetera* de 1493 en la cual el papa Alejandro VI dividía parte del mundo entre los reinos de Portugal y de España. Además, la bula papal establecía como condición para la soberanía española sobre las tierras descubiertas la obligación de enviar hombres para evangelizar y civilizar a los habitantes de esas tierras.

No obstante, el marco jurídico en el cual se realizaban había cambiado radicalmente durante el siglo que separaba la edición princeps de los *Comentarios* de aquella de Gonzales de Barcia. La eficacia de la conquista y un derecho marcado por la ocupación efectiva de las tierras parece haberse convertido en regla durante este período. (Macchi: 2009,79) Las dos grandes potencias europeas de aquel entonces, Francia e Inglaterra, habían comenzado una política de colonización que vulneraba los territorios acordados a los reyes de España por Alejandro VI (el llamado papa Borgia).

Otro aspecto subyacente en el relato de Barcia sobre la presunta profecía de Raleigh concierne a la legitimidad de la presencia española en el Nuevo Mundo. De acuerdo a Barcia, al igual que sucedía en las monarquías europeas, donde la muerte del último descendiente de una casa real marcaba el inicio de una nueva dinastía, la muerte de Túpac Amaru representaba el final de la línea dinástica iniciada por Manco Capac. Es posible que este punto suscitara el mayor interés en José Gabriel Condorcanqui para reclamar el título de Túpac Amaru II y buscar *reiniciar* el linaje interrumpido por el Virrey Toledo.

En este sentido, la mención por parte de Barcia del relato se orienta a resaltar dos puntos. En primer lugar, refutar la posibilidad de una alianza entre la casa real británica y aquella representada por los supuestos descendientes de la "casa real" inca. Por otro, Rodríguez de Barcia intentaba recalcar las amenazas del expansionismo colonial inglés. Las amenazas de potencias extranjeras a los territorios americanos-españoles que describe Barcia se condensan en la figura de este caballero inglés que concibiera insistentemente un nuevo imperio americano con Inglaterra como sede. Sin duda, en este punto, Barcia tuvo razón, pues los siglos venideros el Imperio inglés conocerá una expansión sin precedentes.

4. La edición de 1723 y la rebelión de Túpac Amaru

La mayor parte de los independentistas americanos tenían un conocimiento de primera mano de los libros del Inca Garcilaso. Francisco de Miranda los tenía por lectura preferencial ¹³ y Bolívar lo cita en sus

13 Mayke de Freitas Santos. "La hora de la biblioteca: los libros de Francisco de Miranda". *Cuadernos americanos* 126, UNAM, México 2008.

cartas. San Martín los leyó en Cádiz y quiso editarlos durante su estancia en Córdoba en 1816. Jefferson tenía dos ejemplares en su biblioteca personal que se conservan en el *Library of Congress* de Washington. Garcilaso está presente tanto en hombres de acción como Túpac Amaru, Miranda, Bolívar, San Martín, Montegudo o Juan Pablo Viscardo, como en los debates de ideas que se producen en las sociedades patrióticas de Lima, Quito, México, Bogotá y Buenos Aires. Si esto ocurría en tierras americanas, otro tanto pasaba en Europa, donde las obras del Inca eran léidas ampliamente, y tuvieron una notoria influencia en diversas corrientes ideológicas, en particular en la *construcción* del concepto de Derecho Natural, en las propuestas de los utopistas sociales, y en las ideas de los movimientos ilustrados. En Europa sus grandes lectores se llaman John Locke, Bacon, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Françoise de Graffigny, Marmontel, entre otros.

Hay que destacar que los escritos del Inca Garcilaso tuvieron una señalada influencia en los levantamientos indígenas en el mundo andino a lo largo del siglo XVIII. Ese fue el caso de la Gran Rebelión liderada por José Gabriel Condorcanqui, quien asumió el nombre de Túpac Amaru II, en tanto descendiente del inca de Vilcabamba, Túpac Amaru I, decapitado en el Cuzco en 1572. Teniendo como epicentro la región del Cuzco, para luego extenderse a otras regiones del Perú y de Bolivia, la mayor rebelión en América puso de manifiesto el nacimiento de un "nacionalismo inca" que fue alimentado por las lecturas que realizaba un selecto grupo de indios y mestizos cusqueños de los *Comentarios Reales*¹⁴.

Si bien el movimiento arrancó exigiendo la supresión de gravámenes y la explotación en tributos que debían pagar los indígenas, pronto intervino otro factor subjetivo: la recuperación de una historia que tenía en la *restitución* de la antigua soberanía un principio unificador de la población indígena. El pasado cobra vigencia, como lo muestra una carta de Juan Pablo Huamán Sullca, de la localidad de Crusero, a Túpac Amaru¹⁵. En ella le exhorta de que "tenga cuidado de los españoles", pues ellos ya habían matado un inca, Túpac Amaru I. Respecto a esos vínculos con el pasado, en particular la relación con las obras del Inca Garcilaso, el historiador Carlos Daniel Valcárcel recuerda que cuando Túpac Amaru II estuvo en Lima en 1778 participó en una loggia de lectores del Inca Garcilaso que animaba su paisano Miguel Montiel, comerciante cusqueño que había estado en España, Francia e Inglaterra. Sobre este punto dice textualmente Valcárcel: "*En los documentos sobre personas*

14 Rowe narra en su "El movimiento nacional inca del siglo XVIII" el efecto que tuvo los *Comentarios Reales* en los Andes. (Revista Universitaria, N°7, 1954). Otro texto fundamental para comprender este fenómeno es el libro *El Nacimiento de una utopía* de Manuel Burga. En él, su autor muestra como a principios del siglo XVIII se observa una recreación del pasado incaico como alternativa al poder colonial.

15 Con fecha del 9 de diciembre de 1780.

*acusadas de haber participado en la rebelión, aparecen numerosas declaraciones de cusqueños que confiesan haberse reunido en Lima para conspirar. Todos declaran haber leído y comentado la obra del Inca Garcilaso Chimuoclo, lecturas iniciadas en el Cusco y renovadas por Túpac Amaru y sus amigos durante su permanencia en Lima con ocasión de los litigios judiciales que sostuvo ante la Real Audiencia en defensa de los indios mitayos de Tinta y de su legítima descendencia del último".*¹⁶

¿Quién es este personaje, comerciante prospero y viajero por Europa, con amplia estadía en Inglaterra, y que aparece brindando apoyo intelectual y económico a Tupac Amaru? Valcárcel presenta de este modo a Miguel Montiel: *"nació en el año 1757 en el pueblo de Oropesa (Quispicanchis). Desde los 15 años comenzó a recorrer las provincias del sur, el Alto Perú y pasó a Lima. Después viajó a España y 'de allí a Londres donde permaneció cerca de cinco años y de allí pasó a Francia'. En 1769 retornó a Cádiz y al año siguiente partió rumbo al Callao en el navío de un peninsular amigo suyo. Conoció a Túpac Amaru en Lima cuando éste litigaba judicialmente, teniendo de inmediato un elevado concepto de su moralidad individual y su solvencia económica. Esta simpatía personal se acrecentó al descubrir la similitud de opiniones históricas que compartía con el cacique noble. Ambos admiraban la grandeza del Imperio Incaico, lamentaban la vida decadente del indio virreinal, creían en su reivindicación y seguían devotamente las opiniones de Garcilaso Chimuoclo en sus Comentarios Reales"*¹⁷

La edición que se utilizaba para esas lecturas era precisamente la de González de Barcia, la publicada Madrid en 1723. El ejemplar de esta edición, traído de Cádiz por Miguel Montiel, es el que se menciona en la autorización aduanal de los efectos personales de Túpac Amaru cuando regresa de Lima al Cusco en diciembre del 1777 (Real Aduana del Cusco, legado 162, Cuaderno 18). Además de vestidos, sombreros y especies se precisa "1 encomienda con libros", "1 astrolabio", "1 resma de papel" y "1 obra de Garcilaso".¹⁸

16 Carlos Daniel Valcárcel *Túpac Amaru y la prohibición de los Comentarios Reales*. Revista Nacional De Cultura. Año XXIII - enero-febrero 1961. N0. 144 P. 101-105 Caracas, Venezuela.

17 C.D. Valcárcel. *La rebelión de Tupac Amaru*. México: FCE, 1966, p. 56. Hay un error de transcripción en la fecha "1757", con esta información proveniente del Archivo General de Indias. La fecha probable de nacimiento es 1737. Esta no se pudo comprobar en los archivos parroquiales de Oropesa. La información sobre las cartas intercambiadas entre Túpac Amaru y Montiel, así como las referencias a su participación en la rebelión y su muerte en la cárcel en 1785, se encuentran reunidas en el Tomo III de *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros*, Lima, 1981, Colección documental del Bicentenario.

18 Catálogo de la exposición "La rebelión de Tupac Amaru 1777-1782", Archivo General de la Nación, Lima junio 2003. En la vitrina 2, junto a esta autorización, se muestra la edición de los *Comentarios* de 1723. En la vitrina 3 se muestra la "Carta de pago de José Gabriel Tupac Amaru a favor de Miguel Surco Montiel, por la cantidad de 8,262 pesos 4 ½ reales" (Escribano Andrés Sandoval, Protocolo 963, Folio 505-505v, Lima 3 de enero

En la ofensiva hispánica por apagar los últimos vestigios de la rebelión, es cuando se contempla con claridad la notable fuerza política que poseían los *Comentarios Reales*. A inicios de 1782, las autoridades coloniales juzgaron todo lo que representaba el pasado incaico como una amenaza, pues era considerado como antiespañol y anticolonial. Se trataba de erradicar todo vestigio del pasado incaico que aún subsistía. Así lo demuestra el siguiente pasaje del Decreto Real del 21 de abril de 1782:

- Por causa del rebelde [Túpac Amaru II], mándase que los naturales se deshagan o entreguen a sus corregidores cuantas vestiduras tuvieran, como igualmente las pinturas o retratos de sus incas los cuales se borrarán indefectiblemente como que no merecen la dignidad de estar pintados en tales sitios...
- Por causa del rebelde, mándase a los naturales que sigan los trajes que se les señalan las leyes; vistan de nuestras costumbres españolas y hablen la lengua castellana bajo las penas más rigurosas y justas contra los desobedientes¹⁹.

En este trabajo de erradicación del simbolismo inca, en 1782 las autoridades reales mandaron a confiscar todas las copias de los *Comentarios Reales*. Las autoridades no solo retiraron todas las copias que estaban en circulación de la *Historia General*, a partir de las cuales los indígenas aprenden "muchas nociones perniciosas", sino que además, el Rey anunció que los descendientes de los Incas no tenían derecho a utilizar el título de Inca. Existen muchos documentos expuestos por funcionarios civiles y eclesiásticos, por ejemplo el visitador José Antonio de Areche, el oidor Benito de la Mata Linares o el prelado criollo Juan Manuel de Moscoso y Peralta. Especialmente aleccionadoras son las afirmaciones de este último en cuanto al efecto que tuvo la lectura en los seguidores de Túpac Amaru:

"Si los Comentarios de Garcilazo no hubieran sido toda la lectura é instruccion del Ynsurgente Josef hillrelupa Amaro; si sus continuas invectiva s, y declamaciones contra los españoles, no se quiviese permitido dar tan fácilmente á la prensa, y en una palabra, s; estas, y otras lecciones cte algunos Autores Regnicolas no hubieran tenido la aceptacion del Traydor en lo mucho que en ellas se vierte sobre la conquista no emprenderia Tupa Amaro el arrojto detestable de su la incauta expresion de muchos imprudentes, y manejo de aquellos libros que devian quemarse alentarón aquel espíritu para la irrupcion que experimenta el Reyno".

1778). Este mismo documento se reproduce en la Lista del Patrimonio Documental: www.unesco.org/webworld/mdm/2001/nominations_2001/peru/protocolos

19 Reproducido en R. Konetzke (ed., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid: 1962, pp. 482ff.

La obra del Inca tuvo también una gran influencia en quien fue gestor, promotor y agente secreto en favor de la Independencia Americana, Juan Pablo Viscardo y Guzmán. En la vida y obra de este joven jesuita podemos ver las vicisitudes y las estrategias de poder propias de la época.

Oriundo de la ciudad de Pampacolca en los altos del Perú cerca de Arequipa, Viscardo y Guzmán nació en 1748. Se inscribió como novicio en el Colegio Real de San Bernardo en el Cuzco junto con su hermano mayor, José Anselmo. Muy probablemente fue durante su estadía en el colegio cuzqueño que el joven Viscardo y Guzmán tuvo su primer acercamiento a los *Comentarios Reales*, en la edición que circulaba en ese entonces, la de Rodríguez de Barcia²⁰.

Ellos habían hecho sus primeros votos cuando en 1767, cuando el Rey de España Carlos III decretó una orden de expulsión contra los jesuitas asentados en tierras americanas. Solo contaba 21 años cuando fue transportado a la fuerza, primero a España, y poco después a Italia. Posteriormente, Viscardo y Guzmán buscará refugio en Inglaterra. Desde Europa, sigue con suma atención las noticias del levantamiento de Túpac Amaru, hecho que informa al cónsul inglés John Udny, con la esperanza de que el incipiente espíritu libertador reciba alguna ayuda por parte de la potencia anglosajona. Fue en Londres donde escribe uno de los documentos más influyentes de la independencia americana, la *Carta a los Españoles Americanos* (1792). El escrito del prócer era un llamado a los nacidos en estas tierras para liberarse del gobierno ilegítimo ejercido por los españoles. En la primera parte de esta obra, Viscardo y Guzmán describe y critica los más de trescientos años de presencia europea en el Nuevo Mundo.

La influencia que tuvo los *Comentarios* en este autor se refleja en diversas partes del manuscrito original. Tanto entusiasmo le despertó el relato que Viscardo copió un extenso pasaje narrativo de los *Comentarios* que abarcaba originalmente unas 65 líneas, o sea, más de dos páginas enteras de su propio manuscrito (páginas 11-12).

Fue la intervención de otro prócer de la independencia americana, el venezolano Francisco de Miranda, en la preparación del manuscrito de la *Lettre* lo que contuvo en cierta forma los ímpetus garcilasistas de Viscardo. Así, cuando la obra salió impresa, Miranda, o algún colaborador, había suprimido, muy acertadamente, unas 22 líneas de la cita excesivamente larga. Pero en el manuscrito de Viscardo no se hizo indicación alguna de que se contemplara tal omisión (Simmons, 1983,88)²¹.

20 En el Cuzco existía dos colegios de jesuitas, el de San Bernardo, y el Colegio Real de San Borja, donde realizó estudios Túpac Amaru.

21 En la página 12 del Manuscrito, Miranda vuelve a escribir en el margen “note el carácter de l'oeuvre (sic) de Garcilaso par Ulloa”. La nota que no llegó a imprimirse pertenece al Resumen histórico publicado por Ulloa en 1748. Ahí expresa la admiración que le merece el Inca Garcilaso como autoridad sobre los temas peruanos.

Uno de los pasajes más significativos de la descripción es una extensa cita de los *Comentarios Reales*, en la cual el Inca Garcilaso narra el proceso seguido al Inca Túpac Yupanqui por el régimen tiránico del Virrey Francisco de Toledo en el siglo XVI. El jesuita peruano termina diciendo:

*"El despotismo que ella ejerce con nuestros tesoros, sobre las ruinas de la libertad española, podría recibir con nuestra independencia un golpe mortal, y la ambición debe prevenirlo con los mayores esfuerzos".*²²

En resumen: era improbable que las obras del Inca Garcilaso atravesaran incólumes a los *editores* del Renacimiento y el Siglo de las Luces. Los largos años de separación de la publicación de la Primera y la Segunda Parte de los *Comentarios* hicieron que la posteridad las recibiera como dos obras independientes. Y así se han seguido publicando hasta hoy y en todas las lenguas. Por otra parte, el cambio de nombre de la Segunda Parte como *Historia General del Perú* enrareció el claro mensaje del autor a sus lectores, y afectó significativamente su estrategia comunicacional. Eso se advierte claramente en el tratamiento que la historiografía otorgó a este libro en el siglo XIX y XX. Se exige una Historia escrita por historiadores. En su tesis doctoral *La historia en el Perú*, el joven José de la Riva Agüero concluye que "la Segunda Parte de los *Comentarios* es bastante inferior a la primera en utilidad histórica, aunque no carece de alguna importancia y puede a trechos prestar servicios no despreciables. Cuando en ella Garcilaso habla de suyo es apasionado y a menudo incurre en inexactitudes, porque *habla de memoria...*". Las cursivas son de Riva Agüero.²³

Quedaría incompleta la Presentación de la edición cusqueña de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales* si no nos detuviéramos a saludar el valioso esfuerzo de la Municipalidad Provincial del Cusco –con el Prof. Óscar Paredes Pando al frente de su Comisión de Educación y Cultura– por dar a luz en versión facsimilar la edición que en su momento leyeron dos hijos dilectos del Sur, que supieron escuchar la voz de la memoria, José Gabriel Condorcanqui y Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Ahora, gracias a esta oportuna iniciativa, estas memorias podrán ser leídas, escuchadas y comentadas ampliamente por las nuevas generaciones del Perú y América.

22 *Carta a los Españoles Americanos* (primera versión en francés: *Lettre aux espagnols américains*), pp. 13-14.

23 "Examen de la Segunda Parte de los *Comentarios Reales*", reproducido por la edición de Ángel Rosenblat, Buenos Aires: EMC, 1944.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURGA, Manuel. *El Nacimiento de una utopía*. Lima: IAA, 1988.
- CARLYON, Jonathan Earl, *Andrés González de Barcía and the creation of the colonial Spanish American library*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Tupac Amaru. Tomo III, Lima, 1981.
- MACCHI, Fernanda, *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Iberoamericana Editorial, 2009.
- MONTIEL, Edgar. *El Humanismo americano*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MONTIEL, Edgar. *La revolución inconclusa de Independencia y Libertad de las Américas*. www.ciberayllu.org, 2008.
- MONTIEL, Edgar, *El Inca Garcilaso y la Independencia de las Américas*. Congreso Internacional por el 4to Centenario de los Comentarios Reales, Cusco agosto 2009, en prensa. 2009.
- RALEIGH, Walter. *The Discovery of the Empire of Guiana [El Dorado]*. 1595.
- ROWE, Jonathan. El movimiento nacional inca del siglo XVIII. En *Revista Universitaria*, N°7. 1954.
- SIMMONS Merle Edwin, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán*. Universidad Católica Andrés, 1983.
- VALCÁRCEL, Daniel. Túpac Amaru y la prohibición de los Comentarios Reales. *Revista Nacional De Cultura*. Año XXIII - enero-febrero 1961. N0. 144 P. 101-105 Caracas, Venezuela.
- VALDENEBRO y CISNEROS, José María, *La imprenta en Córdoba: ensayo bibliográfico*, Madrid, establ. tip. "sucesores de Rivadeneyra". 1900.
- VEGA Garcilaso y ARANÍBAR Carlos. *Comentarios reales de los incas*, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1991.

Recibido: Setiembre 2009 / Aceptado: Noviembre 2009

CRÍTICA AL EUROCENTRISMO COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Hugo Busso¹

Universidad Paris 8-Universidad de Buenos Aires

hbusso@hotmail.es

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar sintéticamente la discusión acerca del eurocentrismo, analizar someramente las implicancias en las ciencias sociales para la comprensión del 'cambio social' y sugerir las tendencias filosóficas posibles de esta polémica epistémica-política crucial del presente. El presente evidencia la actualidad de la problemática, ya que parece ser simultáneamente el punto ciego y la batalla para las ciencias sociales y la filosofía. Sus categorías y conceptos conciernen a los límites y obstáculos autocondicionados de raíz moderna eurocentrada.

Si consideramos a América Latina como actor geopolítico, pareciera que la oportunidad histórica se le presenta otra vez como la piedra de Sísifo. Pero si seguimos la enseñanza del mito, para salir del castigo, entonces, debería resignarse y dejar de lado los valores eurocéntricos de raíces coloniales.

La clase intelectual (investigadores, escritores, activistas orgánicos de la sociedad civil y política), deberán discutir las premisas de 'la modernidad' (en el saber y el hacer) y el devenir del nuevo orden mundial policéntrico, pensando los nuevos caminos para de-colonizar el pensamiento y las relaciones de poder entre regiones geoculturales y políticas.

Palabras clave

Eurocentrismo, modernidad, pensamiento crítico, obstáculos epistemológicos.

ABSTRACT

The purpose of this article is to briefly summarise current thinking surrounding Eurocentrism, begin to analyse the implications within

1 Filósofo y periodista argentino residente en España. Ex profesor de epistemología en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Autor de *Capital social y participación. Las redes tecnológicas como redes sociales* Argentina: Narvaja Editor, 2005. Este artículo es parte de una investigación en desarrollo en la Universidad de París 8 y la UBA, que se titula *Filosofía de la modernidad y crítica al eurocentrismo*.

the social sciences for the understanding of social change and suggest potential philosophical tendencies derived from this important political-epistemological debate. The current socio-political realities highlight the contemporary nature of Eurocentrism, which appears to be simultaneously the battleground and the standoff between philosophy and the social sciences. Its concepts are concerned with the limits and self-imposed barriers of modern, Eurocentric origin.

If we wish to consider Latin America as a geopolitical force, it appears that historical opportunities are presenting themselves once more, in the manner of Sisyphus' stone. But if we progress to examine the moral of that myth, to overcome such trials, one should resign oneself and seek to look beyond the Eurocentric values associated with colonial influences.

The intellectual community (researchers, writers, social and political activists) should debate the premises of "modernity" (in thought and in deed) as well as coming of the new polycentric world order, formulating the novel formulae for de-colonising thinking and the hierarchies of power between geo-cultural and political regions.

Keywords

Eurocentrism, modernity, critical thought, epistemological barriers.

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.

Aníbal Quijano, (In Lander, 2000, 201).

Cinco siglos signados por la negación de la alteridad, masacres étnicas², destrucción ambiental, mestizaje cultural y discursos imperiales de "choque de civilizaciones"³, sostienen aún la particularidad ecléctica y la resistencia

2 Tres millones de muertos, según Las Casas, entre 1494 y 1508 (Gruzinski, 1999, 69), por hablar solo de los primeros años, no siendo los más sanguinarios ni los más intensos, en comparación a la violencia ejercida por las conquistas colonial española, portuguesa, inglesa, holandesa y francesa de los siglos posteriores.

3 Quien está de acuerdo con Huntington es, naturalmente, Ben Laden. Todorov (2008, 135) cuenta que en un reportaje de la cadena Al-Jazira el 20 de octubre del 2001 Ben Laden expresa su total acuerdo con la tesis del "choque de civilizaciones". Todorov está en completo desacuerdo con Huntington, por la debilidad objetiva de sus argumentos. "Occidente" y "musulmanes" parecen convertirse, en Huntington y Ben Laden, en

latinoamericana. Múltiples preguntas que pueden ser hilvanadas desde la inquietud existencial e intelectual, prospectiva y utopística. El retroceso del proyecto comunista soviético, la caída del dogma del 'libre mercado' y el nuevo protagonismo de la economía en contextos recesivos, y por último, los Estados Naciones como reguladores y garantes del sistema en el contexto de dificultades actuales, nos hacen replantear las preguntas y los supuestos filosóficos: ¿Qué tiene América Latina para contribuir en esta encrucijada, como sabiduría propia⁴?, ¿Son los supuestos filosóficos modernos y la crítica al eurocentrismo lo que está en el centro de la crítica filosófica política y de la crisis teórica/paradigmática de las ciencias sociales?, ¿marcan los resultados electorales de la etapa post *Consenso de Washington* en América Latina una tendencia de democratización irreversible y la búsqueda de un camino político, propio y auténtico de desarrollo regional autónomo y alternativo? Las preguntas tienen historia de varios siglos y se intensificaron en las últimas décadas particularmente. Octavio Paz (1985: 131) señaló en 1974, en un estudio sobre la tradición moderna de la poesía, que *vivimos el fin de la idea del arte moderno*. Nuestra pregunta principal no se dirige a la idea o profecía del comienzo o final de una cultura, el arte o un modo de organización social. Intenta resumir las anteriores de otro modo, es decir, ¿asistimos a la tendencia de pérdida y debilitamiento de la hegemonía política imperial y a la lenta e inevitable disolución del reinado del imaginario eurocéntrico⁵? Son estas cuestiones las que guían una investigación en curso, de la cual solo presentaré sintéticamente en este artículo la definición y la genealogía de la problemática, junto a algunas perspectivas heurísticas para ensayar comprender las implicancias y tendencias de la crítica al eurocentrismo, como el núcleo del trabajo presente de la filosofía latinoamericana.

identidades sustantivas estables. Ver Todorov: (2008, 3. La Guerra de los mundos, pp. 129-183).

- 4 Las ciencias sociales y la humanidades latinoamericanas han hechos aportes significativos que han generado corrientes y tendencias, como la pedagogía del oprimido de Freire, la metodología de investigación-acción participativa de Fals Borda, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la visión de la dependencia y la teoría de la dependencia de Cardozo y Faletto, la crítica al eurocentrismo y a la colonialidad del poder; las tesis de transición de la democracia, la ciudadanía de O'Donnell, Sader y Garretón, entre otras tantas perspectivas. Ver López Segrera (2000, 186-7) y Lander (2000).
- 5 La pérdida de referentes ideológicos y morales tiene su contracara correspondiente en la búsqueda de nuevas síntesis en el presente, que suelen implicar una relectura del pasado y la creación de expectativas al futuro. En Occidente, las dos formas tradicionales más influyentes, la moral cristiana y el modo capitalista de producción asociado con el régimen democrático, están en discusión desde hace siglos, y sobre todo en las últimas décadas. Una síntesis histórica y filosófica podemos encontrarla en Mario Casalla *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Argentina: Altamira, 2003.

1. Modernidad y eurocentrismo en cada lado del Atlántico

Para el pensamiento crítico a la modernidad eurocentrada, la lucha contra la religión y la mutación de valores en un contexto histórico de descubrimientos científicos y geográficos históricamente considerables, tiene a América como el primer eje de re-configuración de las identidades nacionales, globales y raciales (Quijano, In Lander, 2000). La modernidad no es una exclusividad europea porque todas las altas culturas –Egipto, China, India, el imperio Inca, los Mayas, etc. han conocido sus “modernidades”, respecto a los regímenes anteriores al esplendor imperial (es decir, el desarrollo y acumulación de competencias de la ciencia y de la técnica, dentro del contexto histórico particular de creencias y valores, de cada civilización y cultura). En Europa –y por extensión a América post-conquista– se comprende el proceso histórico moderno, abierto por el descubrimiento de América, el renacimiento y seguido por el iluminismo⁶ hasta nuestros días. Sin embargo, el debate de estas periodizaciones y contenidos está abierto y en plena efervescencia, acerca del alcance y las posibilidades de condiciones post y trans-moderna.

Consideramos –con Dussel y Quijano⁷ (In Lander, 2000)– que el elemento determinante de la modernidad es el descubrimiento de América, ya que a partir de esa fecha histórica, la Europa católica y luego también protestante, salen de la periferia del mundo, para convertirse en un nuevo ‘patrón de poder mundial’. ‘Modernidad’ y ‘colonialismo’ fueron fenómenos concomitantes, según esta corriente de pensamiento, para el desarrollo del ‘capitalismo’. Este período contiene una etapa determinante en el destino de Occidente, esto es lo que llamamos *proyecto ilustrado*, que es acotado y localizado más específicamente como *Las luces* (o *El Iluminismo*), en tanto síntesis dentro del espacio europeo surgido en ‘el Renacimiento’ (término inventado por el historiador Jules Michelet en el siglo XIX). El Iluminismo se desarrolló históricamente en diversos países de Europa –Inglaterra, Francia, Alemania e Italia–, entre 1715 y 1789, y su contenido positivo era la pretensión de articular valores universales con pluralidad de culturas. Esto

6 El iluminismo se define como un período histórico de confianza en la razón y como ideal de progreso, de laicidad del espacio público y del Estado, de autonomía del individuo, entre otros conceptos claves. Ver Dupront (1998), Touraine (1994) y *Le magazine littéraire* n° 450, Francia.

7 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, pp. 201-246 (In Lander, 2000). Un texto clave, como ya lo hemos señalado, para entender la crítica latinoamericana al eurocentrismo y una versión historiográfica, de raíz marxista, diferente y polémica. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein son quienes han resumido teóricamente este nuevo patrón mundial, la configuración de un sistema mundo global, cuyos componentes son la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo –como nueva subjetividad hegemónica, en tanto perspectiva y producción de conocimiento.

hizo que sea literalmente un arma para la lucha contra la intolerancia católica y monárquica, así también en los idearios anticolonialistas en las colonias y en partes del centro imperial europeo de los siglos precedentes. En el presente, en su versión degradada –y esta es nuestra crítica específica– tiene una recepción muy viva aun en las perspectivas políticas conservadoras y es el fundamento del eurocentrismo subyacente en los humores inconscientes y en el pensamiento político occidental mas intolerante y agresivo⁸.

La idea de ‘modernidad’⁹, junto con la de ‘evangelización’ y ‘civilización’ han sido dispositivos de discriminación, violencia epistémica y en consecuencia, instrumentos de dominación¹⁰. Si consideramos como totalidad el discurso de la modernidad, aun con sus promesas políticas antidogmáticas de libertad e igualdad, podemos ver que la inclusión del *Otro* ha estado representada como asimilación e integración a la totalidad moderna, no a la aceptación de la igualdad dentro de la diferencia. La idea moderna de ‘progreso’ ha estado develada dentro de su propio límite ideológico en América Latina, episteme en la cual ha estado comprendida su forma y escatología. Así entendida, la ‘modernidad’ es un credo dogmático que reemplaza el discurso religioso en su temporalidad lineal de la redención humana. Pensar América Latina desde la exterioridad del mundo moderno, parece ser el proceso en el que se dio lentamente la reflexión crítica contra los vestigios inconscientes neo-coloniales, que se presenta con mil caras y que observa y controla atrás del ojo que observa. Punto ciego incinerado por su misma ceguera: el *Otro* es imposible dentro de la totalidad moderna eurocéntrica.

El sentido asignado (en tanto crítica epistemológica) al eurocentrismo, no hace alusión a argumentos anti-modernos. Los valores antidogmáticos de la modernidad como la ‘autonomía’ y la ‘igualdad’ sostienen todavía lo que

8 Bush, Aznar y Sarkozy como personajes históricos son ejemplos caricaturales del imaginario eurocentrado del iluminismo en su versión degradada, expansiva y guerrera.

9 Alain Touraine, en *Crítica a la modernidad* (1994: 9) la define de modo conciso: “La idea de modernidad fue la afirmación de que cada hombre es lo que hace y que debe existir una correspondencia cada vez mas estrecha entre la producción –cada vez mas eficaz por la ciencia, la tecnología y la administración-, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones.” [...] “Solo la razón establece una correspondencia entre la acción y humana y el orden del mundo (que era lo que buscaban por la revelación los pensamientos religiosos monoteístas). Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones, es la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas, y es la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y el mercado.”

10 Santiago Castro Gómez (In Lander, 2000: 145-161) en su artículo “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de “la invención del otro” propone que “el gran desafío de las ciencias sociales consiste en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los meta-relatos” (158).

es el imaginario y la episteme de la época, en Europa y América Latina como orientación de los tres últimos siglos. En última instancia, es la búsqueda de alianzas entre modernismo y las tradiciones culturales la tendencia de gobiernos y partidos políticos en América Latina, más que actitudes anti-eurocéntricas, lo que se manifiesta de hecho. Nuestro enfoque en tanto programa de investigación que trasciende este artículo, es más bien escéptico a la alianza. Sitúa el problema de esta dualidad en *la colonialidad del poder y el saber* como consecuencias específicas del eurocentrismo aún vigente.

2. La crítica eurocéntrica como crítica a la modernidad

El etnocentrismo, como creencia en la superioridad de los valores propios (y la consecuente negación de *la alteridad*, que escapa a la identidad como totalidad cerrada de “lo mismo”), y a la vez, como conjunto de características, formas y modos de validez ‘universales’, parece ser una constante histórica. Desde la expansión de Alejandro Magno, el Imperio Romano, la expansión musulmana, la conquista europea-cristiana de América (por españoles, portugueses, ingleses y franceses) hasta la invasión liderada por Estados Unidos a principio del tercer milenio en Afganistán e Irak, por no citar más que unos pocos ejemplos, parecen sobrar como argumentos.

¿Tiene actualidad esta discusión?, o ¿es un resabio de las luchas anticolonialistas de los siglos XIX y XX? Si bien en los siglos precedentes podemos considerar la civilización occidental, el europeísmo y el eurocentrismo como casi idénticos, el uso conceptual que delimitamos nos obliga a diferenciarlos. ‘Eurocentrismo’ remite a ‘la filosofía de la modernidad’ de los siglos XVII, XVIII y XIX. Las perspectivas kantianas y hegelianas son ejemplares al respecto. ‘La civilización occidental’ propone un debate acerca de la legitimidad mítica y la justificación de los marcos históricos de sus antecedentes y herencias de los griegos y romanos. Actualmente es Estados Unidos el depositario actual de estos valores de “superioridad” valórica y bélica, siendo centrales para el actual ‘*sistema mundo*’ hegemónico (Santos Herceg¹¹, In Salas Astrain, 2005), el liberalismo es la ideología dominante en el ‘sistema mundo’, en los últimos doscientos años (Wallerstein, 2001). En tanto que una versión particularizada de etnocentrismo, el eurocentrismo es actualmente de carácter mundial. Walter Mignolo (2001, 29) señala que hay *complicidad entre epistemología, control social y organización del poder*. Esto es una verdadera particularidad del capitalismo moderno eurocéntrico y expansionista, respecto a otras experiencias históricas imperiales precedentes.

11 José Santos Herceg. *Etno-eurocentrismo* In Salas Astrain (2005, pp. 341-354) *Pensamiento crítico Latinoamericano*, Tomo III, Chile.

En lo relativo a la delimitación conceptual, hay tres elementos constitutivos de la ideología y de la dominación eurocéntrica¹², de raíz cristiana occidental, como centro de la historia y del mundo:

1. *La invención de hacer universal y otorgar un carácter global, válido siempre y en todo lugar a valores y cosmovisiones que están fijados en el tiempo y en el espacio. Esta deformación se transforma en acción legitimadora de la ideología de la dominación.* Lo que proponía Marx en el siglo XIX: los intereses particulares de la burguesía los presenta como universales, o al decir de Nietzsche, como intención y voluntad de poder y dominio.
2. *Los valores y cosmovisiones son los propios, considerados centrales y conscientemente mejores, superiores y más adecuados* (no solo en los discursos coloniales de la Europa católica y protestante, también en la filosofía es evidente en Kant, Hegel¹³, Marx acerca de la exterioridad de Europa). La expansión militar y la mundialización económica de esta forma particular de etnocentrismo, después de las conquistas coloniales, se refleja en los discursos y justificaciones de grupos, instituciones y campos disciplinarios del conocimiento.
3. *Prende imponerse, sin justificación alguna: ¡estos son mis valores, los mejores! Una suerte de menosprecio y negación del Otro de la Razón dominadora, un cierre epistémico necesario a la identidad, en una totalidad unidimensional capitalista, que ya no resiste ni puede justificar su propia soberbia axiomática, que marginaliza y niega lo diferente.* Marc Augé (1994:34-35¹⁴) expuso que la colonización europea ha despedazado las cosmologías de las sociedades autóctonas, que tendían a eliminar el riesgo y el error de la comunidad desde la particularidad mítica cultural que las caracterizaba.

Paradójica e históricamente, *mestizaje racial* e *hibridación cultural* son centrales en la construcción histórica identitaria de los países del capitalismo

12 Nos apoyamos formalmente en los tres puntos que propone José Santos Herceg en la presentación de este concepto en el texto citado.

13 Hegel (1988, 234) en *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, escribe, a propósito de los autóctonos de América : « Ainsi les américains sont comme des enfants inconscients qui vivent au jour le jour, privés de toute réflexion et de toute intention supérieure. La faiblesse du tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amériques : on les y amena en effet pour exploiter, dans les travaux, leurs forces, étant donné leur meilleure aptitude à s'assimiler la civilisation européenne, si on les compare aux Américains ». Las justificaciones acerca de la superioridad europea y las adjetivaciones tales como la barbarie y brutalidad africana, árabe y asiática, no escapan a esta tonalidad valorativa, coherente a su sistema filosófico y a la racionalidad moderna eurocéntrica de la época (Dussel, In Mignolo 2000).

14 *Magazine Littéraire* n°312, "Du risque à l'angoisse : genèse d'une nostalgie".

central (Grupo de los ocho¹⁵), beneficiarios principales de la actual mundialización económica y responsables de la mayor polución ambiental y radioactiva planetaria. El sueño de unidad universal de la propia cultura hace del eurocentrismo –ya ramificado en todos los continentes–, un provincialismo epistémico peligroso a escala planetaria, por las consecuencias socio-ambientales y culturales efectuadas y los impactos que aún producen.

¿Porqué decir, entonces, ‘eurocentrismo’ a una práctica histórica, epistémica y política similar? Podríamos utilizar la definición de Descola (2006, 2004) de “naturalismo”¹⁶ como el supuesto ontológico y cosmológico que caracteriza al occidente moderno, con la idea paradigmática que naturaleza y cultura están separados¹⁷, y sólo los humanos –hombres, blancos y cristianos– tienen alma. Esto implica, por diversos argumentos ligados a la historia y la filosofía, que hay continuidad física-material, como una totalidad que puede ser explicada bajo leyes universales. Sin embargo, tomaremos esta como una característica particular definitoria, pero necesitamos una perspectiva histórica más abarcativa y una definición filosófica más amplia. Utilizaremos la categoría de ‘eurocentrismo’, ya que desde nuestra perspectiva –siguiendo a Mignolo, Dussel, Quijano y Grosfoguel–, es una forma particular de *etnocentrismo*, que tiene como particularidad la hegemonía política, militar y epistémica que opera no solo en el marco geográfico europeo, sino mundial, y lo situamos en el centro de la crisis y los interrogantes de la filosofía y la política actual. En América Latina, el eurocentrismo es un obstáculo epistemológico para el análisis, la explicación y la interpretación de las transformaciones sociales, culturales y políticas. Tres posibilidades y perspectivas recurrentes en los análisis teóricos se abren en este contexto:

1. *La crisis actual de la modernidad*, puede ser la gran oportunidad histórica para la emergencia política de las diferencias, desde hace mucho tiempo reprimidas.
2. *La lógica binaria del colonialismo*, que ha reprimido las diferencias como una configuración histórica de poder, *está en aprieto, son evidentes sus límites*. Sin embargo, esto no quiere decir que haya un debilitamiento de la estructura mundial donde funcionó este dispositivo: esta

15 Japón es un caso aparte, por sus características y su historia. La explicación de esta problemática excede la temática de este artículo.

16 *El naturalismo, según Descola*, considera que sólo los humanos tienen alma, pero sostiene que hay continuidad física en el mundo. La distinción sujeto-objeto es ontológica y cosmológica, como es el caso de nuestra cultura moderna actual, occidental y eurocéntrica.

17 *Descola (2004)*, cuando relaciona la problemática occidental de la antropología y la naturaleza, propone que... [...] « dans la conception moderne du monde, la nature est considérée comme séparé des activités humaines alors que dans bien des sociétés ce n'est pas le cas. Il faut dépasser cette séparation entre sciences de la culture et celles de la nature pour progresser dans notre compréhension du monde ».

estructura ha cambiado de forma dentro del contexto de la mundialización económica.

3. *Este cambio pone en cuestión no solo al desarrollismo y al liberalismo, sino también al marxismo*, que habla de un sentido de las luchas y de un sistema de dominación. Las objeciones son diversas, ya que la actual configuración global de la economía se apoya sobre la producción y la afirmación de las diferencias, donde hay diversidad de finalidades y motivaciones de la acción social de los actores. La represión de diferencias deviene afirmación de las diferencias: el capitalismo "liberal -¿democrático?" es paradójico en este sentido.

Acerca de la historia de la problemática, particularmente en América Latina, presentamos una breve genealogía del debate. Santos Hercece considera históricamente que hay períodos y antecedentes críticos al eurocentrismo en los comienzos de la conquista europea de América. En un principio, personalizados en Antón de Montecinos, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria desde posiciones antiesclavistas no violentas. Luego, en el siglo XIX hay antecedentes de un discurso anti-español como en Esteban Echeverría, Montalvo y Bello. Para ellos la liberación política de España debía completarse con la liberación mental y aproximarse a copiar el modelo político de Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

A finales del siglo XIX, José Martí es considerado con la publicación de *Nuestra América* como un contra-discurso eurocéntrico, que buscaba no solo el cambio de formas sino el cambio de espíritu y de mentalidad, debido a que la colonia continuó viviendo en las nuevas Repúblicas después de las gestas por la Independencia. Como cuarta etapa de esta periodización, una corriente de la primera mitad del siglo XX, inspirada en Martí y influenciada por el arribo de las ideas libertarias europeas, va generando una reacción cultural y política, como es el caso de Rodó, Vasconcelos, Mariátegui, Romero, entre otros. Despliegan críticamente un reproche al positivismo filosófico con tendencias imitativas al modelo político epistémico republicano e industrialista-desarrollista de Estados Unidos y Europa.

Después de la Segunda Guerra Mundial hasta finales de la década del ochenta, se generan tres corrientes de peso en la opinión política y pública que aglomeran y sostiene novedosamente la tradición europea progresista-moderna y cristiana. Estas tres perspectivas, *la Teoría de la dependencia* (Faletto, Cardozo, Dos Santos), *la Teología de la liberación* (Boff, Gutiérrez) y *la Filosofía de la liberación* (Dussel, Casalla), delinearon programas de investigación académica interdisciplinaria en América Latina e influyeron en alguna medida en los países no alineados de la época.

Por último, Fernet Betancourt, un investigador cubano radicado en Alemania, propone un desplazamiento de la *filosofía de la liberación* hacia una *filosofía intercultural*, con un programa de desmarque del eurocentrismo, aceptándole a este último en tanto discurso particular entre otros, dentro de la polifonía cultural y no universal-central. Si bien esta perspectiva ideal

esta lejos de llegar a su concreción, es un principio regulador interdiscursivo de anular las pretensiones de centralidad epistémica y política, aun si es sostenido bélicamente. Paralelamente, pensamos el grupo modernidad/colonialidad (Walter Dignolo, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel) desde una crítica más radicalizada y ecléctica en el marco ampliado de un debate político y académico postcolonial. El grupo sostiene una posición que trata de desarticular los restos y resabios coloniales en la geopolítica de conocimiento. Focalizando sobre la diversidad epistémica y política, abordan 'el pensamiento de los bordes' que animó al surgimiento de la teología y la filosofía de la liberación en las décadas de los años 60 y 70 –como Césaire, Fanon, la teoría de la dependencia–, de las pretensiones centralistas y hegemónicas del sistema de dominación. Pretensiones metamorfoseadas estas últimas, pero aún geopolíticamente centradas, localizadas y situadas en menos de un 20 % de la población mundial, que usufructúa mayoritariamente los bienes tangibles e intangibles, públicos, colectivos e intergeneracionales.

3. Implicancias y límites en las ciencias sociales

Los conceptos básicos de '*la política*' y '*lo político*' como *ciudadanía*, *sociedad civil*, *igualdad*, *representación* son categorías de análisis que no dejan de redefinirse y mediar entre las ciencias sociales y la filosofía¹⁸. Desde hace tres décadas la temática privilegiada de la sociología europea redimensiona la categoría de 'clase social', como sujeto de la política y el trabajo, pues parece que asistimos más bien a la metamorfosis y la transfiguración de los públicos del consumo y de la comunicación, propio de la sociedad post-industrial, más que un actor homogéneo y predefinido como 'clase social'. Evidentemente hay un conflicto de interpretación del sentido de estas afirmaciones, de diferencias de enfoque y de las preferencias en el nivel de la teoría para los análisis políticos y culturales actuales. Parece que la sociología, la antropología y la filosofía académica en América Latina incorporan a esta discusión el debate, no agotada aún, acerca de 'la modernidad' y las consecuencias 'eurocéntricas' en la reflexión teórica.

Se impone lentamente, desde esta perspectiva, una repetida y renovada problemática sociológica –pero que implica de base a la filosofía–: la dimensión del 'cambio y transformación societal' y las características del 'sistema mundo' actual. Temas que se desdibujan en la reflexión académica, por su amplitud e inconmensurabilidad en estudios de casos particulares, acotados a tiempos, espacios y dominios específicos (Boudon-Bourricard, 1993, pp. 71-77).

18 De hecho son las mediaciones que utilizamos en este escrito. La filosofía en su perspectiva epistemológica es una reflexión sobre las categorías de análisis de las ciencias sociales. La crítica es en su uso y extensión, en la justificación, legitimación y coherencia argumentativa.

América Latina tiene desafíos teóricos urgentes y muy amplios a resolver, ligados a esta problemática: pensar y delimitar las consecuencias eurocéntricas, tanto dentro de la teoría social y la filosofía (Lander, 2000; Derrida, 2001; Mignolo, 2001; Wallerstein, 2001; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), como dentro de la puesta en marcha de políticas públicas al interior de los procesos de integración regional post-dictatoriales. La función de las ciencias sociales de la región latinoamericana, más allá de embates desagradables de nacionalismos tardíos e inadecuados, empieza a pensarse epistemológicamente como la superación de obstáculos propios, la legitimidad de su propia particularidad y el aporte científico que puede hacerlo avanzar en tanto que *actor geopolítico, histórico y cultural*. Es necesario, en este sentido, superar *el anti-eurocentrismo eurocéntrico* (Wallerstein, 200, pp. 191-209): no muros, sino puentes que contribuyan a religar terrenos infranqueables, a partir de una de las orillas, con el propósito de aceptarse recíprocamente, en su conflictiva y estructurante relación con Europa, a la vez cristiana y moderna, dentro de las diferencias que nos despliegan los relatos de la historia¹⁹.

4. Límites y potencialidades

Pensar los límites y potencialidades de las herramientas teóricas que nos permiten comprender el presente político, los diferentes imaginarios culturales y el proceso de cambio de la matriz societal de América Latina, son, –creemos normativamente– una tarea específica de la reflexión y la creatividad filosófica y una exigencia de las ciencias sociales. Sobre todo, para disponer de perspectivas heurísticas que hagan posible la construcción de temáticas (“objetos” en la perspectiva clásica eurocéntrica) de investigación que alarguen el horizonte de las disciplinas por la vía de nuevas preguntas y presupuestos.

Andrés Roig (1994, p. 96) ha escrito en el VII Congreso Nacional de filosofía de Argentina que “ La crítica de la razón latinoamericana [...] debería ser la base teórica y, por qué no, práctica para la proyección de una eticidad [...] Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos ; que tendrá entre sus temas

19 En el *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Guy Hermet (1994 : 21) define América Latina como “ ...quelque sorte d'orphelines. L'Amérique Latine ne connaît plus que l'un de ses parents : l'Europe, ou bien son excroissance nord-américaine”. La idea de una juventud y de la inmadurez del continente latinoamericano, en Hermet, parece legitimar la paternidad y la autoridad en el imaginario racional y maduro de la cultura eurocéntrica. Esta versión académica milenarista y secularizada funciona como evidencia a-crítica, aun en un especialista de renombre en la ciencia política.

fundamentales la alienación, partiendo de la base que aún no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos”. La crítica al eurocentrismo pone en cuestión la conexión entre la razón práctica y teórica, y no la superación o anulación en sentido dialéctico de los provincialismos de ilusión universal, sean estos europeos o latinoamericanos. Esta puede ser una buena ruta de encuentro entre dos experiencias históricas y filosóficas, sobre todo por la necesidad de sostener y fortificar cada parte de la relación, en lugar de ensayar sobrepasar las dificultades de autoafirmación de la identidad.

Nuestro punto de partida del eurocentrismo como obstáculo epistemológico²⁰, de y en las ciencias sociales en América Latina, se refiere, en primer lugar, a los obstáculos que los investigadores sociales encuentran, desde el paradigma de ‘desarrollo’ y el de ‘progreso’ que saltean la problemática del ‘nuevo patrón de poder mundial’ y en consecuencia, la ‘ego política del conocimiento’. La separación teórica de ‘clase’ y ‘etnia’, por ejemplo, suele presentarse para investigadores latinoamericanos como inoportuna, ya que los estados han sido y están aún racializados, por más argumentos invertidos por los Estados-Nación de la región en invisibilizar las clases y las etnias. Por otro lado, las categorías básicas de ‘desarrollo’ y ‘progreso’ remiten a los valores que implica²¹. Para esto, es necesario reunir la idea de ‘colonialidad del poder y del saber’, ausente en la *Crítica a la Modernidad*, de Alain Touraine (1994), para entrar en la problemática no cerrada o clausurada aún sobre la ‘raza’ (Quijano²², 93-126, In Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), la ‘tradición’ y la ‘modernidad’, desde la crítica a la concepción de dispositivos intersubjetivos de la modernidad y la racionalidad, que codificaron las categorías de *irracional-racional, mágico/mítico-científico, primitivo-civilizado*. Además ‘la colonialidad del poder’, según Quijano (Ibídem, pp. 118-125) implicó la codificación y

20 El eurocentrismo es un obstáculo epistemológico en lo referente a sus presupuestos (y pretensiones) de objetividad y consiguiente “superioridad” (objetivismo), cuando en realidad la subjetividad que envuelve al ‘objeto’ es evidente, por tanto la partición sujeto-objeto es de difícil sostén epistemológico. Puede consultarse el “Informe Gugelkian” *Abrir las ciencias sociales* de Immanuel Wallerstein, donde el problema planteado reside en que las ciencias sociales están cerradas a la comprensión social y que los métodos utilizados pueden ser obstáculos para la comprensión y explicación.

21 Touraine a partir de *Critique à la Modernité* (1994) ha presentado la genealogía y la historia. Una compilación crítica a la historiografía sobre la modernidad y el eurocentrismo, podemos encontrarla en el libro compilado por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000), Mignolo (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

22 “Colonialidad del poder y clasificación social”, In Castro Gómez y Grosfoguel (2007), es una síntesis de su pensamiento planteado en diversos artículos previos (Lander, 200; Mignolo, 2001)

‘clasificación social’ universal del mundo capitalista, la articulación política y neocultural, la distribución mundial del trabajo, las relaciones de género, las relaciones culturales intersubjetivas y corporales. Siguiendo esta línea de análisis, consideramos el ‘eurocentrismo’ como un ‘obstáculo epistemológico’, en segundo lugar, en la comprensión y explicación sociológica de ‘la transformación societal’. En el sentido que este implica un proceso heurístico-cognitivo, de construcción de la legitimación *a priori*, de lo que es construido por una episteme singular: el modernismo eurocéntrico se muestra a sí mismo como la evidencia natural, sustantiva y universal.

Dos mitos fundadores, según Quijano (2000, 211), están a la base del eurocentrismo. En primer lugar, la idea/imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. En segundo lugar, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. El *evolucionismo* y el *dualismo*, siendo los dos elementos del eurocentrismo, nos alertan sobre la reproducción académica, que es el espejo de estos dogmas. Este obstáculo, así, resulta la consecuencia legitimada²³, desde una supuesta objetividad del conocimiento y, además, desde una idea velada de superioridad civilizatoria y cultural.

Esta episteme devela sus argumentos y valores mostrando, si seguimos al Habermas de *Conocimiento e interés*, tres intereses políticos-cognitivos puestos en comunicación: el técnico-científico, el interés práctico-político y el emancipador (moral y valórico). De este modo podemos preguntarnos y pensar acerca de cómo la ‘razón abstracta’ se impone sobre la ‘razón sensible’ (Maffesoli, 1996). La doble negación –por la intermediación de la ‘evangelización’ y el ‘progreso’– del *núcleo mítico*²⁴ de los pueblos originarios y de la población mestiza, que eran definidas como obstáculos al ‘desarrollo’, ha estado históricamente impuesta negando *el Otro* a través de la violencia epistémico-política (Castro Gómez, In Lander, 2000). Las *prácticas disciplinarias* que han forjado y creado de una cierta manera el “ciudadano” del siglo XIX en América Latina son, entre otras, las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas (González Stephan, 1996) para la

23 Según Lander (2000, 23), hipótesis (supuestos), dispositivos y efectos discursivos de totalidad eurocéntrica en el tiempo y en el espacio: superioridad del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En su reverso esto implica que la sociedad industrial liberal es la más avanzada y el solo futuro posible de los pueblos y las culturas. Estas son las maneras validas, legítimas y objetivas del conocimiento, presentes en las universidades.

24 Diana Picotti, pp. 707-718, in Salas Astrain (2005), Volumen II. Picotti lo define como “...la concepción básica de la realidad y de la propia identidad, que va configurándose un pueblo como sujeto histórico y relatando a través del lenguaje simbólico de sus mitos” (p. 707).

edificación de fronteras entre los hombres blancos civilizados (propietarios, casados y heterosexuales) frente al *Otro* como bárbaro-iletrado. La negación de aspectos geográficos e históricos del conocimiento, de lo que es diferente a lo 'moderno' y civilizado (el aborígen, el gaucho, el negro) como marcos objetivos premodernos y a-científicos, ha sostenido de modo solipsista la legitimidad, es decir, el entramado de las prácticas policiales (las políticas gubernamentales y públicas), las decisiones políticas y las formas de relación con el ambiente, en el pasado y el presente (de manera más velada y sutil todavía).

5. Una estrategia posible de re-construcción de la filosofía latino-americana

La diferencia colonial, constitutiva de América Latina, muestra una escena indeseable: la erradicación violenta de otra alternativa a la exterioridad del sistema o directamente del *Otro* de la Razón dominante. Es decir, la negación policial del diálogo político-epistémico que problematiza lo igual, lo bueno y lo justo, negando/ignorando el afuera (diferencia, exterioridad, pliegue) de la totalidad auto-referencial. La implicación de esta colonialidad del poder, en sentido epistemológico, se presenta como colonialidad del saber: el conocimiento "legítimo, objetivo y fiable" no acepta diversas tópicas (Lander, 2000). De hecho, las opciones coloniales europeas para el indígena (el *Otro* del sistema, de la Razón dominante en los siglos precedentes), han sido la auto-negación, la subordinación y la anulación radical de sí-mismo, para integrarse a la cultura dominante, para ser sujeto de "derechos". La historia de América Latina parece ser el culto a la razón de la fuerza impuesta, desde el solipsismo de la auto-imagen iluminada superior y progresista, como totalidad cerrada. La verdad objetiva, lo justo y lo bueno, según el sentido bio-político de la historia, es descrito anticipadamente por el "enunciador que lo encarna en acto": el hombre-blanco-propietario-heterosexual.

El multiculturalismo actual no escapa a esto: el reconocimiento de la diferencia no implica la aceptación del diferente. Como señala Todorov en *El miedo a los bárbaros* (2008, p. 107), toda sociedad y Estado son multiculturales y mestizos, no hay otro modo. Las poblaciones se han mezclado, los grupos que constituyen la sociedad poseen identidades culturales diferentes. Pluriculturalismo o multi-culturalismo no es la opción analítica correcta para abordar y comprender la identidad como construcción y problemática. Más bien la cuestión es saber si la imagen que una sociedad tiene de ella misma acepta en su interior la multiplicidad y la diferencia como totalidad otra, o tiene como valor supremo la "unidad y homogeneidad sustantiva", la idea "monoétnica" de Estado. Walter Mignolo habla de *inter-culturalidad* (en diferencia con el multiculturalismo), porque el concepto implica –como actitud moral y política de diálogo entre el pensamiento mestizo-criollo-inmigrante con el aborígen y el afro-caribeño, la aceptación de la diversidad del "Ser", en sus necesidades, deseos, puntos de vistas y perspectivas.

Los filósofos del Iluminismo, en su conjunto, han creído dentro del desarrollo de una ciencia objetiva en una moral universal, en la autonomía de la ley y del arte, regulados por lógicas propias. El Estado-Nación, en ese sentido, estaba justificado y legitimado como la objetivación de la 'Razón'. Los jefes de la emancipación latinoamericana como Bolívar y San Martín, han admitido este imaginario general, dentro del mestizaje cultural que ellos vivían en su época. Esto supone una aceptación jerárquica entre blancos-criollos a los largo de los siglos entre el europeo occidental (como superior/mejor/normal) y *el Otro* de la Razón dominadora (aborígenes, esclavos africanos, mestizos, "naturaleza"): la ilusión de que *lo que no es europeo o pre-europeo es una "cosa" que se europeizará o se modernizará*, como señala la crítica al eurocentrismo (Lander, 2000).

El "universalismo" no universal del liberalismo, en su arribo lento y sistemático en América Latina, ha desechado y negado el derecho a lo que es diferente a lo liberal, en referencia a la cuestión de derechos de propiedad privada. Del 'eurocentrismo' al "globocentrismo": el occidentalismo – según Coromil (In Lander, 2000, p. 89) – es un conjunto de prácticas que producen las concepciones de mundo, por la dominación del hombre y de la naturaleza, como misión civilizatoria y planificación de la modernización. Este conjunto de prácticas históricas comprende la *división de componentes del mundo en unidades aisladas, la desagregación de las historias de relaciones y vínculos*, transformando así las diferencias en jerarquías, la naturalización de las representaciones e imaginarios, y de manera inconsciente, colaborando dentro de la reproducción de las actuales relaciones de poder. *Volonté de savoir que prescrivait le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles* (Foucault, 2002, p. 19).

Abismos sorteados históricamente con la violencia de la dominación colonial (epistémica-política), generando heridas que no paran de emanar dolor, malos recuerdos y contrariedades estructurantes de las relaciones. Por afuera del universo de la ciencia moderna racionalista (que es también mítica y axiomática), la tradición mítica de los pueblos originarios pone la palabra como fundación de lo real, dentro de la hipótesis en la cual nosotros somos puestos por ella. La ciencia por su parte, desde otra estrategia cognitiva, ha ensayado construir métodos para apropiarse y comprender 'lo real'. El 'referente', el 'fenómeno' y el 'signo'²⁵ son tres estrategias de la epistemología moderna –la ilusión de 'objetividad' en el siglo XX–, desde la certeza última que existe *'un fundamento de lo real'* y que es posible acceder a la inmediatez y devenir historia (Laclau, 1995, p. 23). Sin embargo, la tendencia filosófica desde las últimas décadas del siglo XX ha sido concebir la contingencia caótica de lo real y no una representación total de lo real –como en Wittgenstein y el "post-estructuralismo" (Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard)–. *El sujeto cartesiano y el modo de producción capitalista*

25 De la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, sucesivamente.

con sus valores liberales clásicos tienen una oposición filosófica, ecologista y culturalista que no pueden superar teóricamente en el presente, ni dar respuestas sin asumir sus críticas. La cooptación, sin embargo, es una forma de cambio para mantener la hegemonía: el *cristianismo Apostólico Romano* y el *capitalismo colonial eurocentrado* han sido flexibles en su estrategia de sostenerse en el tiempo, a pesar de los profetas de las rupturas y cismas que vaticinaban la emergencia de lo nuevo.

La temporalidad caótica y azarosa, y la desconfianza a una sola “verdad objetiva”, han generado discusiones frecuentes en las ciencias sociales. El análisis teórico de la actividad política, cultural y social ha recibido un impacto en lo que concierne a las certezas y las evidencias antiguas, enraizadas en la ‘*filosofía de la modernidad*’²⁶ en las versiones del paradigma positivista y en la tradición empírica analítica. La antropología, la sociología y la etnología han incorporado las consecuencias de esta discusión sobre el estatuto de lo ‘real’, sobre la importancia de la justificación y la legitimación del trabajo en el terreno. El *hiato* comienza a llenarse de significaciones y de sentido, es decir, busca significantes que lo vuelvan visible, en la superficie del lenguaje y en las categorías específicas de las disciplinas.

La importancia dada al pensamiento como episteme particularizada y situada es determinante, como lo ha mostrado Foucault a lo largo de toda su obra. La aparición de saberes reprimidos y sometidos, “de los bordes”, es una de las características centrales para observar y comprender las metamorfosis las sociedades de la región, particularmente en los movimientos sociales como ‘sujetos’ de su propia historia²⁷. Podemos amoldarnos al pensamiento de Alain Touraine, que nos ofrece una llave o mapa de acceso para comprender los movimientos sociales a partir de su perspectiva sociológica, en la medida en que podamos hacer descender el discurso moderno de su pedestal de la razón dominadora, para comprender aquellos discursos que se encuentran fuera de la totalidad cerrada moderna. Pero no se trata solo de comprensión, sino en la encrucijada actual de mundialización y homogenización de la

26 Wallerstein (2001) propone cuatro puntos básicos como conclusiones:

1. *El progreso no es inevitable.*
2. *La creencia en certezas, premisa de la modernidad, conduce a la ceguera y a la invalidez.*
3. *En los sistemas sociales humanos, la lucha por la buena sociedad continúa.*
4. *La incertidumbre es maravillosa, el futuro está abierto a la creatividad humana y de la naturaleza.*

27 Las categorías y los conceptos devienen patrones universales y normativos (economía, sociedad civil, mercado, clases, etc.) Los otros modos de ser son desechados y son transformados en diferentes, arcaicos, tradicionales, primitivos, pre-modernos -es decir precedentes a lo que es “moderno europeo”. La recuperación de los saberes históricos y locales dentro del marco tropical-andino, como sugieren Fals Borda y Mora-Osejo en *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro saber tropical*, muestra el límite y la posibilidad de inversión de esta tendencia de los últimos siglos de evangelización, civilización, modernización y globalización. Leff propone que “Hoy, la historia se está rehaciendo en el límite de los tiempos modernos, en la reemergencia de viejas historias y en la emancipación de los sentidos reprimidos por una historia de conquista, de sometimiento y holocausto” (2002, p. 74).

cultura y la economía, particularmente se trata de *originalidad y sentido de la praxis*. Para esta necesidad de comprensión y creatividad, como respuesta a los desafíos y encrucijadas actuales, postulamos cuatro figuraciones:

1. El viejo y aburrido debate metafísico, acerca de si hay una filosofía latinoamericana (o un *Ser* latinoamericano, o de un *Logos* particular), con su respuesta pseudo-política anodina de asumir el derecho a la independencia y la autonomía “adolescente”, en lo que concierne a la madurez filosófica europea, revela los problemas y traumas subjetivos de identidad, en lugar de estrategias propias y territorializadas de producción y creatividad de categorías de análisis epistémico. El mestizaje étnico y la hibridación cultural son hechos/acontecimientos históricos, en consecuencia, la diferencia colonial latinoamericana debe ser constitutiva de la reflexión filosófica como crítica al orden de representación política y epistémica universal de “la polis”. Este es el aporte específico que puede dar una filosofía latinoamericana, que se centre en la posibilidad de emancipación, “tirando el agua colonial del baño, sin tirar el bebe de la ilustración moderna²⁸”.
2. Hay que asumir filosóficamente la definición de *lo político* de Laclau (1996; 1988) y Rancière (1996), como espacio de desacuerdo constitutivo de la democracia, donde los diferentes posiciones-sujeto, en tanto articulación de las relaciones de poder que construyen la hegemonía inestable y siempre abierta, impone la evidencia contingente del sentido.
3. En América Latina, el concepto filosófico y sociológico de ‘*Sujeto*’, como estrategia de construcción de categorías de análisis, debe complejizarse. Hay que tener en cuenta las diversas ‘posiciones sujeto’ (Laclau) dentro de un campo de fuerza espacial-histórico, corporizado (Grosfoguel, 2006, 2007) y problemantizando/recreando el concepto marxista ortodoxo de “clase”, repensando la relación y vínculo teórico con ‘etnia’.
4. La indagación de un ‘*nuevo modelo de modernidad*’ puede incluir el respeto y apropiación de saberes pre-modernos y pre-coloniales (por ejemplo, en sentido epistémico, concepciones holísticas y tipos de relación que trasciendan la dicotomía occidental moderna ‘cultural-naturaleza’, inexistente en otras culturas e imaginarios). En lo político, maneras asociativas de democracia directa y representativa, según las tradiciones ancestrales de las comunidades aborígenes (como la de los zapatistas o los ayllus), al interior de los Estados Naciones republicanos multi/inter culturales.

28 Gotthold Lessing (1729-1781, Alemania) definió el espíritu de la Ilustración como el triple rechazo de la Revelación, la Providencia y la condena eterna (Castoriadis, 1998, p. 66).

Con estas cuatro figuraciones, que consideramos estrategias filosóficas complementarias (asumiendo los aportes de la filosofía de la liberación, el colectivo modernidad/colonialidad, Laclau y Rancière), creemos que es posible extender la crítica de Touraine a la modernidad, aunque sea necesario adaptar la categoría de 'Sujeto' a la particularidad latinoamericana. Si la extensión moderna de la revolución democrática europea ha generado nuevas características institucionales, pero también la idea de poder como lugar vacío, hay que llevar al extremo esta lógica que viene a proponer valóricamente que han desaparecido las certezas legítimas de Dios, la Naturaleza, el Hombre o la Razón²⁹. Si llamamos, por diferentes motivos y consecuencias a esta crisis del humanismo "postmodernidad", "demodernización", "transmodernidad", "neo-modernidad" o "crítica al eurocentrismo" al reconocimiento presente de esta situación, podríamos decir que hay un punto de acercamiento o equivalencia entre Quijano, Dussel, Mignolo, Touraine y Laclau (asumiendo las diferencias filosóficas específicas de cada uno de ellos).

Podrían rastrearse los puntos de acuerdo, teniendo en cuenta observaciones de Laclau y Mignolo sobre la modernidad, para desarrollar un programa multidisciplinar de investigación con los siguientes puntos:

1. *El abandono del proyecto epistemológico –en diferentes grados– como auto-fundamentación.* La adopción de la crítica paradigmática de 'la complejidad'³⁰ (Prigogine, Morin, Leff) y el abandono de la tradición newtoniana-cartesiana como paradigma³¹ epistemológico.

29 Un estudio sintético, histórico-conceptual, acerca de la Razón y las racionalidades, puede verse en Manuel Carrilho (1997) *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, Hatier, Francia.

30 Ver para este tema la compilación de Dora Schnitman (1995) *Nuevos paradigmas, Cultura y subjetividad*, Paidós, Argentina (los escritos de Morin, Prigogine, Von Foerster, Von Glasersfeld, entre otros) El paradigma de *la complejidad*, es el nexo entre los textos, donde los viejos problemas son mirados con nuevas perspectivas, desde disciplinas diversas (física, psicología, filosofía, etc). Por ejemplo, *el azar, el caos, el orden, el desorden, irreversibilidad*. Ver también el texto de Jesús Ibáñez (coord.) (1998) *Nuevos avances en la investigación social I*, Proyecto a, España.; Edgard Morin (1998) *El método IV. Las ideas*, Cátedra, España. Un libro pionero en estos temas (con las intervenciones de Premios Nobel de física y los más destacados investigadores científicos internacionales) ha sido (1980) *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, Stock, Francia. Wallerstein (2001, pp. 179-190) recoge este debate uniéndolo a su perspectiva teórica de la articulación histórica del *sistema mundo*. Este debate es compilado sumariamente en *Magazine Littéraire* n° 312, "Le fin des certitudes", 1993, Francia.

31 Utilizamos la definición de Morin (1998, p. 216) de paradigma: "Designa, bien sea el principio, el modelo o regla general; bien sea el conjunto de las representaciones, creencias, ideas, que ilustran de forma ejemplar o que ilustran los casos ejemplares".

2. *El apoyo general del proyecto político, como auto-afirmación del individuo "coomunitario"³² y la ruptura y distanciamiento crítico de toda perspectiva ne/post colonial modernaleurocéntrica.*
3. Finalmente, la aceptación de *la irreversibilidad, diferencia, diversidad y la exterioridad-alteridad (pliegue en Deleuze)* a la totalidad cerrada o realidad integral (eurocéntrica, liberal, capitalista) como posibilidad de desarrollo heurístico de *la utópica*³³. Entonces se nos abren líneas de reflexión transversales en las ciencias sociales que implican directamente al filosofía:

Algunas consideraciones y problemáticas transversales para el desarrollo y búsqueda conceptual para abordar estos tres puntos sugeridos:

1. El más allá/acá de la modernidad eurocéntrica.

La pregunta filosófica que ya hemos planteado, que ronda las humanidades y las ciencias sociales, es si hay un afuera de la modernidad, si la modernidad es una experiencia europea o si la modernidad y el capitalismo involucran simultáneamente a todos los participantes (hegemónicos y/o subordinados). ¿'Post' o 'trans'-modernidad? O más que decretarle la muerte o su superación, podríamos preguntarnos: ¿estamos ya más allá de la modernidad eurocéntrica por imposición del contexto histórico?, ¿sería mejor la defensa de sus promesas hasta que sean cumplidas y realizadas?, ¿estallarían así en los próximos cincuenta años las posibilidades de continuidad del capitalismo, tal cual lo conocemos ahora, como lo cree Wallerstein?

Sostendremos que la 'modernidad' y el 'capitalismo' involucran a los participantes en sus respectivas posiciones, es decir, no hay modernidad y capitalismo sin patriarcado, esclavos negros, masacres aborígenes, conquistas coloniales, guerras en Europa, revoluciones burguesas, rebeliones campesinas y populares, emergencia inesperada de las víctimas, en suma, sin la violencia, el racismo y la

32 'Individuo "coomunitario"', implica lo cooperativo y comunitario. Esta idea la agregamos nosotros, no lo dicen Laclau ni Mignolo. Es una contradicción complementaria, no antagónica, o puede analizarse como paradoja que implica creatividad, conjunción y diferencia con la lógica formal y binaria. Esta problemática la estoy desarrollando en una investigación en curso: "Filosofía de la modernidad y crítica al eurocentrismo", específicamente en el Capítulo IV, referido a la crítica de la lógica formal que subyace en el pensamiento filosófico y científico de raíz eurocéntrica.

33 Wallerstein la define como la evaluación de los sistemas sociales humanos, de sus problemas que limitan el potencial y las zonas abiertas a la creatividad humana. (*Comprendre le monde*, 2006, La Découverte, Francia) Este pensador y científico social, entre otros, ejerce una influencia intelectual considerable sobre el movimiento altermundialista de las últimas décadas.

explotación que todo esto invoca y que ha requerido su legitimación y justificación histórico-cultural. En ese sentido no hay afuera del *nuevo patrón de poder mundial*, tanto en su construcción como en su transformación. No es posible una “robinsonada”, ni una actitud autista y xenófoba para explicar e interpretar profundamente un fenómeno estructurante de las relaciones sociales, de la subjetividad, y por ende el mundo de la experiencia vivida y de las expectativas y el deseo de lo que hay que hacer, repetir y transformar. Sostenemos que es más adecuado el principio de Alain Badiou (2008) que “*hay un solo mundo*”, o ‘el pliegue’ de Deleuze como interioridad de la totalidad. En ambas ideas caben multiplicidades de mundos El “otro mundo” es la reversibilidad de este, un derecho y recurso heurístico, político, moral y ético, el despliegue de la ‘utopística’³⁴ y el ejercicio de ‘la prospectiva’³⁵. Entendemos por ‘transmodernidad’³⁶, estirando un poco la definición de Dussel y del grupo modernidad/colonialidad de Mignolo y Grosfoguel, como la inclusión, posibilidad y cruce de caminos críticos a la modernidad eurocentrada, a la ‘colonialidad del poder y el saber’.

2. El abandono de ideas de “dominación de las fuerzas naturales”, del “sometimiento del trabajo de otros hombres para fines propios” y de “la ilusión de linealidad progresiva y acumulativa de conocimientos y bienestar”.
3. Aceptar la ‘radicalidad otra’ de los contextos históricos, geográficos y epistémicos-categoriales incomparables.
4. La revisión y reapropiación de las perspectivas, formas de pensamiento e imaginarios autóctonos, a la luz de la racionalidad mestiza, sin negar absurdamente la modernidad filosófica.

34 Wallerstein la define como el estudio de las utopías posibles y creíbles, de sus limitaciones y sus obstáculos para alcanzarlas, sin ser el rostro inevitable de un futuro mejor. Es el estudio de las alternativas históricas reales en el presente, lejos de certitudes necesarias y deterministas, como en el pensamiento historicista moderno, de raíz hegeliano-marxista.

35 Este concepto aborda las posibilidades y tendencias futuras. Se diferencia de la previsión y merita incorporarla en la reflexión de las ciencias sociales acerca de las tendencias y futuros posibles. Supone que el futuro no está escrito y es una mezcla de necesidad, regularidad, azar y voluntad en la medida en que hay grupos humanos que quieren realizar y tienen proyectos contradictorios. Así es que los hombres hacen frente a una pluralidad de futuros, que tienen su parte de necesidad. En este sentido, la ‘prospectiva’ puede prever escenarios futuros, sin hacer prescripción.

36 En Mignolo, Dussel, Quijano y Grosfoguel observamos que instan a des-centrar/ europeizar la filosofía y las ciencias sociales, cuestionando y traduciendo el lugar de enunciación de la modernidad europea, y como objetivo (fundante de la Filosofía de la liberación -y de otras corrientes críticas a la modernidad-) trascenderlo en un más allá (*transmodernidad* en términos de Dussel).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGE, Marc. Du risque à l'angoisse : genèse d'une nostalgie. En : *Magazine littéraire*, Francia, agosto 1993, n° 312.
- BOUDON R. – BOURRICAUD, F. *Diccionario crítico de sociología*. Argentina: Edicial, 1993.
- CARRILHO, Manuel *Rationalités. Les avatars de la raison Dans la philosophie contemporaine*. Francia : Hatier, 1997
- CASALLA, Mario. *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Argentina: Altamira, 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. España: Frónesis, 1998
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos, 2008.
- DESCOLA, Philippe "Los hombres no son los reyes de la naturaleza", reportaje en Diario *La Nación*, Argentina, 23/08/06.
- « Le monde, par-delà la nature et la culture » (entretien), In *La Recherche*, N° 37, 2004.
- DUPRONT, Alphonse *Qu'est-ce que les lumières ?* Francia: Gallimard (Folio 76), 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Colombia: Nueva América, 1983.
- *Eurocentrismo y modernidad*. En MIGNOLO, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo, 2001, pp. 57-70.
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. España: Trotta, 2002
- *La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos*, En: Micheli, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después*, revista Erasmus, N° 1-2, Argentina. 2003a
- *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación de la filosofía de la liberación*. En: Micheli, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después*, revista Erasmus, N° 1-2, Argentina. 2003b
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* España: La Piqueta, 1996
- GALEANA, Patricia. *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999
- GÓMEZ, Thomas *L'invention de l'Amérique*. Francia: Flammarion, 1992.
- GROSGUÉL, Ramón. *Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En: GROSGUÉL, MALDONADO TORRES, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Estados Unidos: Duke University Press, 2007
- KONIG, Hans-Joachim (ed.) *El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Alemania: Universidad Católica de Eichstätt, 1998.
- LACLAU, Ernesto *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel, 1996.

LANDER, Emilio (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Argentina: CLACSO-UNESCO, 2000.

LEFF, Enrique. *Globalización y complejidad ambiental* (pp. 57-86);

----- *La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza* (pp. 218-243). En: *La construcción de la ecología humana*, RÍCALDI ARÉVALO, Tania (compil.). Bolivia: UNESCO, 2002,

MIGNOLO, Walter (compil.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo, 2001.

MORIN, Edgar. *El Método IV, Las ideas*. España: Cátedra, 1998.

ROIG, Arturo. *La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana*. En: *Actas VII congreso nacional de filosofía*. Argentina: UNRC, 1994.

SALAS ASTRAIN, Ricardo (comp.) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol. I, II y III*, Chile: Ediciones UC Silva Enríquez, 2005.

TODOROV, Tzvetan *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. España: Galaxia Gutenberg, 2008.

TOURAINÉ, Alain *Crítica a la modernidad*. Buenos Aires: FCE, 1994.

WALLERSTEIN Inmanuel. *El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social*. Pp. 95-115. En Mignolo, 2001

----- *Conocer el mundo. Saber el mundo*. México: Siglo XXI, 2001

Recibido: Agosto 2009 / Aceptado: Setiembre 2009

FILOSOFAR SOBRE LA REALIDAD. ESTUDIO A PARTIR DE LAS CONCEPCIONES DE FILOSOFÍA DE AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LEOPOLDO ZEA

Roberto Mora Martínez¹

Universidad Nacional Autónoma de México
roberto_2567@yahoo.com.mx

*Al cultivar el pensar como autocrítica y al reacomodar
sus cargas, si reorganiza sus relaciones con el
inconsciente, el poder, las/los demás, el sujeto puede
asomar la cabeza.*

Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*. p. 57.

RESUMEN

Augusto Salazar Bondy es uno de los filósofos peruanos más importantes del siglo XX. Con su escrito *¿Existe una filosofía de nuestra América?* inició uno de los debates más fructíferos que se ha dado en el ámbito del quehacer reflexivo de la filosofía en América Latina. Salazar Bondy puso en duda la existencia de una filosofía latinoamericana, que en su opinión no se concretaría hasta lograr la destrucción del subdesarrollo y la dependencia del presente. Esta postura motivó a Leopoldo Zea a exponer la existencia de un pensamiento auténticamente latinoamericano que no se debe dejar de lado. En este trabajo abordamos las ideas de cada uno de estos pensadores, así como las reflexiones de posteriores filósofos latinoamericanos para así puntualizar la importancia que alcanzó dicho debate, relevancia que se puede expresar en la pregunta señalada por Horacio Cerutti “¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?”².

Palabras clave:

Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Filosofía Latinoamericana, Filosofía peruana.

-
- 1 Profesor de historia de las ideas en América Latina en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Editó *Historia de las ideas: repensar la América Latina* (UNAM, 2006). Es especialista en filosofía y política latinoamericana.
 - 2 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006. Sección de Obras de Filosofía, 527 pp. p. 166.

ABSTRACT

Augusto Salazar Bondy is one of the most important Peruvian philosophers of the XX Century. With his essay *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, he started one of the most fruitful Latin American debates on philosophy. He questioned the existence of a Latin American philosophy, which in his own opinion it would not come to be until dependency and underdevelopment were eliminated. Salazar Bondy's ideas motivated Leopoldo Zea to articulate the existence of an authentic Latin American thought. Therefore, Zea's ideas should not go unnoticed. In this essay we analyze the ideas of both and other philosophers to explain the importance of such debate. One can summarize the importance of these debate with Horacio Cerruti's question: What can we do to make our Latin American philosophy one of liberation?

Key words:

Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Latin American philosophy, Peruvian philosophy.

1. ¿Existe una filosofía de nuestra América?

Con base en la pregunta sobre si existía una filosofía latinoamericana, Augusto Salazar Bondy expuso interesantes reflexiones sobre la historia y la cultura de los latinoamericanos.

Así, enfatizó en que habíamos sido pueblos conquistados y que desdichadamente seguíamos siendo pueblos dependientes, por lo que concluyó que nuestra cultura era inauténtica debido a que nos convertimos en pueblos receptores de los avances de Europa. De tal modo, si nuestra cultura no era genuina, nuestra filosofía tampoco podía serlo.

En opinión de Salazar Bondy, no se había producido un pensamiento filosófico original debido a que el papel que jugó España sólo fue el de servir como vehículo para la transmisión de filosofía y no como fuente. Así, escribió: "Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de doctrinas que tenían más filo crítico y menos compromisos con el poder establecido [...] la filosofía oficialmente difundida y protegida fue la Escolástica, en su tardía versión española, a la que si bien no le faltaron algunas cumbres, como Suárez, no se puede considerar una vía típica del pensamiento moderno"³.

Para explicar sus afirmaciones, Salazar Bondy utilizó un trinomio de conceptos: originalidad, autenticidad y peculiaridad, que aplicó a nuestra cultura y filosofía. Ahora bien, es importante señalar lo que en opinión de nuestro autor se debe entender por cada uno de ellos, de tal modo que por originalidad debe comprenderse el aporte de ideas y planteamientos relativamente nuevos, en relación a aportes anteriores "pero suficientemente

3 Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 8ª edición, México: Siglo XXI, 1982. Col. Mínima 22. 133 pp. p. 15.

discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios"⁴.

Con respecto a genuinidad o autenticidad, apuntó que consiste en un producto filosófico o cultural que no es falseado, equivocado o desvirtuado. Más adelante abordó el concepto de peculiaridad, que en su opinión consistía en la "presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales, que dan carácter distinto a un producto espiritual"⁵, ya sea filosófico o de otra índole, así como individual o local, sin significar innovaciones de contenido sustantivo.

Ahora bien, si revisamos la definición de cada uno de los conceptos del trinomio, podemos darnos cuenta que lo más importante para Salazar Bondy consistía en la no repetición y sobre todo en los aportes espirituales.

Con esa base, es posible entenderlo que cuando indicó que, debido al proceso de conquista, en América Latina no se continuó con la filosofía tradicional de los pueblos indígenas, por lo que se empezó desde cero. Además por ese mismo suceso, se había trasplantando a nuestro suelo el conocimiento gestado en Europa. De tal modo que al correr de los años, las diferentes corrientes de pensamiento europeo se estudiaron y con ello dominaron el panorama filosófico; así habló del romanticismo, el krausismo y el positivismo, entre otros. Estas corrientes de pensamiento que, sin embargo, en un futuro, estudiadas con rigurosidad, podrían dar lugar a la existencia de una filosofía americana, latinoamericana, siempre y cuando se lograra cancelar el subdesarrollo y la dominación.

En otras palabras, para el pensador peruano sólo habría un pensamiento original y auténtico en cuanto se produjese la emancipación económica, y con ella la social y de pensamiento.

Posteriormente, el filósofo peruano expuso una serie de puntos en los cuales indicaba por qué no se podía considerar a la producción filosófica latinoamericana como filosofía universal. Así, en el punto XII Salazar Bondy, subrayó la ausencia de una tendencia metodológica, por lo que escribió: "Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o cuando menos de dibujar el perfil de una manera intelectual bien definida"⁶.

Más adelante, en el punto XV expuso la existencia de una gran distancia entre los que practican la filosofía y el conjunto de la sociedad, debido a que "no es posible que la comunidad se reconozca en las filosofías difundidas entre los entendidos de nuestros países, justamente porque se trata de pensamientos trasplantados, instalados"⁷, expresiones de otros pueblos que solo una minoría refinada podría comprender.

4 *Ibidem*, p. 100.

5 *Ibidem*, p. 101.

6 *Ibidem*, p. 41.

7 *Ibidem*, p. 41.

Ahora bien, es cierto que la exposición de las ideas y posturas filosóficas de pensadores europeos son incomprensibles para la mayoría de la población latinoamericana. Sin embargo, desde el filosofar latinoamericanista esta crítica no es válida debido a que precisamente al abordar los problemas sociales se están exponiendo problemáticas que la población conoce, que están dentro de su campo de su experiencia, es por tanto el acercamiento con la sociedad; no está de más señalar que es cierto que las producciones de pensamiento de los latinoamericanistas no llegan a la sociedad, sin embargo, ese es un problema que también enfrentan historiadores, sociólogos, antropólogos y ya no se diga, físicos, matemáticos, etcétera. En ese sentido queda aún por hacer en el terreno educativo.

De regreso a las propuestas apuntadas por Augusto Salazar Bondy, es importante señalar que se apoyó en Juan Bautista Alberdi, quien había escrito que “América practica lo que piensa la Europa”. Lo cual implicaría que las ideas se gestarían en otro lugar, Europa, por lo que sólo nos habíamos dedicado a estudiarlas. Sin embargo, Horacio Cerutti apuntó que ni siquiera podría ser así, porque lo que se aplicaría sería una deformación, un eco deformado y malinterpretado de lo pensado en Europa. Sobre todo si se considera que independencia no significó descolonización. Pero antes de avanzar hacia la postura de Horacio Cerutti, es importante exponer las ideas de Leopoldo Zea.

2. La filosofía americana como filosofía sin más

Por su parte, Zea contestó con otro libro, al que tituló *La filosofía americana como filosofía sin más*, cuya idea central, en nuestra opinión, radica en que la filosofía es una herramienta muy valiosa para reflexionar acerca de los problemas de los seres humanos, por lo que para concretar un pensamiento valioso debería de comenzarse por pensar en los problemas más inmediatos, es decir, los de América Latina.

Zea señaló que considerar nuestra circunstancia como venezolanos, chilenos, mexicanos, en suma como latinoamericanos, es la base a partir de la cual se podrá aportar al pensamiento universal, ya que para que una filosofía sea reconocida como tal, debe de incluir a todas las formas de pensamiento.

En opinión de Zea la historia latinoamericana ha sido diferente de la de otras regiones; sin embargo ¿ello justificará el sentirnos distintos del resto de los seres humanos? Definitivamente señaló que no, que ello sería monstruoso. Más bien, se trata de reconocer que la imposición de un modelo de cultura y con ello de organización política, económica, antropológica e incluso filosófica, han negado nuestro carácter de seres humanos. En este sentido, por la conquista la “filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino de orden político y social latinoamericano”⁸. Así, sirvió para afianzar la

8 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 18ª edición, México: Siglo XXI, 2001. Col. Filosofía. 119 pp. p. 31.

creencia de que el orden del mundo se desprendía de un orden divino, por lo que no se habló del ente y su esencia.

De tal modo, la filosofía en Latinoamérica cumplió la función de ideología de dominio. Por ello, una vez consumada la independencia se utilizó el Iluminismo para crear otro orden de pensamiento y liberación social que lograrse en Latinoamérica lo que había hecho por Europa. Por este motivo, se estudiaron diversas escuelas, temas y autores. Uno de los objetivos del propio filosofar debe ser sustentar filosofías destinadas a desenajenar, por lo que partiendo de nuestra circunstancia es necesario reflexionar para salvaguardar la esencia humana; empero, sólo comprometidos con nuestra realidad, será posible avanzar en las propuestas sobre una situación social que debe ser cambiada, por lo que señaló que nuestro trabajo debe de consistir en filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo ser humano. Citando a Franz Fanon señaló que debemos hacer lo que el europeo no fue capaz de hacer, evitar la deshumanización en que cayó su humanismo limitado, sólo así podremos responder a la misma esperanza que ellos iniciaron.

3. El aporte de la polémica

Entre los autores que han retomado la polémica entre Salazar Bondy y Zea, queremos citar las ideas expresadas por Horacio Cerutti, quien ha destacado una serie de interesantes reflexiones. No está de más señalar que el trabajo del último filósofo citado es un texto en el que además de abordar la historia del surgimiento de la filosofía de la liberación, también expone las diversas corrientes en las que se dividió dicha corriente.

En primer lugar, es necesario señalar que después de analizar la postura establecida por el filósofo peruano, Cerutti apuntó las ideas de Zea, que en su opinión lo que indicó fue que “es indudable que la filosofía es un elemento que debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente”⁹. Sin embargo, esta cita no pretende afirmar que Cerutti se haya inclinado por la postura de Zea. No, la apuntamos como preámbulo a enfocar sus ideas con respecto a la importancia del debate en sí mismo que estimuló el quehacer reflexivo, del filosofar latinoamericano, así:

Pensar que, en definitiva, no es ni ha sido más que una antropología que progresivamente se va desenvolviendo y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro, y también una filosofía de la historia y de la cultura que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en relación con el resto de las culturas y nuestro papel y función en relación con la historia universal¹⁰.

9 Horacio Cerutti Guldberg, *Op., Cit.*, p. 164.

10 *Ibidem*, p. 164.

Por otra parte, Cerutti no se queda en las citas de los libros centrales de la polémica, sino que sigue de manera atenta las reflexiones que posteriormente se expresaron. Así, para dar un panorama amplio se apoya en el trabajo llevado a cabo por Manuel Ignacio Santos, quien desarrolló un excelente análisis de la propuesta de Salazar Bondy. Por esto es importante destacar que debido al pensador peruano se inició una interrogante de suma importancia para los latinoamericanistas: “¿Qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?”¹¹.

Para responder en los términos expresados por Salazar Bondy, Manuel Ignacio Santos presentó una serie de nueve puntos. De éstos, por nuestra parte, destacamos que en términos generales se indica que para hablar de filosofía, como parte de una región cultural, ésta debe de comprender a la totalidad de la sociedad. Debe tener el carácter de práctica, en lo económico y lo social. Por otra parte, poseer el carácter de sistema, debido a la macro-estructura social y a las micro-estructuras sociales en las que se sustenta. Además de tener un papel determinante de la acción en su base económico social.

De tal modo, señala Cerutti, si se atiende a las observaciones indicadas por Manuel Ignacio Santos, es posible encontrar en Salazar Bondy el germen de una filosofía auténticamente latinoamericana liberada y liberadora.

Un dato interesante es que para Salazar Bondy, Santos y el sector crítico del populismo de la filosofía de la liberación, en la que se ubica Cerutti, “lo que está en cuestión es la filosofía y sus posibilidades epistemológicas mínimas de operar como coadyuvante a un proceso de liberación que la excede ampliamente”¹².

Ahora bien, Horacio Cerutti, en otro trabajo, abordó la importancia de destacar la congruencia entre pensamiento y acción por parte de Augusto Salazar Bondy, ya que su postura lo condujo a “la búsqueda de una *Aufhebung*, mediada por un proceso político revolucionario, le llevará a inscribirse protagónicamente en lo que alguna vez se denominó revolución peruana”¹³.

Sin embargo, no hemos respondido a la pregunta sobre ¿qué se puede hacer para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación? Para responder, es necesario avanzar en las propuestas filosóficas latinoamericanistas.

11 *Citado*.

12 *Ibidem*, p. 167.

13 Horacio Cerutti Guldberg, “La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano”, en *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, 3ª edición, San Luis, Argentina, Nueva Editorial Universitaria – Universidad Nacional de San Luis, 2008. Col. Cruz del Sur. 213 pp. p. 43.

4. Otra óptica filosófica

Para comenzar con esta parte del trabajo, es importante señalar que Horacio Cerutti tiene razón cuando señala que la propuesta de Salazar Bondy “incorporaba en sus consideraciones elementos del marxismo <<dialéctico>> preestructuralista y de las primeras manifestaciones de lo que se conoció como <<teoría>> de la dependencia”¹⁴. Ahora bien, esta cita la escribimos para expresar que la postura de Salazar Bondy, con respecto a la manera cómo se tenía que producir la emancipación latinoamericana, tenía por base la lucha socialista.

En este sentido, opinamos junto con Cerutti que es necesario esforzarse en avanzar de una reflexión solitaria a pensar con otros, aceptando las mediaciones, esto es las reflexiones de otras áreas del conocimiento humano para entender la realidad, por lo que es importante “avanzar en la emancipación de la conciencia latinoamericana frente a toda otra forma de conciencia”¹⁵.

De tal modo que, siguiendo con sus razonamientos, Cerutti señaló que, al penetrar en la reconstrucción de las ideas filosóficas y su relación con el mundo en el que se desarrollaron, entonces es posible advertir un estilo de filosofar que permanece implícito y un lugar implícito en las prácticas sociales. Por lo que entonces se habla de conocer la propia realidad, la del presente, que se ha ido construyendo a partir del proceso histórico así como con perspectivas de horizontes futuros.

La realidad constituye la alteridad de la razón. Por esto es necesario entender que esa realidad no es del reino de la necesidad, sino del de la contingencia, para ser comprendida requiere de una antropología de los entes humanos concretos, que hoy día está caracterizada por la desigual distribución de la riqueza, la explotación, la catástrofe ecológica, por la violencia, la presión demográfica y el hambre, etcétera. Por lo que entonces, el problema es cómo pensarla.

Sin embargo, queda la duda sobre cómo será posible lograr que nuestra filosofía sea verdaderamente de liberación. En este punto es necesario señalar qué se entiende por liberación. Para responder, es importante apuntar que el pensamiento latinoamericanista se comprende como un proceso de afirmación emancipatoria, enfrentado tanto a las estructuras opresivas como al pensamiento dominante. Por lo que, incluso para transformar el actual estado de opresión, también es necesario cambiar las bases filosóficas. De tal modo que seguiremos la propuesta de Joaquín Sánchez Macgrégor.

14 *Ibidem*, p. 41.

15 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*, México: CRIM – CCYDEL, 2000. Col. Filosofía de nuestra América. 199 pp. p. 44.

5. Una filosofía de la historia latinoamericana

Consideramos oportuno señalar una propuesta que se inserta en diferentes campos de debate, cada uno de ellos con su correspondiente especificidad: el filosófico, el intelectual y el político. Se trata de una obra que busca ofrecer una interpretación a la vez filosófica, política e ideológica del pensamiento de algunos de los personajes más importantes, tanto de la historia de las ideas en América Latina y el Caribe y del mundo y, en particular, Joaquín Sánchez Macgrégor.

El último autor citado se opone a que la contradicción entre el proletariado y la burguesía sólo puede resolverse por medio de la revolución socialista. Esto es, la violencia como único camino para superar la inequidad social. De tal modo que por ello consideró necesario defender la idea de las “mediaciones dialécticas”, esto es de las experiencias históricas en las que la unidad humana ha sido más importante que la diferencia, que si bien es cierto han sido etapas históricas escasas, no por ello, son menos importantes que “las inmediateces dialécticas dualistas”, que han instalado a la humanidad más en la división y en el enfrentamiento que en la fraternidad y solidaridad humana.

Su propuesta señala que, siguiendo el ejemplo de grandes personajes de la historia, quienes han logrado resistir a la violencia y gracias a ello han conseguido beneficios para los pueblos, es importante continuar con su propuesta. En opinión de Sánchez Macgrégor, es necesario comprender que los

[...] factores de mediación dialéctica entre los extremos postulando, a la vez, la meta utópica de una dialéctica en plenitud con actores sociales concretos de virtudes ejemplares como un Las Casas, un Bolívar, un Gandhi, Luther King, un Mandela, una Aung San Suu Kyu (la luchadora birmana, premio Nobel de la paz 1991), una madre Teresa de Calcuta, en fin, aquella Aurea Catena [de Jung] de hombres [y mujeres] sabios [y sabias]¹⁶.

De este modo, el autor postuló la necesidad de establecer un “Poder moral”, esto es una forma de control que avanzando sobre la inequidad y la violencia, llegue a concretar beneficios a la sociedad.

Por último, es necesario señalar que reconocemos la importancia de la propuesta de Augusto Salazar Bondy, expresada en su obra póstuma, en la cual señaló que es imprescindible transformar la filosofía latinoamericana

16 Joaquín Sánchez Macgrégor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, CCYDEL – UNAM – Plaza y Valdés, 2003. 100 pp. p. 24.

en una cultura de la liberación¹⁷. Empero, no necesariamente tiene que ser a través de la violencia, sino que como señala Sánchez Macgrégor, es posible seguir el ejemplo de los personajes, hombres y mujeres que han resistido el mal practicando el “Poder moral”. Por lo que recomendamos se revisen los escritos más recientes sobre la obra de este último filósofo citado, *Poder y contrapoder: Homenaje a Joaquín Sánchez Macgrégor*¹⁸, debido a que en algunos de los trabajos allí reunidos se encuentran interesantes aportes de teóricos en los que se explica la importancia de las mediaciones dialécticas como el medio para avanzar sobre las luchas fratricidas, para concretar un mejor humanismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México: FCE. Sección de Obras de Filosofía, 2006.

----- *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM – CCYDEL. Filosofía de nuestra América, 2000.

----- *La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano*. En: *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, 3ª edición, San Luis, Argentina, Nueva Editorial Universitaria – Universidad Nacional de San Luis, Col. Cruz del Sur, 2008.

SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín. *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*. CCYDEL – UNAM – Plaza y Valdés, 2003.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 8ª edición, México: Siglo XXI, 1982. Col. Mínima 22.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*, 18ª edición, México: Siglo XXI, 2001. Col. Filosofía.

Recibido: Agosto 2009 / Aceptado: Octubre 2009

17 Augusto Salazar Bondy, *Educación y Cultura*. Buenos Aires: Búsqueda, 1979. 102 pp.

18 Adalberto, Santana, y Silvia Soriano (coords.), *Poder y contrapoder: Homenaje a Joaquín Sánchez Macgrégor*. México: CIALC – UNAM – FFyL – Coordinación de humanidades, 2008. 167 pp.

ROUSSEAU EN EL PERÚ

Augusto Ruiz Zevallos¹

Universidad Federico Villarreal
arruzzevallos@yahoo.es

RESUMEN

Las líneas que siguen tienen como punto de partida la relativización de algunas afirmaciones sostenidas por otros autores con relación al impacto de las ideas de Juan Jacobo Rousseau en el pensamiento político peruano, al tiempo que se ofrece una nueva lectura. Se señala, entre otros puntos, que el aporte de Rousseau incorporado por los republicanos fue superficial, no solamente porque se rechazó su crítica al sistema de representación, ni porque se ignoró los aspectos centrales del contractualismo que tendieran a concebir la sociedad como fruto de las voluntades y no de mandatos divinos, sino principalmente porque se dejó a un lado las ideas centrales del ginebrino encaminadas a construir una sociedad en donde ningún hombre acumule ilimitadamente la riqueza de tal modo que pueda convertir a los pobres en mercancías. Estos aspectos democráticos y revolucionarios del pensamiento de Rousseau solo podían ser aceptados por aquellos que asumieran decididamente una ruptura radical con los grupos criollos oligárquicos.

Palabras Clave:

Rousseau, Perú, Independencia.

ABSTRACT

The lines that follow have as a point of departure the relativization of some affirmations sustained by certain authors regarding the impact of the ideas of Juan Jacobo Rousseau in the peruvian political thought, and at the same time offer a new reading. Among other things It points out that the contribution of Rousseau incorporated by the republicans was superficial,

¹ Augusto Ruiz Zevallos. Magister en Historia. Entre sus varias publicaciones se encuentra el libro *La multitud, las subsistencias y el trabajo: Lima 1890 - 1920* (PUCP, 2001), "Historia y verdad en Mariátegui" (Editorial Minerva 2009) y "Los indígenas como orientales" (en *Thipshe*, 8, 2010). Es profesor en la Facultad de Humanidades de la UNFV y en la Escuela de Post Grado de la Universidad José Carlos Mariátegui.

not only because it refused his critic of the system of representation; nor because it ignored the central aspects of the contractualism that tended to conceive the society as the result of the will of men and not as god mandates, but mainly because it set aside the central ideas of Rousseau aimed at building a society where no man could accumulate without limit wealth in such a way that could convert the poor in a merchandise. These democratic and revolutionary aspects of the thought of Rousseau only could be accepted by those that assumed decidedly a radical split with the creoles oligarchic groups.

Key words:

Rousseau, Peru, Independence.

Hace cincuenta años, en un artículo de Juan B. Lastres, se abordó por primera vez de manera sistemática el aporte de Juan Jacobo Rousseau al proceso de las ideas políticas en el Perú². Posteriormente, estudiosos de la República como Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, Víctor Andrés Belaunde, César Pacheco Vélez y otros, aunque mostraron interés por el asunto, no le dieron prioridad. Sólo en la década de 1990 el tema nuevamente mereció autonomía a través de un ensayo de Estuardo Núñez³. Los trabajos que ofrecieron estos autores permitieron conocer la recepción del pensamiento ilustrado en el Perú, en especial del pensamiento de Rousseau (aunque no sin problemas de interpretación, como veremos luego; además hay hechos no consignados que es necesario poner a la luz). Sabemos, por ejemplo, que en los finales del siglo XVIII hubo un clima de libertades y experimentación y una actitud científica antes no registrados, además de cierta apertura para el pensamiento de países europeos. Como se recordará, esto se daba en el contexto de las reformas borbónicas. En la Península Gaspar Melchor de Jovellanos se había declarado seguidor del *Discurso acerca del origen de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, aunque en la práctica su política no pasó del reformismo. Otro pensador importante, Benito Feijoo, escribió un ensayo destinado a refutar el *Discurso sobre las ciencias y las artes* porque en él Rousseau criticaba la ciencia en momentos en los que se trataba de reivindicar la razón y la experiencia. Libros y folletos de Rousseau llegaban a la América Española a pocos meses de haber salido de la imprenta. Pese a la censura de la inquisición, había la autorización para que ciertas personas de la élite pudieran leer escritos prohibidos, entre los que se encontraban los de Montesquieu, Voltaire y Diderot. Antes de la Revolución Francesa, Rousseau estaba presente en el Colegio Carolino, junto a Leibniz, Descartes y Newton, como parte de la forja del espíritu ilustrado para las

2 Lastres, Juan B., "El pensamiento de Rousseau en el Perú", 1958.

3 Núñez Estuardo, "El reformismo social: J.J: Rousseau", 1997.

elites criollas⁴. También sabemos que periódicos como *La Abeja Republicana* y políticos fundadores de la independencia escribieron importantes libros, cartas y discursos donde citan a Juan Jacobo Rousseau. Y que en la polémica que se da entre liberales y conservadores de las décadas siguientes, así como en algunas disquisiciones estrictamente jurídicas, Rousseau ocupa un lugar.

En las líneas que siguen queremos relativizar algunas afirmaciones sostenidas, a la vez que ofrecer una relectura de la presencia de Rousseau en nuestro país. Comencemos por el siglo XVIII. Si bien los editores del *Mercurio Peruano* evidenciaron conocimiento de las obras del ginebrino, no puede afirmarse que “fueron adeptos en una u otra forma de Rousseau”⁵. En el *Mercurio Peruano* (1791-1794) las referencias a Rousseau son breves y no necesariamente favorables⁶, y en más de una ocasión recogen la versión de Voltaire, como se aprecia en un comentario a pie de página a propósito de sus ideas respecto al estado de naturaleza del hombre y su necesidad de ayuda mutua: “Juan Rousseau renovó esta paradoja en su obra intitulada *Origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, al que Voltaire intituló: *Nuevo libro contra el género humano*; si bien este genio sublime e infeliz varió siempre, incesante y ligero aseguró en una ocasión que el linaje humano permaneció largo tiempo en el estado de ferocidad”⁷. En otro momento, comentando el problema planteado por la Academia de Dijon acerca de si el restablecimiento de las ciencias y artes ha contribuido a depurar las costumbres, tema en el cual Rousseau obtuvo el premio con “su discurso contra las ciencias”, el redactor del *Mercurio Peruano* precisa: “Las Artes y las Ciencias conservan su esplendor y su grandeza, aunque un cuerpo literario dude de su utilidad y corone el discurso que las reprueba”⁸.

No hay rastros de las ideas de Rousseau –pese a lo afirmado por varios autores⁹– en la propuesta política de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. El

4 Luis Alberto Sánchez ha destacado la importancia de sacerdotes ilustrados como Diego Cisneros en la difusión de *Las Luces* en el Perú: “el puso en circulación clandestina en 1773 *Disertation sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*”, libro importante de Rousseau. Ver: *Literatura peruana, derrotero para una historia espiritual del Perú*. Lima, p. 242.

5 Lastres, *op. cit.*, p. 158.

6 Estuardo Núñez considera que los colaboradores del *Mercurio Peruano* ponen en evidencia “una inquieta y admirativa lectura de la obra de Rousseau”. Ver Núñez, *Op. Cit.* Una actitud favorable a Rousseau –a su personalidad, no a sus ideas- solamente se observa en *Mercurio Peruano*, 9 de mayo de 1793, T. VIII, 1964, p. 18.

7 *Mercurio Peruano*, Lima, 26 de febrero de 1792, T. IV, p. 138.

8 *Op. Cit.*, 10 de enero de 1793, tomo VII, pp. 27-28.

9 Entre los que sostuvieron esta hipótesis se encuentran: Mariano Picón Salas, 1944; César Pacheco Vélez en Colección Documental de la Independencia del Perú (en adelante CDIP), *Los ideólogos*, T. I, V. I, Lima, 1970, y Mario Alzamora Valdez, 1968. Ver también Núñez, *Op. cit.*, p. 74. Con más prudencia pero en parte equivocado, Ricardo

sacerdote jesuita propuso para nuestros países la separación de España y la construcción de una sociedad donde se devolviera a los indígenas los derechos naturales de los que fueron despojados con la Conquista. Pero esta reivindicación es producto de una mezcla del iusnaturalismo de Francisco Suárez con el liberalismo del siglo XVIII¹⁰, y no de una adhesión a las ideas de Rousseau, autor que Viscardo no cita, sea porque no lo conocía o porque no le atraían sus propuestas. También es un resultado de su temprana experiencia con los indígenas en Arequipa y Cuzco que condicionó actitudes que podrían verse como protodemocráticas. No hay, por lo demás, ninguna idea en Viscardo que pudiera emparentarse con los principios del contrato, la soberanía popular o la voluntad general. Si bien es verdad que el prócer peruano redactó su célebre *Carta* en francés¹¹, esto tiene que ver con la preeminencia que había adquirido este idioma en el mundo de las relaciones internacionales tras la paz de Westfalia y no con una adhesión a la Ilustración francesa. Viscardo estaba más cercano de la Ilustración escocesa, en particular de Adam Smith, de quien toma la idea de los factores benéficos del comercio en el logro de la libertad. De Francia rescata a Montesquieu, un autor cuya impronta británica es evidente. Inspirado en este pensador, Viscardo y Guzmán desarrolla las tesis sobre el comercio como generador de la paz entre las naciones¹².

Al comenzar el nuevo siglo las referencias a Rousseau se hicieron más frecuentes. Hacia 1803 ya circulaban en España y en Hispanoamérica al menos dos traducciones al español de *El contrato social*. Los hombres que participaron en la independencia leyeron algunas de sus obras. Pero el uso que los peruanos daban al pensamiento del filósofo es en extremo

Levene sostuvo que “en el pensamiento de Viscardo las doctrinas neoescolásticas y suarecianas tienen mayor gravitación que las ideas de Rousseau” (Levene, 1956).

10 Ver: Augusto Ruiz Cevallos, 1999.

11 *Lettre aux espagnol-américains, par un de leur compatriotes*, Philadelphie, 1799. Ver Juan Pablo Viscardo y Guzmán, T. II, Lima, 1998.

12 Viscardo cita a Montesquieu cuando afirma que “El efecto natural del comercio es el de llevar la paz. Dos naciones que negocian entre ellas se hacen dependientes: si una tiene interés en comprar, la otra tiene interés en vender”. Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Op. Cit.* T. I, p. 132. Montesquieu fue un autor muy apreciado por nuestros ilustrados. Sus ideas están presentes en el *Elogio al Virrey Jáuregui* de 1781, en el que su autor, José Baquijano y Carrillo, quiere llamar la atención sobre las iniquidades cometidas contra los indios; y en Hipólito Unanue cuando lo menciona para refutar sus tesis deterministas acerca del clima: “Tomando estos hechos por principios esenciales, ha creído que el despotismo era el gobierno natural de los países calientes”, aunque en otras intervenciones se nota la impronta del autor de *El espíritu de las leyes*. Ver Maticorena, Miguel, Lima, 10 de junio de 1988.

moderado. Veamos el caso de Manuel Lorenzo de Vidaurre, autor que ha sido señalado como practicante de “un culto casi exclusivo por Rousseau”. En efecto, hay en discursos y cartas de Viadaurre una reiterada y explícita referencia al ginebrino. Pero estas referencias, incluso las que constituyen discrepancias menores, son políticamente inocuas y decorativas. Dice Vidaurre en su *Plan del Perú* de 1810: “Rousseau admiraba la santidad del Nuevo Testamento, pero quería en el párroco saboyano, que Dios le hablase sin valerse de intérpretes”. “Pobre Juan Jacobo Rousseau, qué bien decías ¡Cuántos hombres entre Dios y yo!”. En una carta recuerda que “Rousseau al llegar a los cantones suizos besó la tierra de un país libre; y lo debía haber hecho al entrar en la bellísima New York”¹³.

Para entender este uso moderado podría tenerse en cuenta que por entonces las obras del ginebrino estaban proscritas muy especialmente. En 1764 la Inquisición había prohibido todos sus libros. Dos años después la Iglesia de Roma emitía un decreto con similar propósito. A las preocupaciones netamente religiosas se añadían los temores políticos promovidos por las noticias en Hispanoamérica sobre los excesos de la revolución francesa, excesos asociados al pensamiento de Rousseau. Recordemos que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* y el régimen del Terror de los jacobinos habían estado inspirados en las ideas del ginebrino. Su nombre es reivindicado en la Asamblea Nacional para defender este recinto como la voz de la voluntad general y de la soberanía popular. *El contrato social* durante la revolución francesa llegó a ser un libro popular. La voluntad general se convirtió en la voluntad del pueblo. Pero Robespierre en 1793 se arroga el derecho de hablar en su nombre, son pocos los discursos donde deja de citar a su inspirador. En el periodo en que rodaban miles de cabezas por la guillotina, incluyendo la de Luis XVI –en el poco tiempo que duró la experiencia jacobina– Rousseau fue el ídolo del pueblo.

A partir de ese momento la presencia del ginebrino en Hispanoamérica se hizo más notoria, tanto entre los que buscaban defenderlo como en quienes lo combatían. En México, en 1803, se publicó un edicto que renovó la prohibición, “aún para los que tienen licencia de leer libros prohibidos”, de *El contrato social*, recientemente traducido, no solamente porque insiste en el sistema pernicioso antisocial e irreligioso de Rousseau, sino porque el traductor de la obra “anima a los fieles vasallos de S. M. a sublevarse y a sacudir la suave dominación de nuestros reyes”¹⁴. En el Perú, en 1812, en plena coyuntura de las Cortes de Cádiz, la polémica alrededor de pensadores vinculados a la revolución francesa se expresaba a través del periodismo: “El que escriba a favor de la libertad, de las reformas, ese es un impío, un filósofo

13 Manuel Lorenzo de Vidaurre, “Plan del Perú”, 1971, pp. 66, 81, 96, 101.

14 Sánchez Vásquez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, 1969, pp. 58 y 60.

moderno, ese ha leído a Voltaire, a Maquiavelo, a Rousseau, a Montesquieu, a Filangieri, y es un hereje: ahorcarlo. El que escriba a favor de la tiranía, de los abusos de los ministros, de la religión, aunque diga mil blasfemias y herejías, ese es muy buen cristiano”¹⁵. Se podría decir entonces que el clima político y la censura aconsejaban la cautela.

Sin embargo, no es solamente el temor a las autoridades españolas lo que explica la moderación. Luego de la Independencia Vidaurre hará un uso igualmente decorativo –y a veces tergiversado– del pensador ginebrino. Señala por ejemplo, en 1823, que “El primer jefe de una nación por lo regular propende a la tiranía: este pensamiento de Rousseau es un dogma político”. En otro momento cita a Rousseau y a Locke como ejemplos que le permiten argumentar a favor de la independencia de los tres poderes y lo que más conviene a un gobierno representativo. Repite con Rousseau que “las leyes no pueden ser malas si fueron dadas por nosotros mismos” y comenta: “Rousseau y Bernardino de Saint Pierre me enseñaron a separarme del bullicio”¹⁶. Trece años después, Vidaurre no era otro Vidaurre.

Es verdad que no siempre hubo una exposición tan intrascendente, sobre todo en los debates políticos que concluyen con la redacción de la primera carta constitucional. Pero aquí habría que tener en cuenta dos observaciones. En primer lugar, estas ideas, por lo general, no son tomadas directamente de su autor. *La Constitución de 1823* –también algunas constituciones posteriores– no está llena de citas de *El contrato social*, como se ha reiterado, apelando al libro de Alzamora Valdez. En realidad, está plena de plagios a la *Declaración de los derechos del hombre* y a las constituciones francesas –y muchos de los plagios tienen ideas ajenas a Rousseau–, sobre todo cuando afirma que “la soberanía reside en la Nación” y su ejercicio en los Magistrados a quienes ella ha delegado sus poderes (Art. 3), que la Nación conserva o protege los derechos de los individuos y con ellos el pacto social (Art. 4), que el territorio se divide en departamentos y estos en provincias, que a su vez se dividen en distritos (Art. 7), que se establece la ciudadanía para los hombres casados,

15 *El Peruano*, Lima viernes 20 de marzo de 1812, p. 214, en CDIP, *Periódicos*, T. XXIII, V. 1º, Lima, 1974, p. 242. Todavía en abril de 1821, un colaborador de *El Triunfo de la Nación*, escribe: “Son innumerables los prosélitos y demás maestros de la impiedad e irreligión, formados en los escritos de Voltaire, Rousseau y otros cuyos encantadores estilos en prosa y verso, cuyas amenidades, chistes sazonados, anécdotas, unas curiosas, otras escandalosas, fueron insensiblemente oscureciendo la razón y desordenando el corazón. La lectura de malos libros es semejante al salitre que deshaciendo por los cimientos las paredes, al fin derriban grandes edificios”. CDIP, *Periódicos*, T. XXIII, Vol. 1º, 1974, p. 85.

16 M.L. Vidaurre, “Entretenimientos”, “Memoriales y dictámenes” *Op. Cit.*, pp. 173, 176, 193, 237.

mayores de 25 años y que tengan una propiedad o ejerza cualquier profesión, entre otros artículos¹⁷.

En segundo lugar, cuando se bebía directamente de la fuente, las tesis de Rousseau iban acompañadas de ideas de otros pensadores, a veces opuestas a su planteamiento. Muchos que citaron a Rousseau aprobaron artículos o expresaron principios lejanos de sus ideales. Contra lo sostenido por algunos autores –que los fundadores de la república vieron indispensable dar a todos los pobladores del Perú la plenitud de los derechos políticos “de acuerdo con los ideales de Rousseau y los principios de Robespierre”¹⁸–, se puede recordar que la Constitución de 1823 prohibió el derecho al voto al trabajador que se encontrase sujeto a otro “en clase de sirviente o jornalero”¹⁹, es decir, a la mayoría de peruanos. En esos días decisivos, un personaje que en los debates constitucionales previos se apoyó con fuerza en Rousseau fue Mariano Pérez de Tudela. Este orador, al contradecir la tesis monarquista de José Ignacio Moreno, se inspiró en el ginebrino (especialmente en su idea de la libertad como esencia del hombre) para argumentar a favor de una república con ciudadanos libres, tomando como base el hecho que el indígena “es patriota por naturaleza” y que “ha procurado siempre recobrar la libertad”. Sin embargo, inmediatamente después manifestó su adhesión al sistema representativo, ajeno al pensamiento de Rousseau, como garantía del funcionamiento de la república²⁰.

Un ejemplo paradigmático lo ofrece José Faustino Sánchez Carrión a través de sus cartas publicadas en *La Abeja Republicana* como también en su discurso ante la Asamblea Constituyente de 1822. Mientras que, por un lado, elogiaba el libro del ginebrino –“el *Pacto social*, pequeño folleto a la verdad pero tan prodigioso como la pedrezuela que derribó la gigantesca estatua del rey de Asiria”²¹–, por el otro, expresaba conceptos absolutamente opuestos a los de Rousseau en lo que respecta a los derechos del hombre y del ciudadano:

“A todos nos agrada la ilustre atribución de ciudadano, pero ¿la virtud, la propiedad, el honor, acompañan indistintamente a todos? Para el empleo más ridículo se formalizan circunstancias, mientras que para la preeminente investidura de ciudadano, es suficiente haber nacido, y ser miembro de la familia humana. Nos alucinamos; unos son los

17 Hemos consultado “La Constitución de la República del Perú de 1823” y las posteriores en: Juan Vicente Ugarte del Pino, 1978, pp. 163-187. La idea del plagio a la Constitución francesa la tomamos de García Calderón en *Le Perou contemporaine* (1907)

18 Víctor Andrés Belaunde, 1963, p. 73.

19 “Constitución de 1823”, *Op. cit.*, p. 165.

20 CDIP, *Obra gubernativa y epistolario de San Martín*, T. XIII, V. 1º, pp. 425-426.

21 *La Abeja Republicana*, Lima, 15 de agosto de 1822, p. 35.

derechos del hombre y otros los del ciudadano; aquellos son ingénitos por naturaleza, estos dependen de la utilidad social, sin que por tanto, dejen de ser naturales.

La igualdad, es ciertamente un dogma de la razón; pero si su artículo declaratorio, no es preciso ni evita la confusión de la igualdad respecto de la ley, con la que jamás ha existido en el estado natural, el fuego está ya prendido en el pajar".²²

En un momento el Solitario de Sayán alude críticamente a Montesquieu, defendiendo el principio roussoniano de la identidad entre gobernante y gobernado: "Un célebre autor [...] quiere que el gobierno se aproxime, cuanto sea posible, a la sociedad. Quiere poco: yo quisiera que el gobierno del Perú fuese una misma cosa que la sociedad peruana, así como un vaso esférico es lo mismo que un vaso con figura esférica", pero párrafos más adelante recurre a la experiencia de Norteamérica como el modelo la república: "Los ingleses de Norte América fueron colonos como nosotros, aspiraron a su Independencia y la consiguieron; asentaron felizmente las bases de su constitución y son libres. En cuanto a lo primero, hemos conseguido la victoria; nos resta fijar establemente lo segundo con la ley fundamental"²³.

Esa apología del sistema norteamericano en los fundadores (Francia era el ejemplo de "los fatales resultados de una república mal constituida") tiene que ver con la recepción del discurso de Thomas Paine en el Perú. Los nombres de Paine y Rousseau aparecían con frecuencia asociados en las agitaciones políticas de entonces y la furia de los españoles se ensañaba de manera especial con ambos. Hojas de sus libros –que habían sido proscritas por la Inquisición– eran usadas con fines domésticos en Centroamérica²⁴. Vidaurre, en ocasiones, los hermana en sus escritos²⁵. Se diría que Paine fue el cristal con el que algunos leían a Rousseau. En 1821 se publicó en Lima *Common Sense*, obra capital de Paine, constantemente citada por el periodismo

22 "Carta al editor del *Correo mercantil, político y literario*, sobre la forma de gobierno conveniente al Perú", en Sánchez Carrión, José Faustino, 2001, p. 41.

23 *La Abeja Republicana*, No 4, jueves 15 de agosto de 1822, pp. 42 y 60.

24 Ver Duxión Lavoyse, París, 1812.

25 Hablando de las aspiraciones de los habitantes de Cuba, señala que "están en el caso de rehacerse de sus derechos, según pensaron el mismo Paine y J.J. Rousseau". Ver Vidaurre, *Op. Cit.*, p. 157. Tom Paine, británico de nacimiento, había llegado a Philadelphia en 1774 a dos años de la independencia de las Trece Colonias de la que fue un testigo de excepción de la revolución estadounidense –gracias a sus vínculos con George Washington– y su defensor apasionado a través de su obra *El sentido común* (1776). Estuvo también en Francia en plena efervescencia revolucionaria donde participa en La Convención y escribe *Los derechos del hombre* (1791), obra que vendió 200 mil ejemplares en pocos meses.

y que fue considerada como una pieza de teoría política republicana, debido a los “principios luminosos” que comunicaba²⁶. Bajo la influencia de Paine y junto a una gran admiración por la independencia de las Trece Colonias, Sánchez Carrión, “defendió el sistema republicano, del que Estados Unidos era el abanderado”²⁷ y se adhirió a los principios republicanos de “Libertad, Igualdad, Seguridad y Propiedad”. Paine fue un gran agitador que abogó por la libertad, la defensa de los pobres y de la virtud. Y ahí radicaba su éxito en Hispanoamérica como vocero de la rebelión. Sin embargo, fue un hombre de propuestas políticas extremadamente moderadas: cuando estuvo en Francia se unió a los girondinos, siendo entre ellos más moderado aún. Mientras Rousseau sostenía que “la soberanía no podía ser representada”, Paine pensaba que la democracia representativa era el único gobierno popular posible²⁸.

Tan distantes posiciones, como podemos apreciar, no representaban para nuestros fundadores una fuente de antinomias sino más bien la posibilidad de una amalgama. Pero en ella, el aporte de Rousseau era adjetivo y superficial y en ocasiones tergiversado. Los alegatos a favor del gobierno representativo de Sánchez Carrión, Mariátegui, e incluso de Vidaurre, se esgrimen sin dejar de lado conceptos como voluntad general. El mismo José de San Martín, en un conocido discurso habló de “la voluntad general de los pueblos” mientras acogía a los nobles y les ofrecía nuevas posibilidades. Solo en pocos casos encontramos aproximaciones que no tergiversaron ese pensamiento. Una de ellas pertenece al monarquista José Ignacio Moreno, quien entiende la democracia como un sistema que no admite la mediación de representantes: “en la verdadera democracia el sufragio es siempre personal como lo fue en Atenas y en Roma” y por eso no la considera conveniente para el Perú²⁹. Otro caso pertenece al periódico *El Cóndor de Bolivia*, cuyos redactores eran conscientes de que el pueblo, en el acto del sufragio, quedaba atado a la voluntad de los representantes. Con frases inspiradas en *El contrato social* decía: “El pueblo antes de elegir, es el todo, pero en el acto que nombró a sus representantes ¿qué es? Nada, puesto que sus derechos están depositados”³⁰. Ambos documentos parecen haber entendido a Rousseau en su exacta

26 Mc Evoy, Carmen, 2002 p. 846.

27 *Op. Cit.* P. 851.

28 Paine no tenía la intención de realizar alguna reforma teórica en asuntos económicos.

28 Decía que “el procedimiento más efectivo consiste en mejorar la condición del hombre a partir de su interés”. Su ideal era “la paz, la civilización y el comercio universales”, es decir, como señala Eric Hobsbawm, la misma meta de la mayoría de librecambistas victorianos. Ver: Eric Hobsbawm, 1979, pp. 11-15.

29 Ver: discurso de Moreno en *El Sol del Perú*, jueves 28 de marzo de 1822, p. 3, 3n CDIP, *Periódicos*, T. XIII, V. I, 1974, p. 361.

30 Citado por Marie-Danielle Démelas, 2003, p.335.

dimensión, al menos en lo que respecta al tema de la representación.

El ginebrino, en efecto, admiraba a los antiguos y en ellos se inspiró para formular su filosofía política. Afirmaba que la soberanía es intransferible y sólo puede ejercerla el pueblo. La soberanía popular consiste en la voluntad general y ésta no se puede representar. Por lo tanto, negaba la idea del parlamento como máximo órgano capaz de dictar leyes. Toda ley que el pueblo no ratifica es nula, vale decir no es ley. Los diputados solo son comisarios. Pero el sistema representativo termina enajenando la soberanía: “El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña, lo es solo mediante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como estos son elegidos cae en su condición de esclavo, no es nada.”. Luego agrega: “Es curioso que en Roma, en donde los tribunos eran algo sagrado, no se hubiese siquiera imaginado que podían usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de una tan grande multitud no hubiera jamás intentado prescindir de un solo plebiscito”³¹.

Opuestos a Rousseau muchos teóricos pensaban que la democracia, tal como la practicaban los antiguos, era incompatible con el funcionamiento de las sociedades modernas. Madison (y Paine) en Estados Unidos y Sieyès en la Francia revolucionaria, recusaron la democracia directa porque conducía al caos y sobre todo porque era imposible llevarla a efecto en los Estados grandes. Ambos sumaban otra convicción para impulsar la delegación del poder por parte de los electores: los representantes podían contemplar los intereses generales sin estar atados a las consideraciones particularistas del ciudadano común³². A esto se agregaban los postulados de Benjamín Constant sobre la libertad de los antiguos (entendida como participación directa en las decisiones políticas, que termina por someter al individuo al conjunto) y la libertad de los modernos (la libertad individual respecto del Estado) con los que desarrollará nuevas ideas en favor del gobierno representativo; a diferencia de los conservadores que tomaron fuerza un poco después (como Louis Bonald, Joseph de Maistre, Pablo Royer-Collard y un poco más tarde Francisco Gizot, quienes tuvieron gran influencia en nuestros conservadores, especialmente en Bartolomé Herrera), Constant no era contrario a la revolución sino a sus excesos: realizada en contra de los privilegios, ésta había excedido sus propósitos y empezaba a amenazar a la propiedad privada.

Este proceso de ideas había comenzado ya en los primeros años de la revolución francesa, sobre todo a partir de 1795 en que, con la reacción termidoriana, se reprime a la masa plebeya, arrasando con ello la imagen de Rousseau y su doctrina por muchas décadas. Así, durante la Independencia y

31 Jean Jacques Rousseau, 1985, p. 147-148.

32 Ver Norberto Bobbio, 1989, pp. 32-38.

la conformación de la República el panorama ideológico era complejo y rico, lo que se tradujo en la presencia múltiple de estas ideas en el pensamiento de los republicanos peruanos. El espíritu del abate Sieyès, quien combinó la voluntad general de Rousseau con la representación y definió la autoridad legítima en términos de “soberanía nacional”, se encuentra en la Constitución de 1823 cuando sostiene que “la soberanía reside esencialmente en la Nación” y más todavía si tenemos en cuenta que Sieyès identifica la nación con el tercer estado, cuyo equivalente en el Perú sería el sector criollo³³. En Vidaurre, como en Bolívar, destacan las referencias a Montesquieu y a Constant. Vidaurre escribió un ensayo sobre Constant (“Observaciones sobre los pensamientos de Benjamín Constant con respecto a la inviolabilidad de las leyes”), aunque no abordó lo fundamental de su pensamiento³⁴. Constant, al igual que varios pensadores de la época, suscribe la expresión “soberanía popular” e incluso “voluntad general”, pero con un significado diferente al de Rousseau³⁵. Esas influencias diversas se reflejan en muchos que, como Unánue, un claro opositor a Rousseau, utilizan el concepto de soberanía popular para apoyar el sistema Republicano³⁶.

Cuando en los debates de la Independencia y de las décadas posteriores se apela al principio de la soberanía popular, se puede aludir a pensadores contrarios a Rousseau o se puede hacer referencia a reinterpretaciones nativas de Rousseau que tienen su punto de partida en la de Constitución de 1789, de la Asamblea Nacional, y en la de 1793, de los jacobinos, entre el espíritu equilibrado y el radical. Esto se aprecia, por ejemplo en el libro *El Perú en 1853*, de autor anónimo, que hace una defensa de la Revolución Francesa

33 “El tercer estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación; y todo lo que no es tercer estado no puede ser mirado como la nación” Ver: E. J. Sieyès, 1973, p. 14.

34 Ver: “Entretenimientos”, *Op. Cit.*, pp. 196-200.

35 Para este autor la soberanía del pueblo “es decir, la supremacía de la voluntad general sobre todas las voluntades particulares”, no puede establecerse como ilimitada porque se echa al azar un poder demasiado grande, “que es un mal, cualesquiera que sean las manos en que se deposite”. (B. Constant, 1968, pp. 3-4).

36 Por lo demás la idea de soberanía popular tiene antecedentes más remotos. La teoría de la soberanía popular fue elaborada por juristas medievales, quienes tomaron como punto de partida algunos párrafos del *Digesto* para fundamentar que sea quien fuere el que detenta el poder soberano, la fuente originaria de ese poder era siempre el pueblo y que este, pese a transferir a otros el poder originario, conservaba el poder de crear derecho a través de la costumbre. Con Marsilio de Padua encuentra su más clara elaboración (existen dos poderes fundamentales, uno de los cuales, el legislativo que pertenece al pueblo, es el principal, mientras que el segundo, el ejecutivo, es delegado por el pueblo. Esta idea llega al siglo XVII a Locke y en el XVIII a Rousseau, aunque para uno el poder legislativo lo ejercen los representantes, mientras que para el segundo directamente los ciudadanos. Ver, entre otros, N. Bobbio y N. Mateucci, 1984; J.F. Fernández Santillán, 1988; y G. Sartori, 1999.

como ejemplo de la “soberanía del pueblo” y contrapone la Constituyente Francesa del 4 de agosto de 1789 con la Constituyente de Huancayo que privaba al pueblo del acceso al mundo de la política. “La reforma social en el Perú debe comenzar por hacer de ella un auto de fe”, decía refiriéndose a la constitución de Huancayo. Señala además que en el Perú se habla mucho de la parte económica (“el código comercial es mucho más liberal que en muchas naciones civilizadas de Europa”), mucho sobre libertad de cultos, pero muy poco acerca de la enseñanza y nada sobre la cuestión social, especialmente de los indios a los cuales prolongan su servidumbre y se les arroja de la patria del ciudadano; y anuncia que pronto aunque no se vislumbra el día de su redención, “ese día llegará”³⁷. Otro ejemplo lo encarna el uruguayo peruano Juan Espinoza, autor de un *Diccionario Republicano para la ilustración del pueblo*, en el que hace una apasionada apología del indígena y “del principio de la soberanía popular”, es decir, del poder que el pueblo delega en uno o varios representantes y que puede retirarles cuando no llenan sus deberes “y asumirla momentáneamente para delegarla a otros más dignos”. En algunos pasajes del libro se podría advertir cierta influencia de Rousseau, incluso en las constantes referencias a la Antigüedad Clásica. Sin embargo, Espinoza resalta en su idea de democracia, la realidad norteamericana. Además, realizó una defensa ciega del libre comercio y se adhirió al Partido Civil de Manuel Pardo³⁸.

En las décadas siguientes, en el terreno de la lucha política nacional, no hubo autores que reivindicaran doctrinariamente el pensamiento de Rousseau. Sin embargo él estaba obsesivamente presente en el discurso conservador de Bartolomé Herrera. En 1847, en polémica con Benito Lazo, sindicó al ginebrino como autor impío y desatinado creador de “la absurda teoría del Contrato Social”; calificó sus propuestas como “simplezas que se escaparon a su malogrado talento”. En otro escrito se refiere al libro de Rousseau como “germen de revoluciones, delitos y de inevitable esclavitud”, para proponer la tesis de la “soberanía de la inteligencia”, según la cual el pueblo se limita a consentir, no a delegar. El pueblo es, en palabras de Herrera, “la suma de los individuos de toda edad y condición que no tienen la capacidad ni el derecho de hacer leyes”. Herrera repitió esta tesis durante

37 Ver *Un peruano, El Perú en 1853. Un año de su historia contemporánea*. París, Imprenta Maulpe y Nerrou, 1854, pp. 12-16. El autor del libro fue José Casimiro Ulloa, quien en ese instante se encontraba en Francia estudiando medicina por iniciativa de Cayetano Heredia. Como explicamos en otro sitio, Ulloa fundó y regentó durante tres décadas el Manicomio del Cercado, donde lamentablemente evidenció conceptos médicos autoritarios que a su vez tuvieron impacto en reforzar las tendencias autoritarias del Estado peruano. Ver *Psiquiatras y locos*, 1994

38 Para esta información ver introducción de Carmen Mc Evoy a: Juan Espinoza, 2001, p. 629-630.

su polémica sobre el voto indígena con Pedro Gálvez³⁹. Y los hermanos Gálvez al fundamentar sus posiciones (sufragio para los indígenas, abolición de la esclavitud, supresión del tributo indígena, abolición de los fueros y privilegios personales, inviolabilidad de la vida humana, igualdad ante la ley, entre otros puntos que fueron aprobados en la Convención Nacional de 1856, la cual, como sabemos, fue disuelta) no apelaban a Rousseau. Raúl Ferrero Rebagliati (1958) sostuvo que la inspiración de los hermanos Gálvez era Benjamín Constant⁴⁰. Constant creía en el voto censitario pero no veía ningún inconveniente en que gradualmente se vaya llegando al sufragio universal; defiende la propiedad privada, la abolición de la esclavitud, la libertad individual, la abolición de la pena de muerte, un código de justicia militar al margen del ejército⁴¹, entre otros puntos que también compartieron los Gálvez.

Cuando decimos que el aporte roussoniano incorporado por los republicanos fue superficial, no estamos diciendo solamente que rechazaban su crítica al sistema de representación; después de todo para el mismo Rousseau una verdadera democracia “no ha existido ni existirá jamás”. Tampoco nos referimos a que no incluyeran aspectos jurídicos del contractualismo que tendieran a concebir la sociedad como fruto de las voluntades y no de mandatos divinos –lo que en parte sucedió⁴². La superficialidad salta a la vista cuando se observa que las ideas de Rousseau no se agotaban en su crítica al sistema representativo ni en la idea del contrato sino en el contenido y la dirección que les imprime. Gracias a estos últimos, Rousseau llegó a plantear la utopía social más importante hasta la emergencia intelectual de Marx. Su objetivo era la renaturalización del hombre con el fin de impedir el mal y favorecer el bien. El hombre no es

39 Bartolomé Herrera, *Escritos y discursos*, 1929.

40 R. Ferrero, 1958, p. 23.

41 Ver prólogo de F.L. de Yturbe a la obra de Constant, *Op. cit.*, pp. VII-XXXIX.

42 Fernando Trazegnies, en *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1992, p. 317, sostiene que aquellos interesados en mantener ciertos aspectos de la tradición dentro de la modernización en el siglo XIX, no podían ver con buenos ojos la adopción de la teoría del contrato, incluso en la versión de Hobbes, pues esto era incompatible con la idea del Estado como instancia de realización de valores divinos y haría factible una modificación de las estructuras tradicionales. Sin embargo, Marcial Rubio Correa sostiene que el destacado jurista Francisco García Calderón Landa recoge influencias de la teoría del contrato social de Rousseau, por ejemplo, cuando se refiere a la contraposición entre libertad natural y libertad civil: “El argumento central consiste en que tanto en estado de naturaleza como en estado de sociedad rige la ley natural, pero en estado de sociedad se añaden las leyes humanas producto del acuerdo entre las personas”. Ver *La constitucionalización de los derechos en el Perú del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2003, p. 21.

lobo del hombre, porque el espíritu competitivo y conflictivo es fruto de la historia, como lo expresó en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). La clave de la perversión la hallará en la aparición de la propiedad privada; idea que lo convierte en antecesor no sólo de Proudhon (“la propiedad es un robo”) sino también de Marx. Es conocido el párrafo en el cual Rousseau califica al primero que, después de crear un cerco, se le ocurrió decir “esto es mío” y halló personas bastante sencillas para creerle, como el verdadero fundador de la sociedad civil. Y comenta además sobre cuántos crímenes, miserias y horrores se habría ahorrado si alguien hubiera alertado: cuidado, guardaos de escuchar a ese impostor “estáis perdidos si olvidáis que las frutas a todos pertenecen y que la tierra no es de nadie”⁴³.

Al igual que Marx, Rousseau critica el ideal ilustrado del mérito señalando que muchas veces el tal mérito no es más que el corolario de una actuación potenciada por una previa situación privilegiada, o como diría Marx, por relaciones sociales de explotación. Esa injusticia es la que Rousseau quiere que no prospere más, como lo expresa en *El contrato social* (1762): “Precisamente, porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla”. Pero este objetivo no contempla la abolición de la propiedad privada, como plantearán después el anarquismo y el marxismo, sino el freno a la acumulación sin límites que caracteriza al capitalismo. Por ello vislumbró una sociedad en la cual “ningún ciudadano sea suficientemente poderoso para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para sentirse forzado a venderse”⁴⁴, una sociedad donde el interés privado se encuentre al servicio del bien común. Todo lo cual lo convierte, en cierta medida, en un antecedente del liberal socialismo.

Para lograr este objetivo y para impedir que los intereses privados se consoliden peligrosamente –argumenta Rousseau–, surge el contrato social que se produce con la “entrega total de cada individuo” al cuerpo colectivo, la renuncia de cada uno de sus intereses en favor de la colectividad. Es la construcción –como explican Dahrendorf y Bobbio– del ciudadano total, encadenado a *la polis*, como en la Antigüedad, que ejerce sus deberes en todo momento; la eliminación completa de la esfera privada en la esfera pública, en una sociedad donde todo es política. No sólo eso: cualquiera que rehusara la voluntad general sería obligado a ella por todo el cuerpo. El ciudadano y las minorías deben sacrificar su punto de vista al de la mayoría, que es la que expresa la voluntad general. Relacionado con este punto es su noción de pueblo expresada con absoluta claridad en el *Emilio*:

“Es el pueblo quien compone el género humano; lo que no es pueblo es

43 J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Ediciones Península, 1970, p. 71.

44 J.J. Rousseau, *El Contrato social*, Madrid, Editorial Sarpe, 1985, pp. 89-90.

tan poca cosa que no merece la pena de tenerlo en cuenta. El hombre es el mismo en todos los estados: siendo esto así, los estados más numerosos merecen el mayor respeto⁴⁵

La idea de voluntad general y sobre todo la democracia concebida como campo popular, tras un largo repliegue, será retomada o recreada por los movimientos democráticos que aparecen en 1848, con las revueltas urbanas en París, las movilizaciones mazzinianas y garibaldianas en Italia, y más tarde por el anarquismo y el marxismo, pese a que la expresión voluntad general a veces está ausente del vocabulario de estos movimientos.

En suma, son estas ideas radicales, más que el mecanismo genérico del contrato, lo que no podía ser aceptado por los intelectuales y políticos republicanos, salvo Manuel González Prada, quien propone un principio ético reparativo para favorecer a los indígenas⁴⁶. La noción democrática de “pueblo” como la inauguró Rousseau en el *Emilio* sólo apareció en los finales del siglo XIX con Manuel González Prada, con el anarquismo y con el liberalismo social arequipeño.

En el más célebre de sus discursos –con un énfasis en la mayoría, similar a la idea de Rousseau, según la cual lo que no es pueblo poco importa– señaló que el verdadero Perú no lo forma la población criolla que habita la costa: “la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”⁴⁷. Los anarquistas desde *La Protesta* señalaron que *El contrato social* de Rousseau es la base que tomó curso con la Revolución Francesa, momento glorioso y al mismo tiempo “acontecimiento en marcha”, como una idea que “constantemente se desenvuelve y engendra nuevas aspiraciones”. Los liberales arequipeños, con Francisco Mostajo y Lino Urquieta a la cabeza, exaltaron la revolución Francesa, los ideales de la Fraternidad, la Libertad y la Igualdad, y nombraron como sus mentores doctrinarios a Rousseau, Saint Simon, Fourier y Lassalle. Hablaron de socialismo siendo liberales. Fueron favorables a la pequeña y mediana propiedad, pero no a la gran propiedad: “unos pocos hombres poseen mucho, mientras que los más carecen hasta de lo más preciso para vivir” ... “el exceso genera desigualdad y miseria”. Al igual que Rousseau aceptaban la propiedad, pero “dentro de los límites de sus racionales necesidades”⁴⁸. El

45 J. J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1961, p. 257. Recordemos que Rousseau fue expulsado de París a causa de esta obra y no por *El contrato social*.

46 Ver Gonzalo Portocarrero, 1987.

47 M. González Prada, *Obras*, T. 1, V. 1, p. 89. José Carlos Mariátegui igualmente aplicará el criterio de la mayoría para la elaboración de su programa, a tal punto que redujo a poca cosa el aporte de mestizos, inmigrantes asiáticos y negros.

48 Para los anarquistas ver *La Protesta*, I, 6, Lima, 14 de julio de 1911. Sobre Mostajo y

mismo Manuel González Prada establecerá su filiación, cuando a diferencia de Ulloa, de Espinoza y de los hermanos Gálvez, defendió tajantemente la tradición jacobina: “la revolución la hicieron hombres que “buscaban en Rousseau lo justo”... “Los hombres del 93 destruyeron pero también construyeron, segaron plantas fecundas, pero a la vez arrojaron buenas semillas”⁴⁹.

Fueron los primeros hitos de la revolución democrática en el Perú. Treinta años después continuó con Mariátegui y Haya de la Torre y luego en las décadas siguientes con otros movimientos populistas y de izquierda revolucionaria. En estos movimientos, la utopía roussoniana de edificar la voluntad general como único centro de poder está presente en medio de una realidad en la que se multiplican los centros de poder. En todo ese tiempo una serie de movimientos sociales y políticos en busca de la igualdad lograron modificar la sociedad, aunque no sustancialmente –y a veces originaron grandes reveses para los supuestos beneficiarios– hasta su agotamiento a inicios de los 90. Pese a lo cual, sigue vigente, junto al rescate de los mecanismos de la democracia directa, el espíritu roussoniano de construir una sociedad que combata las injusticias –donde, como diría el ginebrino, la legislación tienda a reducir la desigualdad que la fuerza de las cosas tiende siempre a incrementar. Sin embargo, hoy existe cada vez mayor convencimiento de que no sólo ha habido un colapso político sino teórico en el movimiento democrático. Existe la convicción de que la noción de pueblo y voluntad general por encima de minorías y diferencias –junto a la crítica negativa de la democracia representativa– son un obstáculo para una profundización de la democracia basada en una multiplicidad de demandas que emanan de la sociedad. Se precisa, pues, la aceptación de muchas lógicas democráticas, todas equivalentes, como plantean autores como Laclau y Mouffe, y en esa dirección, Rousseau hoy nos sirve de muy poco.

Urquieta ver: F. Villena, 1979.

49 M. González Prada, *Obras*, T. 1, V. 1, pp. 272 y 275.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALZAMORA VALDEZ, Mario. *La filosofía del derecho en el Perú*. Lima: Librería Editorial Merva, 1968.
- BELAUNDE, Víctor Andrés. *Meditaciones peruanas*, Segunda Edición. Lima: Talleres P.L. Villanueva, 1963.
- BOBBIO, Norberto, *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BOBBIO N. y N. MATEUCCL, *Diccionario de política*, T. I. México: Siglo XXI Editores, 1984.
- CDIP, *Los ideólogos*, T. I, V. I, Lima, 1970.
- CDIP, *Obra gubernativa y epistolario de San Martín*, T. XIII, V. 1º.
- CONSTANT, Benjamin, *Curso de política constitucional*. Madrid: Taurus, 1968, pp. 3-4.
- DÉMELAS, Marie-Danielle, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IFEA-IEP, 2003.
- DUXIÓN LAVOYSSE, J.J., *Voyage aux îles de Trinidad, de Tobago, de la Margarite, et dans l'Amérique Meridionale*. París: F. Schoel Libraire, 1812.
- ESPINOZA, Juan, *Diccionario para el pueblo*. Lima: Instituto Riva Agüero, 2001.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- FERRERO, Raúl, *El liberalismo peruano. Contribución a una historia de las ideas*. Lima: Biblioteca de Escritores Peruanos, 1958.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Obras*. Lima: Ediciones Copé, 1985.
- HERRERA, Bartolomé, *Escritos y discursos*, prólogo de J.G. Leguía. Lima: Biblioteca de la República, F.y E. Rosaym 1929.
- HOBBSAWM, Eric. *Thomas Paine*. En: *Trabajadores, estudios de historia de la clase obrera*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- LASTRES, Juan B. El pensamiento de Rousseau en el Perú. En *Universidad de San Carlos*, publicación cuatrimestral, XLV, Guatemala: mayo-agosto de 1958.
- LEVENE, R. *El mundo de las ideas y la Revolución hispanoamericana de 1810*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1956.
- MC EVOY, Carmen. *Seríamos excelentes vasallos y nunca ciudadanos. Prensa republicana y cambio social en Lima (1791-1822)*. En: *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- NÚÑEZ Estuardo. *El reformismo social: J.J. Rousseau*. En: *Letras de Francia y el Perú*. Lima: UNMSM, 1997.
- PICÓN SALAS, Mariano. *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. *Conservadurismo, liberalismo y democracia*. En: Alberto Adrianzen, comp., *Pensamiento político peruano*. Lima: Desco, 1987.
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Ediciones Península, 1970.
- ROUSSEAU, J. J. *El Contrato social*. Madrid: Editorial Sarpe, 1985.

ROUSSEAU, J. J. *Emilio o de la educación*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1961.

RUBIO CORREA, Marcial. *La constitucionalización de los derechos en el Perú del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003.

RUIZ ZEVALLOS, Augusto, *¿Un precursor de la república criolla?* En: Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). *El hombre y su tiempo*, T. I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1999.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *Literatura peruana, derrotero para una historia espiritual del Perú*. Lima: editorial PTCM, 1945.

SÁNCHEZ CARRIÓN, José Faustino. *En defensa de la patria*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, *Rousseau en México*. México: Editorial Grijalbo, 1969.

SARTORI, Giovanni. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

SIEYES, E. J. *¿Qué es el tercer estado?* Madrid: Aguilar, 1973.

TRAZEGNIES, Fernando de. *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1992.

Un peruano, *El Perú en 1853. Un año de su historia contemporánea*. París: Imprenta Maulpe y Nerrou, 1854.

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente. *Historia de las constituciones del Perú*. Lima: Editorial Andina, 1997.

VIDAURRE, Manuel Lorenzo de. *Plan del Perú*. En: CDIP, *Los ideólogos*, T. 1, V. 5, Lima: Imprenta de la UNMSM, 1971.

VILLENA, Francisco. *La sociedad arequipeña y el Partido Liberal, 1885-1920*. En: *Análisis*, 8-9, may-dic de 1979.

VISCARDO y GUZMÁN. *Obra completa*, T. II, Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

La Abeja Republicana, Lima, 1822.

El Peruano, Lima, 1812, en CDIP, *Periódicos*, T. XXIII, V. 1º. Lima: Editorial Atlántida, 1974.

El Triunfo de la Nación, en CDIP, *Periódicos*, T. XXIII, Vol. 1º. Lima: Editorial Atlántida, 1974.

La Protesta, I, 6, Lima, 14 de julio de 1911.

El Sol del Perú, 1822, en CDIP, *Periódicos*, T. XIII, V. I, Lima, Imprenta Atlántida, 1974.

Mercurio Peruano, 1793, Lima: edición facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, T. VIII, 1964.

Recibido: Octubre 2009 / Aceptado: Diciembre 2009.

UNAMUNO Y EL PRAGMATISMO DE JAMES

Juan Carlos Lago Bornstein¹

Universidad de Alcalá
juanc.lago@uah.es

RESUMEN

El objetivo de este trabajo será mostrar hasta qué punto conoce Unamuno la obra y el pensamiento de James y en qué le influyó o determinó éste. Para ello revisaremos los conceptos centrales de verdad, fe, creencia, vida, existencia, para terminar revisando las coincidencias de planteamiento con respecto al tema central del pensamiento de Unamuno, el tema de la inmortalidad. Todo ello nos llevará a afirmar que, más que hablar de 'influencia' o de 'herencia', debemos considerar dicha relación como 'encuentro', como descubrimiento por parte de Unamuno de un pensamiento y de un autor que confirmaría gran parte de sus planteamientos y le sugeriría otros nuevos para desarrollar o profundizar.

Palabras Clave:

Pragmatismo, verdad, fe, creencia, vida, existencia, inmortalidad.

ABSTRACT

The purpose of this work is to show to what extent Unamuno knows the work and thought of James and if it influences him or determines his own thought. To do this, I will review the central concepts of truth, faith, belief, life, existence, ending with the revision of the central theme of Unamuno, the question of immortality. This will lead to affirm that, rather than speak

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor Titular de la Universidad Alcalá y secretario de la asociación ALBERTA: Centro de Investigación Social y Educativa, Formación y Documentación.

Entre sus publicaciones se puede destacar *Democracia como un estilo de vida: una propuesta educativa*, Ed. S. XXI, 2009; *Redescribiendo la Comunidad de Investigación. Pensamiento complejo y exclusión social*. Ediciones de la Torre, 2006; "Actividades tras la lectura" en *Unamuno. La Novela de Don Sandalio, Jugador de ajedrez y Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*. Ediciones Siruela, Madrid 2005; "El tema de la muerte en Miguel de Unamuno" en *Revista de Filosofía*. Universidad Iberoamericana. N° 111, Año 36, sep.-dic. 2004; "Unamuno y la educación del pensar" en *Diálogos filosóficos* n° 26, mayo-agosto, 1993.

of 'influence' or 'inheritance', we must consider this relationship as an "encounter" or where Unamuno discover a thinking and an author who would confirm much of their own approach and would suggest him new ones to develop or strengthen.

Key Words:

Pragmatism, truth, faith, belief, life, existence, immortality.

1. Unamuno y el pragmatismo de James

A pesar de que existan estudiosos de la obra de Unamuno que, como el Padre Miguel de Oromí o S. Serrano Poncela², defienden la existencia de una influencia real y determinante de James sobre Unamuno o que, como G. Reale, definen a Unamuno como "pragmatista"³, un examen detallado de tales autores no permite llegar a tales extremos. De hecho, como dice Tollinchi, "si se miran a fondo, las influencias de James, Kierkegaard o Pascal son puro mito"⁴. En concreto, a la hora de establecer la posible influencia del pensamiento de James sobre el de Unamuno ha habido cierta ligereza y falta de rigor. A este respecto Pelayo Hipólito Fernández, autor de un amplio y profundo estudio comparativo del pensamiento de ambos autores⁵, declara que "los críticos, al hablar del pragmatismo de Unamuno, se habían mostrado demasiados faltos de rigor en sus afirmaciones. Casi todos se han puesto de acuerdo en atribuir

-
- 2 De hecho el padre Miguel Oromí, en su estudio *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, al sentar inicialmente cuáles eran las influencias y los fundamentos filosóficos del pensamiento unamuniano comenta "el cuadro que estamos delineando no quedaría completo si omitiésemos indicar los esfuerzos realizados por Unamuno para establecer un fundamento positivo en su filosofía, esfuerzos que le ponen en relación con las teorías biológicas-pragmatistas que el autor se apropia para que su concepción filosófica no quede como suspendida en el aire." Oromí, M. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, s.a., 1943, p. 73. Por otro lado Serrano Poncela comenta que "aparentemente, le bastó la lectura de dos obras de William James para encontrar un punto de apoyo filosófico a su, hasta entonces, indocumentada y juvenil actitud vitalista." (p. 90.) y más adelante insiste en que "la asimilación pragmatista de Unamuno es evidente y sobre ella construirá después parte de su edificio irracionalista, atento siempre a su verdad vitalmente vivida." Serrano Poncela, S. *El pensamiento de Unamuno*, Méjico: F.C.E., Méjico, 1953, p. 91.
 - 3 "Los representantes más prestigiosos del movimiento pragmatista son Charles Peirce, William James, George Herbert Mead y John Dewey en los Estados Unidos; (...) Giovanni Papini, Ciuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati y Mario Calderoni en Italia; (...), y Miguel de Unamuno en España." (p. 433.) y más adelante insiste en dicha idea afirmando que "en determinados aspectos concretos el pensamiento de M. de Unamuno también está vinculado al pragmatismo." Giovanni Reale, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo III, Barcelona, Herder, 1988, p. 445-446.
 - 4 Tollinchi, E. *La ontología de Unamuno*, Ed Universitaria. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1978., p. 31.
 - 5 Fernández Pelayo, H. *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca, 1961.

las teorías pragmáticas unamunianas a William James, sin detenerse a pensar por un instante que también pudieran ser de cosecha propia"⁶.

Por ello más que hablar de 'influencia' o de 'herencia' debemos considerar, tal y como proponemos en este trabajo, dicha relación como 'encuentro', como descubrimiento por parte de Unamuno de un pensamiento y de un autor que confirmaría gran parte de sus planteamientos y le sugeriría otros nuevos para desarrollar o profundizar.

El objetivo de este trabajo será mostrar hasta qué punto conoce Unamuno la obra y el pensamiento de James y en qué le influyó o determinó éste. Para llevar a cabo nuestra labor contaremos con el trabajo anteriormente citado de Pelayo Fernández Hipólito, trabajo que, sin lugar a dudas, supone una fuente de información y de reflexión indispensable.

De la lectura de dicho estudio, la primera conclusión que salta a la vista es que Unamuno conoce y se siente profundamente atraído tanto por la obra como por la personalidad de William James. En este sentido Pelayo Hipólito Fernández comenta que "en la biblioteca particular de don Miguel de Unamuno, se hallan tres obras de William James: *The Will to Believe* (junio de 1902), *The Varieties of Religious Experience* (octubre de 1902) y *Pragmatism* (junio y julio de 1907). Además, aunque no figure en su biblioteca, Unamuno ha leído también *The Principles of Psychology* (1890), según cogimos de las citas". Y continúa diciendo que "la primera mención que Unamuno hace de James, data de 1896, y la última es de 1936. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que todas las citas a lo largo de ese lapso de tiempo ofrezcan el mismo valor, ya que los motivos por los que se trae a colación a un autor pueden ser múltiples"⁷.

Como muestra del interés por la obra y la persona de James nos vamos a permitir presentar algunas de las citas y menciones que Unamuno realiza a lo largo de su extensa producción.

Por ejemplo el 10 de mayo de 1900 escribe Unamuno a Clarín y, entre otras cosas, le comunica que no conoce a una serie de autores, pero que "a James, el progenitor de Bergson, sí"⁸. Un año más tarde, en *La Lectura* publica un artículo, *La España de hoy, vista por Rubén Darío*, en donde menciona la famosa corriente o flujo de la conciencia de James⁹. Al año siguiente en *Ciudad y Campo* cita un párrafo de la obra de James, *The Principles of Psychology*, reconociendo la importancia de la teoría de las emociones James-Lange¹⁰. Ese mismo año, ya

6 Fernández Pelayo, H. *op. cit.* p. 105.

7 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, p. 15

8 Unamuno, *Epistolario a Clarín*, carta 10-V-1900, Ediciones Escorial, Madrid, 1951, p. 101.

9 Unamuno, "La España de hoy, vista por Rubén Darío", *La Lectura*, Madrid, julio de 1901, año I, tomo II, pp.118-119. Citado por Hipólito Fernández Pelayo en *op. cit.*, p. 15.

10 "Y por lo que hace a la vida de las emociones, sabido es el juego que en ellas representan las vísceras y el sistema vasomotor, hasta tal punto que algunos psicólogos, como Guillermo

cuando se cumple el último día, escribe su artículo "Viejos y jóvenes" en donde afirma, "Estoy leyendo precisamente los preciosos ensayos que componen el libro del norteamericano William James, titulado *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*"¹¹. Y unas páginas más adelante confiesa haber aprendido de James el criterio de lo que es creer una cosa¹². Podríamos seguir revisando las menciones año tras año y veríamos cómo sigue citándolo en 1903¹³, en 1904¹⁴, en 1910¹⁵, etc.

Todas estas citas o alusiones muestran ya por sí mismas la importancia y la huella que por los años 1900-1905 dejó en los escritos de Unamuno la lectura de James, y en concreto la de *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. Pero lo que es más significativo es que el interés de Unamuno no se limita a ese primer periodo de lectura inicial, pues años más tarde, en 1907, continua haciendo referencia a la obra de James, llegando incluso a aconsejarla como lectura muy conveniente:

"Y antes de ponerme a tratar de ello he de recomendar a mis lectores que sepan inglés la lectura del ensayo de W. James, el gran pensador norteamericano, sobre los grandes hombres y su ambiente -'The great Men and its environment'- ensayo publicado en el libro que lleva por título *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*"¹⁶.

James y Carlos Lange, han llegado a sostener que la emoción no es otra cosa el sentimiento que tenemos de las alteraciones fisiológicas de nuestras entrañas, y del sistema vaso-motor sobretodo. Es decir, que, como dice James, 'nos sentimos incomodados porque gritamos, irritados porque pegamos, con miedo porque temblamos y no que griteros, peguemos o temblemos por estar incomodados, irritados o con miedo, respectivamente'" UNAMUNO, *Ciudad y campo*, en *Ensayos I*, III, p. 545. Las citas de Unamuno, salvo que se indique lo contrario, se realizan siguiendo la edición de sus *Obras Completas*, en 16 Volúmenes. Madrid: Editorial Afrodisio Aguado, S.A., 1958-1964.

11 Unamuno, *Viejos y jóvenes*, en *Ensayos I*, III, p. 605.

12 Cif. Unamuno., *Viejos y jóvenes*, en *Ensayos I*, III, p. 607.

13 Cif. Unamuno., *Sobre el Fulanismo* (1903), III, ps. 636-37. Cita un texto de James del *The sentiment of rationality*, en el libro *The will to believe and other essays in popular philosophy* by William James, 1902, página 68 en la edición de obras completas de Harvard en 1979.

14 "Es la sucesión de genios, la mutua fecundación de sus labores, lo que hace las grandes épocas de un pueblo, como lo ha mostrado bien el gran pensador norteamericano Guillermo James en su ensayo sobre los grandes hombres y su ambiente" Unamuno., *Almas Jóvenes* (1904), III, p. 726. Citando a pie de página que lo toma de la obra de James *Great Men and their Environment*, en el libro *The will to believe and other essays in popular philosophy* (1902). Véase la página 29 de la edición de las obras completas de Harvard en 1979.

15 Cif. Unamuno., *Malhumorismo en Soliloquios y conversaciones* (1910), IV, p. 621.

16 Unamuno., *La Ciudad y la Patria* (1907), en *Contra esto y Aquello*, *Ensayos II*, IV, p. 871.

Todo ello nos lleva a considerar, siguiendo la opinión de Pelayo Hipólito Fernández, que “es indudable que esta obra despertó en Unamuno un interés especial, según se deduce de las citas que, aunque repetidas algunas de ellas, llegan hasta el año 1936, en que escribe: ‘Ahora es cuando comprende uno todo el valor ideal de una observación del filósofo norteamericano William James, en su ensayo sobre si la vida merece ser vivida’ (*Vivir para ver, en Inquietudes y Meditaciones*)”¹⁷.

Por tanto, más que afirmar la existencia de una influencia directa en unos temas, ideas o conceptos concretos, que posteriormente veremos en qué consiste ésta, debemos resaltar, por un lado, el ‘encuentro’ entre dos caracteres, entre dos ‘personalidades’, con sus ideas, sus opiniones y sus sentimientos y, por el otro, que cuando ese encuentro se produjo el pensamiento de Unamuno se hallaba ya en gran parte conformado.

Se trata de pues, del descubrimiento de ‘identidades’ semejantes en planteamientos generales en cuanto a la vida y al sentido de la filosofía. No es extraño, por tanto, que para ambos autores sea más importante la persona que filosofa que su filosofía, pues, en última instancia, ésta última sólo puede ser entendida desde la propia vida personal, desde el carácter, la personalidad o el temperamento que dice James. Así, en su obra *Pragmatismo*, afirma que “La historia de la filosofía, considerada de un modo general, es un cierto choque de temperamentos humanos. Aunque esta apreciación parezca inadecuada a algunos de mis colegas, tendré que tenerla en cuenta para explicar muchas de las divergencias existentes entre filósofos. Cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, cuando filosofa, tratará de prescindir del hecho del temperamento. Como el temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, creará que debe aducir solamente razones impersonales para sus conclusiones. Sin embargo, su temperamento le proporciona una inclinación más fuerte que cualquiera de sus más objetivas premisas”¹⁸. Y, unas páginas después, insiste en el tema comentando que “los libros de todos los grandes filósofos son como otros tantos hombres. La captación de un perfume personal esencial en cada uno de ellos, típico aunque indescriptible, es el más bello fruto conseguido por nuestra educación filosófica”¹⁹. Textos ambos que el propio Unamuno no dudaría en asumir como propios. De hecho podríamos compararles con textos de Unamuno, como los *Del sentimiento trágico de la vida*, en los que defiende posturas semejantes:

17 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, p. 27.

18 James, W. *Pragmatismo*, traducción de Luis Rodríguez Aranda de *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (1907), Orbis S.A., conferencia 1a. p. 25.

19 James, W. *Pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1954., conferencia 1a. p. 39.

“Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos.

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos a los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y ella es, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica”²⁰.

Recuérdese el particular sentido que la filosofía tenía para Unamuno como expresión y obra del hombre y la persona y para el hombre o la persona. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente el sentimiento de admiración y el reconocimiento que profesa Unamuno por James, tanto como persona como en sus múltiples facetas intelectuales: filósofo, ensayista, científico, etc. Luego no sólo se da una sintonía entre ciertos planteamientos filosóficos, sino que, sobre todo, hay un encuentro entre dos almas o espíritus gemelos. Buena prueba de este sentimiento de admiración que muestra Unamuno son las múltiples alusiones elogiosas o de respecto en referencia a James:

“William James, el pragmatista, otro cristiano desesperado, otro en quien el cristianismo agonizaba, ha escrito todo un ensayo sobre la voluntad de creer (*The will to believe*)”²¹.

“Y no me extraña que un hombre tan serio, de espíritu tan sincero y tan hondamente religioso como Guillermo James,...”²².

“No es español ni italiano, sino yanqui, el prestigiosísimo profesor de Harvard, William James, el más sutil psicólogo contemporáneo acaso”²³.

Por otro lado, debemos llamar la atención sobre el hecho de que la temática general y el planteamiento básico pragmatista se encuentra ya implícito en la obra de Unamuno incluso antes de conocer el pensamiento de James. En este sentido se manifiestan una serie de estudiosos unamunianos como Meyer, para quien “el pragmatismo de Unamuno es anterior a la *Evolución creadora* (1907) y al *Pragmatismo* de W. James (también de 1907)”²⁴.

20 Unamuno., *El Sentimiento Trágico de la Vida* (STV), XVI, p. 128.

21 Unamuno., *La agonía del cristianismo*, Capítulo VI, "La virilidad de la fe", XVI, p. 499. Aunque publicada en 1930, está escrita en 1924, en su exilio parisino.

22 Unamuno., *¿Qué es verdad?*, 1906, III, p. 1005.

23 Unamuno., *Cientificismo*, en *Mi religión y otros ensayos breves* (1910), IV, p. 523.

24 "Le pragmatisme d'Unamuno est antérieur à *L'Évolution créatrice* (1907) et au *Pragmatisme* de W. James (1907 également)" MEYER, F. *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*, p. 92.

Punto de vista defendido también por Pelayo Hipólito Fernández, para quien no hay duda de que “la actitud vitalista de Unamuno es anterior a sus lecturas de James, pues ya en *Filosofía Lógica* escribe: “En el sujeto es antes ser que pensar, piensa porque es, no es porque piensa. Y es porque obra, es decir, porque vive”. Postura que le aparta como al norteamericano del entinema cartesiano y que luego corrobora con su defensa del hombre y con los conceptos hijos de las teorías biológicas con que define el origen de la inteligencia entre los años 1894-1896. James y Unamuno, a pesar de pertenecer a distintas generaciones, son por muchas razones hijos de una misma etapa cultural y a este hecho y a la idiosincrasia de cada uno hemos de atribuir múltiples coincidencias”²⁵.

La razón, por tanto de esta ‘simpatía’ e ‘identidad’ entre los planteamientos generales y sus respectivas filosofías ante la vida se encuentra más en la época y en los conflictos a los que se enfrentaban que en una posible influencia directa del pensamiento de James sobre algunos temas unamunianos. En este sentido, Pelayo Hipólito Fernández mantiene que “a la luz de sus principios (del pragmatismo de James) ciertos aspectos del pensamiento unamuniano revelan un cariz pragmatista. Y la razón de ello se encuentra, no en que haya absorbido por entero del norteamericano, como pretende casi toda la crítica de Unamuno, sino en su peculiar idiosincrasia y en que ambos bebieron de las mismas fuentes -a pesar de ser James veintidós años más viejo que Unamuno-; en que la etapa asimiladora de sus respectivos pensamientos se nutre de las mismas doctrinas en boga durante la segunda mitad del siglo XIX”²⁶.

De la misma opinión es Julián Marías, para quien Unamuno “se mueve, aproximadamente, en el ámbito de las ideas de la filosofía de principios de siglo, en que James y Bergson se enfrentaban con la idea tradicional de racionalidad,...”²⁷. Para Marías no hay duda de que “Unamuno respiraba ese ambiente pragmatista, que influyó decisivamente, sobre todo, en su modo de entender la religión”²⁸.

En conclusión podemos decir que Unamuno se rebela contra los mismos planteamientos que James: el intelectualismo, el racionalismo fanático, el positivismo, etc. Por otro lado, Unamuno defiende tesis similares a las mantenidas por el pragmatismo de James; la singularidad del individuo, la lucha por la supervivencia y la perpetuación. En ambos, la fuente común son las ideas evolucionistas plasmadas en la teoría de la selección natural de Darwin, teoría que, posteriormente veremos en su apartado correspondiente,

25 Hipólito Fernández, *P. op. cit.*, p. 59.

26 Hipólito Fernández, *P. op. cit.*, p. 93.

27 Marías, J. *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, 1976, p. 22.

28 Marías, J. *op. cit.*, p. 23.

incidirá grandemente en los planteamientos unamunianos. Sin embargo, como bien comenta Pelayo Hipólito Fernández, entre ambos se da “una diferencia fundamental, y es que James se ciñe más a ellas que Unamuno. (...). Unamuno coincide esencialmente con todo ello, pero introduce ciertas variantes. (...). La diferencia radica sin duda en que a Unamuno le preocupa sobre todo ‘el hombre de carne y hueso’, que nace, se reproduce y muere -principalmente ‘que muere’ -y que no le concibe sin ser un producto social ni a la sociedad más que como un compuesto de individuos”²⁹. Es decir, que el componente individual, que la defensa del Yo personal se acentúa más en nuestro autor, siendo este tema el núcleo central y la preocupación principal de la filosofía unamuniana.

Pero esta coincidencia no sólo se manifiesta en los planteamientos generales sino que se da también en ciertos temas unamunianos concretos, como el tema de la ‘verdad’, el concepto de ‘creencia’, la ‘inmortalidad’, etc. Temas que Unamuno, tras el encuentro con el pensamiento de James, replanteará o modificará siguiendo las sugerencias derivadas de dicha lectura. Veamos más detenidamente alguno de tales temas.

2. Teoría de la verdad

Nos encontramos ante un tema fundamental tanto para la filosofía pragmática como para el pensamiento de Unamuno. No se puede entender el pragmatismo y, sobre todo, el método pragmático, sin hacer referencia al concepto central de la ‘verdad’³⁰. Por otro lado, aunque el papel que representa el tema de la verdad en el pensamiento unamuniano no es tan esencial como en el pragmatismo, sin embargo se halla presente en toda su obra y, concretamente, desempeña una función central en relación al tema de la fe, la creencia y la vida. De hecho, como señaló en su día el padre M. Oromí, “esta teoría de la verdad informa toda la concepción filosófica de Unamuno, y es perfeccionada por éste en una teoría muy original sobre la sinceridad, o la verdad moral, que el autor propone como fundamento de toda verdad”³¹. No es extraño, pues, que Luis Farré comente que con respecto a “la idea que se ha formado Unamuno de la moral y practicidad, como testimonios para practicar la verdad, se aproxima más a W. James que a Kierkegaard”³².

29 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, p. 29.

30 "But please observe, now, that when as empiricist we give up the doctrine of objective certitude, we do not there by give up the quest or hope of truth itself." James, W. *The Will to Believe* en *The Works of William James*, Harvard University Press, 1979, p. 24.

31 Oromi, M. *op. cit.*, p. 75.

32 Farré, L. *Unamuno, W. James y Kierkegaard*, 1a. parte, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. XXI, núm. 58, Madrid, 1954, p. 297.

Pero, aunque debemos reconocer, de nuevo con Farre, que “en las relaciones entre verdad y vida, se aproxima más a James que a Kierkegaard”³³, sin embargo no podemos pasar por alto el hecho de que la teoría de la verdad en Unamuno está ya conformada antes de su encuentro con el pensamiento de W. James.

Así, por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios del XX, nos habla ya de la verdad como verdad existencial, siendo verdadero todo aquello que posibilita y favorece nuestra existencia, contraponiendo la verdad a la mentira y ésta al error. En este sentido, en su artículo *La ideocracia*, publicado en 1900, declara que,

“Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza; la realización, que la hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa...”³⁴.

Y ese mismo año en otro de sus conocidos artículos, *La fe*, insiste en la contraposición verdad y mentira, pues para él,

“Eso en que no crees es mentira, porque, ¿puede ser verdad aquello en que no crees? Quien enseñare una de esas que llaman verdades sin creer en ella, miente”³⁵.

En 1904 vuelve a considerar el tema, sin embargo, se percibe un ligero cambio y un matiz diferente que ponen de manifiesto la influencia de la lectura de las obras de James y dan un mayor carácter pragmático y vital a su concepto de verdad. Así en su original y personal versión del Quijote, su *Vida de Don Quijote y Sancho*, presenta lo que se podría considerar como la teoría de la verdad unamuniana. Dice así,

“Todo es verdad, en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos los conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a creer o aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? (...). Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplacándote la sed te

33 Farre, L. *op. cit.*, p. 295.

34 Unamuno, *La ideocracia*, III, p. 434.

35 Unamuno, *La fe*, XVI, p. 112.

resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito”³⁶.

Y en unos capítulos posteriores insiste en la relación existente entre la ilusión-efectiva o instrumental con la verdad.

“Puede haber quien se mueva a obrar por manifiesta ilusión y logre, sin embargo, su propósito. A lo que digo que entonces tal ilusión es la verdad más verdadera”³⁷.

Ese mismo año, en su artículo *La locura del doctor Montarco*, vuelve a tratar el tema y de nuevo pone el acento sobre el carácter verdadero de toda ilusión efectiva o productiva.

“Una ilusión que resulte práctica, que nos lleve a un acto que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como la que puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen”³⁸.

Si comparamos estos textos y lo que en ellos se expone como ‘definitorio’ del concepto de verdad, con la definición pragmática de verdad podremos comprobar cómo en este punto concreto se da una determinada influencia, muy centrada sobre la relación entre creencia (ilusión) y acción o resultados ‘vitales’ de tales creencias³⁹.

Sin embargo, como bien apunta Pelayo Hipólito Fernández, “a pesar de la aparente igualdad de criterio, James no aceptaría la postura de Don Quijote que Unamuno postula. Don Quijote, luego de verse abatido por el molino de viento, sabe que está efectivamente ante un molino, pero no desecha su primera convicción de que se trataba de un gigante. Ante la experiencia directa, James reconocería que su creencia había sido falsa. James admitiría, desde luego, tanto la ilusión como cualquier creencia, pero es siempre la verificación externa quien tiene la última palabra. Y es que Unamuno afirma que la verdad habita dentro del hombre y crea así su mundo interno y externo; mientras que para James, si bien reconoce los poderes internos del

36 Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, c. XXI, IV, p. 189.

37 Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, c. LVIII, IV, p. 317.

38 Unamuno, *La locura del doctor Montarco* (1904), III, p. 696.

39 "The truest scientific hypothesis is that which, as we say, 'works' best; and it can be no otherwise with religious hypothesis" James, W. *The Will to Believe*, New York: Dover Publications, 1956, p. 8.

hombre merced a los cuales éste atribuye la cualidad de verdad a las cosas, dicha atribución queda sin embargo supeditada a otra experiencia ulterior, (...). Y si sacamos a relucir el empirismo de uno y otro autor, vemos que el de James es externo e interno a la vez: externo en cuanto apunta a la realidad objetiva y científica; interno, en cuanto se trata de satisfacer las necesidades vitales. Unamuno, en cambio, se afianza en éste último; su empirismo es subjetivo ante todo"⁴⁰.

Por otro lado, años más tarde, tras la lectura de la obra de James *Pragmatism*, Unamuno vuelve a repetir estas ideas en sus escritos *De la correspondencia de un luchador y Verdad y vida*. En concreto en éste último alude directamente a James y a su criterio de verdad:

“Los pragmatistas modernos, a cuya cabeza va Guillermo James, juzgan de una verdad o principio científico, según sus consecuencias prácticas” y más adelante concluye, “pero este criterio así tomado -y debo confesar que no lo toman así, tan toscamente, los sumos de la escuela- es de una estrechez inaceptable”⁴¹.

Pero, ¿cuál es el criterio de verdad por el cual Unamuno se siente atraído? La respuesta es fundamentalmente una, la efectividad para la vida, la utilidad para salvar nuestra vida. Así en dicho artículo Unamuno termina comentando que,

“Y ésta es la principal razón porque se debe buscar la vida de las verdades todas, y es para que aquéllas que parecen serlo y no lo son, se nos muestren como en realidad son, como no verdades o verdades aparentes tan sólo. (...). Y he aquí cómo se enlazan la verdad en la vida y la vida en la verdad, y es que aquellos que no se atreven a buscar la vida de las que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida”⁴².

En el fondo, el criterio para determinar si una idea o creencia es verdad o no es un criterio ‘pragmatista’, es el criterio de ‘utilidad o efectividad’ para la vida. Responde a lo que James, en su obra *Pragmatism*, define como criterio de verdad. Así, en dicha obra, comenta que “el pragmatismo, por otra parte, hace su pregunta usual. ‘Admitida como cierta una idea o creencia -dice-, ¿qué diferencia concreta se deducirá de ello para la vida real de un individuo? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si estas creencias fueran falsas? En resumen, ¿cuál es, en términos de experiencia, el valor efectivo de la verdad? (...). Ésta es la

40 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, pp. 87-88.

41 Unamuno, *Verdad y vida*, en *Mi religión y otros ensayos breves* (1910), XVI, p. 389.

42 Unamuno, *Verdad y vida*, en *Mi religión y otros ensayos breves* (1910), XVI, p. 394.

tesis que tengo que defender. La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificación, su veri-ficación. Su validez es el proceso de su valid-ación⁴³.

Vemos pues cómo, para James, lo verdadero es sinónimo de lo útil. Lo cual nos lleva a la conclusión de que si las cosas no poseen como cualidad inherente lo verdadero, ya que es el hombre quien determina su 'verdad' en función a los beneficios vitales que le proporciona, entonces la relación entre las cosas y el hombre lo es de utilidad. En resumen, lo verdadero será, tanto en James como en Unamuno, lo útil y efectivo para la vida. Esta será, por tanto, la definición misma de la verdad.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, como dice Pelayo Hipólito Fernández, "si exceptuamos el criterio de la creencia como norma de acción que absorbe de James, el resto responde exactamente a las doctrinas que expone en su ensayo *La ideocracia*, que data de 1900, y si podemos catalogarlas de pragmatistas por su analogía con las de William James, le corresponden por derecho propio a Unamuno, es decir, al pragmatismo de Unamuno"⁴⁴.

Por otra parte, la influencia de James no sólo se presenta con respecto al tema de la verdad sino que, enlazando con los propios planteamientos existencialistas de Unamuno, el concepto de realidad y de existencia pragmatistas dará un nuevo matiz al concepto de existencia propio del pensamiento unamuniano.

3. El tema de la existencia: Existir es obrar

Si al estudiar el tema de la verdad veíamos cómo tanto para Unamuno como para James lo verdadero es aquello que 'funciona', que es 'operativo' y 'efectivo' para defender y beneficiar a la vida, ahora podemos comprobar cómo este mismo criterio se aplica al tema de la realidad y de la existencia. Así, en 1920 escribe Unamuno que,

"sólo existe lo que obra," y más adelante con respecto a la realidad afirma que "La realidad en la vida de Don Quijote no fueron los molinos de viento, sino los gigantes. Los molinos eran fenoménicos, aparentes; los gigantes eran numéricos, sustanciales. El sueño es el que es vida, realidad, creación. La fe misma no es, según San Pablo, sino la sustancia de las cosas que se esperan, y lo que se espera es sueño. Y la fe es la fuente de la realidad, porque es la vida. Creer es crear"⁴⁵.

43 James, W. *Pragmatismo*, conferencia 4a. p. 131.

44 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, p. 85.

45 Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, (1920), IX, p. 418.

Lo cual coincide plenamente con el planteamiento pragmático desde el cual se justifica que la creencia, la fe, en cuanto que es operativa o productiva, puede ayudar a 'crear' el hecho, la realidad⁴⁶.

Ahora bien, del hecho de que se dé una coincidencia de criterios no podemos concluir que también se dé una influencia directa o concreta. Si, por el contrario, el criterio de la acción o la operatividad, por el cual se define a lo real o a lo existente, estuviera presente en la obra o el pensamiento unamuniano con anterioridad a la lectura de las obras de James esto mostraría que, como ya se ha comentado repetidamente, más que hablar de 'influencia' habría que hablar de 'encuentro' y 'coincidencias'. Por tanto debemos preguntarnos por el origen del criterio de operatividad como definitorio del concepto de existencia.

Revisando la producción de Unamuno podemos encontrar ya en sus primeros años una primera formulación de dicho criterio. Así en su artículo *El Caballero de la triste figura*, publicado en 1896, es decir, con anterioridad a sus lecturas de James, comenta el concepto de existencia, afirmando que,

"Porque existir es vivir, y quien obra existe. Existir es obrar"⁴⁷, y dos páginas después insiste, "El héroe legendario y novelesco, son, como el histórico, individualizaciones del alma de un pueblo, y como quiera que obran, existen"⁴⁸.

Formulación ésta anterior, por tanto, al 'encuentro' con las obras de James, pero que, probablemente, se verá fortalecida a raíz de dicho 'encuentro'. De hecho, en los años en que realiza la lectura de los libros *The Will to Believe* y *The Varieties of Religious Experience* volverá a utilizarla casi textualmente. Así, en 1903, en su artículo *Sobre el fulanismo* afirma que

"Existir es obrar y sólo existe lo que de un modo u otro obra, y eso que existe es según obra"⁴⁹, y en 1904, en *Vida de don Quijote y Sancho*, reitera "Sólo existe lo que obra y existir es obrar" insistiendo más adelante: "Sólo existe lo que obra"⁵⁰.

46 "Wherever a desired result is achieved by the co-operation of many independent persons, its existence as a fact is a pure consequence of the precursive faith in one another of those immediatly concerned. (...). There are, then, cases when a fact cannot come at all unless a preliminary faith exist in its coming. And where faith in a fact can help create the fact ..." James, W. *The Will to Believe*, p. 29.

47 Unamuno, *El Caballero de la triste figura* (1896), III, p. 372.

48 Unamuno, *El Caballero de la triste figura* (1896), III, p. 374.

49 Unamuno, *Sobre el fulanismo* (1903), III, p. 640.

50 Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, c. XXXII, 1a. parte, IV, p. 191.

Por otra parte, la formulación unamuniana de este criterio de 'operatividad' entendido como 'efectividad' o 'relevancia', sobre todo en relación a la creencia, sí que está fuertemente influida por la lectura de las obras de James. Es decir, ya no se trata de que 'exista lo que obra', sino de que 'existe aquello en que yo creo y creo aquello que obra de una manera significativa o determinante en nuestra vida'. Asistimos, pues, a un deslizamiento del tema de la existencia al tema de la creencia, siendo ahora el criterio no ya sólo el 'obrar en nuestra vida' sino el 'modificar nuestra vida', pasando a primer plano, de nuevo, el tema de la creencia y de la fe como punto de contacto y encuentro entre el pensamiento de ambos autores.

4. El tema de la creencia y la fe

Al estudiar el concepto de creencia en Unamuno no se puede dejar de reconocer la deuda que con el pensamiento de James adquiere éste tras la lectura de su obra *The Will to Believe*. De hecho, como bien ha mostrado Pelayo Hipólito Fernández⁵¹, el criterio por el cual 'existe aquello en que creemos y creemos en aquello que modifica nuestra vida', o en otras palabras, que toda creencia es norma para la acción, es un criterio propiamente jamesiano, expresado por éste en *The Will to Believe*, y señalado y marcado por Unamuno en su ejemplar de dicha obra. Criterio del cual nos da un ejemplo en su artículo *Viejos y Jóvenes*, en 1902:

"Porque ¿qué es creer una cosa? Si uno me dice que cree hay habitantes de Saturno, le preguntaré al punto qué cosas de las que hace o pueda hacer dejaría de hacer en el caso de que no hubiese en Saturno habitantes, o qué cosas de las que no hace haría en tal caso, y si me contesta que para él todo continuaría lo mismo, le replicaré que ni eso es creer que haya habitantes en Saturno, ni cosa parecida."

51 "No obstante, y ateniéndome a los datos a mi alcance, -nos dice Hipólito Fernández- en el volumen de *The Will to Believe* que Unamuno posee, existen varias anotaciones al margen de párrafos que expresan ese criterio, de los cuales ofrezco a continuación el que me parece más denso y preciso: 'But, unfortunately, neutrality is not only inwardly difficult, it is also outwardly unrealizable, where our relations to an alternative are practical and vital. this is because, as the psychologist tell us, belief and doubt are living attitudes, and involve conduct on our part. Our only way, for example, of doubting, or refusing to believe, that a certain thing is, is continuing to act as if it were not. If, for instance, I refuse to believe that the room is getting cold, I leave the windows open and light no fire just as if it still were warm.' (*Is Life Worth Living?* Merece vivir la vida, en *The Will to Believe*, 1902, p. 54. En la edición de Harvard de las obras completas (1979), p. 50-51. Aquí tenemos, pues, en claros términos el criterio que Unamuno aprendió de James de que toda creencia implica una conducta o, con otras palabras, que toda creencia es norma de acción." Hipólito Fernández, P. op. cit., p. 32.

Pero fijémonos que a continuación declara:

“Este criterio, que lo he aprendido del ya citado William James, me parece acertadísimo”⁵².

Claro reconocimiento de la deuda con James, al menos en este punto en concreto. Sin embargo, la influencia que recibe Unamuno del pensamiento pragmático no se reduce a la del criterio de la creencia como norma de acción o como determinante de la conducta, sino que, enlazándose con el tema de la voluntad, introduce ésta ciertos nuevos matices en la concepción de la fe en Unamuno. Así, la voluntad de creer, el querer creer, característico y esencial en el planteamiento jamesiano, es integrado por Unamuno con su propio planteamiento personal de la fe, con esa necesidad de querer creer, de tener la intención o el deseo de creer que caracteriza el concepto unamuniano de fe. De ahí que considere Unamuno que,

“Y la voluntad de creer, la will to believe, como ha dicho William James, otro probabilista, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad”⁵³.

Por tanto, esta voluntad de creer, este ‘querer creer’, determinará la actitud de ambos autores ante el tema de la creencia y de la fe y, en este sentido, reforzará la identidad y la ‘simpatía’ que se da entre sus respectivas filosofías. No es extraño, pues, que Luis Farré comente que Unamuno “es cristiano al estilo de W. James, a quien cita expresamente (*La agonía del cristianismo*); en ellos, el cristianismo agoniza, lucha por imponerse. No agonizan dentro del cristianismo, pues no se han colocado en él por la fe. En realidad, quieren creer; no creen”⁵⁴.

Pero, ¿por qué se da dicha voluntad de creer?, ¿por qué quieren creer? ¿De dónde surge ese anhelo y esa voluntad de lucha en pos de la fe? De alguna manera, y usando el ejemplo pascaliano, la ganancia, es decir, el beneficio práctico resultante por mantener dicha actitud, por realizar tal apuesta, es superior que el que resultaría de no hacerla, por tanto, es más “útil y ventajoso” para nuestra vida el querer creer que el no quererlo. El resultado práctico de querer creer “válida” la propia creencia y, de alguna manera, da sentido y valor a esa voluntad de creer. Por tanto vemos cómo aquí está operando, como principal criterio, el criterio pragmático anteriormente examinado de la “eficacia” u “operatividad” de nuestras creencias y nuestras ideas.

52 Unamuno, *Viejos y jóvenes*, en *Ensayos* I, III, p. 607.

53 Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Capítulo IX, “La fe pascaliana”, XVI, p. 530.

54 Farre, L. *Unamuno W. James y Kierkegaard*, 2a. parte, p. 84.

De nuevo nos encontramos con una coincidencia entre ambos autores, ya que, como muestra Pelayo Hipólito Fernández, “el criterio de la eficacia de la fe corresponde, como veremos en estas palabras de Unamuno, a los conceptos jamesianos de la verificación y la verificabilidad; sin que con ello se quiera decir -si descontamos el aspecto de la creencia como norma de acción- que el español los haya asimilado del norteamericano, puesto que ya los expone en 1900, antes de leer ningún libro de James que le pueda haber servido de inspiración”⁵⁵.

Por otra parte, el descubrimiento del pensamiento jamesiano y su planteamiento en concreto de la fe tuvo que suponer para Unamuno una fuente no sólo de “apoyo” y “soporte” espiritual e intelectual, tal y como hemos visto, sino también de apertura a nuevas ideas y planteamientos. De hecho, tras la lectura de *The Will to Believe*, su concepción de la fe como promotora de acción o de obras, se ve reforzada con los matices propios de la fe de corte pragmático de James. Con respecto a este punto la opinión de Pelayo Hipólito Fernández es tajante: “Hemos llegado al criterio que Unamuno aprende de James. Conviene aclarar que no se refiere ni a la “fe con obras” cristiana que el español menciona en *Nicodemo el fariseo* -aunque de un modo mediato esté relacionado con ella-, ni a la que se expresa en la frase cervantina “cada uno es hijo de sus obras”, que representa el ideal renacentista. Se trata más bien de resaltar la acción o la conducta que supone toda creencia, de sabor netamente pragmatista.

Este criterio lo vemos aplicado por Unamuno a partir de 1902, fecha en que confiesa su deuda ideológica. En *Vida de Don Quijote y Sancho*, se halla profusamente vertido y mezclado con las propias concepciones unamunianas”⁵⁶.

Sin embargo, aunque a partir de la lectura de la obra de James el concepto de fe en Unamuno va a replantearse pragmáticamente y va a ir acompañada de un aspecto práctico y productivo muy específico, la recepción unamuniana de dicho planteamiento pragmático es más una interpretación que una simple mera adaptación. De hecho, mientras que Unamuno se concentra únicamente en un solo deseo, en una sola voluntad de creer, el de la inmortalidad, a James le importan muchas más cuestiones, busca satisfacer tantos deseos como le sea posible. Pero, siendo la inmortalidad uno de ellos, no es el único, tal y como ocurre en el pensamiento de Unamuno.

55 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, p. 64.

56 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, pp. 65-66.

5. El tema de la inmortalidad

Nos encontramos aquí, como hemos visto, con otra de las preocupaciones fundamentales en ambos autores. El propio Unamuno reconoce en James a una persona profundamente inquieta y preocupada por la inmortalidad. Así en *Del sentimiento trágico de la vida* comenta que

“Parece imposible que un tan ardiente anhelador de la inmortalidad del alma, un hombre como W. James, cuya filosofía toda no tiende sino a establecer racionalmente esa esencia, no hubiera echado de ver que la aplicación pragmática del concepto de sustancia a la doctrina de la transustanciación eucarística no es sino una consecuencia de su aplicación anterior a la doctrina de la inmortalidad del alma”⁵⁷.

Tanto para James como para Unamuno el problema de la existencia humana, el sentido de la vida e incluso la propia existencia de Dios están ligados al tema de la inmortalidad del alma. Esta mutua preocupación supuso para Unamuno la confirmación del ‘encuentro’ con un espíritu gemelo, el descubrimiento de un alma inquieta como la suya. A este respecto Pelayo Hipólito Fernández comenta que “inmensa debe de haber sido la satisfacción de Unamuno al leer la conclusión a que llega James en su labor investigadora, a juzgar por la anotación al margen -una raya horizontal y seis verticales de menor a mayor. Las consecuencias prácticas de que Dios exista o no, dice James, radican en la inmortalidad personal: “Religion, in fact, for the great majority of our own race means immortality, and nothing else. God is the producer of immortality...”. (...); ahora, la cita <de Unamuno>: “Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido... Quien lea con atención y sin anteojeras la *Crítica de de la Razón Pura*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la Inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla.... Ya dijo no sé dónde otro profesor y hombre, Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad....” (*Del sentimiento trágico de la vida*, p. 12, [página 131 de la edición de las Obras Completas]) Indudablemente don Miguel “unamuniza” a James, ya que, precisamente a continuación, éste confiesa: “I have said nothing in my lectures about immortality or the belief therein, for to it seems a secondary point” (James, *The Varieties*. “Postscript”, p. 514)⁵⁸. Sin embargo, sea o no Unamuno fiel al planteamiento originario jamesiano, lo que no puede negarse es el ‘apoyo’ o ‘soporte’ que recibió al leer las obras de James. De ahí que, aunque no creamos que se pueda afirmar, tal y como hace L. Farré, que “las ideas que aquí [en *The varieties of experience*] enseña forman

57 Unamuno, STV, XVI, p. 209.

58 Hipólito Fernández, P. *op. cit.*, pp. 47-48.

la trabazón *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno⁵⁹, sí que “creemos - como dice Nelson Orringer- que su afán de inmortalidad le ha llevado a buscar la finalidad del universo, y la ha encontrado en una síntesis de dos pensamientos sobre el tema, uno de William James y el otro de Ritschl. En su libro sobre *La voluntad de creer*, James aventura la hipótesis de que Dios puede en parte depender de la respuesta personal que damos a la llamada a creer⁶⁰”.

Esta última idea enlaza perfectamente con la visión ‘personalista’ de la fe defendida por Unamuno ya desde sus primeros escritos.

Como vemos, muchos son los puntos en que coincide Unamuno con los planteamientos pragmáticos de W. James, coincidencia que no se limita a éstos, y que podríamos seguir comprobando estudiando temas como los del suicidio y el de la teoría de las emociones. Sin embargo, creemos que con lo expuesto queda suficientemente patente el tipo de relación que se estableció entre Unamuno y el pensamiento y la obra de William James.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE DON MIGUEL DE UNAMUNO

Obras Completas, en 16 Volúmenes. Madrid: Editorial Afrodísio Aguado, S.A., 1958-1964.

Diario íntimo. Madrid: Alianza Editorial, 1970

Más sobre la Europeización (1907), Rev. España Moderna, en la Biblioteca Casa-Museo Unamuno.

Expediente Administrativo y otros documentos de Miguel de Unamuno, 2 Volúmenes, edit. por el Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982.

Epistolario completo de Ortega-Unamuno. Madrid: ed. El Arquero, 1987.

Epistolario a Clarín. Madrid: Ediciones Escorial, 1951

OBRAS SOBRE DON MIGUEL DE UNAMUNO Y SU PENSAMIENTO

BLANCO, MANUEL. *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno: el deseo del Infinito*. Madrid: ABL Editor, 1994.

CEREZO GALÁN, PEDRO. *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996.

FARRÉ, L. “Unamuno, W. James y Kierkegaard”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. XXI, núm. 58. Madrid: 1954.

59 Farre, L. *op. cit.*, p. 74.

60 N. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales* (1912). Madrid: Ed. Gredos, 1985, pp. 136-137.

- FERNÁNDEZ PELAYO, H. *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca: CIADA 1961.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985
- GIOVANNI REALE, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo III, Barcelona: Herder, 1988.
- GULLÓN, RICARDO. *Autobiografías de Unamuno*, 1976.
- JAMES, W. *Pragmatismo*, traducción de Luis Rodríguez Aranda de *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (1907), Orbis S.A.
- JAMES, W. *Pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1954.
- JAMES, W. *The Will to Believe*, New York: Dover Publications, 1956.
- MARIAS, J. *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, 1976.
- MARTÍNEZ, I. "Miguel de Unamuno, lector de William James" en *Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos*, Universidad de Navarra, octubre de 2004, <http://www.unav.es/gep/MartinezSeminarioUnamuno.html>
- MEYER, F. *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*. Paris: PUF, 1955.
- OROMI, M. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, s.a., 1943
- ORRINGER, N. *Unamuno y los protestantes liberales* (1912), Madrid: Ed.Gredos, 1985.
- RIVERA DE VENTOS, E. *Unamuno y Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- SÁNCHEZ BARBUDO, A. *Miguel de Unamuno*. Madrid: ed. Taurus, 1980.
- SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*. Méjico: F.C.E., 1953.
- TOLLINCHI, E. *La ontología de Unamuno*, Ed Universitaria. Universidad de Puerto Rico, Rio Piedras, 1978.
- TURIEL, P. *Unamuno, el pensador, el creyente, el hombre*. Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1970.
- VARIOS. *Volumen Homenaje a Miguel de Unamuno* / publicado bajo la dirección de D. Gómez Molleda. Salamanca: Universidad de Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 1986.
- ZAVALA, IRIS M. *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona: Anthropos, 1991.

Recibido: Febrero 2010 / Aceptado: Marzo 2010

DIEGO DE AVENDAÑO Y LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

Ángel Muñoz García¹
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
mgarcia@yahoo.com

RESUMEN:

Desde los estudios de filosofía colonial latinoamericana se abordará el planteamiento sobre la esclavitud que hace Diego de Avendaño. Se señala la tesis antiesclavista del jesuita en plena configuración de la naturaleza de la Conquista de América y la legitimación del coloniaje y la sujeción europea.

Palabras Clave

Filosofía colonial latinoamericana, Diego de Avendaño, Pensamiento jesuita, Antiesclavismo

ABSTRACT

Founded in the studies of Colonial Latin American Philosophy it will approach the statements about slavery of Diego de Avendaño. It points out antislavery thesis of the Jesuits is in complete configuration with the nature of the Conquest of America and the legitimizing of the colonization and the European subjection.

Key words

Colonial Latin American Philosophy, Diego de Avendaño, Jesuit Thought, Antislavery.

1 Ángel Muñoz García, Magíster en Filosofía y Doctor en Ciencias Humanas. Catedrático en la Universidad de Zulia (Maracaibo, Venezuela) donde también fue Director de la Escuela de Filosofía, del Centro de Estudios Filosóficos y de la Revista de Filosofía. Sus áreas de investigación son el pensamiento colonial y la lógica-semántica medieval. Es miembro correspondiente de la Sociedad Peruana de Filosofía, al igual que de la Sociedad Argentina y de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Pertenece al Programa de Rescate del Pensamiento Colonial Venezolano y de la *Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM). Fue fundador del Grupo *Parva logicalia* (correspondiente a la *Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Medievales*, en Lovaina, Bélgica).

El Centenario de la llegada a Lima de Diego de Avendaño puede ser ocasión de volver, una vez más, sobre él y sobre uno de los temas por el que ha sido más alabado: su postura ante la esclavitud. Nos referimos, específicamente, a la esclavitud de los negros africanos. Algo que se ha señalado como mérito suyo, quizá su mérito principal: su decidida postura antiesclavista.

Algunos de estos señalamientos, emitidos sin duda con la mejor intención, resultan sospechosos, por anacrónicos. Como cuando, en una supuesta retrospectiva, se hace que Bartolomé de Las Casas recuerde como anteriores a él a autores que, habiendo vivido en época muy posterior a la suya, se habrían opuesto a la esclavitud: “Me uní a las voces de Bartolomé de Albornoz, Domingo de Soto, Alonso de Sandoval, Luis de Molina, Diego de Avendaño y Juan Pérez de Peralta, que condenaban denodadamente la esclavitud y el tráfico de negros”² O como cuando, siendo más bien contemporáneos Avendaño y Sandoval, y posteriores a Albornoz, se sugiere que el primero fue contemporáneo con Albornoz y anterior a Sandoval:

“Los códigos de esclavitud de los portugueses y españoles fueron los más humanitarios y establecían, en cierta manera, la protección del esclavo. Fueron redactados bajo la influencia de las nuevas doctrinas de la Iglesia Católica, impulsada por personalidades tan destacadas como Fray Diego de Avendaño y Bartolomé de Albornoz y *continuada* por Fray Benito de la Soledad y, particularmente, por el jesuita Alfonso de Sandoval, ilustre precursor del movimiento antiesclavista”³.

Obsérvese que, prescindiendo del anacronismo, y de que en el segundo testimonio se presenta a Avendaño como Fraile Mendicante (“Fray Diego de Avendaño”), aparece éste opuesto a la esclavitud de los negros y nada menos que como impulsor de las ideas abolicionistas.

El nombre de Sandoval nos recuerda otro testimonio que lo hace, con Avendaño, “grandes misioneros de los negros”; sin que, hasta ahora, ningún historiador haya hecho referencia a esa específica labor misionera del segundo entre los esclavos, que sí la hizo el primero: “También fueron grandes misioneros de los negros el Padre Alonso de Sandoval (1576-1652) y Diego de Avendaño (1594-1688)”. Ciertamente, Vargas Ugarte recoge el dato de que, en 1657, Pedro Julio,

2 Castillo Guerra, H., *Diálogos en el Panteón Liberal de México*. Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1999, vol. I, p. 84-85.

3 Beraza, A., “Amos y esclavos”. *Historia ilustrada de la civilización uruguaya*, Editores Reunidos, Montevideo, 1968, vol. I, 9, p. 164 (cursivas nuestras).

Francisco del Castillo y Avendaño, “durante tres meses y medio, misionaron desde Pachacamac hasta Carabayllo, en el valle de Lima”⁴. Por más que se suponga que esta actividad misionera no excluyera a los esclavos negros, o incluso que se centrara en ellos, no parece suficiente para calificar por ello a nuestro autor como “gran misionero de los negros”.

En el afán de presentar un Avendaño contrario a la esclavitud no faltan figuras relevantes. Por ejemplo, Salvador de Madariaga quien, por cierto, al igual que Agustín Bera, se empeña en hacer fraile a Avendaño: “Las primeras voces que en el mundo civilizado se alzaron contra la esclavitud de los negros fueron españolas. El propio Las Casas, que la propugnó para socorrer a los indios, confesó más tarde su error, y el Padre Avendaño abogó por su abolición”. Y añade en nota: “Fray Diego de Avendaño en *Thesaurus Indicus*. Pero hay muchos más tratadistas españoles que hayan condenado la esclavitud del negro; Soto, Molina, Mercado, Fray Benito de la Soledad, y sobre todo Alfonso de Sandoval”. O el Barón Humboldt: “El escritor español Avendaño quizá es el primero que ha declamado con fuerza, no sólo contra el tráfico de los negros... sino también contra la esclavitud en general”⁵.

García Añoveros, especialista en el tema de la esclavitud⁶, corrige a Sarayana cuando éste afirma que Avendaño fue de los primeros en oponerse a la esclavitud; puntualizando que, si bien no fue de los primeros, el jesuita sí se opuso a ella: “Se atribuye a Diego de Avendaño el ser ‘una de las primeras voces universitarias que se levantó contra la esclavitud de los afroamericanos’, cuando muchos años antes, en España, hubo teólogos

4 Peña, Á., *Luces y sombras de la Iglesia*. Lima: 2006, p. 24; Vargas Ugarte, R., *Los Jesuitas del Perú*, Lima: 1941, p. 75.

5 Madariaga, S., *El auge y el ocaso del imperio español en América*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977, p. 36; Humboldt, A., *Ensayo político sobre la isla de Cuba*, Lecointe y Lasserre, París, 1840, p. 273, nota; también en Ayacucho, Caracas, 2005, pp. 225-226.

6 P. ej.: García Añoveros, J., “Bartolomé Frías de Albornoz”, en Murillo, I. (ed.), *El pensamiento hispánico en América: SIGLOS XVI-XX*, UNIV. PONTIFICIA, SALAMANCA, 2007, pp. 531-570; García Añoveros, J., “Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios: causas, evolución y circunstancias”, en *Revista de Indias*, 60, 2000, pp. 57-84; ID., *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y los negros africanos*, CSIC, Madrid, 2000; ID., “LOS ARGUMENTOS DE LA ESCLAVITUD”, EN Andrés-Gallego, J., (ED.), *TRES GRANDES CUESTIONES DE LA HISTORIA DE IBEROAMÉRICA: ENSAYOS Y MONOGRAFÍAS. DERECHO Y JUSTICIA EN LA HISTORIA DE IBEROAMÉRICA. AFROAMÉRICA, LA TERCERA RAÍZ. IMPACTO EN AMÉRICA DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS*, CD-ROM, MAPFRE, MADRID, 2005; García Añoveros, J. “Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones”, en *Revista de Indias*, n. 219, 60, 2000, pp. 307-329; Andrés-Gallego, J., y García Añoveros, J., *La Iglesia y al esclavitud de los negros*, Eunsa, Pamplona, 2002.

y juristas, como fue el caso de Luis de Molina, que ya denunciara dicha esclavitud”⁷.

Diversas voces, de diversas épocas, se unieron a esta apreciación. Unas, quizá las más, presentando a Avendaño como opuesto a la esclavitud. Como Moreno Mendiguren, haciendo suya la opinión de Mendiburu: “Mendiburu dice de Diego de Avendaño en su diccionario: ‘fue, pues, un teólogo jesuita, el que produjo primero que otros filósofos, la idea de la libertad de los negros’”. Víctor Belaúnde, afirmando que “combate la esclavitud, afirmando que la libertad pertenece al hombre por ley natural”⁸. Luque Alcalde, quien se lamenta: “Desgraciadamente, muy pocos moralistas se ocuparon de condenar la esclavitud de los afroamericanos, con escasas excepciones, como el citado Frías de Albornoz, en México, y Diego de Avendaño, en el Perú”. O, finalmente, Henríquez Ureña, llamando “abolicionista” al autor del *Thesaurus*⁹.

Otras lo hacen opuesto no ya a la esclavitud como tal, pero sí a la trata de esclavos. Así Armas Céspedes: “el jesuita español Avendaño y el Consejero de Indias Antúnez condenaron el comercio de esclavos como violación de los más sagrados derechos de la naturaleza, aun antes de que los partidarios de otras creencias religiosas descubriesen los justos fundamentos de semejante doctrina”. También Yubero Galindo: “Critica la pésima costumbre de la compraventa de esclavos, como si se tratase de mercaderías o animales”; y aun considera, sorprendentemente, que éste fuera precisamente el tema central del *Thesaurus*: “El contenido principal del libro se cifra en ser el clamor bravo y sin restricciones de la defensa humana del indio y de los negros”. Aunque parece olvidarse de algún fragmento del jesuita en que, de que el Cardenal Lugo acepte la compra de jumentos, concluye: “el citado Cardenal... sostiene que pueden comprarse jumentos para alquilarlos. Luego también los esclavos”¹⁰.

7 García Añoveros, J., reseña a Saranyana, J. et al., *Teología en América Latina desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt/Main, 1999, en *Revista de Indias*, 2000, vol. XL, 218, p. 236-237.

8 Moreno Mendiguren, A., (ed.), *Repertorio de noticias breves sobre personajes peruanos: Opiniones, juicios, noticias, biografías, anécdotas y comentarios, debidamente firmados*. Madrid: Sánchez Ocaña, 1956, p. 164; Belaúnde, V., *Bolívar y el pensamiento político de la Revolución Hispanoamericana*. Madrid: Cultura Hispánica, 1959, p. 4.

9 Luque Alcalde, E., “El primer ciclo evangelizador hispano y lusoamericano”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, IX, 2000, pp. 115-130, (aquí p. 128); Henríquez Ureña, P., *Historia cultural y literaria de la América Hispana*, ed. de V. Cervera Salinas. Madrid: Verbum, 2007, p. 41.

10 Armas Céspedes, F., *De la esclavitud de los indios*, Madrid, 1866, p. 79; Yubero Galindo, D., “El ‘Thesaurus Indicus’ de Diego de Avendaño”, en Cuesta Domingo, M., (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional*

En esta misma línea, Losada recoge el caso de, a finales del siglo XVIII, el famoso abolicionista francés, el Abate Grégoire, Obispo de Blois: “Avendaño, jesuita, escribió valerosamente contra el comercio de los negros y se constituyó igualmente en defensor de los americanos. Él mismo declaró a los comerciantes de hombres que no se podía, con segura conciencia, esclavizar a los negros”¹¹. Más aún, hay quien sostiene del Abate que “Su gran batalla contra la esclavitud de los negros se inspiró en el *Thesaurus Indicus* del jesuita Diego de Avendaño, al que admiraba con pasión”¹². Otros más ven en Avendaño un rechazo tanto a la esclavitud, como a la trata de esclavos. Es el caso de Acosta y Calvo:

“Debemos añadir que el Sr. Zamora cita al jesuita español Avendaño que condenó con severidad el tráfico, y ciertamente el P. Diego de Avendaño, natural de Segovia, Rector dos veces del Colegio de Lima y Provincial de la Provincia del Perú, no sólo combatió la trata, sino que clamó contra la esclavitud que se imponía a los indios”¹³.

-
- (23-28 de abril de 1991), Segovia, 1992, p. 405; Avendaño, D., *Thesaurus Indicus seu generalis instructor, pro regimine conscientiae, in iis que ad Indias spectant*, 2 vols., Iacobus Meursius, Amberes, 1668-1686; cfr. ed. de Muñoz García, Á., *Diego de Avendaño. Mineros de Indias y Protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, Tít. X-XI y Complementos)*, Eunsa, Pamplona, 2009, Tít. IX, n. 177; cfr. Lugo, J., *Disputationes de iustitia et iure*, Pedro Prost, Lyon, 1642, Disp. 26, n. 34.
- 11 Cfr. Losada, A., “El jesuita Diego de Avendaño, defensor de los negros en América”, en Cuesta Domingo, M., *Proyección*, pp. 432ss. Aduce a Grégoire, H., “Apología de Don Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa”, en *Colección de Obras del Venerable Obispo de Chiapa, Don Bartolomé de las Casas*, Apéndice, vol. II, Rosa, París 1822, p. 336. Avendaño aparece entre quienes el Abate dedica su *De la littérature des nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales... suivies de notices sur la vie et ouvrages des nègres qui se sont distingués dans les sciences, les lettres et les arts*, Marodan, París, 1808; reimpr.: *Oeuvres de l'abbé Grégoire*, Editions d'Histoire Sociale, París, 1977.
- 12 Aguiar, A., *La Constitución de Cádiz de 1812*. Caracas: UCAB, 2004, p. 514.
- 13 Acosta y Calvo, J. (ed.), *Abbad y Lassierra, I., Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto-Rico*, Sotomayor, Madrid, 1778; ed. de Gutiérrez del Arroyo, Univ. de Puerto Rico, Río Piedras, 1979, p. 356. Zamora y Coronado, J., *Biblioteca de legislación ultramarina*, 6 vols., Alegria y Charlain, Madrid, 1844. Abbad llegó en 1771 a Puerto Rico, como Secretario del Obispo Manuel Jiménez Pérez. Luego fue nombrado Obispo de Barbastro. Su principal obra, *Historia geográfica, es la de Puerto Rico, de la conquista hasta el siglo XVIII*. También: *Descripción de las costas de California* ed. de S. Milton. Madrid: CSIC, 1981; *Diario del viaje a América*, ed. de J. Nito Callen y J. Molledo, Miraguano, Madrid, 2003; *Edicto del ilustrísimo Sr. Obispo de Barbastro para el alistamiento* reimpr., Niños Expósitos, Buenos Aires, 1808; *Relación de La Florida (1785)*, ed. de J. Nito Callen y J. Molledo. Madrid: Iberoamericana, 2003.

No extrañará que las fuentes jesuitas se hicieran eco de esto; bastará un ejemplo: “En su postura posiblemente excepcional, Avendaño niega la licitud de la trata de negros y exige la restitución, llegando hasta denegar la absolución a los poseedores de esclavos negros”¹⁴.

Ante este espectro de opiniones, ¿qué decir del antiesclavismo de Avendaño? A nivel teórico, la mayoría de autores del XVII eran herederos del pensamiento de Tomás de Aquino. Éste, prácticamente el único que trató el tema en la Edad Media, emitía su opinión en una época en que la esclavitud había perdido gran parte de su peso social, al quedar substituida por la servidumbre de la gleba. Quizá por eso no se le concedió excesiva importancia¹⁵. A nivel práctico, el Humanismo había supuesto un paso atrás en referencia a la esclavitud; los humanistas la restablecieron como el elemento imprescindible en el que griegos y romanos habían apuntalado el desarrollo de la república. De ahí que nadie, o muy pocos, se cuestionara su legitimidad, y todos la vieran como normal para la buena marcha de la sociedad. No se pierda de vista que éste fue aspecto que hubo de pesar de modo especial en la época; si el XVI había sido el siglo de la conquista de las colonias, el XVII fue el del afianzamiento del poder español en ellas. No se cuestionaba ya la licitud de la conquista. El problema era ya la licitud de la permanencia en las colonias y la búsqueda del mejor modo de gobierno y progreso de las repúblicas indianas. A tal efecto, como entre griegos y romanos, la esclavitud se consideró elemento fundamental e imprescindible. Para Avendaño, “los esclavos Etiopes [son] necesarios para el cultivo de las posesiones”, y “tan necesarios en Indias, que sin ellos esta República no puede subsistir”¹⁶.

Al igual que en los siglos inmediatamente precedentes, nadie, o casi nadie, aceptaba en el XVII la esclavitud natural al modo aristotélico, pero todos aceptaban la legal sin cuestionamiento alguno. No podemos hoy enjuiciarlos por ello y condenar una sociedad de hace cuatrocientos años con el criterio refinado de la nuestra. Nadie critica hoy el telégrafo de hace sólo cuarenta años, ya obsoleto, pero paso necesario para poder llegar al actual sistema del correo electrónico.

14 McNaspy, C., y Gómez, J., “Actitudes de la Compañía de Jesús ante la esclavitud negra”, en O’neill, Ch., y Domínguez, J., (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-Temático*, 4 vols., Roma-Madrid, 2001, vol. 2, pp. 1255ss. (aquí, p. 1256).

15 Nos hemos referido a este aspecto en Muñoz García, A., “La esclavitud según Tomás de Aquino”, en *Homenaje a Juan Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2010, en prensa

16 Cfr. Avendaño, D., *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 43 y 204; ed. de Muñoz García, Á., *Diego de Avendaño. Corregidores, Encomenderos, Cabildos y Mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, Tit. VI-IX)*, Eunsa, Pamplona, 2007; ID., “Esclavitud: presencia de Aristóteles en la polis colonial”, en *Revista de Filosofía*, n. 55, 2007, pp. 7-33.

A este ver la esclavitud como elemento normal en la sociedad se unían otras consideraciones como la de tener, con todas sus consecuencias, a los términos “esclavo” y “negro” como sinónimos: “Y si vn esclauo, valiendo dozientos escudos, se dan por el: quedan yguales comprador y vendedor. Aquel con su negro, este con sus escudos”. O, considerar, al mejor estilo clásico, al esclavo mero instrumento, o incluso como nada¹⁷. Por entonces, resultaría absolutamente normal el diálogo que el novelista Mark Twain imagina todavía a comienzos del siglo XIX:

“- No fue el embarrancar; eso no nos demoró sino un poco. Nos estalló la tapa de un cilindro.

- ¡Dios mío! ¿Algún herido?

No, señora. Sólo un negro muerto.

Bueno, *hubo* suerte; porque a veces alguien sale herido”¹⁸.

Una concepción general a la que no escapaban los Eclesiásticos. Algo nada raro, ya que la esclavitud era aceptada por los códigos de moral del momento: Derecho Civil, Canónico, Escritura, teólogos moralistas¹⁹. Luis Brandon, Rector del Colegio jesuita de San Pablo de Angola, escribía en 1611 a Alonso de Sandoval: “es cosa que la mesa de la conciencia en Lisboa nunca reprehendió, siendo hombres doctos y de buenas costumbres”²⁰. Hay

17 Mercado, T., *Summa de ratos y contrato*. Sevilla:, Fernando Díaz, 1587, L. I, c. II, *De los principios de la razón natural*, fol. 10r; hay ed. en Mathías Gast, Salamanca, 1569; ed. de Sánchez Albornoz, N., 2 vols. Madrid: Clásicos del Pensamiento Económico Español, 1977; cap. sobre esclavos (L. II, cap. XX *Del trato de los negros de Cabo Verde*, ff. 101v-107r.) en Pereña, L., y Otros, *Juan de la Peña. De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, vol. 2. Madrid: CSIC 1982, pp. 421-430.- “Las posesiones son instrumento para la vida, y la propiedad es un conjunto de instrumentos, y el esclavo una propiedad animada”: Aristóteles, *Política*, 1253b 31-32; ed. de J. Marías y M. Araújo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005; “el esclavo es, en efecto, un instrumento animado y el instrumento un esclavo inanimado”: ID., *Ética*, VIII, 11, 1161b, 3-4; ed. de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.- “Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur”: “por derecho civil, los siervos son nada”: *Digestum*, 50.17.32, en Krüger, P., (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, Berlín, 1872; cfr. Domingo, R., y Otros, *Textos de Derecho Romano*, Aranzadi, Pamplona, 1998.

18 “- It warn't the grounding; that didn't keep us back but a little. We blowed out a cylinder-head.- Good gracious! anybody hurt? -No'm. Killed a nigger. -Well, it's lucky; because sometimes people do get hurt”: Twain, M., *Adventures of Huckleberry Finn*, cap. 32, Harper and Brothers, New York, 1912, p. 293.

19 Cfr. las citas de estas fuentes por parte de Molina, L., *De iustitia et iure*, Sessas, Venecia, 1611, en especial Tr. II, Disp. 32, col. 143C-144A; Disp. 33, cols. 144D-145A, 147B, 147D-148B, 150D; tr. cast. de M. Fraga Iribarne. Madrid: Cosano, 1941.

20 Cfr. Sandoval, A., *De instauranda Aethiopum salute*, Sevilla, 1627, Lib. I, c. XVII, p. 143-144; ed. de Vila Vilar, E., *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza, 198. “Mesas

quien opina que “fueron el clero y las Ordenes Religiosas quienes poseyeron mayor número de esclavos en la América hispana”²¹. Recuérdese a Martín de Porres, comprando esclavos para el servicio del Convento. O a la Abadesa que escribía, en el siglo XVI, a la Reina de Portugal: “Por el amor de Dios, dadnos un par de esclavas como limosna, porque gastamos lo poco que tenemos en muchachas a sueldo”. “Cuando los obispos pasaban a Indias llevaban consigo esclavos como criados. De un obispo de Cartagena se dijo que era tan pobre que sólo poseía dos. Harto frecuentes son los testamentos de los clérigos que dejan esclavos por herencia”. En el testamento del filósofo, Franciscano y Obispo, Alonso Briceño, figuraron cinco esclavos²².

En el ambiente en que se movió Avendaño, esto fue más evidente. Porque, como jesuita, esta realidad hubo de vivirla muy palpablemente. Ya en Angola los jesuitas, y otras Órdenes Religiosas, poseían esclavos. En la citada carta a Sandoval, de Luis Brandon, añadía éste:

“nosotros estamos aquí ha cuarenta años, y estuvieron aquí Padres muy doctos, y en la Provincia del Brasil donde siempre hubo Padres de nuestra Religión eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por ilícito: y assi nosotros, y los Padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio sin escrúpulo ninguno”²³.

Las rivalidades entre las escuelas filosóficas y teológicas de las órdenes Religiosas salió a veces del ámbito académico. El siguiente testimonio responde quizá a este tipo de rivalidades. Cuanto a su veracidad, nos remitimos a su origen. El caso es que una fuente capuchina informa que, en la misma Angola, el jesuita Eduardo Cárdenas afirmaba en 1680 que sin las ganancias de la venta de esclavos, la Compañía de Jesús habría tenido que abandonar Angola. Y que el 8 de marzo de 1687 el Superior de los Capuchinos en aquella región escribía a Roma constatando la actividad de compraventa de los Religiosos, “especialmente los jesuitas, que tenían una nave que iba cada año al Brasil llena de esclavos”. Naves que, en alguna ocasión, transportaron más de cien esclavos²⁴. Las afirmaciones no dejan de

de Conciencia”: comisiones de moralistas, en las sedes diocesanas, Órdenes Religiosas e Inquisición, encargadas de resolver las consultas morales.

21 Gutiérrez Azopardo, I., “La Iglesia y los negros”, en Borges, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols. Madrid: BAC, 1992, vol. I, pp. 335-336.

22 Thomas, H., *La trata de esclavos*. Barcelona: Planeta, 1998, p. 113; Gutiérrez Azopardo, I., “La Iglesia”, p. 335-336.- Urdaneta, R., *Alonso Briceño, primer filósofo de América*. Caracas: UCAB, 1973, p. 98.

23 Cfr. Sandoval, *De instauranda*, Lib. I, c. XVII, p. 143-144.

24 Smutko, G., “La lucha de los Capuchinos contra la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XVIII”, en *Naturaleza y Gracia*, n. 37-2, 1990, pp. 297-309.- Jurado Novoa, F., *Una visión global sobre el Chota, 1475-1813*, en <http://www.edufuturo.com/educacion.php?c=1264> (última consulta: 11-8-2006).

parecer un tanto exageradas. En aras de la imparcialidad, damos también la visión jesuítica sobre el particular:

“Aunque la evidencia que se tiene sugiere que los jesuitas de vez en cuando enviaron esclavos, en especial los que se creía incorregibles, de Angola a Brasil y a la América Española, esto no prueba la pretensión de que los miembros de la Compañía de Jesús eran traficantes de esclavos a gran escala. Si lo hubieran sido, sus colegas en Brasil, donde la Compañía de Jesús llegó a ser el principal poseedor institucionalizado de esclavos africanos, hubieran adquirido su ‘mercancía’ directamente de agentes jesuitas, antes que en el mercado libre, donde lo hacían”²⁵.

La tenencia de esclavos negros fue continua, de modo especial, en las colonias. “La Compañía de Jesús, en casi todas sus provincias americanas, dependió, en gran parte, de una economía que se sustentaba de las haciendas trabajadas por los esclavos”²⁶. Y esclavos negros eran los que servían de intérprete en su actividad misionera a Pedro Claver y Alonso de Sandoval, claramente proclives hacia los esclavos, pero sin cuestionarse el hecho mismo de la esclavitud.

No debe extrañar, por tanto, que la actividad jesuítica con los esclavos fuera abundante también en Perú. Téngase en cuenta que, de toda la América del Sur, la región de Lima fue en la que más abundaron los esclavos negros. “De un total de 4.000 negros en Lima hacia fines del siglo XVI, la cifra aumentaría a poco más de 11.000 en 1614 (representando un 42,6 de la población total) y a 20.000 en 1640”²⁷. Tanto como para que se haya llegado a afirmar que “los jesuitas fueron, además, los más grandes propietarios de esclavos en el Perú colonial”.

“Los jesuitas arribaron al virreinato del Perú en 1568 y en los años sucesivos se mantuvieron muy activos inaugurando colegios, universidades y misiones. Para contribuir a la manutención de estas instituciones la Compañía incursionó en la propiedad rural... Paralelamente a la creciente propiedad de haciendas, los jesuitas se convirtieron también en los mayores propietarios de esclavos del virreinato. Al momento de su expulsión en 1767 los colegios jesuitas eran dueños de 5.224 esclavos”²⁸.

De ellos, correspondían 1.550 al Colegio de San Pablo de Lima (en todas sus múltiples dependencias). En referencia específica a dicho Colegio, dice Tardieu:

25 Mcnaspay-Gómez, “Actitudes”, p. 1256.

26 Gutiérrez Azopardo, I., “La Iglesia”, p. 335-336.

27 Aguirre, C., *Breve historia de la esclavitud en el Perú*, Lima: Congreso del Perú, 2005, p. 22.

28 Id., p. 55s.

“Para adquirir a la abundante mano de obra servil necesaria al desarrollo de las potencialidades de sus haciendas, los jesuitas del colegio de San Pablo de Lima, entre 1691 y 1729, además de acudir al insuficiente mercado local, se valieron de los servicios de mercaderes de confianza, relacionados con los representantes de los asientos negreros en Panamá y luego en Buenos Aires. Pero intentaron independizarse de ellos, iniciando una política de criollización cuyos efectos pronto se harían sentir en las dotaciones de sus fundos”²⁹.

Es claro, pues, que la tenencia de esclavos por eclesiásticos fue habitual y normal. De no serlo, no hubieran faltado en la época las voces de denuncia. Si alguna crítica hubo, no fue precisamente cuanto a la tenencia sino, en todo caso, cuanto al trato que se les diera. Y, si bien no dejó de castigar conductas consideradas dignas de ello, en este particular la Compañía de Jesús se distinguió más bien por un trato mejor que cualquier otro estamento de aquella sociedad. Para Andrés-Gallego, el buen trato de los jesuitas hacia los esclavos fue proverbial, habiendo sido no sólo benévolo, sino llegando a que los esclavos se sintieran con ciertos derechos, como el de la unidad familiar y la permanencia en un lugar determinado. Resulta especialmente interesante la observación con que dicho autor comienza sus reflexiones sobre el asunto, “que no por obvia es soslayable. Y es que el buen trato apenas deja rastro documental”³⁰.

Al momento de estudiar específicamente el tema³¹ y antes de exponer su propia opinión sobre la esclavitud, Avendaño recensionista la de algunos otros autores. Incidentalmente, cita en dos ocasiones a Tomás de Mercado, una sola a Soto y Francisco García, y ninguna a Frías de Albornoz, Sandoval o Vitoria –a pesar de que Aurelio Miró Quesada considere a Avendaño como

29 Martin, L., *La conquista intelectual del Perú*, Barcelona: Casiopea, 2001, p. 89; Tardieu, J., Resumen de “Compra de esclavos por el Colegio jesuita de San Pablo, Lima”, en *Hispania Sacra*, 2004 (56/113), pp. 269-286.

30 Andrés-Gallego, J., *La esclavitud en la América Española*, Madrid: Encuentro, 2005, pp. 188-194.- Cfr. Bowser, F., *The African slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford Univ. Press, Stanford California, 1974; trad. cast., *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*, México: Siglo XXI, 1977; Chevalier, F., (ed.), *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*. México: Jus, 1950; Busto Duthurburu, J. del, *Breve historia de los negros del Perú*. Lima: Congreso del Perú, 2001; Macera, P., *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas en el Perú (s. XVII-XVIII)*. Lima: UNMSM, 1966; Morner, M., “Los jesuitas y la esclavitud de los negros. Algunas sugerencias para la investigación histórica”, en *Revista Chilena de Historia*, 135, 1967, pp. 92-109; Rivas Fernández, C., “Esclavismo y misiones jesuíticas en la colonia”, en *Todo es Historia*, 206, 1984, pp. 60-71.

31 Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IX, nn. 180-205.

su heredero³². Hemos tratado de mostrar en otro lugar cómo, a nuestro entender, ni Soto, ni Vitoria, ni Francisco García pueden considerarse opuestos a la esclavitud o trata de esclavos; y que no resulta muy clara la postura de Mercado y Frías de Albornoz, considerados avanzada de la línea antiesclavista. En nuestra opinión, todos dejan resquicios a la licitud y sólo algunos son claros en su pretensión de solamente suavizar el tratamiento inhumano dado a los esclavos³³.

Prescindiendo de otras apreciaciones –no muchas más– dispersas en el *Thesaurus*, nos centraremos en el epígrafe *Sobre la compraventa de los esclavos etíopes*³⁴, que su autor dedica específicamente al comercio de esclavos negros. Al momento de apelar a autoridades, y de acuerdo a su costumbre, da preferencia a los autores jesuitas. Según él, prácticamente todos ellos se habrían opuesto a la trata, a excepción, al parecer, del portugués Esteban Fagúndez, quien habría sido el “único que asumió la defensa de esta negociación”. Si esto es así, el propio Avendaño se habría encargado de desmentir a quienes lo colocan como el primer abolicionista. Apela directamente a varios de ellos, todos seguidores, en este tema, de Molina. Así, reseña a Juan Bautista Fragoso como quien “prácticamente transcribe al P. Rebello”. Éste, dice, “adopta ampliamente y corrobora todo lo que el P. Molina acumula”; le alaba por su defensa de la verdad, “sin temer que ésta le causara odios cuando, dejando en segundo lugar el afecto a la patria, el doctísimo y cultísimo portugués arremete contra los portugueses”. Y Tomás Sánchez, “quien trató el asunto más ex profeso tras el P. Molina”³⁵.

Tampoco veíamos clara la postura de éste³⁶, con una cierta posición favorable al esclavo, pero debatiéndose en continuas contradicciones; y, ciertamente, sin que terminemos de ver la apertura que, en general, se le atribuye en este asunto. Sin embargo, es indudable “la calidad, extensión y profundidad de su obra, que lo convirtió en referencia obligada y maestro

32 Id., Tit. IX, nn. 200 y 203.- “Recoge la noble herencia de Vitoria”: Miró Quesada, A., *Veinte temas peruanos*. Lima: Bausate y Meza, 1966, p. 18.

33 Muñoz García, Á., “La esclavitud y los moralistas del siglo XVI”, en prensa.

34 Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 180-205.

35 Fagúndez, E., *De iustitia et contractibus et de acquisitione et translatione domini*, Anisson y Boissat, Lyon, 1641, L. II, cap. II; Fragoso, J., *Regimen Reipublicae Christianae ex Sacra Theologia et ex utroque iure ad utrumque forum, tam internum quam externum coalescens, in tres partes divisum*, Boissat y Anisson, Lyon, 1641, vol. III, Libro X, Disp. 22; Rebello, F., *De obligationibus iustitiae, religionis et charitatis*, Horatii Cardon, Lyon, 1593, Libro I, q. 10; Sánchez, T., *Consilia seu opuscula moralia, duobus tomis contenta*, Lyon, 1625, vol. I *De iure et iustitia commutativa, distributiva et iudiciaria*, L. I, caps. 1 y 4; Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 202, 200, 180, 195.

36 Expuesta en: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 32-41.

indiscutible de los que escribieron posteriormente³⁷. Dada la escuela a la que, al parecer, dio lugar Molina entre los miembros de su Orden, es a éste a quien Avendaño dedica más espacio y atención.

Del tenor de su escrito se deduce que, mientras no se aparte de ellas expresamente, Avendaño se adhiere a las tesis molinistas. Tal adhesión se manifiesta ya al comenzar a tratar el tema, alegando motivo similar al del Profesor de Coimbra, diciendo que la esclavitud es asunto altamente riesgoso para las conciencias³⁸. O que, específicamente, en el epígrafe del fragmento que le dedica, hable de la *congruencia* de las apreciaciones de Molina, hacia las que muestra clara propensión: “Es bueno traer aquí lo que trae el P. Tomás Sánchez, quien trató el asunto más ex profeso, siguiendo al P. Molina, cuyas tesis habrá que proponer también aquí”; “este Doctor, que al escribir esto estudió el asunto con sumo cuidado...”; y “dejó su opinión tan atestiguada que no parece pueda encontrarse nada más transparente”; “está dicha piadosa y sabiamente”. Mientras no se aparte de ellas expresamente, decimos: “Ni convence lo que dice... Tampoco convence lo que añade”; o cuando afirma que las tesis molinistas resultan contradictorias³⁹.

En el Libro I de su *Política*, Aristóteles había distinguido dos clases de esclavitud, la natural y la legal. Entendida la primera estrictamente, resultaba una esclavitud por la que el esclavo no podía ser sino esclavo; esencialmente esclavo; prácticamente sin posibilidad de ser otra cosa. Una esclavitud mucho más estricta y rigurosa que la legal o civil. Y, sin otras previsiones, acostumbrado al sentido habitual de la expresión “natural”, cualquiera la entendería así, hoy. Sin embargo, no era éste el sentido que tenían ambas esclavitudes en la Edad Moderna. En toda aquella época prácticamente nadie hablaba de la natural al modo aristotélico.

Con el tiempo, los autores le habían dado la vuelta, pasando por Aquino. Éste mantenía las mismas dos esclavitudes, pero diferenciándolas no ya por las capacidades intelectuales o físicas de los hombres, como Aristóteles, sino por la utilidad perseguida en cada una de ellas: “la esclavitud no fue establecida por la naturaleza, sino por la razón humana, para utilidad de la vida humana”. Esta utilidad es la que diferenciaba, en el de Aquino, las dos clases de sometimiento: “Uno servil, por el que el señor usa del súbdito para su propio provecho... Otro, económico o civil, por el que el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de éstos... pues faltaría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios⁴⁰”.

37 García Añoveros, *Luis de Molina*, p. 308.

38 Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, n. 180. “Rem hanc non solum scrupulis, sed et apertis animarum periculis... esse plenam”: “este asunto no sólo está lleno de escrúpulos, sino también de evidentes peligros espirituales”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, ed. cit. col. 162A.

39 Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 187, 180, 190, 194, 193, 204.

40 “Servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae

Hemos de entender que en esa dirección se ubica la línea de Avendaño, pues en ella se encuentra la de Molina, al que el primero encontraba totalmente transparente. Realmente nos parece que así es, con una transparencia manifiesta ya en su descripción de esclavitud natural que, entroncándose en la tradición aristotélica, da una visión totalmente distinta a la del estagirita:

“Aquella mediante la cual los más tardos y rudos de ingenio, y de cuerpo más robusto, son más aptos por su propia naturaleza para estar en dependencia y para, en su propio beneficio, ser gobernados por otros, más que para disponer y gobernar ellos mismos. Esta aptitud se llama impropriamente esclavitud, y a nadie da derecho sobre tales hombres, sino sólo debido a cierta equidad, pero no por justicia; pues la propia naturaleza pide que ellos mismos se sometan espontáneamente a los más sabios y mejores, no para otra cosa sino para ser guiados y gobernados”⁴¹.

Un análisis somero de la terminología utilizada en esta descripción nos podrá dar idea de cómo entendían los autores en aquel momento la esclavitud natural. Ésta sería aplicable solamente a los más rudos –*rudiores*, dice Molina. La expresión, derivada del verbo *rudo* que, entre otras cosas, significa “rebuznar”, aquí está en su significado de “rudo”, “tosco”, “inculto”, como al hablar de un material en bruto, sin labrar, sin pulimentar. *Rude ingenium*, decía Horacio⁴², para referirse al talento natural, sin cultivar,

vita”: Aquino, T., *Summa Theologica*, ed. Leonina, Roma, 1882-1926, I-II q. 94 a. 5 ad 3; “Duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem... Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum... defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent”: ID., I, q. 92, a. 1, ad 2; también ID., *In IV Libros Sententiarum*, ed. Leonina, Roma, 1891, Lib. II, d. 44 q. 1, a. 3, co.

41 “Qua scilicet hebetiores et rudiores, corporeque robustiores, suapte natura aptiores sunt ad parendum, et ut ab aliis in ipsorum bonum gubernentur, quam ad imperandum et gubernandum. Haec autem aptitudo improprie appellatur servitus, neque cuiquam alteri tribuit ius in huiusmodi homines, sed solum ex quadam aequitate, et non ex iustitia; natura ipsa rei postulat ut seipsum sua sponte subiiciant sapientioribus et elegantioribus, non ad aliud quam ut in ipsorummet proprium bonum ab illis regantur et gubernentur”: Molina, *L. De iustitia*, Tr. II, Disp. 32, col. 143A.

42 “Natura fieret laudabile carmen an arte, / quaesitum est; ego nec studium sine divite vena / nec rude quid prosit video ingenium; alterius sic / altera poscit opem res et coniurat amice”: Horacio, “De arte poetica”, en ID., *Opera*, ed. S. Borzsák, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1984, Madrid, 1988, vv. 408-411. Raimundo de Miguel, lo traducía así: “Si forma al buen poeta el arte o genio / Está en cuestión. Sin una rica vena / No alcanzo que bastar pueda el estudio / Ni sin él suficiente encuentro aquélla”: Miguel, R.,

no pulido, sin estudio. Siendo así, su misma naturaleza *pide* (Molina no dice “obliga”) a tales rudos sin pulir, que *ellos mismos*, y por su propia voluntad, sin coacción alguna, se pongan bajo la dirección y gobierno de los más sabios, de los *sapientiores*, de los que más saben.

El término griego para “sabio” es *sophós*, un término ligado a *saphés* (“manifiesto”) y a *opós* (“jugo”). Por eso “saber” –como *sapere*, en latín– es manifestar y expresar algo, sapiencia; y tener sabor. Más que saber algo, es saber a algo⁴³. El que sabe Física ve y resuelve todo desde el punto de vista de la Física; manifiesta y rezuma Física, sabe a Física. Si conocemos que sabe a algo, es porque los demás participaron de ese sabor, porque lo comunica y participa a los demás. Nada se sabe de verdad, dicen los psicólogos, si no se es capaz de transmitirlo a otros. Entonces es cuando se es más sabio. Con éstos se puede establecer el gobierno y dirección de los más sabios. Como el Maestro del Gremio medieval transmitía su saber en beneficio de su Aprendiz, quien trabajaba para el Maestro y era mantenido y alimentado por éste. Mantenido: *manu-tentus*: situación de la esclavitud natural. Algo muy distinto del cautivo, del esclavo, del *mancipium* o *manu-captus*, situación de la esclavitud legal. Así entendido, el sometimiento del más rudo al más sabio tenía como finalidad que éste gobernara a aquél. En tal sentido, era un sometimiento “natural”: “Se les considera naturalmente esclavos, no porque estén constreñidos por naturaleza a ser gobernados por otros... sino porque ello es conveniente y muy conforme a la naturaleza”⁴⁴.

El someterse al más sabio ordena ser regido y gobernado por él. Gobernar es pilotar hacia donde conviene (como el timonel o gobernalle de un barco), conducir, marcar el rumbo. Y ser regido es, según Aristóteles, ser gobernado al modo regio, como corresponde a los reyes, esto es, como un padre a sus hijos, a quienes gobierna por afecto; la autoridad sobre los hijos es regia, y realeza es gobierno paternal; conceptos éstos que pasaban también por Tomás de Aquino:

Exposición gramatical, crítica, filosófica y razonada de la Epístola de Q. Horacio Flaco a los Pisones sobre el Arte Poética. Burgos: Revilla, 1855, p. 113.

- 43 P. ej.: “Mirabamur tantum illis inesse fastidium, ut nollent attingere nisi eodem die captum [piscem], qui, ut aiunt, saperet ipsum mare”: “Nos sorprendíamos de que fueran tan impertinentes que no quisieran tomar sino un pez pescado el mismo día que, como dicen, supiese a mar”: Séneca, *Quaestiones naturales*, III, 18, 2, ed. de C. Codoñer, 2 vols. Madrid: CSIC, 1979; “Cum in Hispania multa in spartariis mella herbam eam sapiant”: “pues en España en los espartizales muchas aguas saben a esa hierba”: Plinio, *Historia naturalis*, XI, 8, 18, ed. de A. Fontán y Otros. Madrid: Gredos, 1998.
- 44 “Dicuntur autem naturaliter servi, non quod teneantur acceptare natura ab aliis regi... sed quod hoc deceat et maxime consonet naturae rerum: Salas, J., “De contractu lusitanorum ementium ethiopes in servos”, en Pereña, L., y Otros, *Juan de la Peña*, vol. 2, Madrid: CSIC, 1982, p. 408.

“Hay dos tipos de señorío: uno, ordenado a dirigir, otro a dominar. La relación de dueño con esclavo es... la de un tirano con su súbdito... el rey la destina al bien de su pueblo, en cuya utilidad legisla. El tirano la ordena a su propia utilidad... en el primero se busca el bien de los súbditos, en el segundo, el de quien domina”⁴⁵.

Obviamente, si se tratara de un gobierno tiránico y despótico, por muy torpes que fueran los rudos, no se pondrían por propia voluntad bajo el gobierno de otros.

Así entendida, la esclavitud natural resultaba en beneficio y utilidad del subordinado. Significativamente, Molina sustituye la utilidad, finalidad de este sometimiento según Aquino, por la equidad. Es decir: lo que se pretendería sería no tanto proporcionar un beneficio útil al subordinado, sino una equidad con quien le gobierna, para que ambos terminaran en un nivel *aequo*, justo y equitativo. Por eso, para Molina, “esta aptitud se llama impropriadamente esclavitud”. Es decir, la considerada propiadamente esclavitud en la época era la que Aristóteles llamó legal. Y era la aceptada universalmente como legal y lícita, sin que nadie cuestionara su moralidad.

Con esta concepción de la esclavitud natural, Molina inevitablemente cae en la primera contradicción. Comenzó aceptando con Aristóteles dos clases de esclavitud, natural y legal, para terminar diciendo que la primera de ellas no es propiadamente tal; que lo es sólo impropriadamente. Es sólo una aptitud, no da derecho sobre el otro. Mientras, la legal, la que aparentemente se presentaba como más “suave”, es ya un derecho, pues en ella todo cuanto el esclavo es, pertenece al dueño. Avendaño sigue en esto a Molina. Y si en algún momento parece aceptar la esclavitud natural, tiene buen cuidado en acotar que eso es “según muchos”; pero no precisamente según él: “porque como, según muchos consideran, tales esclavos parecen haber nacido para servir”⁴⁶. Las escasas alusiones que hace a la esclavitud como tal no se refieren a otra que a la legal.

45 Aristóteles, *Política*, I, 12, 1259b 10-17; ID., *Ética*, VIII, 12, 1160b 24-27.- “Duplex est praelationis modus: unus quidem ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum... est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege... quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis”: Aquino, T., *In IV Libros*, Lib. II, d. 44 q. 1, a. 3, co.

46 “Mancipia, id quod sunt, dominorum sunt”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 32, col. 143B; Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, n. 204.

Los dos tipos de señorío de los que hablaba el de Aquino son los que Molina denomina dominio de propiedad, que corresponde a la esclavitud legal, y de jurisdicción, el de cualquier gobernante sobre sus súbditos. Por eso, para indicar la acción sobre éstos en la esclavitud legal, no utiliza ya la expresión “gobernar”. Y los súbditos no son ya mantenidos, *manu-tenta*, sino cautivos o *manu-capta, mancipia*; una expresión que, habiéndola evitado en la natural, hace exclusiva de la esclavitud legal. Como ya había apuntado Domingo Soto, esta esclavitud legal resultaba más grave que la natural, pues en ella todo lo que el esclavo es pertenece al dueño, mientras que la natural no afectaba a todo el esclavo, sino sólo a lo producido por éste⁴⁷.

A ese dominio es al que se refiere también Avendaño, aunque lo califique de dudoso: “los dueños de los esclavos... el derecho de dominio que creen tener... es tan dudoso...”. De hecho, habla de esclavitud “dudosa”; pero esto da a entender que acepta casos de esclavitud nada dudosa. Y habla de “muchísimos esclavos, injustamente condenados a esclavitud”⁴⁸ lo que, de nuevo, da cabida a la existencia de esclavos justamente hechos tales. Lo que se confirma porque, si Molina hablaba de restitución para los injustamente esclavizados, también Avendaño, así sea una restitución parcial⁴⁹; lo que supone una cierta legitimidad por la que no habría que restituir. Y, al admitir posibilidad y probabilidad de títulos justos o injustos, ciertos, dudosos y verosímiles (probables) para ella, y que “para permitir la esclavitud... no es necesario un título más claro que la luz, bastando que sea probable”⁵⁰, no parece cuestionar la moralidad de esta esclavitud legal; más bien, implícitamente, estaría aceptando la existencia de títulos justos. Lo mismo que cuando afirma que había gente esclavizada con título injusto, o generalmente injusto. Porque no pretende decir con ello que el título es injusto en todo caso, sino que hay títulos que “son en general injustos, aunque suceda que con algunos esclavos hay título justo”. Igual que cuando denuncia que “se venden muchísimos esclavos, injustamente condenados a esclavitud”; o que no ha de creerse a los que afirmen haber sido esclavizados injustamente⁵¹.

Esto nos lleva a los títulos justos de esclavitud. Porque la prueba mayor de aceptación de la esclavitud legal por Avendaño serían las diferentes expresiones en que, como la mayoría en su tiempo, explícita o implícitamente, acepta los entonces considerados títulos justos para la misma.

47 Soto, D., *De iustitia et iure*, Portonariis, Salamanca, 1556, L. IV, q. 2, a. 2, concl. 3; ed. bilingüe, *De iustitia et iure o de la justicia y el derecho en 10 Libros*, 5 vols., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968.

48 Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IX, nn. 205, 182, 184, 189, 192, 205, 194.

49 Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, concl. 2-5. Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IX, nn. 183, 189, 192ss., 196.

50 P. ej., Avendaño, D., *Thesaurus*, Tít. IX, nn. 180-187, 189-196, 198s., 203, 205.

51 Id., Tít. IX, nn. 184s., 180, 194ss.

Cuáles fueran éstos lo indicaba una tradición que venía desde el Derecho Romano: “Los esclavos entran en nuestro dominio o por Derecho Civil o por el de Gentes. Por Derecho Civil, si alguien mayor de veinte años fue vendido para participar del precio. Por Derecho de Gentes son nuestros esclavos los tomados cautivos a los enemigos, o los nacidos de nuestras esclavas”. Tradición que pasaba por la Edad Media castellana que, sin embargo, reducía el título de cautividad a los enemigos de la fe cristiana: “son tres maneras de siervos. La primera es la de los que catúan en tiempo de guerra, seyendo enemigos de la Fe. La segunda es de los que nascen de las sieruas. La tercera es quando alguno es libre e se dexa vender”⁵².

Molina, sorpresivamente, añadía un título más en referencia a las regiones en las que escasean ministros evangélicos. Piensa que, en éstas, ha de fomentarse la esclavitud, en cuanto sea posible hacerlo con conciencia segura, para facilitar el ingreso de los esclavos a la fe cristiana. Sorpresivamente, decimos, pues no habla de que pueda permitirse esclavizar por este título, sino que ha de *fomentarse* hacerlo⁵³; sorpresa mayor, porque hacía ya tiempo que Frías de Albornoz había ridiculizado tal título: “no creo que me daran en la Lei de Iesu Christo, que la libertad de la Anima se haia de pagar con la seruidumbre de el Cuerpo”⁵⁴.

Avendaño, taxativa y claramente habla de títulos justos. Lo hace, tanto de manera general, como con cada uno de ellos. De modo general, al sostener que “los etiopes se suponen esclavos con título justo”; si acaso, “la dificultad es si... pueden comprarse”⁵⁵. Y de modo particular, aparte de aceptar posibilidad de esclavos por captura en guerra justa, reconoce que en “opinión bastante común entre los Modernos” es considerado un título justo; y el más frecuente, ya que los esclavos “son en su mayor parte producto de tales guerras”. Por más que “entre los etiopes la guerra justa es rarísima” y que “si para permitir la esclavitud se necesita un título más claro que la luz, los angoleños capturados en guerra no podrían ser hechos esclavos”, reconoce que algunos “fueron capturados justamente”. También es justo el título de condena justa aplicada por delitos: “ningún juez puede obligar a un inocente a ser esclavo”. O el de venta de los hijos en caso de necesidad⁵⁶. Nada dice, sin embargo, del título por nacimiento de madre esclava.

52 “Servi autem in dominium nostrum rediguntur aut iure civili aut gentium: iure civili, si quis se maior viginti annis ad pretium participandum venire passus est. Iure gentium servi nostri sunt, qui ab hostibus capiuntur aut qui ex ancillis nostris nascuntur”: *Digestum*, 1.5.5.1; Alfonso X El Sabio, *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso el IX* [sic], Antonio Bergnes, Barcelona, 1843-1844, Part. IV, Tit. XXI, Ley 1.

53 “Causae servitutis *favendum* est”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, col. 174C.

54 Frías De Albornoz, B., *Arte de los contratos*. Valencia: Pedro de Huete, 1573, fol. 130vb.

55 Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, n. 199; lo acepta también de modo general en otros lugares, p. ej., en n. 183.

56 Id., Tit. IX, nn. 185, 187, 191, 194, 199, 198, 187; cfr. n. 190.

Avendaño, en principio, acepta la esclavitud como medio de extender el Evangelio, pero insistiendo en la condición de Molina de que fuera sólo “en cuanto pueda hacerse con conciencia segura”; cosa que nuestro autor no ve muy claro que se dé, pues así esa consolidación de la fe no se realizaría sino mediante injurias, en ningún modo equiparables a la libertad, más preciosa que todo oro o lucro. Finalmente, si Molina veía conveniente el título de evangelización, Avendaño introduce otro título de conveniencia, con raíces en la época clásica, si se quiere, pero no poco sorprendente. Justifica la esclavitud porque, siendo tan necesarios los etíopes para el bien de las repúblicas Indias, y permitiendo por ello los Reyes el traslado a ellas de dichos etíopes, “ya que deben ser trasladados, no pueden dejarse libres sin gran peligro, por lo que congruentemente se les somete a esclavitud”⁵⁷. Y si Molina consideraba la esclavitud beneficiosa para los esclavos, en cuanto por ella se libraban de perder la vida, y hasta era menos dura y digna de compasión que la situación de los condenados a galeras, Avendaño – imaginando una indescriptible felicidad de los esclavos- llega a afirmar que su situación es algo que éstos “no sobrellevan con desagrado, por más que se vean en constante trabajo; más bien, mientras lo realizan, suelen danzar, con tal de que se les provea de alimentos y tengan días libres de trabajo”⁵⁸.

Aceptado que la legal era la esclavitud propiamente tal, se daba por sabida y aceptada su existencia en la sociedad. Por tanto, el objeto de discusión por parte de la mayoría de los autores sería, en todo caso, la moralidad de esta esclavitud legal. Una moralidad que no se cuestiona. Tampoco Avendaño. Es un problema cuya discusión se justifica que acometa Molina, que lo estudia en un Tratado *Sobre la justicia*. Pero el título en donde se hace en el *Thesaurus* es uno *Sobre el Consulado de Mercaderes y otros asuntos relativos a los contratos en Indias*; y, específicamente, en un párrafo titulado *Sobre la compraventa de los esclavos etíopes*. No tanto porque considere al esclavo una mercancía, sino porque la intención es hablar no de esclavos, sino de comercio. Eso, y no más, es lo que veían en ello: un mercadeo. Tanto así que por él había de compensarse al Fisco como por cualquier otro mercadeo.

Es decir, lo que ocupa la atención del *Thesaurus* no es el problema de la esclavitud, sino el problema de la trata. Lo indican claramente los términos que utiliza. Además de “comprar” y “vender” (y “comprador”

57 “Quantum salva conscientia fieri possit”.- “Luce clarius eam iustam esse constet”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, col. 174C y 175A; Avendaño, D., *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 191, 204.

58 “In bonum ipsorum servorum introducta sit, quatenus perpetua servitus minus malum illis esset quam privari vita”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 32, col. 143B; “quoniam durior multo est poena miserandaque magis est servitus remigantium in triremibus quam sit servitus communium servorum”: ID., Tr. II, Disp. 35, col. 164B; Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, n. 204.

y “vendedor”), y de *merces* (“mercancías”, “mercadería”) y *mercator* (“mercader”), habla continuamente de *contractus*, *contractatio* y *contractantes*, términos que, por considerarlos sinónimos, en la edición del *Thesaurus* tradujimos indistintamente como “tráfico”, “contrato”, “contratación”; y *negotiatio* y *negotiator*, traducidos por “comercio”, “negociación”, “negocio” y “mercader”⁵⁹. Es decir: todas las observaciones que se hacen sobre las teorías de los otros autores se refieren al tema del mercadeo, a la trata. Así, la conclusión que saca de toda la elucidación sobre la opinión de Molina es sobre la trata, no sobre la esclavitud: “De aquí, y de otras expresiones de tan gran Doctor concluimos que esta *negociación* es condenable; de modo que los mercaderes portugueses no pueden *comprar* ni, consecuentemente, *vender*. Así que, por tanto, habrá que decir lo mismo cuando se les *compra* a ellos”. Y cuando, después de todas las disquisiciones, comienza a establecer su definitiva propia opinión, Avendaño claramente dice que se refiere a “los esclavos que se *compran* en aquellas regiones”⁶⁰.

Tengamos en cuenta, antes de seguir adelante, que aun en el caso de negar la licitud de la trata de esclavos, ello no implica negar la de la esclavitud legal. Del mismo modo que los peligros a que se somete a los esclavos en la navegación “no atañen a la sustancia de la contratación, y pueden avenirse con una justa compra”. Por no aludir a cuando habla de los capturados justamente, esclavos con título justo⁶¹.

Vemos, de momento, que Avendaño no se separa de los autores de su época, y acepta como ellos la licitud de la esclavitud. Quienes citábamos al principio, que lo colocaban en la línea abolicionista, pudieron resultar engañados por el frecuente espejismo de no discriminar entre esclavitud y tráfico de esclavos. Pero es sobre esto último sobre lo que discute el autor del *Thesaurus*: “la dificultad es si... pueden comprarse”⁶². De hecho, lo que concluye de toda la elucidación sobre el pensamiento de Molina se refiere a la trata, no a la esclavitud: “De aquí, y de otras expresiones de tan gran Doctor concluimos que esta *negociación* es condenable; de modo que los mercaderes portugueses no pueden comprar ni, consecuentemente, vender. Así que, por tanto, habrá que decir lo mismo cuando se les compra a ellos”. Y cuando pasa a exponer expresamente la suya, refiere todo cuanto dice al comercio de esclavos. Es a éste al que considera “asunto de tal modo riesgoso para las conciencias cristianas que, si ha de ceñirse a las normas de la justicia, apenas habrá algo en lo que puedan estar totalmente tranquilas en tales contratos”⁶³.

59 Id., Tit. IX, nn. 180-205.

60 Id., Tit. IX, nn. 194 y 203; cursivas nuestras.

61 Id., Tit. IX, n. 199.

62 *Ibidem*.

63 Id., Tit. IX, nn. 194; 203-205; 180.

¿Qué pensaba nuestro jesuita sobre éstos? Estaba en el ambiente que la compraventa de esclavos, en general, era algo lícito. Molina comenzaba por establecer que los que fueron hechos esclavos con título justo pueden transportarse y poseerse lícitamente. Tampoco Avendaño había dudado en calificar estas compraventas de lícitas: de que el Cardenal Lugo admita que se puedan comprar jumentos para alquilarlos, concluye que también se pueden comprar esclavos: “el citado Cardenal... sostiene que pueden comprarse jumentos para alquilarlos. Luego también los esclavos”. Sin rodeo alguno, piensa que “un esclavo es valorable en un precio”. Y habla de la facultad de los Superiores Religiosos para comprar y vender esclavos: “cuando se designa a alguno para comprar los esclavos Etiópes necesarios para el cultivo de las posesiones”⁶⁴.

Sin embargo, así como subrayábamos que una cosa era la licitud de la esclavitud y otra la del comercio de esclavos, hemos de distinguir también entre la primera compra, la efectuada en África, lugar de origen de los esclavos, y las subsiguientes en Europa e Indias. Es imprescindible distinguir estos dos objetos de moralidad para no correr de nuevo el peligro de no entender a los autores, confundiendo lo que en cada caso consideran lícito o ilícito. Eran casos distintos, pues quienes compraban en Indias o Europa no podrían tener la certeza de que los que compraban habían sido esclavizados bajo título justo; certeza que sí tendrían a la mano los primeros compradores en Angola. Por ejemplo, Castropalao habla de la “negociación en la primera compra”, y Tomás Sánchez de la “contratación, mediante la cual los etiopes son sacados de sus tierras”. Y Avendaño, al exponer su propia opinión, distingue claramente entre comprar esclavos “en aquellas regiones” (África y Angola) y hacerlo “en Indias y en Europa”⁶⁵.

Molina dedica una Disputa entera a las compras hechas a los primeros mercaderes, distinguiéndolas de las hechas a los infieles en sus regiones. En general, Avendaño le sigue en este asunto. Y alaba a Rebello, quien “se inclinó a tales asertos bajo el peso de la verdad”, para adoptar y corroborar con argumentos y relatos irrefutables lo que decía Molina⁶⁶. Respecto a las compras en África, éste -que había afirmado que los esclavizados con título justo pueden poseerse lícitamente- establece ahora que a los portugueses que

64 Id., Tít. IX, n. 177; Tít. VI, n. 24; Tít. IX, n. 43, respectivamente; cfr. Lugo, *Disputationes*, Disp. 26, n. 34.

65 Id., Tít. IX, nn. 190, 180, 203 (cursivas nuestras); Castropalao, F., *Opus Morale, de Virtutibus et vitiis contrariis*, Lyon, 1649-1664, P. VII, *De iustitia et iure*, Disp. unica *De iustitia in genere*, Punto 9, n. 11; Sánchez, T., *Consilia*, Lib. I, cap. I, Duda 4 *An sit licita negotiatio qua Lusitani emunt et vendunt nigros Aethiopianos tanquam servos, et an etiam quilibet privatus emens aut vendens aliquem ex his servis peccet*.

66 Cfr. Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 36, col. 177A; Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IX, n. 195.

adquirían esclavos en África nada les importaba bajo qué título habían sido éstos hechos esclavos; y, aunque trataran de averiguarlo, no conseguirían nada, pues todos dirían que se hizo justamente. Asimismo, “el comercio de los que compran tales esclavos de entre los infieles en aquellos lugares para sacarlos de allá es injusto e inicuo, y todos los que lo ejercen están en estado de condenación eterna”⁶⁷.

La tesis molinista parece a Avendaño “opinión tan atestiguada que no parece pueda encontrarse nada más transparente”; la adopta, al concluir que “esta negociación es condenable”. El rechazo se basa en su convencimiento de que con los esclavos así adquiridos, “el título de esclavitud es generalmente injusto”; que, en general, tales etíopes no fueron hechos esclavos mediante título justo, guerra o sentencia *justa*: “se venden muchísimos esclavos injustamente condenados a esclavitud”. Esto deja resquicios a negociaciones lícitas; sus palabras, paralelas a las de Molina, así lo sugieren: “cuanto a la *mayor parte* de los esclavos que se compran en aquellas regiones, esta negociación es ilícita, injusta y con obligación de restitución”⁶⁸.

Por lo mismo, acepta la opinión de Sánchez, en el sentido de que “si los mercaderes contratantes examinan con cuidado los títulos y encuentran que son justos, el contrato sería lícito”; pero, en general, son injustos. Porque difícilmente se podía aceptar que los mercaderes que compraban en África, a quienes resultaría fácil averiguar sobre la licitud de dichos títulos, tuvieran ignorancia invencible sobre ello. Cuando éstos compraban, “tampoco les consta que éste y ése fueron hechos esclavos justamente; y aunque los vendedores así lo afirmen, es suficientemente claro que no ha de creérseles, pues ninguno de ellos es testigo fidedigno”; tanto así que la estimación común reconocía la injusticia de tales procedimientos⁶⁹. Ni podían excusarse alegando “que el análisis de esas mercaderías no corresponde a los súbditos sino al Príncipe... El Príncipe permite porque no le consta de una manifiesta injusticia”. En esta línea, hace suya la opinión de Frago, siguiendo a Rebello, en el sentido de que

“aunque la compra de etíopes que se hace en Portugal de mano de los mercaderes pueda considerarse libre de injusticia por presunción de buena fe en quienes los transportan, no obstante parece más verosímil,

67 “Lusitani nihil omnino curant de titulo quo ii qui ipsis in commutationem pro mercibus venduntur, a suis aut ab eorum adversariis in servitutum redacti sint, sed quotquot illis afferuntur, tot emunt”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 34, col. 152D; “Negotiationem hanc ementium eiusmodi mancipia ab infidelibus illis in locis eaque inde asportantium iniustam iniquamque esse, omnesque qui illam exercent lethaliter peccare esseque in statu damnationis aeternae”: ID., Tr. II, Disp. 35, concl. 4, col. 171C;.

68 Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 190, 194; 184; 194 y 203 (cursivas nuestras); cfr. n. 180.

69 Id., Tit. IX, nn. 181, 183; 193s.

consideradas las circunstancias, que se trata de una negociación injusta respecto de los mercaderes que los compran en Etiopía⁷⁰.

Para Avendaño, el problema surge sobre todo, en la compraventa de esclavos fuera de “aquellas regiones”, África y Angola, donde veía posibilidad de comprobar la legitimidad de los títulos. Mientras que, en la práctica, en Indias o Europa resultaba casi imposible poder aceptar esa posibilidad. Por eso, en las primeras frases que dedica al tema –“este tráfico, aunque es frecuente en Indias, sin embargo es también tan común a los europeos que apenas hay que indagar nada especial en relación a Indias”⁷¹-, parece no querer sugerir otra intención que la de referirse al comercio fuera de África. A fin de cuentas, era el problema que directamente podía presentársele.

Pero, ya que las compras hechas por los portugueses en África eran en su mayoría ilícitas, nuestro jesuita piensa que comprarles a ellos sin previa averiguación sobre los títulos de esclavitud no podía tener distinta calificación moral: “los mercaderes portugueses no pueden comprar ni, consecuentemente, vender. Así que, por tanto, habrá que decir lo mismo cuando se les compra a ellos”. Seguía también en esto la opinión de Molina acerca de quienes compran algo presumiblemente robado. De modo que los segundos compradores no podían fiarse de la buena fe de los vendedores. Por lo mismo rechaza que “...una vez que los etíopes han sido traídos hasta nosotros y se venden públicamente, quien compra etíopes no está obligado a más averiguación, sino que puede opinar que se venden lícitamente...”⁷².

En este rechazo de la trata en Europa e Indias, Avendaño se aparta de Molina. En efecto, acusa a éste de contradictorio ya que, tras haber calificado de injusta e inicua toda compraventa de esclavos, admite luego que fuera de sus países pueden comprarse lícitamente, pues averiguar si fueron traídos lícitamente corresponde a los Príncipes. Para Avendaño “si tales mercaderes no pueden vender, tampoco comprárseles”⁷³. Éste puede ser el motivo de

70 Id., Tít. IX, n. 200.- “Quamvis defendi possit ab iniustitia emptio Aethiopum quae fit in Lusitania de manu mercatorum qui eos in Lusitaniam adducunt, ob praesumptionem bonae fidei exportantium... nihilominus, consideratis circumstantiis, verosimilius videtur iniustam et illicitam esse hanc negotiationem quam mercatores nostri exercent in utraque Guinea, Angola et Caferria”: Fragoso, J., *Regimen*, P. III, L. X, Disp. 22, concl. 3, n. 15; cfr. Rebello, F., *De obligationibus*, L. I, P. I, q. 10, concl. 1, n. 8

71 Avendaño, *Thesaurus*, Tít. IX, n. 180.

72 Id., Tít. IX, nn. 194, 186.- “Si quis ea emat de quibus verisimiliter debet praesumere ea esse furto comparata... lethalliter peccat... sed tenetur postea facere debitam diligentiam ut comperiat an res empta aliena sit, eoque comperto, tenetur integre eam restituere”: Molina, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, concl. 4, col. 171D.

73 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tít. IX, n. 193; “Cum ad subditos non spectet examinare an merces quae ad hoc regnum asportantur et in eo venduntur, legitime... vendantur, sed ad principem... omnes qui hactenus mancipia... emerunt, bonae fidei possessores erunt

quienes ubicaron a Avendaño en una línea abolicionista, engañados por el espejismo, tan frecuente, de no discriminar entre esclavitud como tal y tráfico de esclavos.

Ya que el punto central de Avendaño es el comercio de esclavos, al pasar a resumir sus propias tesis las refiere exclusivamente a dicho comercio. En éste sí hay en nuestro autor una postura más favorable al esclavo que en autores anteriores. Un tanto tímida en referencia a las primeras compras en África, a las que considera *generalmente* injustas⁷⁴. Es en el posterior comercio en Europa e Indias donde él pone el acento. En concreto, todas sus disquisiciones concluyen en cuatro aseveraciones, que incluso podemos resumir en estas dos, referidas una a la primera compra en África –“cuanto a la mayor parte de los esclavos que se compran en aquellas regiones, esta negociación es ilícita” –; la otra a las ventas posteriores –“no es lícito en Indias y en Europa comprar a los mercaderes... ni siquiera uno o dos... o aunque hayan tenido varios dueños”⁷⁵. En resumen, tenemos un Avendaño contrario a cualquier tipo de trata de esclavos.

Pero vayamos al punto álgido del pasaje en que, después de establecer sus aseveraciones, en la quinta parece dar un paso atrás. Será bueno tener presente aquí el texto, sobre el que habremos de volver de continuo:

“La compra en Indias y Europa de algún modo puede justificarse. *Primero*: porque ciertos Doctores, aunque algunos de ellos inconsecuentemente con su propia sentencia, afirman que la compra no es claramente condenable, incluso la favorecen... *Segundo*: porque así está aceptado en la práctica, que abarca a todos los estados: a los Obispos y Religiosos, que actúan en esto sin ningún escrúpulo. *Tercero*: porque el Rey no sólo lo permite, sino que incluso él mismo los compra y vende... *Cuarto*: porque los Obispos... fulminan excomuniones contra los que roban esclavos... *Quinto*: porque como –según muchos consideran– tales esclavos parecen haber nacido para servir, no parece que haya que actuar con ellos con el mismísimo derecho que con otros; sino que los compradores deben quedar satisfechos con algún título menor, con tal de que no parezca totalmente inverosímil. *Sexto*: porque son tan necesarios en Indias que sin ellos esta República no puede subsistir. Y, como éstos son los más viles entre los hombres, puede pasarse por alto algún requisito del Derecho de Gentes, para que las Regiones de Indias, cuya conservación es interés cristiano, no decaigan de su estado... *Finalmente*...: nuestros Reyes tienen urgentes motivos para permitirlo e incluso autorizarlo”⁷⁶.

talesque merito censendi”: MOLINA, L., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 36, col. 176D; cfr. ID., *De iustitia*, Tr. II, Disp. 35, concl. 4, col. 171C

74 Cfr. Avendaño, *Thesaurus*, Tit. IX, nn. 181, 183s., 194.

75 Id., Tit. IX, n. 203.

76 Id., Tit. IX, n. 204.

Es decir: tras tanta discusión, termina aceptando que “de algún modo” sí era moralmente factible continuar con la trata. Esta fue la conclusión a la que habíamos llegado y que expusimos anteriormente⁷⁷. Conclusión que nos siguió ocupando, y preocupando, hasta el día de hoy, al sentirnos disonar en el coro unánime de alabanzas al jesuita, en ese punto. Incómoda disonancia, en medio de múltiples voces autorizadas, al poner en duda la idea, tan preciada a los peruanos, de haber sido en Perú donde primero se alzó la voz contra la esclavitud. Nuestra preocupación nos llevó a repetidas relecturas de Avendaño. Creemos que, tras ellas, hemos de retractarnos de lo que habíamos mantenido hasta ahora, y volver a aceptar el lugar que corresponde al jesuita en el proceso de abolición de la esclavitud. Esperando, de paso, la benévola indulgencia de nuestros amigos peruanos. Aquí está nuestra nueva postura.

No es este párrafo la primera ocasión en que Avendaño, tras calificar una acción como ilícita, termina por aceptarla. Con las corridas de toros, por ejemplo, adoptaba una postura muy similar a la de ahora: tras considerarlas ilícitas por naturaleza, termina permitiéndolas⁷⁸. Pero la de ahora nos parece toda una estrategia retórica. La hábil estrategia de Avendaño quien, convencido de que una época de positivismo jurídico como la suya no era momento adecuado para un rechazo frontal de ninguna teoría, encripta su propia oposición a la esclavitud precisamente en este “paso atrás”, en lo que presenta como aparente aceptación de la misma. Pero lo aparente resultarían todas sus anteriores afirmaciones proclives en algún sentido a la esclavitud, que resultarían así sólo una cortina de humo para no alarmar a sus adversarios y a quienes tantos intereses tenían en el negocio de la esclavitud.

El primer llamado de atención puede ser que, si examinamos con detenimiento las razones que fundamentan su “de algún modo”, casi ninguna es un argumento de razón. El primer motivo que alega es la autoridad de “ciertos Doctores”, Molina, Rebello, Castropalao, Fragoso, Sánchez y Fagúndez. Éstos, en un principio opuestos a la trata, terminaron aceptando “que la compra no es claramente condenable, incluso la favorecen”. Por ello, Avendaño los califica, en este punto, de inconsecuentes con su propia sentencia, lo que, por un lado, restaría autoridad a un argumento de tal peso. Por otro, resulta difícil pensar que no se percatara él de que el “de algún modo” le incluía en la lista de Doctores inconsecuentes. Demasiado claro para que no descubramos su verdadera intención de no incluirse en la lista de defensores de esclavitudes. Es la sospecha que nos hizo releer su texto. En la nueva lectura, nos pareció que el primer motivo y los que le siguen se reducen todos a uno: “echar la culpa” a otros; a unos Doctores

77 Cfr. Muñoz García, Á., (ed.), *Diego de Avendaño. Corregidores*, Introducción: “Avendaño y los esclavos etíopes”, pp. 165-202, en especial a partir de la p. 199.

78 Avendaño, *Thesaurus*, Tít. VIII, n. 23.

de prestigio, a los Reyes, a los Obispos, a las Órdenes Religiosas, a todos los estados de la sociedad, a unos “muchos” –de cuyo número tiene buen cuidado en excluirse (“según muchos consideran”)⁷⁹– que opinaban que había gente nacida sólo para ser esclavo; unos “muchos” a cuya opinión parece plegarse, pero de la que expresamente se deslinda; son ellos, los “muchos”, los que así lo “consideran”; pero en ningún momento dice que él también.

Como quien quiere y no quiere, deja bien en claro que todos esos motivos no son sino consecuencia de positivismo jurídico, de probabilismo y casuismo: “así está aceptado en la práctica”, dice. Si un buen número de autores –se podría decir que, en aquella época, todos–, y de tanto peso se inclinaba por la licitud, tal opinión no podía menos de aparecer como probable; y, fiel a su probabilismo, Avendaño no podía menos de tolerarla, así no la compartiera. No puede extrañar lo más mínimo que un manifiesto casuista como él, apegado a la norma positiva, haga descansar la moralidad de la trata, aun en contra de sus propias opiniones, en la voluntad del Rey. La justificación moral “porque así lo prevén las leyes” había sido ya utilizada por él con frecuencia en el *Thesaurus*. Concretamente, en referencia a la trata de esclavos, sostuvo que “no puede hacerse sin permiso Regio”⁸⁰.

Contra Molina, argumentó que corresponde al Príncipe permitir la trata; y si éste lo hace es porque “tiene razones para permitirlo, a fin de evitar mayores males”⁸¹. Por eso, a la opinión de los Doctores suma Avendaño la de los Reyes. Si éstos, autores del Derecho Municipal, aceptan la esclavitud y trata; si los Obispos consideran cierto el derecho de los dueños de esclavos; si los Religiosos la practican; en una palabra, si el comercio de esclavos es práctica usual y corriente, el positivismo casuístico hacía pesar más las normas derivadas de la experiencia, que los principios axiomáticos: “así está aceptado en la práctica que abarca a todos los estados”, dice. Quizá no todos los autores serían probabilistas; ni todos casuistas. Pero la época estaba marcada por ambas posiciones, por lo que podríamos llamar positivismo moral. En un tal ambiente, muy difícilmente podría nadie distinguirse como abolicionista.

Tras razonar basado en probabilismo, pasa al único con apariencia de argumento de razón, y que nos parece uno de los párrafos del *Thesaurus* en que su autor más echa mano y hace gala de su habilidad retórica y de su sagacidad argumentativa. Un párrafo en el que creemos está oculto su verdadero pensamiento aunque, por alguna razón, hábilmente disimulado. Nos referimos al argumento de la necesidad de esclavitud que tenía el reino; un motivo basado en la Grecia clásica en la que, tras la Edad Media, tanto interés hubo en inspirarse. Aristóteles había presentado la esclavitud como elemento poco menos que imprescindible para la realización de la

79 Id., Tit. IX, n. 204.

80 Id., Tit. V, nn. 198, 145.

81 Id., Tit. IX, n. 194.

democracia de la *polis* griega. En ella, el trabajo físico y “servil” se reservaba a los siervos; así, los ciudadanos podrían dedicarse, libres de preocupaciones materiales, a deliberar sobre la *polis*. En esa línea, Avendaño argumenta que los esclavos, “son tan necesarios en Indias, que sin ellos esta República no puede subsistir”; como en Atenas, serían ellos quienes realizarían los trabajos serviles, para que los ciudadanos se dedicaran al cultivo de la libertad de la república⁸².

Más que un erudito recurso a la Grecia clásica, esto nos parece sagaz pretexto para recurrir al Derecho de la también clásica Roma; lo hace señalando que nadie tendría inconveniente en que con los esclavos “pueda pasarse por alto algún requisito del Derecho de Gentes, para que las Regiones de Indias, cuya conservación es interés cristiano, no decaigan de su estado que tan necesario se reconoce”. Ya antes había justificado teoría similar de Rebello y Suárez, “debido al gran bien que ello proporciona a todo el orbe, al obtener oro y plata que aprovecharán a todos”. Por si quedaran dudas, insiste todavía en el tráfico: “no puede impedirse su traslado a Indias, ya que nuestros Reyes tienen urgentes motivos para permitirlo e incluso autorizarlo. Y ya que deben ser trasladados, no pueden dejarse libres sin gran peligro, por lo que congruentemente se les somete a esclavitud”⁸³; es decir, son necesarios para el reino; pero como no irían voluntariamente a las colonias, los Reyes, fautores del Derecho Municipal de la época, los obligan a ello. Ahora, quizá, entendemos por qué Avendaño había utilizado este argumento, que tan llamativo resultaba a primera vista. ¿Qué buen casuista se opondría a ese razonamiento?

Su invitación a “pasar por alto” al Derecho para favorecer la esclavitud –“no parece que haya que actuar con ellos con el mismísimo derecho que con otros”-, aparente condescendencia con los intereses esclavistas, le atraería la benevolencia de muchos. Pero, en el fondo, no es sino esgrimir ese mismo Derecho en contra de éstos. Al condescender con algo que defienden “muchos”, encubre sus propias intenciones sin levantar sospechas. Si “según muchos consideran, tales esclavos parecen haber nacido para servir, no parece que haya que actuar con ellos con el mismísimo derecho que con otros”; además, “como éstos son los más viles entre los hombres, puede pasarse por alto algún requisito del Derecho”. Pone por delante la opinión común según la cual los esclavos han nacido tales –“para servir” – por Derecho Natural. Y no es que entienda ahí “servir” como sinónimo de “trabajar”. Un eclesiástico como él estaba perfectamente convencido de que todos los hombres habían de trabajar: *in laboribus comedes*, “comerás de tu

82 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tít. IX, n. 204; Cfr. Muñoz García, Á., “Aristóteles: una sociedad imposible sin esclavitud”, Intr. a *Diego de Avendaño. Corregidores*, pp. 123-167; también: ID., *Esclavitud: presencia*.

83 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tít. IX., n. 204; 196.

trabajo”, sentenció Dios a Adán⁸⁴. “Servir”, pues, no puede significar en ese texto sino “ser esclavo”.

Todas sus anteriores afirmaciones sobre la esclavitud bastarían para que nadie le pudiese acusar de ir contra los intereses comunes, de la patria, de los Reyes. Con ellas, nadie pensaría que él no aceptase la esclavitud. Piénsese en expresiones como “la turba de hombres más viles, negros, indios y mestizos”; o que los negros “son los más viles entre los hombres”, “es un negro y semejante a un esclavo etíope a quien no se debe ningún honor”⁸⁵. Pero expresiones que han de entenderse en su estricto significado y contexto socio-cultural. Él conocía bien el latín, y que la expresión *vilis*, contracción de *villulis*, diminutivo éste de *villus*, tenía el significado primigenio de “pelillo”, “bozo” o “vello”, que después pasaría a significar lo insignificante y sin importancia. Así, los esclavos –recordemos que “persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza”⁸⁶–, obligados a la forma más infima de sometimiento, habían llegado a la degradación mayor, a no ser personas, sino seres sin perfección ni calidad social alguna. Su estima como hombres había pasado a ser la más vil; no por naturaleza, sino por su condición social, que le había prostituido la mayor riqueza de la que, como ser humano, podía gozar: su persona. Ésta, a la que era propio obrar por sí misma⁸⁷, había pasado a ser, a lo más, una “pieza” de servicio; de ser “la más noble cosa del mundo”, quedó reducida a lo más vil entre los hombres. “La condición y estado de los esclavos es la más baja”, había dicho Cicerón⁸⁸. *Corruptio optimi pessima*. Así han de entenderse ésta y otras expresiones similares, en boca de autores similares. Como cuando el General jesuita Claudio Acquaviva, escribiendo al Visitador de México Diego de Avellaneda, decía: “estos negros no se tienen por mueble precioso”⁸⁹.

El argumento de Avendaño podía tener un cierto mayor peso. La etapa de la conquista había terminado, y las colonias estaban ya en trance de estabilización. Por eso, argumentar en pro de lo que impediría el decaimiento de las Indias, “cuya conservación es interés cristiano”, se vería altamente conveniente. Sin embargo, extraña sobremanera que, a pesar de esto y de la concepción general del esclavo, Avendaño argumente así, pues ya previamente se nos había mostrado contrario a buscar la conservación de las Indias mediante cualquier injuria al prójimo, por mínima que fuera. Y

84 Gen, 3, 17.

85 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tit. IX, n. 204; ID., Tit. IV, nn. 152 y 150.

86 “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura”: Aquino, T., *Summa* I, q. 29, a. 3, co.

87 “Per se agere convenit per se existenti”: ID., I, q. 75, a. 2, ad 2.

88 Alfonso X El Sabio, *Las Siete Partidas*, Part. 7, Tit. 1, Ley 26; “Est autem infima condicio et fortuna servorum”: Cicerón, *De officiis*, I, 41, en Guillén Caballero, J., *Marco Tulio Cicerón. Sobre los deberes*. Madrid: Tecnos, 1989.

89 Cfr. McNaspy, C., y Gómez, J., *Actitudes*, p. 1255.

lo había hecho muy recientemente, y en ocasión también de la esclavitud, cuando objetaba el título de esclavitud para la evangelización. La oposición de Avendaño a su admirado Molina se había debido a que “Cristo no quiere que la fe se consolide mediante injurias”⁹⁰.

Siendo los esclavos tan viles que ni tienen personalidad jurídica, civilmente son nada, y su situación es la de una muerte civil⁹¹, no importará –argumenta Avendaño– pasar por alto con ellos algún requisito del Derecho, para la buena conservación de las Indias. No importará porque sus palabras no pasarían de ser una invitación más a desacatar el Derecho, a la aplicación del principio “se acata, pero no se cumple”. A nadie resultaría sospechosa una tal preterición jurídica. Él sabía muy bien que proponer pasar por alto el Derecho con los esclavos a nadie preocuparía. Actitud que aprovecharía para pasar bajo la mesa su rechazo a la esclavitud. Dijimos bien: no sólo a la trata, sino a la esclavitud. Porque lo que Avendaño está proponiendo es prescindir del soporte legal y jurídico de la esclavitud legal. Por más que sea casuista, su invitación es a prescindir –precisamente– del Derecho de Gentes, del único soporte jurídico de la esclavitud. Porque por Derecho Natural todos los hombres son iguales, y todos nacen libres⁹², y la esclavitud nació sólo del Derecho de Gentes: “La esclavitud es una institución del Derecho de Gentes, por la que alguien queda sometido contra la naturaleza a dominio ajeno”⁹³. Por otra parte, como buen conocedor del Derecho, Avendaño sabe que ningún derecho puede invalidar al Derecho Natural. La Regla del *Sexto* es bien clara: “lo hecho contra el derecho, debe tenerse como no hecho”⁹⁴. El Derecho Natural, no es dispensable; al decir de Santo Tomás, “es absolutamente inmutable”⁹⁵.

Avendaño pareciera querer condescender con los negreros y no levantar suspicacias antiesclavistas. De ahí lo velado de su argumentación y de que,

90 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tit. IX, n. 191.

91 “Servitus morti assimilatur”: “la esclavitud se asimila a la muerte”: *Digestum*, 35.1.59.2; cfr.; “servitutem mortalitati fere comparamus”: “equiparamos la esclavitud a la muerte”: *Digestum*, 50.17.209; “quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur”: “en lo que respecta al derecho civil, los siervos se consideran nada”: *Digestum*, 50.17.32.

92 “Quod ad ius naturale attiner, omnes homines aequales sunt”: “cuanto al derecho natural, todos los hombres son iguales”: *Digestum*, 50.17.32; “...cum iure naturali omnes liberi nascerentur...”: “como por derecho natural todos nacerían libres...”: *Digestum*, 1.1.4; *Institutiones*, 1.2, en Krüger, P., *Corpus*; cfr. Ortolán, M., *Institutiones de Justiniano*, ed. biling., Atalaya, Buenos Aires, 1947.

93 “Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur”: *Digestum*, 1.5.4.1; *Institutiones*, 1, 3; cfr. *Digestum*, 1.5.5.1.

94 “Quae contra ius fiunt, debent utique pro infectis haberi”: *Liber Sextus Decretalium Domini Bonifacii Papae VIII... una cum Clementinis et Extravagantibus*, L. V, Tit. XII: *De regulis Iuris*, Reg. LXIV, Basilea, 1695, col. 189.

95 “Lex naturae est omnino immutabilis”: Aquino, T., *Summa*, I-II, q. 94, a. 5 co.

a pesar de todo, quisiera suavizar el efecto de su rechazo a la trata. A la vez, quiso tranquilizar a los contrarios a ésta -a los que sintomáticamente llama "los de buen juicio"-; no podrán decir, alega, que no luché por la verdad:

"Habrà pocos que acepten en la práctica lo que con detenimiento hemos discutido y establecido acerca de la injusticia de esta negociación, y preferirán adherirse a este último aserto; con lo que los anteriores podrán parecer establecidos en vano. Pero ciertamente, según creo, los de buen juicio no podrán argumentar que, como dice la Escritura, no se luchó por la verdad y se combatió por la justicia"⁹⁶.

Nunca hasta ahora Avendaño había dejado entrever esta posición. Su antiesclavismo no llegaba más allá de una oposición al mercado de esclavos. Así que ahora surge una nueva pregunta, la de cuál sería la poderosa razón secreta para que Avendaño encriptara de este modo su opinión. ¿Se debió simplemente a no querer ir contra la práctica de la autoridad civil y de la eclesiástica? ¿Era demasiado el peso de la opinión común para oponerse abiertamente a ella? No creemos que se arrepintiera de ser probabilista. Esto nunca se manifestó en los textos posteriores al comentado. ¿Era que, precisamente, su fidelidad al probabilismo le obligaba a aceptar una opinión, contraria a la suya, pero que gozaba de, al menos, probabilidad extrínseca? ¿Consideró que una oposición más abierta hubiera resultado infructuosa, y que, por muy contrario que fuese a la esclavitud, siempre se vería obligado a dar cabida a la probable opinión contraria⁹⁷?

Sí nos parece que, en una época dominada por el probabilismo, casuismo y el "se acata, pero no se cumple", resultaba difícil que hubiera autores abolicionistas. Cualquiera que lo fuese habría de aceptar que quien le objetara podría alegar el probabilismo y seguir con sus esclavos. Es cierto que privilegiar al Derecho de Gentes por sobre el Natural podría considerarse, en definitiva, un caso más de la aplicación del casuismo. Pero Avendaño no quiso llegar hasta ahí. Así las cosas, habría hecho cuanto pudo en contra de la esclavitud; llegó hasta donde podía llegar. Sino, no se justifica tanta discusión, para desaparecerla de un plumazo con el "de algún modo".

Ahora entendemos mejor sus protestas al comienzo del tratamiento de la esclavitud, al considerarlo "asunto de tal modo riesgoso para las conciencias cristianas que, si ha de ceñirse a las normas de la justicia, apenas habrá algo en lo que puedan estar totalmente tranquilas en tales contratos"⁹⁸. Así lo entendemos, en espera de opiniones críticas a la nuestra, siempre bienvenidas.

Recibido: Diciembre 2009 / Aceptado: Febrero 2010

96 Avendaño, D., *Thesaurus*, Tit. IX, n. 205.

97 Cfr. Id., Tit. V, n. 42.

98 Id., Tit. IX, n. 180.

MEMORIAS DE SOPHIA

SOLAR Nº 5

MEMORIAS DE SOPHIA

El presente texto está constituido por las respuestas de Alejandro Deustua al cuestionario enviado por F. Miro Quesada y que fue publicado, junto a las respuestas de otros catorce filósofos peruanos, en *El Comercio* en la edición especial por el centenario de dicho diario el 4 de mayo de 1939. Cinco años después fue publicada por la revista *Cuadernos y conferencias* en Buenos Aires¹ de donde lo transcribimos:

*Reportaje al doctor Alejandro Deustua*²

1. ¿Cuál es la evolución filosófica que ha experimentado usted en su larga carrera?

La muy deficiente enseñanza filosófica en el Colegio de Guadalupe y en la Facultad de Letras de la Universidad, en la época en que hice mis estudios, no me inspiró ningún interés por la Filosofía. Como todos los estudiantes, me limité a conservar en la memoria, con la mayor fidelidad posible, las ideas contenidas en los libros considerados entonces como textos, a fin de repetirlos ante el jurado de examen, sin preocuparme por su conservación, convencido como estaba de su inutilidad en la vida práctica social y profesional. Tuve entonces, como casi todos los estudiantes, esa predilección por los fáciles conocimientos históricos que hasta ahora dominan en nuestra cultura.

Por mi adhesión al profesor de Historia, Dr. Salazar, fui nombrado profesor de Matemáticas del Colegio “Dos de Mayo” del Callao, no obstante mi muy escasa simpatía por esa materia. En una reforma practicada por el Consejo Departamental fui separado de ese cargo, no obstante ser Jefe de la Sección de Instrucción de dicho Consejo. Algún tiempo después obtuve, en concurso, la cátedra de Historia y de Geografía de ese colegio, en donde dicté gratuitamente un curso de filosofía para los estudiantes que debían terminar la enseñanza media.

1 Miro Quesada C., Francisco. “La filosofía en el Perú actual”, *Cursos y conferencias: revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, 149 (agosto 1944): 269-326. Transcrito por César Gómez Santos.

2 pp. 272-284.

Con la clausura de dicho establecimiento, a causa de la guerra con Chile, terminó mi función pedagógica.

Pero inesperadamente y bajo el influjo del Dr. Isaac Alzamora, catedrático de la Facultad de Letras, fui nombrado profesor adjunto de Estética, materia desconocida por mí y de la que era catedrático principal el Dr. Lorente, Decano de esa Facultad.

Yo acepté ese cargo como un honor pero sin ninguna idea sobre cómo enseñar esa materia para la cual no había recibido ninguna preparación. Pasado algún tiempo el Dr. Lorente falleció, recayendo en mí la cátedra de Estética como adjunto. Mi propósito fue renunciar a ese honor; pero bajo la presión del Dr. Alzamora, que había dictado ese curso, acepté la sucesión, contando con que el Dr. Wiesse, nuevo adjunto, se encargase de su enseñanza.

Compelido a hacerme cargo de esa cátedra, utilicé los escasos elementos puestos en práctica por mis antecesores. El Dr. Lorente, en sus lecciones, hizo conocer las ideas estéticas de Taine, quien en su famoso libro sobre arte expuso su crítica positivista, opuesta al eclecticismo de Cousin, imperante en la filosofía francesa. El Dr. Alzamora adoptó como texto la *Estética* de Léveque, que aplicaba el criterio eclecticista en su simpática obra sobre lo bello. El Dr. Wiesse se sirvió de la obra de Revilla sobre literatura castellana, que contenía muchas ideas sobre estética general. Aplicó también algunos conceptos de la grandiosa obra de Hegel y de los trabajos interesantes de Guyau, relacionados con su tesis fundamental acerca de la vida.

Formaba parte de este escaso alimento estético la pequeña obra de Krause en la cual encontré el pensamiento que habría de servirme de rumbo en mis futuras investigaciones. En este libro, Krause sostenía que la "libertad es la esencia de la gracia". Yo me pregunté si ésa era también la esencia de toda belleza. Mis estudios posteriores, encaminados a resolver ese problema, me condujeron concebir y desarrollar una estética fundada en el principio de libertad.

Yo confieso que esta dirección tuvo en mí, más bien, un efecto en mi profunda simpatía por la libertad, aún más que el resultado de investigaciones filosóficas en el cúmulo de las obras amontonadas por mí, sin método, para formar el caudal didáctico que estaba reducido a las obras apuntadas.

Pensé entonces que debía comenzar por el estudio del desarrollo de ese principio filosófico de libertad en la historia del pensamiento humano, y encontré que ese principio había fluctuado entre dos ideas fundamentales: las de orden y de libertad, que representan los momentos de reposo y movimiento en toda actividad sociológica.

De ese estudio nació mi libro, en dos partes, titulado *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano*, que me sirvió de introducción a la *Historia de las ideas estéticas*, en la que ambos principios se disputaban el poder de dar una explicación exclusiva del problema estético.

Así lo demostré en mi segunda obra, titulada *Historia de las ideas estéticas*, como introducción a la *Estética General*.

Para el desenvolvimiento de ambas tesis me sirvió el criterio elegido del principio de libertad, que consideré como único, calificando al orden, o lo que es lo mismo, a la armonía, como "libertad estática" y a la libertad como "libertad dinámica".

El estudio de la filosofía de la libertad de Bergson concluyó por determinar mi dirección filosófica, que había de aplicar no sólo al fenómeno estético, sino a todos los valores, especialmente al valor moral y jurídico. La apreciación de esos valores me condujo, naturalmente, a su aplicación pedagógica, que fue el objeto constante de mi preocupación filosófica desde que la experiencia de otros países acababa por conferirme la opinión, que hasta ahora conservo, de que todos los valores están sometidos al pseudo valor económico, conspirando en favor de la guerra y de la ruina de la civilización.

El servicio diplomático en Buenos Aires y Río de Janeiro me permitió afirmar esa convicción, que llevé a Francia, cuando me traslade allí en virtud de una comisión que me fue conferida por el Gobierno del Dr. Piérola para estudiar la organización pedagógica francesa.

Por la carencia de la debida protección oficial en París, me limité a enviar al Gobierno un informe sobre la instrucción primaria, semejante al que envié sobre la instrucción primaria en la República Argentina.

Durante mi permanencia en París me informé, con cierto asombro, que la corriente filosófica positivista, que embargaba los espíritus más cultos aquí, había perdido gran parte del prestigio que le dio Taine, y que la filosofía imperante era la de Bergson, desconocido entre casi todos nuestros hombres ilustrados.

Esta situación me impuso, a mi regreso, la necesidad de combatir el intelectualismo imperante; practiqué esto en mi lección de apertura del curso de Estética, lección que careció de influencia en el ambiente universitario, penetrado desde hace siglos de esa dirección lógica que tantos desaciertos comete en la vida individual y social en las que la intuición, en cierto modo adivinadora, del anhelo de libertad permite descubrir horizontes desconocidos por el juicio deductivo.

Elegido catedrático de Filosofía Subjetiva por la Facultad de Letras, adopté la dirección voluntarista preconizada por Wundt, traduciendo la obra del filósofo italiano Guido Vila, titulada *La Psicología Contemporánea*, (que expone esa dirección). La nueva orientación fue aprovechada por algunos estudiantes, pero sin la fuerza de expansión suficiente para eliminar ese criterio preferencial del pensamiento que se conforma con el más riguroso determinismo científico y que conspira contra el vuelo libre del espíritu, que aspira a la consecución de organizaciones más amplias y más complejas, en donde el espíritu se emancipe de trabas existentes y abarque más amplias actividades en su solidario movimiento social.

El estudio de la psicología recibió nuevas inspiraciones al amparo de las enseñanzas bergsonianas; el estudio de la Lógica tuvo la amplitud que le dio Masci en su obra, y aun cuando este filósofo italiano era un neokantista, su moral fundada en la libertad y la solidaridad contenía enseñanzas nuevas y muy útiles, tanto en la moral individual como en la moral social. A esas enseñanzas se asociaron las del moralista Hoffding.

Era, en todo, un paso adelante en la filosofía de la libertad. Pero fue en la Estética General, en la que se desarrolló la teoría liberal, aplicándola no sólo a las categorías estéticas, sino, además, a la explicación de la naturaleza de los valores.

En un viaje a Europa, pude calcular los beneficios que podría obtener nuestra cultura filosófica con el conocimiento de los valores y de su influencia en el espíritu, detenido por la vieja cultura intelectualista mantenida en nuestras aulas. Penetrado de esa idea, di a mi regreso una serie de lecciones sobre la naturaleza de los valores a los alumnos del curso de Moral que fueron publicadas en un diario de esta ciudad.

La práctica de esos valores en la vida humana no podría ser obra exclusiva de la teoría, por mucha que fuese esa influencia. Era necesario organizar esa influencia mediante la realización de la obra pedagógica. De allí la importancia de este problema que noté en muy diversas ocasiones, ya sea tratando de salvar el valor moral del naufragio de los valores fines, ya discutiendo el problema moral mismo, del cual me ocupo extensamente en un libro en actual impresión.

El principio de libertad, como base, y los valores diversos, como aplicación, tanto en la educación juvenil como en la vida de las clases dirigentes, ha sido el objetivo de mi filosofía, destinada principalmente a salvar la libertad, tanto del egoísmo como de la lucha desastrosa de las libertades.

2. ¿Cuál ha sido la mira final de su pensamiento?, es decir ¿qué orientación sigue usted en la actualidad?

Esta pregunta queda contestada en la larga exposición anterior. En la actualidad permanezco fiel a mi primera inspiración, nacida como dije, más que de un esfuerzo del pensamiento, de un movimiento espontáneo de mi espíritu hacia la libertad. Instintivamente rebelde a toda coacción, me siento feliz en un ambiente en donde toda mi actividad es bastante fuerte para vencer los obstáculos que la naturaleza y el mundo social imponen en esa lucha inevitable que envuelve el desarrollo de la vida. Detesto tanto la anarquía, que es una imposición de la mentira o de injusticia, como el despotismo, aun el más fraternal, que convierte a la sociedad en una masa, operando como una máquina expansiva y destructora con la visión de una conquista puramente material.

Yo creo que son las psicologías las que explican los sistemas sociales y no lo contrario. Naciones habituadas a la disciplina se sienten felices

cuando son gobernadas por un superhombre a quien atribuyen inspiración divina para justificar su obediencia. Naciones en que el espíritu individual se subleva contra la coacción, simplemente porque es coacción, se sienten felices cuando la autonomía individual queda satisfecha por su respeto.

De allí mi inspiración ideal hacia una libertad bien comprendida, bien aplicada y mucho mejor realizada. De allí también mi tesis fundamental, que gobernar es moralizar; moralizar antes que otra finalidad. De allí, en fin, mi inspiración a dar mayor importancia al problema moral.

3. ¿Cuáles son los filósofos que más le han impresionado y que según su opinión deberían ser enseñados en las universidades con preferencia a los otros?

Sería muy largo enumerar los autores que he consultado para escribir mis libros. En cada uno de ellos he citado esos autores, especialmente en los de estética.

Pero sí debo citar algunas personas con quienes he mantenido relación, ya sea como consultores, ya como colaboradores amigables.

En Estética he mantenido constante correspondencia con el Dr. Víctor Basch, catedrático jubilado de Estética de la Facultad de Letras de París, y con el Dr. José Jordán de Urries y Azara, que fue catedrático de la Facultad de Letras de Madrid.

En Filosofía he cultivado la amistad del Dr. Felipe Masci, que fue catedrático de la Facultad de Letras de Nápoles.

En las cuestiones pedagógicas he mantenido estrecha correspondencia con el Dr. Berra, famoso pedagogo de la Universidad de La Plata, y con el Dr. Guido Della Valle, catedrático de esa materia en la Universidad de Nápoles.

Prescindiendo de citar a otros catedráticos de la Universidad de Roma, con quienes cultivé relación con el objeto de adquirir datos para el libro sobre Cultura Superior en Italia, de los que di cuenta al Gobierno respecto a la enseñanza universitaria en ese país.

4. ¿Cuáles son las obras que ha escrito (incluyendo tesis y artículos extensos)?

EN ESTÉTICA:

- *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano.*
- *Historia de las ideas estéticas.*
- *Estética General.*
- *Lo bello en la naturaleza.*
- *Lo bello en el Arte — Arquitectura.*
- *Lo bello en el Arte -- Escultura, Pintura y Música. La estética actual en Francia.*
- *La estética del Dr. José Vasconcelos.*

EN FILOSOFÍA:

- *La teoría de los valores.*
- *Los sistemas de moral* (en prensa).

EN PEDAGOGÍA APLICADA:

Los problemas pedagógicos han sido tratados por mí en diversas publicaciones, editadas unas en la Revista Universitaria y otras en folletos independientes.

Entre las primeras figuran las siguientes:

- *Reforma de exámenes-en la Facultad de Letras.*
- *Un libro notable* (crítica del libro de García Calderón sobre la historia del Perú).
- *La cultura general y técnica.*
- *La libertad y obediencia.*
- *La escuela de cultura general.*
- *El dualismo en el problema pedagógico.*
- *El deber pedagógico del Estado.*
- *Moralidad y Educación.*
- *Las leyes del trabajo mental.*
- *La reforma de la segunda enseñanza.*
- *Una tentativa de organización escolar.*

En folletos separados:

- *El problema de la educación.*
- *Informe sobre la segunda enseñanza.*
- *Apuntes sobre enseñanza secundaria.*
- *La cultura superior en Italia.*
- *A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de instrucción.*
- *La cultura superior en Suiza.*
- *El problema universitario.*
- *Cultura nacional.*
- *La nueva Universidad.*

Además he traducido para los estudiantes las siguientes obras:

- *La Psicología contemporánea* de Guido Vila
- *La Lógica* de Felipe Masci.
- *La Moral* de Felipe Masci.
- *Los métodos de la Psicología* por Della Valle.
- *El arte de hablar en público* por Majorana.

5. ¿Qué obras tiene usted en preparación?

Terminada la impresión del libro sobre “Sistemas de Moral”, que durará mucho tiempo por su extensión, no tengo la idea de escribir algún otro libro, salvo que los acontecimientos me impongan esa labor a mi avanzada edad.

Me ocupo actualmente de leer con todo detenimiento la excelente obra del profesor Raymond Bayer titulada *L' Esthétique de la Grace*, que consta de dos gruesos volúmenes y que estudia esa categoría estética con criterio científico, haciendo un análisis profundo de las modalidades de la gracia en la naturaleza, en el espíritu y en las bellas artes. Un resumen de esa obra puede ser muy interesante para los alumnos de Estética y es posible que lo lleve cabo en beneficio de los discípulos del catedrático Dr. Salinas Cossío, que se dedica con entusiasmo y provecho a la labor cultural de la Estética.

6. ¿Cuál es su concepto de la Filosofía?

La contestación a esta pregunta llenaría muchas páginas y no quedaría satisfecha debidamente.

Desde luego yo creo que no es función de la universidad instruir en filosofía a los que adquieren o deben adquirir allí una cultura general superior que los haga aptos para vivir, con vida fecunda, en las altas esferas de la vida nacional. La función de instruir debe encomendarse a las bibliotecas, en donde deben encontrar los estudiantes no sólo todas las publicaciones útiles, sino empleados inteligentes y expertos que guíen a los lectores en su labor instructiva. La función de la cátedra debe ser la de educar el espíritu de la juventud en el orden filosófico, a fin de que forme su criterio a través de todas las corrientes filosóficas, no para constituir normas, reglas o fórmulas inflexibles, ineficaces, en la lucha con la realidad humana, que cambia sin cesar y que debe cambiar para vivir y progresar, sino para penetrar los sucesos actuales, mediante una intuición filosófica, adquirida por una educación adecuada, y pronunciar juicios que iluminen y así sirvan de guía a la conducta.

El estudio la filosofía no debe ser un ejercicio de prestidigitación intelectual, como lo fue en la época del escolasticismo y como lo sigue siendo en los centros donde se mantiene esa manera de pensar y resolver las graves cuestiones de orden espiritual superior que tanto interesa a la conducta moral individual y social.

Ese estudio debe hacerse en forma completamente diferente de la seguida por la práctica tradicional en la que el profesor formula un programa con carácter definitivo, consigna sus ideas en un libro o en lo que se llaman copias y no se aparta de ese camino convirtiéndose en un observador inflexible, durante numerosos años, aun cuándo la ciencia y la filosofía vuelan hacia más elevadas esferas al influjo de nuevas aspiraciones y necesidades.

El profesor debe renovarse constantemente, como pasa en las grandes universidades. Se dice que Felipe Masci enseñó filosofía en la Universidad de Nápoles durante veinte años y que en ese período dictó veinte cursos de filosofía diferentes. Los profesores no se repiten nunca en esa universidad, no exponen sus ideas con arreglo a programas detallados, inalterables. Se limitan a indicar las materias de las que se ocuparán en el año universitario.

Es esa una información que colabora o debe colaborar con el trabajo personal en cada curso, trabajo que se realiza en los seminarios, muy numerosos, en donde se ejecuta la educación filosófica con el auxilio y bajo la dirección del profesor.

Naturalmente una labor de esta naturaleza demanda una organización universitaria adecuada y un cuerpo de profesores preparado especialmente para esta función y que se dedique a ella de un modo exclusivo.

Es allí, en el seminario, en donde el estudiante acredita su competencia prácticamente. Allí no se limita a repetir de memoria los pensamientos contenidos en un libro publicado o inédito, como pasa en los exámenes fantasmagóricos que se consideran todavía como pruebas de competencia. Sobre todo es allí en donde el profesor educa a sus discípulos y contribuye a formar su criterio filosófico.

No creo que esta reforma sea practicable entre nosotros, en donde la Universidad todavía es considerada simplemente como un objeto de lujo al que se le debe dedicar el sobrante de los presupuestos de la nación.

Estableciendo el carácter educador de la Filosofía su concepto está encerrado en el de los valores humanos. Estos valores son el existencial, el lógico, el moral, el jurídico, político, el religioso y el estético.

El conocimiento de esos valores comprende la biología, la psicología, la economía, la moral, el derecho, la sociología, la religión, la estética y la metafísica. Su estudio, y principalmente su investigación personal y práctica, debe ser el objetivo de la educación filosófica, en la cual deben combatirse, como opuestos a la libertad del espíritu, todos aquellos sistemas que en nombre y con el prestigio lógico de la unidad se constituyen como únicos intérpretes de la realidad y como únicas bases de la actividad humana.

Una concepción filosófica sintética, no en endurecida por el amor al reposo, sino en estado constante de renovación, parece ser lo que importa más, como ideal, en la educación filosófica.

7. ¿Qué curso enseñaba usted con más predilección?

El de Estética, que comprendía, además de los tratados expuestos, Historia de las Ideas Estéticas, Estética General, Estética Aplicada (Lo Bello en la Naturaleza: Arquitectura, Escultura, Pintura y Música), la Poesía, la Oratoria Y la Historia de las Bellas Artes, de las que me ocupaba sucesivamente en varios años de enseñanza.

8. ¿En qué consistía la reforma universitaria que usted llevó a cabo?

A mi regreso de Europa, en donde había desempeñado un cargo diplomático y comisiones de estudio de la reforma en la enseñanza, observé la languidez de la Facultad de Letras, no obstante la importancia de su cuerpo docente.

Provenía ese estado de que los estudiantes de instrucción media, sin preparación alguna, ingresaban directamente a las facultades profesionales,

en donde fracasaban por su ineptitud intelectual y la carencia de hábitos de estudio.

Pensé entonces que el remedio a ese mal, que no ha desaparecido todavía, estaba en crear en las Facultades de Letras y Ciencias un ciclo de preparación, semejante al de los College en las universidades norteamericanas, fijando para eso el objetivo propio de las escuelas y colegios, que tienen como función ofrecer una cultura general adecuada a la vida práctica en las esferas inferior y media de la sociedad.

Naturalmente, una reforma así fraccionaria que no comprendía el elemento principal de la educación, el de la formación de educadores, tenía que producir un efecto insuficiente para resistir las fuerzas de reacción, consistente en el interés personal egoísta, que veía comprometidos sus intereses en dicha reforma.

En la misma Universidad se apreció esa necesidad con criterio estrechamente utilitario. Se restringieron los límites de la preparación y se dejó entreabierta la puerta de entrada en las facultades profesionales a los elementos sin preparación de los colegios.

En mi concepto, todo fracaso en las reformas educacionales provenía de la carencia de maestros y profesores educados esmeradamente para el ejercicio de las elevadas funciones encomendadas al magisterio. La creación de una Facultad de Pedagogía en la Universidad, encomendada a especialistas contratados en Suiza, era el remedio capital, y así lo expuse en un artículo que, mutilado, se publicó en la Revista de la Facultad de Letras, en donde funciona una Sección de Pedagogía, que es insuficiente como remedio radical.

La Reforma Universitaria debe partir de allí. Así lo demostré también en un extenso estudio sobre la obra del Rector de la Universidad de México, y se publicó por la biblioteca universitaria. La reforma debe venir de arriba y no partir de abajo; debe ocuparse del maestro para comprender al educando.

Carecemos de catedráticos, profesores y maestros educadores para tales fines y completamente consagrados a su labor educadora. Pero esos catedráticos, profesores y maestros no brotan como los hongos, se forman en centros adecuados a su formación; y esos centros se derivan de una Facultad de Pedagogía competente, con competencia profesional, en la que catedráticos de universidades, profesores de escuelas normales y profesores de colegios de instrucción media, se eduquen especialmente para el ejercicio de esa profesión.

Pero esto no puede obtenerse sino cuando se resuelva el problema económico que entrañaría dicha reforma, si la Universidad no cuenta con poderosos recursos económicos para alimentar la vida de esa nueva institución; y si los catedráticos, profesores y maestros no disponen de los recursos económicos que le ofrecen sus labores exclusivas para vivir con dignidad y asegurar su ancianidad y su descendencia.

Este problema económico, sin solución hasta hoy, hace ilusorio todo pensamiento de reforma en los institutos nacionales de educación. Se seguirá viviendo de fantasmas, pero sin que la moralidad y el trabajo honrado triunfen en la lucha mantenida con ventaja por los que defienden de todos modos su interés egoísta.

9. ¿Cuál cree usted que sea el futuro de la filosofía en Sudamérica y en el Perú?

Es imposible prever ese futuro. Lo que se advierte es que el pseudo valor económico triunfa en la vida individual y social, arruinando la eficacia de los demás valores y que impera en el mundo desacreditando todas las filosofías. A ese resultado conspira también el desarrollo de las ciencias, que no se limita ya a librar al hombre de la tiranía de la naturaleza, descubriendo sus leyes, sino que la penetra para obtener las más grandes utilidades en servicio ya sea del interés individual, ya del interés colectivo, cuyo egoísmo alienta con la ruina de los demás.

Ante ese espectáculo el arte mismo se denigra cediendo al interés económico y la religión sufre las consecuencias del desaliento sacerdotal que se inclina al sentir universal.

La filosofía, en esa atmósfera en la que la libertad humana sucumbe, se limita a defenderse de los ataques del positivismo, que aspira a dominar toda la realidad, no satisfecho con las elucubraciones metafísicas, que olvidan o prescinde de esa realidad, para mantener ideas que, en manos de reformadores socialistas, sirven para justificar sus propósitos de anarquía o de sumisión absoluta al Estado.

En esas condiciones es muy difícil prever el futuro de la filosofía en el mundo europeo y mucho más en este continente, en donde los filósofos no asoman, cubierta toda atmósfera por los historiadores que se entretienen en rebuscar las cosas antiguas para exhibirlas e interpretarlas como cosas curiosas que ningún beneficio aportan a los que se preocupan del porvenir; así como por los oradores fecundísimos con que la naturaleza ha dotado a estos países tropicales, herederos de una civilización muerta y de una raza conquistadora que manejó muy bien tanto la espada como la lengua.

Este no es un país de filósofos. Los que han figurado como tales han sido escolásticos, oradores de filosofía o eclécticos, partidarios del sentido común o positivistas contagiados por la epidemia económica, dentro de la cual han vivido hasta ahora. Esta región notable por sus ruinas no puede seguir agobiada por el ejemplo de los países civilizadores, empeñados hoy en una enloquecedora lucha por la posesión y goce de mayores riquezas.

La filosofía no puede surgir sino en épocas en que el hombre, dueño de sí y anheloso de libertad, imagina superiores formas de vida en las que la libertad y la solidaridad mantienen el equilibrio dinámico de la vida.

¿Cómo imaginar en este continente sudamericano un futuro de la filosofía, cuando viste los despojos de filosofías muertas y se siente feliz con su peso mínimo en la conciencia?

Si cabe un futuro de la filosofía, ese no provendrá del escolasticismo subsistente, del eclecticismo muerto, ni del positivismo determinista, que si satisface al pensamiento analítico, no responde a las aspiraciones de la libre voluntad.

HOMENAJES a David Sobrevilla

SOLAR Nº 5

SÓLO LEYENDO A LA ANTIGÜITA SACARÁN PROVECHO...

Horacio Cerutti Guldberg

Universidad Nacional Autónoma de México

“... en filosofía es ineludible errar para aproximarse a la verdad” (1986).

Leer siempre resulta un insumo valioso. Incluso cuando lo hacemos sin mucha atención y por pura rutina. Ahora, con los accesos virtuales disponibles, leer se ha ido modificando en algo así como una aproximación fugaz a ciertos indicios que permiten, sin leer completamente, atisbar de qué se trata y, por tanto, proceder en consecuencia, a sabiendas de que si no se entendió lo suficiente, se vuelve atrás en todo el proceso y se aprietan otras teclas o se dan otras instrucciones y san se acabó. No es una tarea disciplinada, sino que forma parte de un conjunto de operaciones generalmente corregibles, las cuales operan a una velocidad vertiginosa y cuando la máquina no responde a la velocidad esperada se pierde rápidamente la paciencia. Todo apunta a ir más allá del instantáneo presente y avanzar, siempre avanzar. ¿Hacia dónde? Hacia ese entramado interminable de acciones diríamos a medias y en permanente rectificación parcial e incompleta que permite... seguir avanzando... en la pantalla.

¿Es eso leer? No del todo. Al menos no lo es para los que ya somos abuelos y, aunque vemos estas nuevas prácticas con cierta curiosidad y siempre dispuestos a aprovecharlas en función de nuestras labores y rutinas, nos cuesta mucho despojarnos de los hábitos adquiridos, por ejemplo, en lo que a leer se refiere. Por lo demás, ni siquiera tenemos una percepción clara y aceptable de lo que significa esa experiencia –para nosotros casi alucinante– de vivir metidos en la compu a toda hora y por cualquier asunto. Y es que leer es (¿era?) para nuestra generación algo que se hacía sobre papel, en libros –si hasta las fotocopias nos dan pereza y nos molesta su tamaño, su diseño, su formato, su color, su tacto! Sí, leer en libros y hasta en documentos antiguos apilados en archivos donde el silencio y el encierro rigen el ambiente y donde buscar y rebuscar constituía la labor primordial. Y nada de leer por encimita. Es leer a fondo, con cuidado, atentos a las dimensiones gramaticales, a los signos de puntuación, a los de admiración, de interrogación, a los tiempos verbales, a los singulares y los plurales y... ¡nada de a medias! Se lee todo, así como se comía todo lo que te servían en el

plato y guay de dejar algo. Y con un ritmo, como la comida familiar, donde no se podía hablar cuando hablaban los adultos o donde no se podía tomar líquido antes de haber terminado la sopa, etc.

Y ¿para qué todo este anecdotario que parece de *Jurassic Park*? Simplemente para compartirles la sugerencia de que sin esta actitud disciplinada de lectura cuidadosa y exhaustiva, difícilmente se podrá sacar provecho de los trabajos de David Sobrevilla Alcázar (Huánuco, 1938). Y –puedo asegurarlo por experiencia propia– la lectura de sus trabajos es de mucho provecho, reporta mucho. Por ello, estas líneas tienen la modesta pretensión de incitar a esa lectura a las generaciones más jóvenes, a servir de anzuelo del cual resulte difícil zafarse, a sabiendas de que el mejor de esos anzuelos es comenzar la lectura con ánimo y aliento largo.

¿Con qué nos encontramos quienes nos aventuramos en estas experiencias de lectura de las obras de David? Pues justamente con productos que surgen de actividades semejantes a las que hemos sugerido más arriba, plenas de: constancia, rigor, resultado de búsquedas incansables, cuidadosas de los detalles, pendientes de las referencias precisas, atentas a las fuentes. ¿Quiere esto decir que nunca se deslizará un error? De las erratas editoriales nadie se salva y de cometer errores difícilmente. Pero lo que aquí interesa destacar es que los textos de David hablan por sí solos (¡cómo si pudieran hacerlo!) de un esfuerzo obstinado por elaborarlos con la mayor precisión y cuidado posibles. Por lo tanto –y aunque esto signifique adelantar vísperas, tengo que anticiparlo desde ya–, sólo de una lectura cuidadosa y no fragmentaria o al boleo se sacará provecho en todo el sentido de la palabra en relación con los textos producidos por el amigo y colega peruano. David merece, sin dudas ni reticencias, reconocimiento pleno como un artesano del quehacer intelectual. Y lo dice quien tiene en el más alto valor la labor artesanal, tan menospreciada, por otra parte, en versiones supuestamente aristocráticas de la cotidianidad. Y es que, justamente por aquellas palabras de nuestro homenajeado que hemos citado a modo de epígrafe, sin atreverse a errar no hay avances a la búsqueda de las verdades que nos urgen. Y las manos cuentan también decisivamente en la labor artesanal.

Resulta difícil hacerle justicia a su enconado esfuerzo y no pretendemos hacerlo en estas páginas. Sólo por absorción o, para decirlo en términos de nuestras tradiciones intelectuales más valiosas, por “antropofagia” se puede aprovechar su magnífico aporte. Pero, ¿por qué insistimos en sugerir la importancia de ‘alimentarnos’ en las eruditas reflexiones de David Sobrevilla? Lo hacemos a sabiendas de que la erudición no garantiza la validez de los juicios, evaluaciones y perspectivas que alguien propone. Aunque cuando hay erudición de a de veras los riesgos disminuyen o, no cabe eludirlo, pueden aumentar exponencialmente de modo acorde a los saberes acumulados de manera precisa. Y es que se pueden deslizar sutilezas perturbadoras imperceptibles. Entonces, ¿vale la pena correr esos riesgos? Una salida fácil diría que sólo probando se podría arriesgar una respuesta

aceptable. Sin embargo, insisto en proponerles esta agradable tarea que puede presentarse inicialmente como muy pesada, dura, difícil de llevarnos a un buen fin.

Esta lectura cuidadosa, exhaustiva, sistemática, donde no se deja nada al azar, donde se subraya lo que conviene, se anota lo que sugiere, se retocan los párrafos, se atiende a las notas a pie de página, se buscan los sentidos de términos que se desconocen, se examinan cuidadosamente los términos en otros idiomas que aparecen remitiendo a dimensiones insospechadas, es la única que puede brindar provecho.

Y es que quien lee se sorprenderá, cuando en medio de moderadas y armoniosas reconsideraciones, las cuales van reconstruyendo con mucho cuidado itinerarios discursivos, argumentaciones complejas y narrativas entramadas, se tope con juicios tajantes. Y, mucho más, cuando deba acompañar al autor en críticas demolidoras... nunca destructivas, sino para construir a continuación o dejar el espacio abierto en ese sentido.

Aquí es cuando comenzaremos a disfrutar y sentiremos la energía que produce ser 'alimentados' –volvamos a nuestra metáfora antropofágica– por la reflexión empecinada de David. Y allí comenzaremos a aprender de la enseñanza quizá fundamental del filósofo peruano: es menester saber de dónde surgen los textos y poder apoyarnos en las reflexiones de los/as otros/as para quedar en condiciones de avanzar.

Así, en su obra, la cual aspira como pocas en la región a la sistematicidad, lo que se experimenta es parte de lo mejor de la tradición ensayística en Nuestra América. Justamente ese arriesgarnos –vamos a decirlo sin miedo– 'sistemáticamente' a errar para hacer posible la búsqueda de la verdad. En otras palabras y espero que precisas y rigurosas en plenitud, vamos a darnos la oportunidad de filosofar.

Filosofar requiere reconstruir caminos, desandar tradiciones, examinar propuestas, contextualizar discursos, evaluar afirmaciones, sondear entrelíneas, avanzar en medio de balbuceos, analizar metáforas, desmenuzar íconos, desenredar tópicos, desconfiar de mitificaciones, cometer parri y matricidios, aventarse como enanos en hombros de gigantes, ir más allá, transgredir, inventar. Para ello es menester saber de qué estamos hablando, conocer lo hecho, comparar esfuerzos. En suma, evitar el adanismo o el presunto partir de cero, siempre tan esterilizantes.

En relación con las rutinas academicistas que suelen agobiarnos, requiere también evitar recaer en los lugares comunes: hacer, por ejemplo, una tesis sobre Kant o sobre Mariátegui poniendo mucha atención en los originales, pero como si fuera la primera vez que en la región se los lee o repiensa. Justamente frente a esa actitud prepotente y absurda, la obra de David Sobrevilla muestra toda su fuerza. Vamos a releer a Kant y para eso veremos cómo se lo ha leído antes que nosotros para ver qué podemos aportar de novedoso o sugerente. Y, sobre todo, cómo se lo ha leído en nuestros países, en Nuestra América, porque no es cuestión de dar el salto como si

hubiera un vacío entremedio: nosotros o yo lector y Kant. No. Se trata de asimilar y discriminar en lo que ha habido en el medio, en el entre yo y Kant para ver qué, cómo, por qué se lo ha enfocado de tal o cual manera y, muy particularmente, en Nuestra América. Lo mismo podemos decir de Mariátegui o de cualquier otro u otra que se haya atrevido a pensar, a filosofar en y desde este continente histórico al que pertenecemos y en el que pocas veces estamos a la altura de los desafíos que nos demanda. ¿Saber quién lo ha dicho o enfocado antes que nosotros es cuestión de erudición? Sí, de erudición fecundante, porque eso nos ayuda, aunque más no fuera, a no perder el tiempo supuestamente descubriendo el agua tibia o el Pacífico. Para ello es menester darle su merecido lugar a la denominada, a veces peyorativamente, 'literatura secundaria'. O sea, a aquellos textos escritos sobre lo que otros y otras han pretendido decir. Que la denominación es resbalosa queda claro prácticamente a primera vista. Cabe preguntarse, por cierto, ¿no será casi siempre lo que hacemos 'secundario' hasta que logramos decir o transmitir o argumentar lo que pretendemos? Con lo cual, deja de ser 'secundario' para convertirse en... ¿'primario', 'fuente', 'clásico'? En fin, la erudición nos coloca en condiciones de aportar con conocimiento de causa, de incorporarnos protagónicamente al pensar o filosofar propio. Pero, para ello hay que saber las connotaciones de los términos y los contextos de los modos argumentales que estamos utilizando. Para decirlo de modo atropellado pero, eso espero, sugestivo, cuando usamos los términos aparentemente unívocos y simples como: Nuestra América, continente histórico, antropofagia, pensar, si sabemos que los hemos retomado del cubano José Martí, del uruguayo Arturo Ardao, del brasileño Oswald de Andrade o del español-mexicano transterrado (he aquí otro término específico también del mismo autor) José Gaos, la terminología se vuelve más polisémica y se recarga de referencias insospechadas. Y, quizá no tan paradójicamente, no equívoca, sino más precisa. Si cuando negamos la existencia de una tradición originaria de filosofía en la región, sabemos que no es nuestra afirmación sino la que retomamos de José Carlos Mariátegui, la cuestión se vuelve más interesante y sugestiva. ¿Sirve eso para filosofar? Por supuesto. Estimula, provoca, empuja hacia adelante, no permite aquietarse ni remolonear. Es como si estuviéramos espoleados para avanzar cuando todo parece bloqueado.

Si nos lo permiten, todavía podemos añadir algo más. Quienes hemos tenido la ocasión de compartir el diálogo con David, hemos podido también experimentar su agudeza de juicio, sus observaciones siempre cargadas de informaciones apetecibles, sus sugerencias fecundantes, su contagiosa actitud de búsqueda. Por ello, cuando hemos disfrutado sorprendidos de su evaluación positiva, el estímulo ha sido inmenso y la satisfacción hasta abrumadora. Con ello aludimos a una dimensión que también se escapa dolorosamente de las rutinas academicistas: con los autores y las autoras

es factible platicar, charlar, dialogar, discutir, mantener interlocución. Y ese privilegio suele desaprovecharse. Lo cual constituye un verdadero desperdicio en Nuestra América, donde estamos tan necesitados de promover el trabajo en común, en equipo, para que el debate, el diálogo, la crítica, la polémica produzcan los deseados efectos de creatividad y muestras de ingenio que nos urgen para estar a la altura de los desafíos que nos agobian y para quedar en condiciones de avanzar alternativas transformadoras que no sean más de lo mismo. Para ello, las aportaciones de David resultan indispensables y nos hemos permitido insinuarlas en este texto ante la generosa invitación del común amigo y colega Rubén Quiroz Ávila y como una forma de adhesión al homenaje que *SOLAR Revista de Filosofía Iberoamericana* tan mercedadamente le brinda.

¡Ah! Antes de terminar, un detalle más y para nada menor o despreciable. Hemos utilizado el lenguaje cotidiano de forma predominante, no para eludir el rigor del lenguaje técnico –del que también hemos hecho uso–, sino para mostrar la riqueza de poder desplazarnos entre niveles de lenguaje, siempre y cuando seamos capaces de advertir esos desplazamientos y controlarlos. ¡Si hasta se disfruta en estos juegos de apariencia inocente, pero recargados de connotaciones provocadoras! Nos conviene considerar, aunque sea a modo de hipótesis, que en esto también David Sobrevilla ha aportado generosamente su esfuerzo denodado.

Desde Cuernavaca, Morelos, México, el 28 de diciembre de 2009.

Debates

SOLAR Nº 5

LA JERGA DEL “EVENTO” Y LA ABSTRACCION DEL “OTRO”

Respuesta a: “*Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano*”¹ de Víctor Samuel Rivera

Augusto Sánchez Torres²

Universidad San Martín de Porres, Lima
ISTP “Misioneros Monfortianos”, Lima
augustost2@hotmail.com

Uno de los sucesos sociales y políticos más dolorosos y de gran impacto fue el ocurrido en Ilave en abril del 2004: el linchamiento y fallecimiento de su alcalde Cirilo Robles Ccallomamani. El correlato: una larga paralización (de más de tres semanas) de las organizaciones masivas (urbanas y rurales) que pedían su vacancia porque era señalado como autoridad corrupta e inmoral³ (acusaciones que hasta la fecha no han sido probadas fehacientemente). Este acontecimiento ha sido objeto de fecundos análisis desde diferentes ópticas. Dentro de ellos, ha merecido mi atención el artículo de Víctor Samuel Rivera, *Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano*⁴, un trabajo que desde la especulación filosófico-política muestra a Ilave como un evento paradigmático de las enfermedades del liberalismo político.

-
- 1 Rivera, Víctor Samuel: “Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano”, en *SOLAR, revista de filosofía iberoamericana*, año 2, No. 2, Lima 2006, pp. 35-50.
 - 2 Licenciado en Filosofía (PUCP) y en Educación (UNE “EGV”), con maestría en filosofía (PUCP), músico reconocido en el dpto. de Puno. Nacido en Ilave, ha ejercido la docencia (básica y superior) en Ilave y Puno durante 15 años. Radicado en Lima, actualmente es profesor de filosofía en la USMP y de humanidades en el ISTP “Misioneros Monfortianos” de Lima. Tiene artículos publicados referidos al debate contemporáneo, especialmente en los temas de la hermenéutica dialógica, la multiculturalidad y la interculturalidad.
 - 3 Los actos inmorales en el mundo andino, específicamente en el aymara, cobran igual o quizá mayor proporción que los reclamos por violación de procedimientos legales y administrativos, pues, dentro de la ‘ética’ aymara, un acto inmoral de una autoridad (infidelidad familiar, no dar buenos ejemplos, favorecer a sus allegados, mentir, etc.) rompe el equilibrio cosmovisional de la cultura toda. Cf. Estermann, J. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abyala-Yala: Quito, 1998 (recomiendo la lectura del capítulo: “Ruwanasofía: ética andina”).
 - 4 Rivera: *op cit.* (ver nota 1).

Antes de efectuar mi análisis quiero indicar que la intención del presente artículo no es rebatir por completo la argumentación filosófica de Rivera (me parece que goza de muy buena coherencia y de trama inteligente). Coincido en la crítica al liberalismo atomista. Sin embargo, quiero puntualizar aquí que Rivera se equivoca al usar el “evento” Ilave para amalgamar su teoría; me parece que Rivera ha roto la prudencia de la hermenéutica analógica que dice respetar y seguir. Veamos por qué.

En una síntesis apretada trataré de reconstruir las ideas que me convocan del artículo. Primero, Rivera parte efectuando una descripción de Ilave, señalándolo como una pequeña ciudad comercial altioplánica acorde a las del siglo XVIII y XIX. En segundo término, pasa a caracterizar el hecho violento de Ilave como una agenda colectiva sin agente conocido; la lucha colectiva no correspondería a una orgánica ni corporativa, por lo que la autoría sería ininteligible. Por tanto, Nadie (o todos) lo ha cometido. Más bien –sostiene Rivera– este crimen debería ser considerado como un ‘evento’ que ‘aparece’ como una narrativa de una ‘historia conflictual’, una ‘tragedia ontológica’ (no habría culpables identificables), que permite a una población (Ilave), mediante el crimen, hacerse presente o comenzar a existir en la historia (política). En tercer lugar, Rivera arriba a la conclusión de que estos hechos violentos (criminales) se producen porque los Estados democráticos, estructurados bajo la influencia liberal moderna, al no poder *reconocer* en el escenario político a los Otros, hacen que éstos se expresen legítimamente mediante la violencia (inclusive el crimen, como en Ilave). O sea, una de las esencias que subyacería al liberalismo sería también la violencia: el liberalismo genera la violencia de las culturas que no son reconocidas por él. Para coronar su amalgama, en cuarto lugar, Rivera hace traslucir su tesis, por la cual *la enemistad, la conflictividad y la violencia son constitutivas de nuestra identidad*⁵ (singular y colectiva).

Una de las preguntas que ha rondado mi cabeza este tiempo –después de haber leído el artículo de Rivera– ha sido: ¿cuál sería la respuesta de un ilaveño, o de una persona identificada con la cultura aymara respecto de las ideas de Rivera? Y la respuesta me la encomendé, justo porque –gracias a Dios y a la vida– soy ilaveño y el ser ilaveño me da una razón vital para esta tarea; otra razón es que, en el marco de la deliberación, considero un deber ciudadano e intelectual exponer los acuerdos y disensos sobre algún asunto a la opinión pública. Por eso, me veo en el deber de dar respuesta a Rivera, no con el afán –reitero– de menospreciar ni negar su análisis filosófico-político, sino porque creo que es necesario ampliar el debate acerca de estos eventos desde diferentes ópticas; además porque creo, humildemente, notar en Rivera algunos datos carentes de veracidad y algunas conclusiones lindantes

5 En esto sigue a Carl Schmitt, constitucionalista alemán que consideraba que lo esencial de la política era la contra distinción amigo-enemigo, es decir, la política (cultural) se basa en conflictos y enfrentamientos entre las culturas, o en sometimiento pleno, pero jamás en acuerdos o mutuo entendimiento.

con la desmesura. He dividido este trabajo en tres secciones: la primera, pretende aclarar los datos empíricos falsos que usa Rivera; segundo, analizo las tesis de Rivera sobre si Ilave ha adquirido existencia política después del crimen y si el agente del evento violento es o no ininteligible; finalmente, pongo en cuestión las ideas de Rivera que sostienen que la violencia y la enemistad no sólo son una de las esencias del liberalismo, sino que además son constitutivas de nuestra identidad.

1. Recuperando y aclarando los datos empíricos

Voy a empezar efectuando algunas aclaraciones respecto de los datos empíricos que Víctor Rivera usa. Seguro para lograr impacto y darle fuerza motivadora –bajo la estela de cierto dramatismo trucado–, Rivera presenta a Ilave como un pueblo aymara “que vive literalmente casi en el siglo XIX.”⁶; es una pequeña ciudad comercial del altiplano a 4,000 m.s.n.m., lugar donde “la altura impide el crecimiento de árboles y, de cuando en cuando, las heladas hacen inviable la existencia de buena parte de la población”⁷. Queriendo ser coherente con su dramatismo, Rivera también señala que Ilave está a dos días de Lima y a un día de Cuzco. En la parte inicial habla de ‘turba indígena’ y más adelante caracteriza a los pobladores de Ilave como “mujeres andinas con niños a la espalda, viejos campesinos vestidos con poncho y gorra a la usanza del siglo XVIII y grupos humanos armados, a lo más, con palos y huaracas (hondas).”⁸

Cualquier lector no tan familiarizado con la realidad concreta de esa parte del altiplano se sentiría conmovido. Pero debo de indicar que la cosa no es tan tribal ni tan del siglo XVIII. Es cierto que una parte de la población se encuentra en la pobreza (y alguna, en extrema pobreza), especialmente el sector rural y dentro de éste las comunidades campesinas más alejadas de la capital provincial; pero también es cierto que por su estratégica situación geográfica (pequeño ombligo que sirve de tránsito para Bolivia y Chile), su actividad comercial (en parte informal) y su ganadería, Ilave está ubicado, en la escala de importancia, como la tercera localidad del departamento de Puno, después de Juliaca y Puno. Entonces, para tener una visión de conjunto, no sería justo ni dejar de tener en cuenta las paupérrimas condiciones de vida de un gran sector, ni las otras caras alternativas de mejor subsistencia. Siento que Víctor Samuel Rivera ha caído en alguna exageración, seguramente por querer homogeneizar la información o, sabe Dios, quizá por una generosidad pedagógica (es más, sospecho que él nunca ha pisado Ilave). Como no es literatura lo que está haciendo Rivera sino un análisis filosófico-político, podríamos esperar, por tanto, que los datos empíricos deberían gozar de un marco de serenidad y frialdad.

6 Rivera, *op. cit.*, pág. 43.

7 *Ibid.*, pág. 36.

8 *Ibid.*

Aquí algunas aclaraciones: Cuando se refiere a Ilave no se sabe si se refiere a la ciudad capital de la Provincia El Collao, o al distrito de Ilave, o a la turba indígena. Para comenzar, Ilave es la capital de la provincia El Collao, y sólo como distrito cuenta con más de 70,000 habitantes, de los cuales gran parte, más de 30,000, viven en la ciudad.⁹ En relación con otras localidades de la región y del país no es, pues, ‘pequeña’; por eso mismo es menester de mejor atención de parte de los organismos tutelares. Por otro lado, su conformación social no es uniforme, es plural. Se puede identificar hasta cuatro clases de pertenencia a esta localidad aymara: los indígenas autóctonos, los indígenas migrantes e ‘ilustrados’, los mestizos y los ‘afuerinos’ radicados¹⁰. Como es natural, cada uno de estos grupos tienen una visión diferente de la realidad, aunque el lazo que los une es el fuerte sentido de comunidad que subyace a la vida cotidiana. La cosmovisión aymara centrada en la reciprocidad, la relacionalidad, la complementariedad y el respeto a la pachamama es vivenciada matizadamente por todos estos grupos, desde la práctica ritual ancestral casi pura hasta la práctica ritual sincrética. Un rasgo importante a destacar es que las deficiencias y desigualdades económicas subsisten tanto dentro de los grupos como entre los grupos, de ahí que podemos encontrar campesinos indígenas muy pobres, como algunos campesinos prósperos (unos iniciándose en la vida empresarial en Puno, Arequipa, Tacna o Lima, por dar un ejemplo). Igual heterogeneidad se encuentra en el grupo mestizo. Estas precisiones son necesarias porque hay que destacar la existencia de muchas diferencias al interior no sólo de la cultura aymara, sino de la gran mayoría de culturas y naciones; y desenmascarar con ello la perspectiva reaccionaria que parte considerando a las culturas como un amasijo homogéneo de personas sin grietas ni diferencias.

Por otro lado, no es cierto que el viajero se demore dos días para llegar de Lima a Ilave. Yo que soy un viajero constante y que a veces suelo usar un transporte terrestre austero, puedo dar testimonio de que a lo mucho se demora veinticuatro horas. De Cuzco a Ilave es mucho menos, un promedio

9 Cf. Gallegos, Luis: *Historia social, económica y cultural de la Provincia El Collao*. Edit. América, Puno, 2003.

10 Los ‘indígenas autóctonos’ son los más renuentes a los cambios. Se consideran portadores de la matriz andina-aymara y, por ello mismo son más proclives a la xenofobia y a un fundamentalismo cultural. En cambio los ‘indígenas migrantes e ilustrados’ son los campesinos que por lograr una mejor educación y mejor vida han arribado a las ciudades del departamento y del país y han adquirido otras maneras de componer su visión vital – entre el legado tradicional y la influencia de la modernidad. Este grupo está abierto a nuevas posibilidades existenciales y es más accesible a alternativas sincréticas e interculturales. Los ‘mestizos’ tienen influencia occidental, entienden como necesidad de convivencia la institucionalización, pero no se alejan de la ritualidad ni de su identificación con la práctica cosmovisional aymara; tienen una fuerte dosis de sincretismo y hasta de práctica intercultural.

de seis horas. Hay que recordar que Ilave está conectado con Arequipa, Cuzco y la frontera con Bolivia por carretera asfaltada (la urgencia es lograr el asfalto Ilave- Mazocruz, y esto es algo aun pendiente en la agenda). De otro lado hay que remarcar que con la llegada de la electrificación (vía hidroeléctrica) y la provincialización (1991), Ilave ha afianzado sus ejes de desarrollo, aunque más por iniciativa local que por políticas del Estado o inspiración de los gobiernos. Por eso, no es totalmente cierto que el 'pequeño pueblo' de Ilave –como trata de llamarlo Rivera– tiene una estructura general de connotación decimonónica. En algunos aspectos sí, pero en otros no (la gran parte, diría). La región aymara es muy conocida por su tenacidad y laboriosidad, por su capacidad de adaptación e interculturación. Sin dejar de lado su fuerte identidad cultural aymara, se puede decir que, antes de replegarse, aspira ser una sociedad moderna, de apertura, no necesariamente y totalmente occidentalizada. Como anota Arnold, refiriéndose a la cultura andina: "La cultura andina es la fuente de inspiración para refundar el Perú. Replegarse es matar esta capacidad inspiradora. El Perú del mañana será mestizo y posmoderno, pero su columna vertebral y su alma serán andinas."¹¹

2. ¿Ilave ha comenzado a existir después del crimen? ¿El agente del evento es un desconocido?

En esta sección procederé a bosquejar algunas opiniones dispares a la conclusión de Rivera, en cuanto que Ilave cobra existencia real después del crimen. Las ideas que esgrime Rivera al respecto se pueden reseñar de la siguiente manera: primero, para Rivera, los hechos de Ilave no tienen un agente identificable (singular o colectivo), "no es posible identificar con precisión ni los términos de la agenda ni la organización alguna de la que pueda decirse 'esa fue'¹²; o sea, es una agenda no corporativa o no orgánica. "Siendo el acontecer de todos, es también la acción de Nadie"¹³. Este hecho, sostiene Rivera, 'aparece' como un evento que hay que entender como una narración de una historia conflictual, y por eso es y debe ser considerada moralmente como una tragedia (ontológica).¹⁴ Por otro lado, según Rivera, Ilave es realidad política gracias al crimen; en sus propias palabras dice: "Ilave ha comenzado a adquirir realidad en una hermenéutica política por medio del crimen".¹⁵ Después del crimen –sigue Rivera– "de buenas a primeras, una ciudad aymara comenzó a existir."¹⁶ Hay que apreciar este ejercicio supremo de imaginación, lamentablemente carente de asidero.

11 Arnold, Simón Pedro. *Ritualidad y cambios. El caso aymara*. Idea, Cep, Puno, 1004, pág. 109.

12 Rivera, *op. cit.*, pág. 37.

13 *Ibid.*, pág. 40.

14 Cf. *Ibid.*

15 *Ibid.*, pág. 38.

16 *Ibid.*, pág. 35.

Creo que las conclusiones de Rivera presentan algunos vacíos y también contradicciones. Por ejemplo, él mismo usa 'llave', 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII' como términos para referirse a los 'sujetos' del crimen. ¿Acaso Rivera no está ya identificando al agente? O mejor dicho ¿son tantos los agentes que ni él mismo se pone de acuerdo respecto de su identidad? Se podría decir que Rivera mismo ha logrado identificar matizadamente a los agentes del crimen: llave', 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII', etc. Aunque no lo quiera, Rivera ya los ha colocado como sujetos identificables. O, ¿me podría decir si 'llave' hay en otras latitudes, o la ciudad comercial aymara a 4,000 m.s.n.m. existe en Europa o en África? No. Ya Rivera ha otorgado agencia a este evento. Entonces es una contradicción su propósito de hacer ininteligible el hecho. Si es así, para Rivera –aunque no lo quiera, pero es lo que se desprende de sus propios términos– los culpables de la muerte del alcalde serían o llave', o la 'turba indígena', o la 'pequeña ciudad comercial aymara', o las 'mujeres andinas con niños a la espalda', o los 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII'. Conclusión: Rivera sí ha identificado a los agentes del crimen; hasta ha podido ser minucioso en ello porque sus sustantivos gozan de adjetivos destacables, por ejemplo: 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII'. Mayor inteligibilidad no se puede pedir. Para Rivera, llave' (o la 'turba indígena', o la 'pequeña ciudad comercial aymara', o las 'mujeres andinas con niños a la espalda', o los 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII') es un pueblo asesino, criminal. Este arribo –que no es explícito pero que subyace al texto de Rivera– es atentatorio contra la dignidad de todo aymara, de todo ilaveño, de todo andino.

Se puede también hacer un análisis sin alejarnos de las tesis de Rivera y las conclusiones son, de igual manera, inefables. Si –en la línea de Rivera– el crimen del alcalde es considerado como una 'tragedia ontológica' porque nadie lo ha hecho (o todos), otra conclusión sería: *nadie tiene la culpa*, y esto me parece grave. Esta es, pues, la paradoja que trae toda conclusión de 'nadie' o de 'todos'. Si es nadie, luego es todos, y aquí, entonces –siguiendo la tesis de Rivera – todos los ilaveños o todos los indígenas o todos que pertenecemos a la pequeña ciudad comercial aymara somos los culpables (yo también como ilaveño estaría involucrado); y claro, Rivera –que vive en Lima y cuya mirada está más allá que acá, hacia Europa, especialmente hacia el país de Vattimo – no está ahí, pues él no es ni andino, ni ilaveño, ni aymara; él es limeño. Tamaña desmesura.

Desde mi visión, este hecho en particular (la muerte del alcalde) y los sucesos anteriores y posteriores tienen una explicación con agentes identificables. Si se trata de agentes identificables, entonces no es un 'evento',

sino que lo sucedido es un acto que tiene responsables. Me parece saludable no sólo para una argumentación política, sino hasta para una conclusión jurídica, identificar a los actores y las demandas, pero no a *grosso modo* (porque nos puede traer garrafales conclusiones como las de líneas arriba) sino a través del discernimiento de los hechos para una mejor interpretación. El asunto es precisar las circunstancias o el contexto en los que se cometió el crimen. Las demandas masivas en Ilave durante abril del 2004 se debieron principalmente a las acusaciones de corrupción, inmoralidad y falta de liderazgo en el gobierno municipal de El Collao, por un lado; y por el otro, un amasijo de intereses individuales políticos. Paulatina y organizadamente, las autoridades políticas (tenientes gobernadores), organizaciones campesinas, sociales, instituciones urbanas (comerciantes, centros educativos, instituciones estatales) han ido cerrando filas en la paralización, pidiendo la vacancia del alcalde Robles. El suceso sangriento del 26 de abril, después de tres semanas de paralización, por supuesto, ha escapado a la organicidad de la protesta legítima de la población. El error del entonces alcalde Robles fue convocar a reunión de regidores clandestinamente para evitar su vacancia, lo que fue advertido y trajo la subsiguiente escalada de hechos dolorosos. Hasta donde se sabe, un grupo, dentro de ellos algunos enmascarados, golpearon duramente a Robles ocasionándole la muerte.¹⁷ Hay testimonios que afirman que algunos de éstos estaban ebrios. Es cierto que una parte de la muchedumbre seguía de cerca esta golpiza, pero otra se encontraba desorientada. El desconcierto pululó ese día: unos arengaban, otros lloraban, otros se desesperaban al no poder hacer nada para evitar el desenlace fatal. Los sentimientos de la población estuvieron también divididos. Muchos que habían cerrado filas en la paralización lamentaron estos hechos. No se puede decir, fácilmente, que un agente ininteligible 'apareció' de buenas a primeras para dar muerte al alcalde, consolidando así la idea de que la historia de estos pueblos está centrada en una 'historia conflictual' en la que la identidad tiene su base en la enemistad. No señor. Los actores directos e intelectuales de este delito tienen que ser identificados (son) y procesados (como que ha estado ocurriendo).

Quizá estos datos empíricos no los tome en cuenta Rivera porque se ha declarado un amante de la pura especulación filosófica-política y porque a él no le interesa la vida cotidiana ni sus asuntos. No lo digo yo, así lo dice él en el portal de su *Anamnesis*: "No hago aquí periodismo, no hago tampoco análisis político de la vida cotidiana. De hecho, la vida cotidiana y sus asuntos no son nunca materia del pensamiento, al menos en la medida en que el pensamiento atiende en la escucha de la verdad, cosa

17 Recomiendo leer el informe-análisis que efectúa Carlos Iván Degregori sobre los sucesos de Ilave, disponible bajo el título: Ilave, espejo del Perú, en: revista del Grupo *Propuesta Ciudadana*, No. 1, octubre 2004. Aunque no concuerdo con el 100% de sus conclusiones me adhiero a este trabajo por su seriedad y rigurosidad investigativa-analítica.

que ni la prensa ni la vida cotidiana tienen por propia.”¹⁸ ¿Será por eso que cuando comienza su artículo, que me convoca, sus datos sobre Ilave son verdaderamente literarios? Yo respeto la opción intelectual de Rivera, pero me llama la atención el hecho de hacer filosofía política sin recurrir al dato de la facticidad. No digo que la filosofía tenga que convertirse en sociología, derecho o antropología; pero la filosofía política que no parte del dato concreto de la realidad social y se pone a su servicio, ¿qué filosofía política es? ¿Para hacer filosofía tenemos que abstraernos de la realidad? ¿Qué clase de hermenéutica es ésta, si especialmente la gadameriana tematiza el ‘sensus communis’, la ‘formación’, la ‘tradicición’, la ‘finitud’, la ‘facticidad’ como constitutivas de *nuestro ser histórico*? Con la presunción de Rivera podríamos preguntarnos: ¿acaso la filosofía política no es filosofía pública o filosofía práctica? ¿Desde dónde hablan los filósofos cuando de temas políticos se trata? ¿Desde la pura especulación porque –como sostiene Rivera– “la vida cotidiana y sus asuntos no son nunca materia del pensamiento”? Esto es bien discutible y es motivo de otro lugar. Volvamos a “Ilave”.

Repito, no estoy en contra del argumento abstracto de Rivera –él puede argumentar lo que tenga por conveniente; además, como buen argumentador, lleva una trama bien amalgamada; eso no está en discusión ni el valor intelectual de Rivera–, sino en la forma en que *usa* a Ilave para encausarlo a su tesis filosófico-política. Por ejemplo, la tesis de Rivera que asevera que ‘Ilave es después del crimen’, o que ‘su existencia como *Alguien* tiene su origen post crimen’, me parece estar recubierta de fantasía. Es cierto que Rivera quiere dar luz a su tesis de que las democracias modernas liberales, influyentes en los Estados, al no ser capaces de otorgar el reconocimiento a los agentes conflictuales, devienen en núcleos engendradores de violencia; y presenta a Ilave como una prueba de esa violencia inorgánica, sin agente conocido, que *aparece* sin más, sin anuncio, como un estela sorpresiva. La pregunta sería ¿por qué sin más reflexión y análisis coloca a Ilave como el paradigma de su tesis? ¿Por qué no pensó en Sendero Luminoso, si éste cumple con todos los requisitos de su ‘historia conflictual’?

Voy a sostener que Rivera comete un exceso verbal cuando le otorga ontología a Ilave a raíz del crimen del alcalde. Si acepto la tesis de que la identidad de Ilave está relacionada al crimen, esto es –en las propias palabras de Rivera– porque “la conflictividad es un referente constitutivo de la propia identidad”, entonces estaría negando toda la historia de Ilave anterior a este hecho doloroso. Y eso no sería serio ni justo. Es conocida la referencia que los estudiosos han hecho, no sólo de Ilave sino de la Provincia El Collao y la región aymara, de su rica historia desde la época pre-colonial. Para muestra un botón: La época incaica ilustra cómo los Incas y lupacas aymaras

18 A enero de 2010 me remito al blog de Víctor Samuel Rivera, en la presentación. Ver: *Anamnesis. Pensar como recuerdo y filosofía política en la postmodernidad americana*. (<http://victorsamuelrivera.blogspot.com/>)

convivieron mediante pactos de paz y mutua colaboración. Una muestra de ello es el apoyo de los lupacas a los Incas en la conquista del actual Ecuador.¹⁹ Así, hay eventos que pueden testimoniar que Ilave, desde tiempos pasados, es totalmente inteligible, identificable, histórico; y no –como quiere atribuirle Rivera– un pueblo que nace desde el crimen del alcalde Robles, desde una 'ontología del terror'.

Visto así, en contra de la tesis de Rivera, yo diría: Ilave existe como realidad social desde tiempos pre-incaicos, goza de una fructífera historia. El crimen del alcalde opacó su existencia, ensombreció su ser. Ilave, la provincia El Collao y el aymara peruano se enfermaron (y la terapia no será tan corta). Esta desmesura, esta pleonexia tiene que ayudarnos a revisar nuestra autocomprensión, a discernir mejor los acontecimientos y las propuestas socio-filosofico-políticas.

Entonces, ¿Ilave existe como realidad después del crimen?:

- Sí, para los que tienen sólo ojos para la capital, o para los que conciben que la historia del Perú se escribe sólo en Lima, o para los que piensan que los ilaveños (u otros) son 'salvajes', o para los desprevenidos peruanos que piensan que el interior del país es una prescindible realidad social y sólo le dirigen la mirada cuando algunos hechos revientan la televisión y los periódicos –como creo que le ocurrió a Rivera.
- No, para los que hemos nacido en el interior del país; no, para los que nos identificamos con la cultura aymara; no, para los que sentimos que el Perú no es una sola nación sino una multinación; no, para los que creemos que nuestra historia no comienza el 21 de julio de 1821 sino mucho antes; no, para los que sentimos que además de los feriados católicos, los héroes militares y el día de la 'canción criolla', existe además el día de la pachamama, otro ciclo estacional, otros personajes y fechas conmemorativas de igual o mayor importancia que celebrar.

Por eso, el tema en Rivera no es Ilave, sino la *jerga del evento*. Sus especulaciones 'ontológicas' pretenden producir ejemplos empíricos. *El 'Otro' del que tanto habla, es meramente abstracto, no es realmente un ilaveño.*

3. Sobre las tesis: "La violencia es una de las esencias del liberalismo" y "la violencia o la enemistad son constitutivas de nuestra identidad"

En esta parte quiero referirme brevemente al argumento filosófico-político según el cual *violencia y liberalismo* –para Rivera– serían un binomio

19 Cf. Llanque, Domingo: *La cultura aymara*. Lima: Idea-Tarea, 1990.

indesligable. Según Rivera, el evento violento de Ilave –el crimen– “está vinculado a un tipo de hermenéutica perversa, que concierne a un punto de partida fundamental de los estados democráticos modernos.”²⁰ Es decir, la violencia “es una consecuencia de los patrones de comprensión que el propio universo liberal ha creado.”²¹ En tanto demanda de reconocimiento, la violencia “es resultado de la hermenéutica al uso del liberalismo globalizador standard,”²² o sea, “la lógica del reconocimiento por instancia al crimen es parte constitutiva de toda hermenéutica de una narrativa conflictual liberal.”²³ ¿Por qué? Pues, “lo propio del liberalismo político es la incapacidad para el otro como Otro”²⁴; “allí donde hay un Ilave, el diagnóstico no es sino éste: El liberalismo político está haciendo la parte fea de su propio trabajo.”²⁵

Creo que las conclusiones a las que llega Rivera son nuevamente exageradas. Si el terror viene anidado en el liberalismo es bastante discutible. Siguiendo la línea de Rivera, por una parte, habría que preguntarse si el liberalismo y los Estados democráticos son los generadores de violencia; y, por otra, si hay un liberalismo estándar (se refiere al liberalismo político de Rawls) que estaría calando hondo en la mayoría de los Estados. Permítaseme recordar a nuestro amigo que una de las razones del establecimiento del liberalismo es, justamente, su carácter de *antídoto del terror*²⁶. Me parece que Rivera tiene el deseo de homogeneizar los liberalismos en uno solo. Es sabido que hay liberalismos y liberalismos. Al hacer referencia puntual al liberalismo político de Rawls, habría que preguntarse también si el Perú (o algún otro país del mundo) es eminentemente liberal en el sentido rawlsiano, como lo explicita Rivera. Parece que Rivera confunde una teoría filosófica política –que de la mano de Rawls viene como una ‘utopía realizable’– como si ésta fuera un cuaderno ideológico constitutivo sin más de una forma de Estado específico o de una forma de gobierno. Rivera no discierne si estos Estados pueden estar influenciados alternativamente –además del liberalismo– por una suerte de republicanismo, comunitarismo, nacionalismo cívico, nacionalismo reaccionario, etc. La falta de matices y el cerco en el que cae Rivera hacen de su análisis un campo muy estrecho. La primera sospecha que uno puede sacar de aquí es que la vocación de Rivera es demarcar puntos fijos dogmáticos para sacar conclusiones cerradas, dogmáticas; metodología cercana a la de los teóricos reaccionarios que prefieren determinar *a priori*

20 Rivera, p. 41.

21 *Ibid.*, p. 42.

22 *Ibid.*, p. 41.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 50.

25 *Ibid.*, p. 42.

26 Cf. Shklar, Judith. *Vicios ordinarios*. México: FCE, 1990.

sus 'verdades' como las verdades universales. Aquí Rivera hace eso. Por ello la jerga del 'evento'. Cuando habla del liberalismo globalizador estándar, me parece, quiere homogeneizar el liberalismo, congelarlo a una sola interpretación, la suya.²⁷

Si bien la preocupación de Rivera es el reconocimiento de algunas colectividades, tampoco menciona cómo y cuál teoría político-filosófica puede ayudar a ello y evitar el terror; al contrario, hace entrever en sus líneas el binomio *terror-reconocimiento*, o mejor dicho, el *terror como reconocimiento*, algo obviamente sorprendente e indignante. Incluso dudo que esté usando la categoría 'reconocimiento' de modo plausible y riguroso. Por eso digo que el texto de Rivera es únicamente crítico y no propositivo. Habría que preguntarse a qué apunta Rivera. Si éste rechaza de plano el liberalismo (político) y no toma en cuenta que el liberalismo es también una fuente de pluralidad, de diálogo, de tolerancia y de la promoción de la autonomía, ¿qué postula Rivera?: ¿el regreso al orden natural pre-moderno? ¿le incomoda el liberalismo porque, como es fuente de libertades y pluralismo, puede alejarse del Estado 'unitario'?; y si fuese así, ¿es afecto a las monarquías absolutas?, ¿es reaccionario? No estaría mal en ningún caso, es una opción; pero lo malo es que Rivera no se atreve a decirlo sinceramente.

Podría uno preguntarse también por qué Rivera no se ha percatado de que la democracia se puede decir de muchas maneras: liberal, republicana, deliberativa, etc. Dentro del mismo liberalismo existen teorías de apertura a las minorías culturales, a las naciones minoritarias, a las sociedades diferenciadas. Por ejemplo, el *culturalismo liberal* de Kymlicka (y Taylor) efectúa un esfuerzo para acercar las posiciones comunitaristas y liberales respecto de los derechos de las minorías. Según este autor, un Estado que se pretende democrático tiene que defender tanto los derechos fundamentales individuales como una gama de derechos diferenciados de grupo.²⁸ Esto es, se reconoce a las minorías culturales sus derechos a autogobierno, lengua y territorio como las elecciones fruto de la reflexión individual. Además, una posición reflexiva nos llevaría al mismo Gadamer para tomar su *fusión de horizontes* como la condición de posibilidad de una 'democracia intercultural'. Ampliar la esfera pública para los 'otros' no reconocidos y hacerlos deliberantes (aunque algunos de estos sean beligerantes, o mejor dicho, que en buena hora sean beligerantes) enriquecería la democracia como el lugar de convivencia de las diferencias. No se trata de echar flores a ningún liberalismo en particular (pero tampoco negar sus aportes) ni defender a los

27 Aunque parezca anecdótico, Rivera es asiduo amigo de Eduardo Herando, quien se precia por ser neoconservador y –por sus libros y artículos– amigo de las dictaduras. No crítico la amistad, sino que me parecen interesantes sus coincidencias.

28 Kymlicka, Will: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

fundamentalismos (de cualquier matiz). Si los hechos dolorosos de abril del 2004 de Ilave han servido para mostrar que la estructura del Estado peruano, los gobiernos y los políticos aún están lejos de atender a los otros perúes, no se puede concluir que la culpable de todo esto es la herencia moderna liberal, o que la responsable es la 'modernidad liberal' como ente metafísico. Es como concluir que por los actos terroristas de Sendero Luminoso el pensamiento de Marx es del todo diabólico (conclusiones exquisitas de los reaccionarios de derecha); o porque el cristianismo tiene en algunos católicos y evangélicos alas conservadoras y homofóbicas, todo el cristianismo es así.

Que en nombre de la democracia muchos gobiernos o Estados hayan enarbolado los procesos de *construcción nacional* y, por lo tanto, las políticas homogeneizadoras donde los perdedores han sido (son) las minorías o las sociedades diferentes a la 'oficial' (occidental), como los andino y los amazónicos; o que con una falsa neutralidad se haya querido enmascarar ideologías etnocéntricas, es asunto relevante que nos debe llevar a nuevas formas de autocomprensión en la diversidad. Como dice Taylor, el liberalismo es también un credo combatiente, pero no por ello podemos asociarlo sin más con la violencia. No se pueden olvidar los aportes de la modernidad y del liberalismo, por ejemplo, en la gesta de los Derechos Humanos (aunque esto también merece una complementación y contextualización), como tampoco se puede prescindir de los valores del republicanismo o de otras tradiciones.

Las dicotomías y polarizaciones no sirven para un análisis, especialmente en sociedades multiculturales con 'diversidad profunda' como el Perú y Latinoamérica. Por tanto, por un lado, no se trata de condenar al liberalismo como productor del terror, ni de santificarlo como la única fuente de identidad política. Tampoco, por otro lado, se puede soslayar la trama social comunitaria de las sociedades etnoculturales, ni consagrar las posturas fundamentalistas de repliegue o de extremismo cultural. Una sociedad tan compleja como la nuestra no requiere postulaciones extremas; hay que hacer como el 'estibador' de Oakeshott. "El estibador entenderá los diferentes grupos y fracciones de su comunidad, en lo tocante a sus disposiciones naturales e históricas, sin considerar a nadie incapaz de hacer una contribución."²⁹ El principio de media en acción es su virtud. "El estibador mirará cualquier dirección que la ocasión parezca requerir para que el barco se nivele... Reconocerá la necesidad de que otros miren en una dirección diferente a la suya: la media en acción no se alcanzará nunca con un movimiento general en este sentido o en el otro; en realidad, tales movimientos son precisamente los que la media en acción trata de excluir."³⁰

29 Oakeshott, Michael: *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: FCE, 1998, p. 164.

30 *Ibid.*, pp. 163-164.

Para cerrar esta sección no puedo dejar de tocar otras ideas expuestas en el artículo de Rivera *llave, ontología de la violencia o terror del Altiplano*, que es motivo de estas líneas. Rivera hace traslucir que la violencia, en el contexto de luchas por el reconocimiento, es legítima si estas demandas no han encontrado eco en las negociaciones; además –es otra tesis de Rivera– la violencia es la vía para hacerse presente en la historia. “El que es violento –dice Rivera– busca participar de una historia en la que antes de la violencia está narrativamente ausente... Tomo por ‘genuino’ el fondo apelable de la violencia como una violencia legítima cuando se comprende que la naturaleza de la negociación atenta contra el reconocimiento.”³¹ O sea, si una colectividad o una persona, en su autocomprensión, entiende que su demanda de reconocimiento no es atendida debe acudir a la violencia porque ésta se constituye, de esta manera, en legítima. Tómese nota de las consecuencias prácticas de esta inquietante afirmación.

Entiendo que toda demanda de justicia y reconocimiento encarna un cierto componente agonial, pero éste no siempre tiene que conducirnos al crimen, ni tiene que constituirse en la esencia de una colectividad. Si es así, dónde quedaría el esfuerzo humano por normativizar las convivencias, por conectar nuestras diferencias. Si seguimos la tesis de Rivera por la cual la violencia nos hace presentes en la historia, nos enfascaríamos en una guerra sin fin, pues lo humano siempre es incompletitud, algo inacabado, por lo que siempre es un expediente latente de demanda de reconocimiento.

A todo esto, va relacionada la idea de Rivera –basada en el concepto de lo político de Schmitt– de que la enemistad se convierte en una virtud humana, pues la identidad (política) se forjaría por la enemistad. “La enemistad –dice Rivera – es el elemento básico que permite comprender la existencia política como una narrativa. En este sentido, la conflictividad, quiero insistir, es un referente constitutivo de la propia identidad.”³² Habría que preguntarse aquí: ¿llave, como expresión política, es si es que es violento? ¿Los colectivos humanos, para conseguir su reconocimiento político, deben ser enemigo por antonomasia? O sea, en la lógica de Rivera, los hechos habría que interpretarlos por los resultados de la violencia, del conflicto y, en el caso de llave, desde el crimen; así, una realidad se podría leer sólo si está presente el conflicto, la guerra; a fin de cuentas –según Rivera–, la enemistad se constituiría en la esencia de lo político. Puedo suscribir que la naturaleza humana esta siempre visitada por el halo del mal, pero no puedo aceptar que esto se constituya o se normativice como el eje de la vida política. Hay alternativas teóricas, filosóficas, políticas contra la primacía del mal y de la violencia. En esto ha estado el ser humano durante siglos; o mejor dicho, esta es la razón vital del ser humano: avanzar mejor en la convivencia.

31 Rivera, *op. cit.*, p. 43.

32 *Ibid.*, p. 41.

5. Epílogo

Hemos visto que llegar a conclusiones rápidas, extremar posiciones y adjetivar otras sin más, no nos conduce a nada. En el análisis que he efectuado del trabajo de Rivera, hemos visto cómo el instrumentalizar un hecho resonante (como el de Ilave) para alimentar una cierta pose filosófico-política, sin la debida serenidad y moderación del caso, puede llevarnos a conclusiones extrañas, contradicciones, y hasta querer adjudicar a algún autor (Rawls) cosas que, bien leídas, resultan lo contrario.

Rivera, en una parte de su artículo, dice: “De hecho, Rawls reservaría para mí –al acabar con este texto– un tratamiento psiquiátrico o una celda. Su teoría me diagnosticaría como un miembro no cooperador del sistema de libertades, como un loquito o un delincuente”³³. Yo diría que Rivera se equivoca, es más, tengo la sospecha que su lectura de *El Liberalismo político* de Rawls no ha sido completa. Yo, que no me inscribo en el discipulado fiel rawlsiano pero que respeto sus postulados porque ayudan –junto a otros autores– en la construcción de una autocomprensión ecuménica de nuestra realidad socio-política, podría responderle a Rivera desde el mismo texto de Rawls cuando trata sobre la libertad de expresión política: “¿Qué otras libertades particulares o normas legales, son esenciales para garantizar el libre, pleno e informado ejercicio de esa facultad moral?... (Hay) elementos fijos que, de acuerdo con la historia de la doctrina constitucional, caen dentro del espectro central de la libertad de expresión política. Entre estos elementos fijos están los siguientes: no existe una cosa tal como el crimen de libelo sedicioso; no hay restricciones previas a la libertad de prensa, salvo casos especiales; y la defensa de doctrinas revolucionarias y subversivas está plenamente protegida.”³⁴ Visto así, Rawls no designaría ni una celda, ni un tratamiento psiquiátrico para Rivera, sino, al contrario, le reservaría un sitio predilecto en la deliberación y en el espectro de las libertades de expresión política (el propio trabajo de Rivera, que se expone en revistas de reputación académica y que logra la luz pública, ¿acaso no está en este paradigma de las libertades de expresión política que Rawls destaca?). Inclusive, en el supuesto de que alguien se expresaría como apologeta de doctrinas extremistas, o a través del *libelo*³⁵ sedicioso, Rawls saldría en su defensa, porque “cualquier sociedad que criminalice el libelo sedicioso, no importa cuáles sean sus demás rasgos característicos, no es una sociedad libre.”³⁶ La esfera pública se encargará de encauzar y de juzgar si la sociedad se adhiere o se aleja de estas expresiones.

33 *Ibid.*, p. 47.

34 Rawls, John: *El liberalismo político*. Barcelona: Novagrafik, 1996, p. 379.

35 ‘Libelo’: escrito difamador.

36 Rawls, *op.cit.*, p. 380.

Como se ha visto, he querido expresar mis desacuerdos con Rivera aunque no por ello deje de reconocer su habilidad para la especulación filosófica. Lo que sí quiero dejar en claro, al cierre, es remarcar mi lugar opuesto en cuanto a la manera como Rivera maneja el 'reconocimiento'. En la revista *Socialismo y Participación*, aparece el mismo texto de Rivera que estoy discutiendo bajo el título *Ilave, el terror como reconocimiento*³⁷. Creo que este título sintetiza la idea de Rivera respecto al 'reconocimiento'. Reitero, yo no comparto que una sociedad, menos Ilave, use la violencia y el terror para lograr su reconocimiento; yo estoy de lado de los que –como Gadamer, Taylor y otros– defienden el 'reconocimiento' como una "necesidad vital", como una construcción humana *dialógica* entre dos implicados históricos y encarnados que sienten, se alegran, lloran, gritan justicia y, además, son diferentes. Recomendando a Rivera, humildemente, que para encausar su teoría busque otro sujeto más sugerente que encaje con su jerga del 'evento'. Ilave no puede ir más dentro de este bagaje, su historia y su destino están llamados a recorrer el camino de la *acción* humana concreta; Ilave no es un 'otro' abstracto, y por eso debería estar fuera de cualquier jerga del 'evento'.

AST: Lima, marzo del 2008.

(Revisión y remitido a Solar: enero 2010)

37 Rivera, Víctor Samuel: *Ilave: el terror como reconocimiento*. En: revista *Socialismo y participación*.

29 Lima, marzo-2005. pp.87-97.

Documenta

SOLAR Nº 5

CONVERSACIÓN ACERCA DE LA FILOSOFÍA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

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

PRIMERA SESIÓN¹

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

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

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

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

RQ.- Veamos qué hay.

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

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

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

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

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

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

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

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

AP.- Ajá

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

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

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

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

RQ.- A pesar de ti...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RQ.- Una matriz que lo configura todo.

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

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

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

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

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

AP.- Sí.

AdV.- Incluso teniendo en cuenta las otras confesiones.

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

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

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

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

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

(Fin de la primera sesión)

SEGUNDA SESIÓN¹

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

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

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

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

AdV.- ¿Conink vino ya formado del extranjero?

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

AdV.- ¿Conink era jesuita?

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

AdV.- ¿Europeos en lo básico?

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

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

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

- AdV.-** Entonces el Virreinato le fuerza a escribir de esa manera...
- VS.-** A aferrarse, no en el sentido de hacerlo por una simple terquedad, sino a seguir las corrientes de pensamiento griego para la resolución de ese problema de la matemática. Creo que eso sí es importante, porque ahora que estoy investigando a Cosme Bueno, que ya es un pensador del siglo XVIII, noto que él todavía tiene ese compromiso de seguir con el pensamiento griego. Cosme Bueno desarrolla temas que tienen que ver con la física, por ejemplo con el aire y con “el arte de volar”, que es un tema que le ha interesado a Rubén Quiroz. También tiene por allí un texto, “Disertación sobre los antojos de las mujeres preñadas”, que está vinculado a la medicina. Eso nos lleva a indagar acerca de sus presupuestos sobre la naturaleza, el hombre y el alma. Y a pesar de que se encuentra en el siglo XVIII y uno podría creer que tiene una concepción que en términos generales es moderna, esta no lo es del todo, porque él todavía asume para explicar la naturaleza, el hombre y el alma, presupuestos griegos que provienen de Aristóteles, básicamente. Por ejemplo, para explicar el alma está recurriendo a la tesis de Aristóteles. Me parece que prima lo que Augusto del Valle estaba mencionando en la sesión anterior, esto es, el organicismo. Cosme Bueno considera que la naturaleza no puede ser del todo explicada, que hay algo de Dios allí...
- AdV.-** ¿Cosme Bueno también era jesuita?
- Alan Pisconte [AP].-** Cosme Bueno cita fuentes jesuitas en sus textos. Cita, por ejemplo, un texto que parece una suerte de revista o suplemento que auspiciaba la orden de los jesuitas que son Las Memorias de Trevaux. También cita El Mercurio, pero no El Mercurio Peruano, pues este no existía aún, claro. Él había nacido en España, pero viene a los 11 ó 12 años al Perú.
- VS.-** Claro, él se había criado aquí, a diferencia de Conink. Alan descubrió el texto “La cuadratura del círculo”, que fue escrito por Cosme Bueno.
- AP.-** Era una carta que estaba en uno de los archivos de la biblioteca de San Marcos. En ese archivo habían compilado un conjunto de textos, algunos anónimos. Este era anónimo, pues no decía quién era el autor. En verdad se trata de una carta de respuesta. Se requería saber algo del contexto, una labor historiográfica muy simple que en realidad no requería de mayor esfuerzo metodológico. Y esto porque al final de la carta se consignaba la fecha. Esto por un lado. Pero por otro lado en el texto se decían además cosas del tipo “Como cosmógrafo del reino yo digo...”. Cosmógrafo del reino, año 1768, no había otra opción, ¡Tenía que ser Cosme Bueno!
- VS.-** La cuadratura del círculo es otro problema clásico de las matemáticas. Lo que Cosme Bueno dice es que este problema no lo podemos

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

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

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

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

VS.- Conink enseñaba matemática.

AdV.- ¿Qué funciones desempeñaba un cosmógrafo?

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

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

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

AP.- Ese es otro discurso.

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

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

VS.- Se dedican más a un trabajo descriptivo.

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

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

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

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

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

además no la vamos a resolver ahora.

AP.- A mí me parece que sería clarificadora.

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

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

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

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

VS.- Sí, así lo califica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AP.- A estar encorsetada...

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

RQ.- Pero esas son solamente formas...

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

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

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

RQ.- Y la complejidad

VS.- Y ¿cómo los reflexionas?

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

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

AdV.- ¿El espacio para el debate es la universidad?

RQ.- Sí, es el espacio natural para ello.

APM.- Eso es lo que me llama la atención en el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Uno, por la naturaleza misma de la polémica. Dos, el hecho de que casi no se ha polemizado en filosofía aquí en el Perú. Uno puede rastrear los debates en arte o en literatura y son de mayor número que los de filosofía.

RQ.- Pero la hipótesis trata de responder a la pregunta ¿por qué no hemos llegado a eso? Por eso insisto en lo de Santiago de Cárdenas, porque eso sí está vinculado a una tradición de discusión. La discusión entre Sepúlveda y De las Casas eclosiona en toda Europa, viene a darse, por ejemplo, en la Universidad de Salamanca, en Alcalá de Henares, en un debate público. Esa es la tradición que seguimos acá. Esa metodología de contrastación argumental en esa institución universitaria se repite aquí. Mi hipótesis no es que no la hayamos tenido, sino que la investigación no ha llegado hasta tal punto...

APM.- Para afirmar que hay una serie de tradiciones...

RQ.- Que estamos reconociendo recién.

APM.- Está bien, de acuerdo. Concediéndote eso, ¿te atreverías a decir que lo que se decidió en Valladolid fue lo mismo que se decidió en las polémicas que se sucedieron después? Porque lo que se decidió allí, entre Sepúlveda y De las Casas, fue tremendo, fue una cuestión acerca de la naturaleza del propio indígena. No solo el debate de que si la filosofía es posible en América Latina o de que si en esta parte del mundo, según Aristóteles, debía haber fuego pero en verdad había gente, etcétera; sino lo importante es lo que se decidió en esta controversia.

RQ.- Claro, hay políticas de estado y otras que no lo son

APM.- En efecto, las polémicas que se han sucedido han quedado circunscritas al ámbito académico. Pensemos en las polémicas entre David Sobrevilla y Miguel Giusti a fines de la década de 1980, o las de Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada en la década de 1960.

RQ.- Pero en el fondo es la misma discusión.

APM.- No sé si las repercusiones son mayores o menores. Creo que el impacto debe ser distinto.

RQ.- Cuando he revisado –y seguro ustedes también– los Concilios Limenses, estos concilios siguen la tradición universitaria o institucional, digamos. En este caso, estamos ante la influencia del Concilio de Trento. Y allí se decidió gran parte de la agenda política virreinal.

APM.- Es interesante lo que dices. Pero por ejemplo, la polémica entre Víctor Raúl Haya de Torre y José Carlos Mariátegui. Allí se deciden cosas. La historia va a ser distinta después de eso.

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

(Fin de la segunda sesión)

TERCERA SESIÓN¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AP.- Y una legislación.

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

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

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

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

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

RQ.- Que responden a ese patrón igual!

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

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

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

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

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

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

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

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

AP.- ¿Estás pensando en nosotros?

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

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

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

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

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

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

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

VS.- Es decir que te preguntes por los fundamentos de tus fundamentos...

Adv.- Viendo los estudios que están planteándose ahora, tengo la impresión de que esto es inevitable. Porque si no se puede decir que es arbitrario que se usen ciertos puntos de vista y no otros. Ahora bien, esa arbitrariedad nadie la ha detectado y por el contrario es, hasta cierto punto normal que se usen los modelos teóricos de la manera que se usan.

AP.- No recuerdo bien el uso que hace Martel de Foucault con respecto al probabilismo pero en algunos casos he citado a este y otras veces a Canghilhem, que fue el maestro de Foucault. Por ejemplo utilicé a Canghilhem porque parece ser que hay una veta interesante en la filosofía francesa que ha estudiado temas poco usuales en otras áreas académicas. El tema de lo normal y lo anormal, el tema de lo monstruoso. Hay un tipo de literatura filosófica de interés y entonces te podría ofrecer una especie de “partner” con el cual dialogar, con respecto a un “objeto” como tú le llamas. En este caso es el texto de Peralta. Pero por otro lado, también, me parece que he arribado a un territorio de discusión en el que ya había otra gente. Esta otra gente son los científicos sociales, por llamarlos en bloque. Para ellos ha sido casi espontáneo utilizar este tipo de fuentes.

Adv.- Ellos no se hacen la pregunta acerca de la pertinencia de sus fuentes conceptuales. No tienen por qué.

AP.- Claro, ellos no se hacen la pregunta.

Adv.- Además quizá no les corresponda.

AP.- Al hacerme la pregunta, cuando esto ocurría, por ejemplo, en la tesis sobre Peralta que escribí, coloqué un epígrafe de Jacques Derrida en el que dice que el futuro se ve monstruoso para él. Cuando Derrida hace una crítica a la ontología tradicional él se pregunta ¿pero entonces desde dónde vamos a afrontar la problemática? O sea, ¿nos va a faltar lenguaje? En todo caso hay que crearlo. Pero como yo me reconozco a medio camino, con un pie en la ontología tradicional y con otro pie en un territorio nuevo...

VS.- Un territorio vacío...

AP.- Decir vacío sería seguir la ontología tradicional. Entonces, dice Derrida, ya no puedo comprender el futuro. Para mí, a un miembro de la ontología tradicional, el futuro lo concibo como monstruoso.

VS.- Pero además a ti te pasaba una cosa muy curiosa cuando estabas haciendo el trabajo sobre Peralta que era acerca de los monstruos, cuando escuchaban ese término, algunos interlocutores de nuestra comunidad académica eran muy escépticos acerca de creer que el tema de los monstruos se pudiera trabajar desde el lado filosófico.

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

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

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

VS.- ¡Eso ya no es filosofía!

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

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

VS.- Unos tránsfugas.

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

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

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

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

[Fin de la conversación]

Reseñas

Gonzalo Gamio. *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: ICB-CEP, 2007, 268 pp.

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú

Gonzalo Gamio ha entregado su primer libro para el debate y la reflexión sobre la filosofía práctica y las cuestiones públicas. Se trata de un conjunto de ensayos, muchos de los cuales han tenido versiones preliminares publicadas en diferentes revistas y libros tanto en Perú como en España. Quien lea en su integridad el libro puede interpretarlo de diferentes maneras. Una de esas maneras permite ver en él una obra donde los ensayos guardan una misma actitud filosófica y apuntan a defender determinadas posiciones comunes al interior de los problemas y las discusiones que cada texto está enfrentando. Esta lectura es posible y coherente. Otros podrían tener la tentación de señalar que cada ensayo no guarda relación alguna, ni en el tema que se aborda, ni en el temperamento filosófico que lo anima. Si bien es cierto que se puede leer cada ensayo por separado, no es posible decir que éstos no se encuentren habitados por un espíritu común. Quiero proponer una tercera clave de lectura del libro que Gonzalo Gamio ha ofrecido a nuestra discusión: se trata de una obra que contiene un eje director de reflexión filosófica, en cual se encuentra en el segundo ensayo, *La racionalidad de los conflictos éticos*. Este ensayo presenta y esclarece los conceptos fundamentales con los que Gamio aborda los problemas que trabaja en el resto del libro. De tal manera que el segundo ensayo funciona de eje articulador del texto. En ese sentido no es casual que el autor haya elegido una variante del título para denominar todo el libro.

Si mi interpretación del libro de Gonzalo Gamio es plausible, podríamos decir que lo que está en juego en cada ensayo no es que en ellos se traten distintos conflictos éticos, sino que en cada uno se cuestionan de manera rigurosamente argumentativa diferentes posiciones filosóficas (el procedimentalismo, el utilitarismo, el contractualismo) y no filosóficas (el fundamentalismo en ética y teología) desde una posición que ha ganado de Aristóteles, de las tragedias griegas, de Isaiah Berlin, de Bernard Williams, de Martha Nussbaum y de Charles Taylor el que la reflexión ético-política ha de asumir un punto de vista que muestre la riqueza de las prácticas humanas y los conflictos valorativos inherentes a ellas. Es decir, el conflicto al que se alude no es entre las diferentes posturas filosóficas y no filosóficas que se

discuten en el libro, sino que es el que se desarrolla entre los diferentes bienes que forman parte del horizonte de la vida de las personas cuando tratan de enfrentar problemas ético-políticos. Pero en esto se dice algo más: estos conflictos cuentan con una racionalidad. Aquí el término “racionalidad” no implica que por medio de un uso correcto de la razón se pueden eliminar los conflictos entre los diferentes bienes de nuestra vida (como lo proponen Kant, Bentham o Mill), sino que se trata de la posibilidad de sopesar en cada contexto determinado los bienes (o los males) que están en conflicto para poder tomar una decisión. Este ejercicio invoca una especie de sabiduría práctica que Aristóteles denominaba *phrónesis* y que se suele traducir con el término “prudencia”.

La primera parte de *Racionalidad y conflicto ético* lleva como título *perspectivas sobre la justicia* y cuenta con el ensayo *¿Qué significa “dar a cada cual lo suyo”?*, donde se recoge una interrogante respecto de la justicia que se remite a la *República* de Platón, a saber *¿qué significa dar a cada uno lo que se le debe?* Tal pregunta remite directamente a la justicia distributiva. Pero el sentido de la justicia que el autor discute no es el de la justicia interpersonal, sino el de la justicia al interior de la comunidad política. Al respecto, el ensayo emprende el cuestionamiento de una de las concepciones sobre la justicia distributiva más influyente y debatida en la filosofía contemporánea, a saber, la concepción desarrollada por el filósofo y jurista estadounidense John Rawls, presentada en su *Teoría de la justicia* y posteriormente en su *Liberalismo político*. Para realizar este cuestionamiento, Gonzalo Gamio recurre a la concepción de la justicia elaborada por Michael Walzer. Pero a fin de contextualizar conceptualmente el cuestionamiento de Walzer a Rawls, se comienza presentando la reflexión sobre la justicia que desarrolló Aristóteles en su momento. El estudio sobre la justicia en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles le ofrece a Gamio un lenguaje respecto de los bienes para evaluar los diferentes enfoques sobre la justicia. Dicho lenguaje distingue entre los bienes internos –las virtudes– y los bienes externos –placer, riqueza, salud, seguridad, honores y amistad, entre otros. Las virtudes son bienes internos porque son disposiciones interiores que articulan una vida buena, en cambio, los bienes externos complementan la vida buena con el bienestar. Al interior de este lenguaje, la justicia constituye una virtud y, por lo tanto, un bien interno.

El objetivo de Gamio en este estudio sobre la justicia en Aristóteles es esclarecer los diferentes principios que tiene la justicia distributiva en el pensamiento del estagirita. Es por ello que comienza distinguiendo la justicia total – que indica que un hombre justo es aquél que ha adquirido todas las virtudes éticas– de la justicia parcial –que se refiere a la virtud de la justicia propiamente dicha. Pero, a su vez, la justicia parcial tiene dos especies diferentes: la justicia conmutativa o correctiva y la justicia distributiva. La primera, propia del derecho penal, “se ocupa los modos de trato en la comunidad... esto es, el castigo de los delitos” (p. 25). El principio

que rige en este tipo de justicia es la igualdad, de modo que “la ley sólo mira la naturaleza del daño y trata a ambas partes como iguales” (p. 25, EaN.1132^a). Así, en la justicia conmutativa el juez es ciego ante todos los elementos no relevantes al resarcimiento del daño. Si en la justicia correctiva el principio es de igualdad, la justicia distributiva opera bajo un principio diferente: el de proporcionalidad. Sobre la base de este principio se reparten entre los ciudadanos bienes exteriores. El objetivo de la justicia distributiva es promover el bienestar y la estabilidad de la comunidad política. La justicia aquí opera buscando la igualdad proporcional. A este tipo de igualdad Aristóteles la denomina geométrica y la distingue de la igualdad aritmética, que es la propia de la igualdad conmutativa. La primera es una igualdad compleja, porque busca establecer la proporción entre las clases de persona y las clases de bienes, mientras que la segunda es simple, porque opera simplemente buscando el resarcimiento del daño por medio de la restitución, es decir, de la suma y la resta. Ahora bien, para la búsqueda de la proporción correcta en la justicia distributiva es necesario la presencia de la *phrónesis* o sabiduría práctica que permite determinar qué se le debe a cada cual desde el punto de vista de la distribución de bienes exteriores.

Como resultado del análisis de la justicia en Aristóteles podemos recoger que la justicia es una virtud compleja que cuenta con diferentes criterios y que la justicia distributiva misma es también compleja e invocará también una diversidad de criterios que permitan establecer la proporcionalidad en cada caso. Este resultado nos proporciona herramientas de juicio para evaluar la concepción de la justicia de Rawls. Ésta se centra, siguiendo la tradición que proviene de Hobbes y Locke, en donde la justicia distributiva es de carácter procedimental, es decir, establece un procedimiento formal-racional que permite establecer un contrato adecuado para la distribución de bienes, derechos y libertades. Pero, tal como señala acertadamente Gonzalo Gamio, para justificar la necesidad de un procedimiento formal de distribución Rawls establece una distinción entre lo justo y la vida buena. A su vez, la justificación entre lo justo y la vida buena se encuentra en el *factum de la diversidad de concepciones sobre el bien*.

El recurso a un modelo contractualista parece tener su justificación histórica en un contexto de guerras de religión en el cual establecer un contrato que, por medio de un procedimiento ademado, acabe con las luchas entre las facciones beligerantes parece ser necesario para alcanzar la paz. Pero, tal como Gamio entiende perfectamente, la justificación histórica y la paz no son lo sinónimo de la justificación filosófica y la justicia. En otras palabras, el contractualismo que sigue presente en el enfoque rawlsiano no hace justicia a la justicia. La razón de este error de enfoque reside en que el contractualismo relega las cuestiones de los bienes y los fines de la vida (es decir, el sentido de la vida) –los *tele*– quedan relegados al ámbito privado. En esta situación Gamio se pregunta, con razón, “¿de qué bienes se ocupa el Estado?” (p. 39). Y una vez que la adquisición de virtudes han sido retirados

de la competencia del cuerpo político, se han vuelto asunto de la recta conciencia. Entonces “[e]l Estado buscará... garantizar para los individuos la *posibilidad de acceso a* lo que Aristóteles llamaba ‘bienes exteriores’” (p. 39). En el enfoque de Rawls, la distribución de estos bienes no se realiza, como en el enfoque aristotélico, a través de una pluralidad de principios sino según sólo dos principios: el principio de igualdad de derecho y libertades y el principio de diferencia. Puesto que estos principios son alcanzados a través de un artificio racional que hace las veces de contrato y que Rawls denomina “posición original”, éstos no son sensibles ni a la naturaleza de los bienes que se distribuyen, ni a los contextos comunitarios en los que se realiza la distribución de los mismos. Con esto, señala Gamio, el enfoque de Rawls, denominado “justicia como imparcialidad”, produce una abstracción que desnaturaliza los bienes que se están distribuyendo, porque considera que la imparcialidad supone tomar distancia de las diferentes concepciones de vida buena, que es donde los bienes adquieren contenido, distinción y significación para las personas.

Esta desnaturalización de los bienes que el contractualismo de Rawls produce conduce al autor a apoyar la concepción de la justicia de Michael Walzer. El enfoque hermenéutico de Walzer permite actualizar, en el debate contemporáneo sobre la justicia, un lenguaje de los bienes que no los desubstancialice y que sea sensible a su diversidad. En su estudio de *Las esferas de la justicia* de Walzer, Gamio gana dos ideas importantes: a) los bienes que la justicia distributiva hace circular en la sociedad son bienes cargados de significado social, y b) éstos se distribuyen por diferentes principios que brotan de sus propios significados sociales. Ahora bien, esta concepción de la justicia cuenta con una característica distintiva: se trata de una teoría liberal. Tal característica la distingue del enfoque aristotélico y lo acerca a la visión de Rawls. Pero mientras que el liberalismo de Rawls, por su raigambre kantiana, resulta ser abstracto y no sensible a la diversidad de los bienes, el liberalismo de Walzer, por su carácter hermenéutico, hace justicia a la pluralidad de bienes.

Llegado a este punto, la pregunta sobre cómo Walzer puede llegar a esta clase de liberalismo hermenéutico cae por su propio peso. La respuesta que Gonzalo Gamio nos ofrece es plenamente convincente: Walzer entiende el liberalismo como “el arte de la separación”. Citando a Walzer, Gamio señala que “[e]l liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos engendra una nueva libertad” (p. 64, Walzer, *El liberalismo y el arte de la separación*, en Guerra, moral y política, Barcelona, Paidós, 2001, p. 93). Así, el liberalismo es concebido como una doctrina política y jurídica que establece diferenciaciones entre esferas de la circulación justa de los bienes, levantando muros que eviten que ciertos bienes predominen en la esfera de distribución en relación a otros bienes por razones que no corresponden en absoluto a sus significados sociales. Al levantar cada muro, es decir, al establecer cada distinción entre las esferas, el liberalismo hace surgir una nueva libertad.

Esto es lo que sucede desde el inicio de la tradición liberal, desde John Locke, donde se levanta el muro que separa el poder político de la religión. Con este muro se da nacimiento a la libertad de conciencia religiosa. Con esto se señala que la circulación del bien “poder político” circula por una esfera distinta y por criterios completamente distintos al bien religioso “salvación”. Cuando el bien “poder político” invade la esfera de circulación del bien “salvación” se produce el predominio de un bien sobre el otro, y quien controla el bien predominante ejerce una tiranía. Con esta concepción Walzer reivindica una de las características más importantes del liberalismo, a saber, el ser una concepción de la política y del derecho que se levanta contra todo tipo de tiranía. Esto le ofrece a Walzer hacer una crítica al neoliberalismo imperante en el mundo contemporáneo: éste no es ningún tipo de liberalismo, sino que expresa la tiranía del bien dinero sobre todo el resto de bienes de la sociedad.

Llegado a este punto, Gamio realiza un balance de su análisis de respecto de los bienes y señala que el término “bien” tiene tres acepciones: a) “los fines que buscan lograr los agentes que comparten una práctica social, una disciplina, o pertenecen a una institución o comunidad de vida”, es decir, bienes internos, b) “aquellos propósitos, actividades o modos de actuar que son críticamente relevantes para convertir la vida del agente en ‘buena’ o llena de significado (los *téle* o bienes de la vida buena)”, c) “aquellas formas de estimación, reconocimientos y recursos que podemos intercambiar, dividir o compartir en el curso de nuestra vida y la de nuestros grupos sociales” (p 71). Si bien Aristóteles recoge los tres aspectos del concepto de bien, enfatiza especialmente el segundo sentido, mientras que Rawls sólo acepta la tercera concepción del bien. En el caso de Walzer desarrolla ampliamente el primer y el tercer concepto del bien, enfocando algunos aspectos del segundo.

Inmediatamente después de analizar los sentidos del término bien, el autor traza la ruta de la argumentación del resto del artículo: en primer lugar “voy a examinar las conexiones entre la comprensión de la vida buena en el contexto de la propuesta liberal” (p. 74), enfatizando la concepción contractualista del liberalismo, para luego ocuparse brevemente del rol de la actividad política en la concepción democrática de la justicia distributiva. Para desarrollar el primer punto del resto de su argumentación Gamio utiliza la imagen de *El lecho de Procastes* a fin de realizar la crítica al contractualismo. En la concepción de la justicia de Rawls, el contractualismo se expresa bajo la forma del “velo de ignorancia”, que opera como un mecanismo de eliminación de lo particular a fin de asegurar la pureza racional de la teoría. Pero con esto, el yo debe ser concebido como anterior e independiente a los fines de la vida. Autores como Tocqueville y Hegel han denunciado las pretensiones de objetividad del contractualismo, en general. Hegel señala que el contractualismo representa el derecho abstracto. En la filosofía política reciente, Michael Sandel ha reactualizado la crítica a la abstracción del yo respecto de sus fines que la concepción de Rawls contiene. Así, la concepción procedimentalista de Rawls simplifica las posibilidades de la distribución justa.

Finalmente, respecto del rol de la actividad política en la concepción democrática de la justicia distributiva, el autor señala que “[s]i la justicia es...una empresa cooperativa llevada a cabo por los miembros activos de una institución o comunidad dadas, entonces la vida política y la amistad cívica ocupan... un lugar central en las teorías liberales de la justicia” (pp. 86-87). Esta recuperación de la actividad pública requiere aclarar el concepto de la libertad y de los consensos prácticos. Esto exige sobrepasar los límites del contractualismo, señala Gamio. Esto supone salir de las visiones de los intereses individuales para abrir paso a una concepción de la libertad y de los consensos prácticos al interior de una comunidad cívica donde los ciudadanos establecen lazos éticos. Se trata de realizar una interpretación de la actividad política liberal desde parámetros renovados de los bienes compartidos de la vida pública. Esto exige la articulación de “escenarios abiertos a la deliberación pública y la interacción ciudadana” (p. 85).

La segunda parte del libro por título *Ética y racionalidad práctico* e incluye tres artículos: *La racionalidad de los conflictos éticos*, *La comprensión de la práctica social* y *La cuestión del “relativismo” y los peligros del fundamentalismo*. El primer artículo se orienta a la comprensión de la experiencia de la deliberación práctica “como un *proceso pedagógico* basado, en parte, en la configuración del juicio práctico y en la interpretación crítica de los conflictos éticos que afrontamos en los diversos escenarios de la vida pública y privada” (p. 89). Esta manera de comprensión de la vida práctica tiene sus fuentes en la antigüedad griega –en las tragedias y en Aristóteles– y rivaliza con dos posiciones que pretenden eliminar la posibilidad de los conflictos éticos: la educación moral basada en “valores”, de carácter conservadora, y la posición procedimentalista de origen kantiano (ésta última constituye lo que Gamio denomina la *secreta victoria kantiana*). Como bien comprende el autor, la posición conservadora de la educación moral no tiene la consistencia de la posición procedimentalista, motivo por el cual la estrategia argumentativa aquí será, primero, exponer la visión clásica de la deliberación de los conflictos éticos, para luego emprender el cuestionamiento de la posición kantiana. Sin embargo, ello no impedirá anotar críticas fulminantes a la perspectiva conservadora.

La comprensión clásica de los conflictos éticos constituye una perspectiva fenomenológica. Dicha perspectiva “implica necesariamente someter al examen crítico los modos de pensar y sentir que tienen lugar en las experiencias en las que plantean cursos de acción que entrañan colisiones entre bienes y entre males” (p. 93). Esto supone abandonar la consideración del sujeto como abstraído de las circunstancias –como lo propone la filosofía moral de orientación kantiana– y concebirlo como inserto en las vivencias sociales donde se experimentan los conflictos éticos. Ahora bien, las consideraciones términos como “mejor”, “peor”, “bien”, “mal” indican categorías que caracterizan la calidad de nuestra vida en términos de aquello que le confiere plenitud. Para ello, Gamio utiliza el concepto de

evaluaciones fuertes acuñado por Charles Taylor, las que se constituyen como “percepciones de los bienes propios de la forma de vida que hace que aquél que la lleva sea considerado como un agente moral” (p. 95). Se trata de las articulaciones de valor a las que damos forma a través de la interacción, la reflexión y el discurso. Esto constituye a las personas como agentes que se articulan a través de su historia, que deliberación, que ejerce una reflexión crítica. Esta capacidad deliberativa se da en el horizonte de relaciones y vínculos de pertenencia frágiles, expuestos a las circunstancias de la acción de los demás y al influjo de las circunstancias externas.

Uno de los signos más básicos de esta finitud humana lo constituyen los conflictos prácticos: “situaciones en las que desearíamos –en nombre de buenas razones– realizar las acciones o fines A y B, pero las circunstancias hacen imposible lograr ambas cosas: si hago A, debo renunciar a B, y viceversa. No se trata de solamente de conflictos en los que debo sacrificar opciones claramente satisfactorias; estoy describiendo situaciones en las que debo elegir entre cursos de acción que encarnan potencialmente bienes que reconozco nítidamente como constitutivos de la forma de vida que aspiro a llevar como parte de lo que considero mi identidad moral, los fines propios de una vida buena” (p. 97). Esta consideración sobre el conflicto entre bienes (o entre males) la extrae Gamio del análisis que el filósofo británico Isaiah Berlin realizó respecto del pluralismo entre los bienes que constituyen el horizonte moral de una persona insertada en una comunidad y una historia. Ya Berlin había dado cuenta de la posibilidad de que los bienes en la vida de una persona puedan entrar en colisión o conflicto. Lo que caracteriza a estos bienes es que son incommensurables, es decir, son tan radicalmente heterogéneos que ninguno de ellos se puede reducir o subsumir bajo los términos del otro, pero a la vez todos son valiosos para la vida de los agentes. Pero no sólo Berlin había dado cuenta de éste fenómeno, sino también la reflexión ética entre los griegos, especialmente los autores de tragedias, y ciertamente Aristóteles, quien tematiza el proceso de razonamiento o deliberación práctica bajo la forma de prudencia (*phronesis*).

Una vez ganada la perspectiva de la colisión entre bienes, el autor pasa a ejercer una crítica tanto a las éticas del procedimiento como al utilitarismo (ambos modelos ilustrados), los han considerado el conflicto entre bienes como imposible o como síntomas de la irracionalidad. Kant sugiere al respecto que la racionalidad supone la posibilidad de llegar a conclusiones unánimes si seguimos correctamente los procedimientos adecuados demarcados por el imperativo categórico, de tal manera que el conflicto entre leyes o normas es solamente aparente. “El utilitarismo, por su parte, creyó encontrar en el placer una instancia que pudiese commensurar las diferentes alternativas para la elección práctica, de manera tal que el agente pudiese *calcular* entre diferentes expectativas de placer o displacer y decidir en función del más o el menos” (p. 109). De esta manera, el utilitarista desconoce el carácter heterogéneo de los bienes.

Frente a estas opciones erradas es necesario desarrollar una formación del discernimiento ético en las personas que tenga a la *phrónesis* como centro, propone Gamio, de modo que los agentes puedan desarrollar las capacidades y excelencias necesarias para reconocer, y *discutir con otros*, la complejidad de los valores que eligen" (p. 114). Este tipo de formación articula la importancia de la autonomía con el cultivo de los lazos comunitarios, puesto que el sujeto deliberativo es, ante todo, un agente encarnado. Si en las tragedias griegas es donde se ha mostrado de manera más clara el conflicto entre bienes, de la experiencia de la contemplación de éstas surge lo que los griegos llamaban *katharsis*, que era la experiencia de compasión y temor que despierta un razonamiento práctico acompañado de emociones que permite evaluar adecuadamente la situación de conflicto de modo que la tragedia se convierte en un camino para la formación y el esclarecimiento del juicio práctico.

Pero este modo de formación ética es cuestionador de la llamada formación en valores, que elimina por completo la autonomía y que paraliza el juicio de los agentes. Este camino conservador procede por medio de lo que William James había denominado en su libro *El pragmatismo* "falacia sentimentalista", que consiste en derramar lágrimas sobre la justicia, la generosidad, la belleza en abstracto pero nunca llegar a conocer esas cualidades cuando uno se las topa en la vida cotidiana. Los valores eternos e inmutables que la formación en valores de orientación conservadora propone resulta ser así abstracta y cooptora de la autonomía de los agentes. De esta manera, el artículo central del libro de Gonzalo Gamio coloca a la *phrónesis* al centro de la deliberación y la formación éticas.

En *La comprensión como práctica social* el autor presenta la epistemología de las ciencias sociales desarrollada por Charles Taylor. A partir de ella somete a discusión la relación entre *prácticas, reglas sociales y formas de vida*. Las fuentes de la reflexión de Taylor se encuentran en la argumentación trascendental desarrollada por Wittgenstein y por la fenomenología, especialmente por Merleau-Ponty y Heidegger. El objetivo concreto del artículo es "someter a crítica... la herencia ilustrada en la en la práctica contemporánea de las ciencias sociales, vinculada a un concepto puramente intelectualista de la racionalidad" (p. 122). Tal crítica se realiza a través de la recuperación de los conceptos aristotélicos de *praxis* y *phrónesis*, además de la valoración de la concepción postmetafísica de la racionalidad que Wittgenstein articula en torno a la noción de *regla*, según la cual "el significado de una palabra implica saber aplicar correctamente las reglas que rigen el juego lingüístico que juegan aquellos usuarios de una forma de vida que comparte el léxico donde esta palabra puede ser usada de forma inteligible" (p. 123). Sin embargo, nunca estaremos seguros de que estamos siguiendo una regla correctamente. Toda explicación al respecto requerirá una explicación adicional, de manera que la cuestión nos conduce a un regreso al infinito. Esto sucede cuando asumimos un punto de vista epistémico que termina

conduciendo al escepticismo, razón por la cual se hace necesario asumir un punto de vista práctico, que nos sitúa en el punto de vista del agente y no el del observador, y en el cual lo que significa seguir una regla se esclarece en la misma práctica. Este giro hacia la práctica supone asumir la perspectiva del agente encarnado. De aquí surge la crítica tayloriana, con la que Gamio se encuentra comprometido, de la razón desvinculada. Frente a esta razón desencarnada se propone una razón encarnada en el mundo cotidiano u ordinario. Este argumento invoca la presencia de un horizonte trascendental en cual nuestra vida práctica se encuentra inmersa y cobra sentido. Desde la perspectiva de Taylor, –indica el autor– Pierre Bourdieu es un sociólogo que ha asumido la perspectiva de Wittgenstein en el ámbito de las ciencias sociales, a través del concepto de *habitus* (“disposiciones sociales y somáticas a actuar de cierta manera ‘desarrollando’ consideraciones valorativas o creencias inscritas en un horizonte compartido” (pp. 133-134)

Ahora bien, como bien señala Gamio, a esta perspectiva inmersa en la práctica, los filósofos y científicos sociales suelen acusarla de relativista. Pero inmediatamente se indica con acierto, este enfoque no es relativista en absoluto, sino etnocentrista, en el sentido en que sólo disponemos de las creencias de nuestro *ethos* para poder orientarnos en nuestra práctica. Esto no implica que tales creencias no puedan transformarse. Pero siempre a través de la práctica misma. Es más, es posible que desde el interior de nuestro *ethos* podamos ejercer la práctica de la crítica social, tal como Gamio recoge del pensamiento de Michael Walzer.

En el último artículo de la segunda parte Gamio discute con quienes sostienen, desde la teología, la política y la moral, la existencia y la supuesta dictadura del relativismo en la cultura contemporánea. Tales personas sostienen que el relativismo consiste en la laxitud moral que rechaza cualquier estándar trascendente de verdad o de rectitud. El objetivo del artículo es mostrar, en primera instancia, que el relativismo es un fantasma inexistente, pero que, en segunda instancia, tal denuncia contra el relativismo encubre los intentos de una política desplegada desde las canteras del fundamentalismo. En la tradición filosófica se suele adjudicar la defensa del relativismo a Protágoras de Abdera, quien había formulado la tesis del *homo mensura*, según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas”. El análisis acucioso del autor sobre esta tesis permite distinguir dos sentidos del término “hombre”: como individuo o como ser genérico. Si examinamos la primera alternativa, pronto se verá que nadie se ha comprometido seriamente con ella, pues esta es inconsistente, pues supone la verdad de dos afirmaciones que se contradicen: “a) No existe forma alguna de parámetro moral que trascienda las percepciones y las elecciones del individuo. Los valores que le otorgan significado a la vida son fruto exclusivo del arbitrio individual; y b) Nadie ‘tiene derecho’ a juzgar los valores de los demás o a intervenir en sus planes de vida sin el consentimiento de los involucrados” (p. 148). La contradicción performativa que ambas posiciones guardan entre

sí consiste que mientras que la primera afirmación tiene un carácter subjetivo y relativo, la segunda guarda una pretensión universal. La otra opción es que la afirmación de Protágoras se refiera al hombre como ser genérico. La cual apunta al carácter encarnado del ser humano y a la naturaleza hermenéutica de sus concepciones sobre la vida. De esta manera nos encontraríamos lejos de una posición relativista. No obstante esto, señala el autor, los sectores fundamentalistas consideran que esta posición hermenéutica no escapa del relativismo, y el argumento que esgrimen es que ella no se ajusta a los estándares trascendentes de verdad. Pero este argumento esconde en el fondo el intento de los sectores fundamentalistas de combatir el pluralismo y restringir las libertades.

La tercera y última sección del libro se titula *Una defensa del pluralismo* y está compuesta de cuatro artículos: *La filosofía como preparación para la muerte, Ética, contacto humano y utopía tecnológica, Ética y eclipse de Dios, y Liberalismo y universidad*. El primero, que lleva como subtítulo *Metánoia, escepticismo y fundamentalismo*, se inicia con una cita del *Fedón* de Platón según la cual “los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir” (p. 167), la cual hace alusión a la separación del cuerpo y el alma. Pero además Cicerón y Michel de Montaigne añaden a la filosofía la imperturbabilidad del espíritu ante la conciencia de que en cualquier momento nos espera la muerte. Es justo en este sentido que la filosofía, al ser “la premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad” (p. 168), nos abra al horizonte de la libertad. La apertura de este horizonte trae consigo, como señala Gamio, una actitud de pensamiento que denomina “escepticismo metodológico” y el ejercicio de un “cambio en el modo de pensar y de sentir” que es la *Metánoia*, que consiste en el autoexamen de nuestras creencias gracias al libre encuentro entre argumentos. De esta manera esta preparación para la muerte trae consigo el sentido de extrañamiento de lo que es obvio para el sentido común.

De esta manera, queda claro que la actitud del filósofo va a contrapelo de la actitud de la ortodoxia que declara su “propia interpretación sobre determinados valores y creencias o cierto cuerpo de opinión como la única ‘correcta’ (*orthodoxa*), frente a la diversidad de perspectivas sobre el sentido de la realidad y la vida buena” (p. 173). Así, mientras que el filósofo no teme a la muerte de sus prejuicios, la ortodoxia aspira a la permanencia de sus creencias. Pero esta resistencia de la ortodoxia no es políticamente inocente, sino que a través de ella sus defensores aspiran al control. Se convierten así en los guardianes del orden establecido. De otro lado la filosofía no nos hunde en el nihilismo, pues el espíritu crítico que la caracteriza acompaña –no elimina– nuestras creencias, de modo tal que nos previene contra la actitud dogmática de la ortodoxia, y no contra la creencia. Con esto la filosofía deviene una defensa del pluralismo, ya que no nos arroja al nihilismo, que no deja creencia en pie, ni nos conduce al dogmatismo de la ortodoxia, que combate la diversidad de maneras de ver el mundo y de creer.

En *Ética, contacto humano y utopía tecnológica*, Gonzalo Gamio parte del estudio de la novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, para desembocar en una crítica a la sociedad tecnológica que pretende eliminar la deliberación y la acción humanas, cancelando toda posibilidad de libertad. Huxley, señala Gamio, “intenta bosquejar lo que sería una realidad *posible* si se llevase a sus radicales consecuencias ciertas tendencias morales presentes en el occidente moderno en lo que respecta al énfasis en el consumo, la competencia económica y en los métodos de manipulación psicológica a través de medios audiovisuales” (p. 186). Lo que está en juego en esto es la concepción instrumentalista de la racionalidad práctica que elimina nuestro sentido del bien y nuestra capacidad de comprender.

Gamio encuentra en Galileo uno de los profetas de esta sociedad tecnológica, colocando sus bases metafísicas. Así, Galileo coloca la intelección pura y los cuerpos extensos susceptibles de medición y cálculo matemático como los elementos centrales de la racionalidad, razonamiento al que Descartes dará fundamentación metafísica. Este razonamiento va a ser prolongado tanto por el utilitarismo como por la ética procedimental iniciada por Kant. Frente a ello se levanta la racionalidad práctica de orientación aristotélica. Esta incluye una remisión al sentido de la vida y al carácter teleológico de las actividades propiamente humanas. La pregunta que se levanta desde la racionalidad aristotélica es si la vida que el mundo tecnológico-utilitarista, que hace abstracción de los fines últimos, es en realidad una vida buena. La respuesta que Gamio da es “en absoluto”. La felicidad que el mentado *mundo feliz* propone “no es propia de una vida plenamente humana” (p. 201). Una vida a la altura de la condición humana debe incluir el contacto interpersonal que Martin Buber presentaba como el encuentro *yo-tú*, es decir, la interacción dialógica inmersa en una historia narrativa que tiene en vista las contingencias de la misma vida. Pero en especial, una vida que merece vivirse tiene una consideración respecto a las cuestiones últimas, cuestiones que le otorgan sentido.

En *Ética y eclipse de Dios* Gamio examina la actitud de la modernidad con relación a la religión. Allí señala que la cultura moderna se comprende a sí misma como una cultura post-religiosa. La Ilustración y la modernidad, a pesar de todos los bienes que trajo consigo (la nueva ciencia médica, la cultura de los Derechos Humanos, la democracia) también significó la liberación de la superstición y de los poderes tutelares y, con ello, la liberación de la religión como fuente de superstición y tutelaje. El hombre moderno considera que gracias a la ciencia moderna puede hacer frente a todos los desafíos de la vida y eliminar las contingencias de la vida. De esta manera, la ciencia moderna pretende eliminar la *tyché* a través de la *techné*. Es por esta razón que se rechaza la religión, pues ésta hace consciente al hombre de su vulnerabilidad y la necesidad de ser sostenido por su creador. De esta manera, se opera en la modernidad un eclipse de Dios, pues la ciencia moderna se

interpone en medio de la relación de Dios y los seres humanos. Siguiendo a Martin Buber, Gamio abona en dirección a la importancia interpersonal entre el yo y el tú concretos, además de la idea de que relación religiosa entre el hombre y Dios remite necesariamente a esta relación interhumana fundamental. Frente a ello la modernidad ha instaurado el paradigma del subjetivismo desvinculado. Esta manera de verse del ser humano tiene sus raíces en la física moderna de Galileo, que privilegia lo cuantificable, y que cuando es asumida por Descartes termina por desvincular al sujeto de sus relaciones con el mundo y con los otros hombres. Así, la razón del sujeto se convierte en un espectador desvinculado y privilegiado del mundo supuestamente inmune a la *tyché*. En Hobbes esta perspectiva es extendida al ámbito de la sociedad, la cual es entendida como un mecanismo gigantesco diseñado geométricamente. El mundo social deviene, de este modo, en un agregado de individuos atomizados gobernados a través de las técnicas de administración pública.

Frente a esta situación se ha hecho necesario un giro hacia el yo encarnado que permita abrir la mirada a los horizontes somáticos y de relación comunitaria. Esta inserción de los individuos en sus contextos comunitarios permite abrir espacios para la libertad, pero no para una libertad abstracta, sino situada socialmente. Al mismo tiempo, este cambio de perspectiva permite una apertura al *tú* en un doble sentido: al otro ser humano y al diálogo, así como a la recuperación de las dimensiones religiosas que la modernidad tecnológica había eclipsado.

Liberalismo y universidad es el título del artículo que cierra tanto la tercera sección como el libro que Gonzalo Gamio nos ha presentado. En él el autor presenta lo que la universidad significó durante ocho siglos: la libre búsqueda del conocimiento y la vigilancia del poder. Pero desde los años 90 en el Perú, en virtud del decreto 882, que autoriza la creación de universidades con fines de lucro (colocando a la universidad bajo la lógica de las empresas privadas), la universidad en el Perú corre el riesgo de perder su libertad frente al poder del dinero. Es por ello que Gamio señala que la tesis central que busca defender es que “el ‘lenguaje’ y las ‘prácticas’ propias de la institución universitaria son irreductibles al vocabulario instrumental y atomizado de los organismos económicos” (p. 247). El lenguaje que se ha introducido a la fuerza en las universidades peruanas convierte a las autoridades universitarias en “promotores” y “gerentes”, a los alumnos en “clientes” y a los profesores en “empleados”. Con ello se destruye la democrática política universitaria. Esta injerencia del mercado en la universidad penetra inclusive en la malla curricular, tratándola de hacerla más atractiva a los “clientes”, con los esfuerzos de desaparecer cursos y reducir (o eliminar, si es posible) los Estudios Generales. Lo paradójico de esta injerencia en la autonomía universitaria es que sus gestores se proclaman liberales. En realidad, las universidades-empresa resultan ser de carácter profundamente antiliberal.

El verdadero liberalismo, nos recuerda Gamio, aboga por la separación de las instituciones. El mismo Adam Smith (tan mentado por los gestores de la empresa) postula distinguir claramente las instituciones, como el mercado y el Estado.

Una de las cosas centrales que distingue las universidades de las empresas es que mientras las segundas se encuentran en búsqueda de bienes individuales y divisibles (como la riqueza), la universidad tiene en vista bienes compartidos como la investigación y el saber. Es por esa razón que lo propio de las universidades es la búsqueda de la integridad de los saberes que sólo el cultivo de las humanidades otorga. Pero, además, el bien común que las universidades buscan es la teoría, tal como la entendían los griegos, y en especial Aristóteles. De esta manera Gamio señala que “Aristóteles sostenía...que el saber más alto (que él caracterizaba como *la ciencia que se busca*), encontraba en sí mismo su propio fin” y no en alguna utilidad “práctica”. Pero la búsqueda de este saber no se encuentra reñida con el cultivo de las artes particulares. Lo que busca la universidad es que la profesionalización del conocimiento no conduzca a la fragmentación del saber. Justamente este es el fin de los Estudios Generales. Pero hay dos cosas más respecto de la universidad, señala el autor: la primera es la labor de formar ciudadanos comprometidos y la de cumplir una misión profética, que forme ciudadanos preparados para el cambio de mentalidades.

De esta manera, esta primera obra de Gonzalo Gamio da testimonio de un pensamiento inserto en una tradición robusta de la filosofía ético-política. Los argumentos son sólidos y las posiciones de las que parte son claras. Ciertamente, estos puntos de partida no le permiten valorar tanto como él mismo quisiera las posiciones morales y políticas que brotan de las canteras del kantismo, como, por ejemplo, la defensa de la Ilustración. Pero el autor es completamente coherente en ello, pues el lenguaje de los bienes que proviene de la hermenéutica y del hegelianismo actualizado no permite dar ese paso con entera justicia. Así, por ejemplo, el rechazo del procedimentalismo no le permite expresar algo que intuye con claridad, que es que si bien la justicia no se reduce a un procedimiento formal, el procedimiento es un componente importante en un proceso de justicia. Es una característica de varios autores contemporáneos en ética y filosofía política el rechazar, junto con el atomismo, el procedimentalismo y el formalismo, elementos sustanciales de la justicia y de la ética, como quien tira el niño con el agua.

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

Miguel Ángel Nación Pantigoso
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 291 pp.

Iván Natteri

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La vasta bibliografía citada por Horacio Cerutti en relación a la investigación del pensamiento de Arturo Andrés Roig deja entrever la seriedad y el esfuerzo acometido en el intento de reconstruir las líneas temáticas del pensador mendocino, gran aportador a la filosofía de la liberación¹. Este esfuerzo no tendrá una expresión meramente descriptiva, antes más bien ubicará a Roig en los problemas histórico-filosóficos de nuestra región y desplegará diversos intentos por reinterpretar o enriquecer sus planteamientos. Para nuestros fines nos centraremos en la reconstrucción del sentido y contenido general de la propuesta para una filosofía latinoamericana y la crítica ante algunos debates cruciales de la misma.

En el orden disciplinario, la filosofía latinoamericana no debe asentarse ni acercarse a una filosofía de la cultura², entendiéndola como aquella que investiga legalidades universalistas, menos aún con caracteres teleológicos y tampoco como reflexión sobre la producción material y simbólica, lo que suele caer en culturalismos esterilizantes. Antes bien, la historiografía que la configura, es decir, su criticidad, debe recaer en la Historia de las Ideas³ y no

1 Como testimonia Krumpel, Roig ha sido uno de los filósofos latinoamericanos que sorprende e influye en el pensamiento europeo. Hasta hace poco más de veinte años, Latinoamérica fue vista como productora de literatura. La filosofía alemana andaba fuertemente convencida de las afirmaciones de Hegel sobre nuestro pensamiento filosófico, así como el ideal regulativo europeo –origen y fin de la humanidad– desde la racionalidad griega en Husserl o en su defecto el elitismo que presenta Heidegger desde la cultura griega y alemana. *Los Krausistas argentinos* sería una obra que marcaría la inflexión. Ver: Krumpel, Heinz. *La importancia del pensamiento filosófico de Arturo Roig para la conciencia europea. Mediaciones filosóficas entre América Latina y Europa*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p.728.

2 Se rechaza toda cultura que sea definida como cultura espiritual o menos aun que se la ontologice, siendo uno de sus derivados una cultura cuyo ser radica en sus bienes o naturaleza.

3 Maíz nos recuerda que los referentes inmediatos de la historia de las ideas recaerán en la introducción de Ortega y Gasset por José Gaos, redimensionando la categoría de circunstancia, siendo que las pretendidas verdades últimas sean filtradas por las coordenadas espacios temporales, y captando el dinamismo propio del tiempo en su afán de identificar las diferencias que las afectan. La patria, lo colectivo, los desposeídos, la

en la tradicional Historia de la Filosofía. Con ello se apunta, primero, a que los modelos filosóficos operan en otros saberes –con lo cual los orientan– como la política, la literatura, la semiótica, etc. Asimismo, la especificidad de estos saberes modula los modelos. Segundo, el sujeto desde el que se enuncia el discurso filosófico no remite solamente al filósofo profesional, donde la internalidad de sus teorías e hipótesis lo agotan. Más bien remite a una pluralidad de sujetos y formas enunciativas que alcanzan con mayor peso específico al mundo de lo cotidiano. De otro lado, la historia de las ideas⁴ y la filosofía latinoamericana deben confluir y emparentarse con una Historia de la Cultura y la Sociología del Saber, cuya centralidad radica en no desligarse de la socialidad, comprendida en tanto registro de la toma de conciencia y puesta en cuestión de un orden de valores, es decir, lanzada a los procesos de transformación del *deber ser*.

Ahora bien, dentro de la posición crítica a la modernidad, que lo ubica en la línea de *los filósofos de la sospecha* y que involucra teóricamente un descentramiento del sujeto, cabe señalar la postura del filósofo mendocino en el sentido de no reducir la filosofía al plano epistemológico, al investigar las condiciones y limitaciones de nuestra racionalidad. Más bien se intenta incorporar a la reflexión la vida del filósofo y la realidad histórico-social que confronta. Esto nos permite decir que la filosofía latinoamericana no estudia tanto las objetivaciones como el *modo de producirlas*. Atender al *como* determinados sujetos –los latinoamericanos– en actos de codificación y principalmente decodificación, configuran las normas de objetivación desde las que se funda toda producción cultural. Dos serán los modos principales de objetivación. El trabajo en tanto desdoblamiento del sujeto en objeto y el lenguaje, en tanto desenrolla toda realidad y *fija los límites últimos de toda objetivación posible*⁵. Lo interesante será observar que Roig no elimina la

voracidad y la utopía integran el cuerpo de conceptos atados a esta reflexión. Ver: Claudio Maíz. *Situaciones del liberalismo en América latina. Polémicas en torno al “lugar correcto”* en Argentina y Brasil. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires, Colihue, 2009, p.103. No obstante, Roig superará la posición de Ortega, ya que su circunstancialismo desocializa, deifica. Dice Ortega “yo soy yo y las cosas”, ante lo cual dice el filósofo mendocino, “yo soy yo y los otros”, siendo su circunstancia social y no reica. Ver: Biagini Hugo, Roig Andrés. *Diccionario del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 267.

- 4 Viene al caso deslindarla de la *intellectual history*, siempre enraizada en cánones y procesos de institucionalización y normalización del que Roig tomará distancia. Además, cabe señalar su acusación a esta disciplina, que pretende llegar a la inmediatez de los hechos sociales, convirtiéndose en una tendencia del positivismo histórico.
- 5 Los detalles de la teoría del discurso son innumerables. Es importante señalar que Roig rescata dicha teoría en contra plano de la contextualidad social. Por ejemplo, nos aclara que el *universo discursivo* de una comunidad es la totalidad posible de discursos. En él se reproducen y repiten las contradicciones sociales. En su orden surge el texto, el cual es una de sus posibles manifestaciones. De otro lado existen distintos niveles contextuales del

categoría de trabajo⁶ de la reflexión filosófica contemporánea. Además, el giro lingüístico que expresa tiene como consecuencia, enfocar al trabajo no solamente desde los modos de producción sino desde uno más amplio, que lo atrapa, es decir, los modos de objetivación establecidos desde el espacio común del lenguaje y la teoría del discurso. Este recurso nos permitirá rescatar formas de vida que conlleven modos de trabajo no alienantes, además de ampliar el espectro de estudio sobre otras formas de objetivación, como el arte y el juego.

Pero, ¿a qué sujetos nos referimos específicamente con lo latinoamericano?⁷.

texto, siendo el inmediato el universo discursivo. Todo texto en cuanto discurso supone además un discurso contrario expresado en una inversión de los valores dado en un sistema de codificación (racismo negro, racismo blanco; hispanismo, antihispanismo). Por ello, es más correcto decir que el contexto inmediato de todo discurso es su contrario más que el contexto social o político. Y es que nunca podemos salir de la mediación. Pero cuando hay una crítica valorativa *superadora* de los fundamentos del discurso opresor, hablamos de discurso liberador. Nunca olvidar que todo discurso obedece a un sujeto que siempre está incorporado en el proceso de comunicación. Aquel sujeto es el que se refiere como valioso en el a priori antropológico. Entre otras distinciones Roig nos muestra el comportar del universo discursivo ya que desde ciertos discursos es posible reconstruirlo. Aquellos poseen una fuerte densidad discursiva y son válidos por sí mismos en el sentido que su riqueza interior se relaciona con el fenómeno de la referencialidad en tanto capacidad de mostrar la totalidad del universo discursivo *desde su escorzo*. *La razón racial*, libro del filósofo peruano Rubén Quiroz y el modelo aristotélico tomista de Octavio Obando podrían ejemplificar esta última cualidad del discurso.

- 6 Anota Marisa Muñoz que desde esta perspectiva Roig se distancia de Habermas, que sustituye al paradigma de la producción por el comunicativo. No obstante, el trabajo es fundamental para el análisis, por su carácter antropogenético. No se desplaza el trabajo por el lenguaje, ya que el involucramiento en el discurso no agota las luchas sociales. Cfr: Marisa Muñoz. *Arturo Andrés Roig y la propuesta de una moral latinoamericana de la emergencia*. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/critica/>.
- 7 No obstante, ¿a quién se refiere específicamente Roig con aquellos sujetos históricos emergentes? En un momento dirá que son los oprimidos en general. Fernet Betancourt evaluará la precisión y ambigüedad de Roig. Nos dice que Roig entiende la conquista de América como acto de autocomprensión de la empresa imperial por parte de los europeos y que se realiza en un monólogo consigo misma mientras conquista. A partir de ello reflexiona al sujeto latinoamericano como aquel que se descubre a partir de su propia historia en tanto sujeto libre y no colonizado. Sin embargo, lo mismo que Zea, Roig plantea la constitución de la identidad y por tanto, la condición de posibilidad de la historia basada en la “historia compartida” que inicia en 1492. Con ello tendría como eje central a la clase criolla. El problema de considerar la “historia compartida” no plantea la tarea de la revisión crítica de la génesis de la identidad latinoamericana como un quehacer de carácter intercultural. No obstante, Roig dará un giro que comienza con su crítica al concepto de superioridad cultural expresada en Francisco Romero, giro que plantará el diálogo intercultural en una reforma epistemológica del saber filosófico que involucre la decodificación ideológica. Ello permitirá recuperar las tradiciones marginadas por la

No remitiéndonos al individuo o a las personas⁸, más bien a un *nosotros*, lo que no implica homogeneidad tanto mejor expresan, pluralidad y alteridad, que contienen múltiples perspectivas, intereses, tradiciones, etc. Esta pluralidad guarda en su base la conflictividad social, no pudiendo demostrar o fundamentar apodícticamente al sujeto, ya sea con la evidencia del cogito cartesiano, el sujeto trascendental de Kant, el sujeto jurídico formal, o la conciencia eidética husserliana; queda preguntarnos por la condición ontológica del *nosotros*. Siendo este plural, lo mismo serán las

filosofía académica, entre las cuales, la indígena, denotará más valor cognoscitivo. Sin embargo, Roig caería en hacer etnofilosofía al no dar importancia a la articulación que genera un nuevo pensar intercultural, donde no se caiga en lo particular de las filosofías sino en la configuración intercultural de formas contextuales del filosofar. Esta falencia se aprecia en la definición de filosofía roigniana como saber crítico reflexivo y deudor del pensamiento filosófico occidental. Esto le llevará a la dificultad de comprender las formas indígenas del pensar como expresiones filosóficas. Cfr: Fernet- Betancourt. *Crítica Intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Considerando que esta obra es anterior a la que analizamos y que con Cerutti queda más claro que Roig toma como hilo de argumentación actual la presencia indígena, creemos que no adquiere el estatuto epistemológico en el sentido radical de Fernet- Betancourt.

- 8 Idea que propugna el liberalismo, volviendo a escindir al hombre en alma y cuerpo, espíritu y materia. Siendo el espíritu, las ideas y la cultura, radicadas y surgidas en la individualidad, por la que es superior a otros individuos o comunidades. La primacía de la interioridad por sobre lo social olvida que no hay determinación interior que no se refiera a lo colectivo. En este sentido, Foucault y Deleuze nos abren una respuesta. Reflexionan sobre el descentramiento del sujeto en la modernidad. No hay sujeto trascendental sino más bien histórico e inmanente, que se constituye inserto en determinadas circunstancias, lo que lleva a Foucault a hablar de la biopolítica como el poder que se ejerce sobre la vida. Para Foucault no es adecuado referirnos a un adentro escondido del mundo. Mas bien el acontecer rebalsa a los sujetos, los crea y recrea constantemente en un vaivén incesante de pliegues que torna opacos los límites. El afuera esculpe y conforma; sin embargo, los individuos pueden resistir. Y aunque no podemos situarnos fuera del poder, podemos reconfigurar sus normalizaciones, cánones y discursos. Además, como el poder no es algo externo y siempre nos forma, la lucha no solo es con el afuera sino también con nosotros mismos. Foucault se centra en el pensamiento trasgresor que pone un pie delante de sus límites, donde choca la vida con el poder. Instante de quiebre, es el momento de la infamia, es la resistencia de sujetos anónimos que con su vida enfrentan lo instituido. La infamia desconcierta, obliga, golpea y coacta al poder a redefinirse, el cual reacciona categorizando y delimitando a estos sujetos como locos, criminales, etc. Por ello, la dimensión ética en Foucault plantea la preocupación del sí mismo como resistencia que se crea y recrea, preocupación que involucra a los otros y que por tanto se convierte en proyecto político en tanto que la libertad desde las que nos preocupamos por nosotros y los demás no es total en el sentido de estar sometidos a nuestros egoísmos y apetitos. Siempre involucra un elemento de autodomínio regulado por el otro. Ver: Ávila, Mariela. *Mascara y subjetividad: posibilidades para una resistencia*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, pp.115-122.

identidades, por lo que es vital interrogarnos por el quién que enuncia un tipo de identidad y los quiénes que la escuchan para constituirse con ese discurso.

Al parecer quedamos atrapados para llegar a los sujetos, ya que nunca podemos alcanzar la facticidad de un hecho, enfatizará Cerutti. Solemos estar mediados con la realidad por distintos discursos. La inmediatez denota ingenuidad y dogmatismo. Si siempre estamos mediados por los discursos, podemos conocer al sujeto según el discurso que enuncia, lo que nos lleva directamente al giro lingüístico roigniano y al historicismo empírico que conceptualiza. Lo primero marcará la pauta epistemológica para conocer al sujeto latinoamericano, lo segundo, nos dirá su realidad ontológica. Entonces, podemos conocer al sujeto por medio de lo que enuncia, no ubicándonos en la lengua, cuanto mejor que en el *habla*. Será en el habla donde la comunicación llega a su plenitud siendo que a todo individuo le es inherente estar *en posición de comunicación*. Desde ella mostramos y objetivamos nuestros intereses o perspectivas. Otro aspecto vital del recurso hermenéutico en Roig, relacionado con lo anterior, tiene que ver con la comprensión del concepto de idea. La idea siempre se presenta como discurso, pensándose desde la palabra no tanto desde el concepto. Ocurre que la mediación lingüística nos confronta con la realidad por medio de ideas-palabras-discursos, fundadas sobre la conflictividad social, por lo que se hacen inherentes a su funcionamiento los enmascaramientos ideológicos, lo que conlleva que toda historia de la ideas sea una crítica de las ideologías. De otra parte, el historicismo empírico, que define al sujeto, no refiere al empirismo de los sentidos o de la verificación científica, sino a la situación histórica de todo individuo que se convierte en sujeto al marcar su capacidad para estar en circunstancia y estar en potencia de gestarse y hacerse históricamente. La historicidad expresada en la conciencia social, tanto en la que siempre estamos situados como aquella por forjar, está enmarcada en una estructura epocal, por lo que nunca es transparente ni refleja las contradicción y conflictos sociales tales cuales son. Es lo que se llamará, a priori histórico y antropológico.

Como vemos, Roig no se apoya en el giro lingüístico en detrimento del historicismo, cual estructuralista o postmodernista, sino que más bien lo complementa. De otro lado, hemos caído en la cuenta de que la historicidad del sujeto se encuentra mediada por una instancia que define nuestro comportamiento y praxis. El a priori condiciona la experiencia y el saber y no está demás señalar que representa el punto de partida de todo filosofar, principalmente el latinoamericano. Contra la visión europea del sujeto latinoamericano como carente de pensamiento filosófico y tomando de su historia a la cultura griega, tendremos que señalar que la pauta, el comienzo o sistema de códigos que ordenan nuestra empírea, es la afirmación de *ponernos y sabernos valiosos*, autoreconocimiento que nos conserva y nos hace crecer. Este inicio nos lanzará a un proyecto de vida donde previamente,

habiendo establecido sus condiciones, realiza en su desarrollo, la dignidad de los hombres y mujeres latinoamericanos. En el caso de Sarmiento y Alberdi, que ya habían anticipado el concepto, el a priori es un símbolo que condiciona la conducta. Por ejemplo, la Destrucción de las indias y la Revolución. Es fácil darnos cuenta que el a priori es un corpus valorativo que parte aguas en lo gnoseológico y lo real; es anterior y lo determina. No obstante el a priori como horizonte de comprensión y valoración que envuelve toda facticidad puede tanto oprimir como liberar. Puede limitar y dificultar, el razonamiento y la acción, en tanto la discursividad que lo expresa enmascara la ideología de un sector que domina y necesita de la explotación del otro. Puede liberar, en tanto el sujeto explotado, tomando conciencia de su condición, realiza una crítica de lo establecido desde juicios de valor y prácticas de resistencia o la enunciación de voces o memorias tapeadas en su sentido por el discurso dominante.

El a priori⁹, entonces, opera al inicio de toda experiencia, y por tanto de toda historia y de todo texto¹⁰. Lo que le obliga a ser investigado, descubierto

9 La cuestión del a priori se relaciona con la noción de conciencia impura. Confrontando al academicismo, el Che Guevara tendría una lectura antimecanicista y antidogmática de la filosofía, fundada en la noción de conciencia. Roig, tomando esta coordenada, dirá que la conciencia pone en cuestión el mundo llevándolo a su transformación. Y con ello no hay que caer en un idealismo, ciertamente en sentido histórico general las relaciones de producción determinan la conciencia. De otro lado, la conciencia nunca es transparente, nunca atrapa lo fáctico, la verdad, el hecho o las esencias. La conciencia es impura, siempre estamos enmarcados, realizándonos de un modo específico. La transparencia remite a un ideal regulativo de plenitud asintótica. Reinvirtiendo a Hegel, el asunto consiste en recolocar en lugar del espíritu absoluto a la conciencia impura. Eliminando el mito de la ontologización de la conciencia en un decaimiento temporal y eterno, nos enfocáramos en el orden a priori y a posteriori de la conciencia y con ello dar un basamento a los inicios del filosofar, aclara Cerutti.

10 La cuestión del a priori remite al dilema de cómo funciona. Es decir, sabemos que son ciertas pautas axiológicas las que condicionan el saber y la acción. Pero ¿cómo los condicionan? ¿Qué tenemos que atender en la formación de un concepto que se involucra en un discurso para otorgar o legitimar identidades y realidades? Molina ahonda en la reflexión del a priori analizando las categorías de *Civilización y Barbarie*, que marcan aún en la actualidad nuestra identidad y horizonte de valoración. Lo que se intenta problematizar es que a esta dicotomía de conceptos se le ha asignado desde un sujeto histórico social su pertenencia con el concepto de violencia. Así, la barbarie es violenta, la civilización pacífica. La primera es el mal, la segunda lo bueno. ¿Quién asigna estas significaciones? Desde una perspectiva nietzscheana se pone en cuestión la formación de los conceptos y su relación con el poder, el dominio y la vida. Alineándose con el cuestionamiento de Roig al universal abstracto y el problema de su congruencia con lo concreto, al señalar que el universal siempre parte de una visión antropológica, es decir, que trae consigo una valoración de la condición humana. Para Nietzsche, en donde se luce la dimensión práctica del pensamiento, lo pensado, es a la vez sentido y vivido.

y enriquecido en el quehacer filosófico y la historia de las ideas –que como dijimos las aborda discurseadas o textualizadas–, siendo interno a nuestras tradiciones y retroalimentado por el intercambio de pensamiento de nuestros intelectuales en el afán de captar más fehacientemente la realidad, haciendo de la objetividad un conocimiento impuro pero que guarda dentro de sí la crítica y la autocrítica sobre el conocimiento objetivo. Los obstáculos que genera el a priori¹¹ pueden ser rebasados si se amplía la noción de sujeto

Siendo la corporeidad lo más inmediato, esta nos empuja a que toda valoración tenga como base necesidades vitales, a su vez, el orden valorativo abonará sobre el orden de los conceptos. Así, los conceptos son síntesis en las que la necesidad de seguridad y el temor a la muerte y al sufrimiento están en su base. En esta dirección, nos dice Nietzsche, el problema es promovido por el error de pensar de manera bipolar: muerte vida, espíritu alma, civilización barbarie, violencia paz, etc. En la realidad vivida se difuminan los límites de tales dicotomías siendo que si partimos del cuerpo, lo que yace detrás es el terror a la diferencia –por parte de aquellos que nos figuran como mentes pocos inteligentes y desarrollados– que subsiste en una manera de pensar y valorar. Nos dicen que la violencia es algo externo a las sociedades y que puede ser encapsulada y eliminada, siendo lo normal y natural el estado de equilibrio y de homogeneidad. Los que dicen esto administran el poder económico, político, militar, intelectual y con ello asignan los modos de aceptación y rechazo de la violencia. El temor a la diferencia recaída en el cuerpo conlleva a los problemas del racismo, que no son más que pura ideología que tiene como objetivo el control político, social y mental. En realidad, lo que yace detrás es el *dominio* sobre otros seres y la justificación del mismo. Por eso actualmente, estas categorías y las ramificaciones de sus significados están vigentes, ya que las estructuras de poder lo están. Con esto no queremos decir que Nietzsche establezca la naturalidad de la violencia en el ser humano. No obstante, en los procesos civilizatorios la violencia ha sido usada intensamente, y en el ámbito de la barbarie han surgido modos de integración mancomunada. Ver: Molina Leticia, Sara. *Reflexiones acerca de la violencia. Un aporte al análisis de las categorías Civilización y Barbarie*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 341-349. Con esto queremos decir que la violencia está siempre signada en los procesos sociales y no implica la desaparición de la especie o la guerra continua entre hombres; solo se indica que la pretensión de la democracia representativa en un estado de paz, es falaz. El asunto esta relacionado con la lucha de los hombres y mujeres por las condiciones de su existencia, expresadas en Roig por una *moral emergente* de los sujetos transformadores en contra de una *ética del poder* que normaliza y oprime.

- 11 Habiendo dicho que al a priori le transcurren la crítica y la autocrítica que le permiten purificarse mientras la dignidad la orienta como ideal, no queda claro el modo de actuar de las ideas y valores del a priori sobre las ideas foráneas y sobre las circunstancias. Y ello a consideración, en el debate de la recepción de ideas. Maíz opta por las interpretaciones liberales sobre el mecanismo y comportamiento de las ideas foráneas así como el lugar que ocupan en su ajuste o desajuste al contexto. Es respecto a las ideas, su lugar y ajuste que los liberales usan el concepto de incongruencia. Sea 1).- cuando el origen de las ideas no corresponde al contexto en el que se pone en práctica y 2).- cuando las ideas

al que corresponde ese corpus de conocimientos. Por ello, siempre en fases de búsqueda identidad –que suelen estar marcadas por la crisis– es que se generan las rupturas en el a priori en tanto acrecentamiento del sujeto que contiene nuevos intereses, expectativas, exigencias y reivindicaciones. Siendo que el a priori condiciona toda vida en su máxima radicalidad, es decir, en lo cotidiano, el filosofar no podrá reducirse a un discurso de fundamentación científica epistemológica, cuanto que a un saber relacionado con la vida de la gente que emerge en un contexto de dominación material y discursiva. Cabe indicar la importancia de lo cotidiano en Roig, ya que ese orden expresa un plus, en tanto contiene cristalizadas todas las formas opresivas que permiten ir más allá de la vida y transgredirlas.

Y acá entra a taller el papel del filósofo y su tratamiento de lo cotidiano. Acota Roig la tarea de ubicar la dimensión académica en el ámbito social para no convertirse en un evasor de la realidad. Esta filosofía se debe configurar según un dolor colectivo, no entendiéndolo como psicológico sino como nuestro estar en Latinoamérica en tanto riesgos, amenazas y facticidades. Lo central del asunto es desprofesionalizar a la filosofía en el sentido de ponernos al lado de la alteridad dada en la situación del sujeto cotidiano y cuyo saber transgresor apunta a la autenticidad de nuestro pensar. Por ello, Roig valora a las vanguardias artísticas del siglo XX, que rechazando todo servilismo fueron no vistas en sus planteamientos teóricos por la conservadora academia. Entre los filósofos vanguardistas tendríamos a Mariátegui y Macedonio Fernández. El modelo academicista¹² en su

ocultan intereses. Ello les permite por ejemplo analizar el liberalismo en Brasil y dar cuenta del desfase y anomalía, ya que coexistió un liberalismo aliado con la esclavitud. Pero el problema queda abierto. Citando a Miró Quesada, se aborda la perspectiva de la metafísica de la idea, en tanto el lugar que ocupa. Parece haber una oposición de principio entre el modo de comprensión de la idea y su contexto, en el sentido de que en Europa la política y las ciencias eran a posteriori y buscaban su fundamento en la metafísica. No obstante, en América latina sucedió lo inverso. La metafísica era la justificación de la política, siendo su carácter instrumental más que fundamental. Esta distorsión, que sigue aún presente, obstaculiza el ajuste de las ideas a su lugar debido. Ver: Claudio, Maíz. *Situaciones del liberalismo en América latina. Polémicas en torno al lugar correcto en Argentina y Brasil*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 104-110.

- 12 En este sentido el papel del intelectual, aunque suene a cosa aburrida o gastada, no es una nimiedad. Para Gramsci, el intelectual cumple un rol mediador, situado entre instancias antagónicas, lo cual le llevaría a promover conflictos o acercamientos. Los intelectuales no reflejan directamente a la clase social a la cual están vinculados orgánicamente, más bien propositivamente cumplen funciones que la modelan: a).- vuelven más homogénea y autónoma la concepción irregular del mundo de una clase. b) colaboran a la toma de conciencia de los intereses de la clase. De otro lado, Sartre nos habla de un intelectual comprometido. Al ser todo escritor un hablante se sitúa mediatamente en el lenguaje,

pretensión de universalidad y neutralidad olvida los contextos históricos sociales donde se han originado. Por lo cual, Roig, realiza sus reflexiones dentro de la tradición filosófica latinoamericana empezada con Zea y Bondy que se proponen la filosofía como la construcción de un humanismo que tiene como referente principal la realización de la *dignidad humana*, teniendo en cuenta que la historia de las ideas reconstruirá nuestro pensamiento en esa dirección.

Otro aspecto valioso de la propuesta de Roig es que nuestra filosofía tiene en la dialéctica a su conformadora. Se hace la distinción entre una dialéctica real y una dialéctica discursiva, cuya diferencia radica en que la fuente del *universo discursivo* es la facticidad social. La dialéctica discursiva al darse como un hecho del lenguaje obvia la mediación con esta totalidad no discursiva¹³ y se basa en una selección de datos previa de lo que entra al juego dialéctico, la cual es reflejo de la valorativa y la ideología que condiciona toda narración o explicación y que involucra la vida del filósofo. En esta selección quedan definidas las formas alusivas, elusivas e ilusivas de los sujetos alternativos capaces de enunciar un discurso contra hegemónico. Como no hay hechos brutos, la dialéctica real es también discursiva, reflejo de un proceso histórico conflictivo, encargada de descodificar la circularidad de los mensajes establecidos básicamente desde los sectores emergentes, por lo que Roig no privilegia las totalidades sino su puesta en cuestión, en donde la dimensión de lo utópico entra a tallar por ser la contra dialéctica de las totalizaciones. Una dialéctica que destotaliza.

en cuya centralidad, que es lo social, siempre se encuentra rebasado, por lo que pueden trascender las letras en palabras y estas en acción "*la palabra es cierto momento determinado de la acción*". Zigmunt Bauman dividirá del trabajo intelectual en dos tipos: a) el del legislador, que desde una pretendida neutralidad, da opiniones de autoridad para resolver o mediar disputas y b) el interprete, encargado de traducir, transmitir y permitir la comprensión mutua entre las culturas. Para Ángel Rama, los intelectuales parten aguas entre aquellos constituidos por "*el anillo del poder*", es decir, los cooptados, funcionalizados y legitimadores de los gobiernos y sus instituciones, pero por otro lado, los que se resisten y critican al poder. En este sentido, la conclusión de Albadiz, cabe traerla a consideración, ya que, la comprensión del rol de los intelectuales permite confirmar las estrategias de visibilización e invisibilización hacia nuestros pensadores conforme a una pugna de intereses. Ver: Albadiz García, Karina. *El rol del intelectual en la modernidad y en la postmodernidad: Desde Simón Rodríguez a Ángel Rama*. Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 97-102.

- 13 Acá el marxismo de Roig es incuestionable. Por más que admite que todo está mediado por el discurso, entiende que este es la cara inversa de un proceso no lingüístico, o como diría Cerutti, translingüístico o prelingüístico, expresado en la conflictividad social, entendida como contradicción, lucha de clases o antagonismos de diversos grupos sociales que pugnan por intereses y reivindicaciones.

El discurso utópico¹⁴ a su vez tiene cuatro grandes funciones: 1.- crítico reguladora. 2.- liberadora del legalismo. 3.- anticipadora del futuro. 4.- de ruptura de la temporalidad mítica. En este sentido Cerutti, citando a Estela Fernández, afirma que la utopía como mecanismo simbólico de transformación social no solo apuntan a un proyecto sino que produce discursos transformadores: “*otorga lugares, instaura deberes, desarticula el discurso contrario, excluye problemáticas, articula demandas, construye los tiempos y genera verosimilitud y consenso*”, por lo que la utopía participa de los procesos de construcción de identidad política, anticipando lo otro posible.

Relacionando la utopía con la sospecha y la conjetura caemos en la cuenta que nuestra filosofía latinoamericana no implica un saber vespertino sino *matinal*, donde no se espera la plenitud de los tiempos para las rupturas sociales, sino que se confía a nuestro presente las transformaciones producidas por parte de un sujeto creativo y plural. Por otro lado, al reducir la utopía al género literario caemos en un error, ya que ella es inherente a todo discurso y a las praxis de resistencia y liberación.

Llegados a este punto, luego de una reconstrucción de la propuesta filosófica de Roig, veremos su dialogo permanente en los debates de la región. Señalaremos dos ejemplos. Primero, donde se distancia de su maestro Leopoldo Zea y la Escuela de México a la cual perteneció. La crítica radica en que Zea no escapa a una filosofía de la historia, al hacerlo reubica la conciencia latinoamericana en el espíritu absoluto hegeliano, que no vendría a ser más que la cultura europea. Al declarar que nuestra cultura ha caído recurrentemente en la copia o imitación –lo mismo que decía Salazar–Zea no deja margen de acción al sujeto para liberarse, para reconstruir sus memorias y alzar su voz, desde un entendimiento de la dialéctica de las ideas y la praxis que implique que no hay sujeto vacío, sin historicidad. Ya que más importante que los discursos que delimitan y condicionan al

14 Respecto a la función utópica del discurso, Roig plantea lo siguiente. La reflexión de la utopía se realiza desde la reflexión del giro lingüístico. Dependiendo de la función que queramos realizar en la vida cotidiana produciremos un determinado discurso. Así, la función de simbolización apunta al discurso narrativo, la de comunicación al misivo; la de religación al mítico religioso y la de fundamentación al discurso epistémico, para terminar con la función de evasión que producirá el discurso utópico. Atendiéndolo, diremos que la evasión debemos comprenderla como frontera, periferia, un más allá que anhela, busca y se constituye, alejado de todas las formas opresivas que se muestran en la cotidianidad. La utopía se posibilita en la experiencia de la evasión. De otro lado, Roig aclara que las funciones guardan entre sí relaciones de complementación y exclusión debidas que se dan en distintos niveles ya que, lo cotidiano se puede dar en lo redundante pero también en lo alterativo; además, en la cotidianidad habría funciones más generales que incorporan y regulan a las demás: la función de codificación y decodificación de los discursos. Y siendo que lo cotidiano trasciende a lo político, estas funciones adquieren la función de historizar y deshistorizar.

sujeto, es estudiar las normas de objetivación en que se funda todo discurso y su dimensión práctica, para investigar con ello los tipos de alienación y su horizonte de salida. Segundo, respecto a *la filosofía de la liberación* Roig tomará sus distancias, aunque no dejará de reconocer la necesidad y la orientación de la filosofía para la liberación de la dependencia material y mental de nuestros pueblos. Son varias las objeciones y cuestionamientos, en muchos de los casos, referidos directamente a Dussel. Tenemos: 1) El cuestionamiento de algunos de sus integrantes que hicieron filosofía en la época de la dictadura argentina y que, dándole la espalda a los procesos prácticos de liberación social, apelaron a una reconceptualización dada en conceptos como núcleo mítico-ético, sabiduría popular, pueblo, etc. 2) Caer en el error de los telurismos culturalistas, adscribiendo a la naturaleza o la tierra principios creadores, olvidando así la dialéctica del sujeto emergente. Por ejemplo, Kusch caería en la cuenta de adscribirnos un ser que linda con el *estar* y por tanto con una transitoriedad y no definición de nuestra vida. 3) Desconocer las mediaciones al tratar de presentar un corpus filosófico, cercenando nuestro proceso inmanente de producción textual, donde la originalidad se vale de una metafísica del concepto al intentar ontologizar el *rosto del pobre* o del oprimido y donde se rescata la fe del mismo en lugar de sus luchas y conformación emergente. 4) Con ello caen en el error de mitificar e iconizar al *pueblo*, velando la heterogeneidad de la que es vehículo, con lo cual se reclama la liberación nacional a partir de un fuerte énfasis en una identidad común que se entrapa en el populismo, en el sentido que la liberación social y nacional tienen que ir de la mano y no permitir la preeminencia de lo nacional, que ciertamente es engañoso. 5) el problema ontológico radica en hacer énfasis en la categoría de *totalidad* que no puede evitar ser re conciliatoria y no hacer énfasis en la transformación constante de la *contradicción*. Para Roig, en términos generales, hay dos maneras de entender la libertad, delimitando la distancia que guarda con la filosofía de la liberación, a la que además acusa de academicista, universitaria y *hecha desde arriba* y que no refleja la voz del pueblo, más bien lo interpreta, dado que al filósofo no le corresponde ser el portavoz de la diversidad de voces. La libertad como *eleutheria*, una libertad interior como la de Sócrates y la del estoico. De otro lado, la *apolysis*, que implican el desatamiento, desligamiento y desmontaje permanente de las formas opresivas, nos señala Cerutti.

REFLEXIONES FINALES

Sin ánimo de ser sistemático y desde la comprensión común, que nos dice que es imposible agotar en la síntesis de una obra, todas las aristas, problemas e interpretaciones de un pensador, queda indicar algunas cosas no aclaradas.

Uno de los aspectos valiosos de la filosofía, es su proyección ecuménica, en la cual Roig asoma. A pesar de la teoría de la dependencia que la

atraviesa –y de la dialéctica del norte-sur, Latinoamérica-Europa, conquista-independencia, etc.– y que haría énfasis en el peso específico y la tensión entre centro y periferia, algunos planteamientos de Roig responderían a un universalismo, o mejor aún, a una filosofía de la resistencia o la emergencia social que podría llegar a un formalismo en su aplicación por más que tengamos en cuenta la importancia para el mendocino de la historicidad, la particularidad, la tradición, y los sujetos que la portan. Esto se debe al marxismo que lo guía, en el sentido de expresarse como la realidad translingüística, que determina toda la discursividad, y cuyo carácter histórico recaería en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En ese sentido, un vasco, un palestino o un checheno están siempre atrapados por el trabajo proletario que incorpora esta contradicción histórica y los oprime en sus condiciones de vida. Por ello conceptos como la *moral de emergencia* el *historicismo empírico*, *el a priori*, podrían aplicárseles. Y esto, sin caer en el no reconocimiento de Roig de la particularidad, ya que todo está mediado incluyendo la contradicción translingüística. Con ello Roig, rescata a la historicidad, la memoria, y la alteridad como también sus reivindicaciones. Lo aclara cuando refiere a todo de tipo de contradicciones, como la de género, la ecológica, la política, entre otras.

No pretendiendo generar una crítica con el discurso contrario, es decir, un antihegelianismo, queremos indicar que la posición de Roig y a pesar de su heterodoxia fundada en la hermenéutica, amengua la potencia del individuo. Al partir de una contradicción principal translingüística y por más que rescata la interpretación, suele situar los modelos de opresión como ascendentes y concéntricos que se enclasan por substrucción unos con otros, y que partiendo del trabajo llegan hasta el individuo y todo ello mediado lingüísticamente. La consecuencia es que a pesar de una liberación nacional o mejor aún, social, lo cual no es poca cosa, aún quedan cadenas a la disposición del cuerpo, por ejemplo. Todo sistema opresor del trabajo y las formas políticas de liberarlo, siempre tienen de antemano un disposición de poder y control sobre la intimidad y la corporeidad, que no se reduce al control del hedonismo sino al de su capacidad, que guarda libertad, creación y conlleva la transformación política de las relaciones humanas. A pesar que Roig rescata la corporeidad, siempre la sitúa como aplastada en sus condiciones de vida general por una contradicción principal y con ello aminora las relaciones de otras matrices de opresión que deben investigarse. Sin embargo, habría que hacer una crítica ascendente:

Seguir radicalizando –ya que Roig lo ha hecho en algún modo– la pauta metodológica de Lefebvre, que indica que la explicación marxista no está agotada y debe replantearse desde una mayor complejidad de las ciencias y saberes alternativos. Incorporar nuevos elementos, causas, factores a la matriz economicista y replantearla continuamente.

Tomar como pauta metodológica el principio de la *Symploke*, desarrollada por la escuela de Oviedo que tiene como su referente fundador

y principal representante a Gustavo Bueno¹⁵. En el sentido que no todo está relacionado con todo, ello implicaría una ley general que determina todo el espacio ontológico del hombre, que en Roig se mantiene al colocar la realidad translingüística. Más bien, algunas cosas están relacionadas y determinadas por otras, pero no todas con todas. Este sería el principio de discontinuidad de la *symplekte*. Ello nos permitirá visibilizar otras matrices de opresión y replantear sus relaciones e interacciones.

Caso parecido recaería sobre el concepto de dignidad. Siendo que la opresión no se reduce al plano del trabajo, sino que involucra este concepto más amplio, cabe preguntarse cómo generar unidad u operar políticamente con la diversidad de modos de entender, lo digno, la pérdida del mismo y su recuperación. Entre un boliviano cruceño, un talibán o wampi, la dignidad apunta o parte desde distintos horizontes de valoración y se relaciona con distintas causas o elementos –por ejemplo, la venganza, en el caso de un Ashaninka– puede tener distintas funciones y no necesariamente ser el principio fundador de todos los demás. Ahora bien, a pesar que Roig no intenta caer en un humanismo abstracto y dado que la dignidad la relaciona con la corporeidad y con el principio kantiano de ser siempre un fin en sí mismo, volvemos a caer en el formalismo¹⁶. No consiste en dejar de lado la *diferencia cultural* por llevarnos a un relativismo o culturalismo, sino dar

15 Sugerente es la postura programática de Gustavo Bueno desde una perspectiva lógico-material, y que previamente ha definido su modo de comprender la unidad (isológica, sinalógica), la totalidad (atributiva y distributiva) y la identidad; aplica estos conceptos como recursos para realizar una topografía de la filosofía latinoamericana desde la perspectiva de la unidad de América Latina. Dividida en dos bloques, la filosofía latinoamericana se clasifica así: I.- a) modelos nacionalistas de identidad (Samuel Ramos, José Gaos, etc.) b) modelos internacionalistas de identidad. b.1) anarquista (Rhodakanaty, revolución mexicana de 1910 y su emblema *Tierra y libertad*, etc). a.2) marxista tradicional (Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA, Eli de Gortari, Juan Bosch, Pablo Guadarrama, etc.) a.3) positivista o universalista (Juan Bautista Alberdi, Vaz Ferreira, etc.) a.4) humanista o existencialista o personalista (Antonio Caso de Andrade, Miguel Ángel Virasoro, Alberto Wagner de Reina, Francisco Larroyo, Alejandro Korn. Cabría incluir aquí acaso a la corriente representada por Raúl Forner-Betancourt). II.- a) Alternativa sud-americana (Enrique Rodó, José de Vasconcelos, Leopoldo Zea, Félix Schwartzmann, Dussel, Horacio Cerutti, y aunque no figura colocaríamos acá a Roig).a.2) Alternativa panamericanista a.3) Alternativa occidentalista. A.4) Alternativa hispanista. Ver. Bueno, Gustavo. *España y America. Catauro*, (La Habana), 2001. Disponible en: <http://www.filosofia.org/aut/gbm/2001eya.htm>.

16 El formalismo estructuralista y la centralidad del sujeto moral también es tratado por Honnet, que nos habla del desarrollo histórico-moral de la sociedad en función del reconocimiento y las practicas de desprecio, lo que es vital para la autoconstitución de nuestra individualidad. El amor, la solidaridad y el Derecho serían distintos modos de ascender en el reconocimiento respecto a uno mismo, al otro, o al colectivo, estado o mundo. Las formas de desprecio rompen con estos *principios*, y llevan a la protesta y transformación.

cuenta del paso de la diferencia a la unidad sin caer en un establecimiento a priori de las condiciones de la unidad o de una contradicción principal. Esto nos lleva al problema de que siendo principios éticos, históricos, ontológicos, previos y estructurales, no caen en la cuenta de su parcialidad en el sentido de que no han sido resultado y configurado desde una *perspectiva intercultural*.

Como lo veo en Roig, la filosofía de la resistencia y transformación social que plantea, apunta a encontrar los supuestos o reglas de una *racionalidad* de lo emergente. Y eso a pesar que Roig expresa que no intenta caer en un formalismo u ontologismo, por lo que su filosofía se acerca más a una antropología social. Así, está ubicado en el debate entre Habermas y Apel y los postmodernistas¹⁷, lo cual a su vez está íntimamente relacionado con

17 Cabe recordar el nervio del debate. Desde la perspectiva pragmática del lenguaje, el fenómeno lingüístico se entiende como expresión de lo comunicativo e intersubjetivo. La mínima unidad de comunicación es el acto de habla y no la proposición. Austin hace la distinción entre el sentido y la referencia como significado abstracto de una proposición y la fuerza ilocutiva. Así, el fenómeno comunicativo que conlleva un orden pragmático no es reconstruible en reglas sintáctico semánticas, que conforman las proposiciones. El fondo sobre el cual se realizan los procesos simbólicos sería el de una praxis viva en la que la proposición estaría incorporada. Ahora bien, si consideramos el habla como una conducta gobernada por reglas, estas son, ¿principios formales objetivables? Acá el pragmatismo de los actos de habla estaría en correspondencia con la ontología analítica. O ¿se fundan en un suelo in-objetivable? Considerando que toda habla se da incorporada en un sistema de instituciones que involucran sistemas de reglas de conformación, podemos hacerle la misma pregunta al carácter de estas reglas. Merleau Ponty rechaza la reducción de los procesos de significación a las estructuras sintáctico-semánticas, ya que la constitución del sentido se encuentra en la dimensión pragmática ontológica, siendo que el lenguaje siempre es un fenómeno cultural trabado en lo institucional, pero se distingue entre lenguaje instituido o sedimentado y el lenguaje vivo. El primero produce la apariencia de estar gobernado sistemáticamente por reglas, sean explícitas o implícitas de un sentido ya apagado o vigente. No obstante, *el lenguaje vivo* es capaz constituir una re-experiencia del sentido en el transcurso del mismo *decir*; actividad prospectiva que solo a posteriori da resultados reglables, por lo que se considera una antelación de regla *no reglada*. Teniendo como resultado –desde un reinterpretación kantiana– que *la actividad de la imaginación* en tanto proclividad de concepto sin concepto anterior, antecede y sustenta la actividad categorial del *entendimiento*. Ricoeur, por otro lado, nos aconseja no excluir las mediaciones semiológicas y lógicas, e incorpora al habla, el sistema y la estructura al *acontecimiento de sentido*. De su parte, los logicistas, nos hablarán del *principio de expresabilidad*, en donde todo acto de habla puede ser reformulado de modo exacto en oraciones. Searle aclara que existe un ámbito práctico de comportamiento preconiente y presupuesto en la intencionalidad de los actos concretos y las conductas regladas. Este trasfondo previo no acoge la forma proposicional de un *saber que*, sino la de un previo *saber cómo* o *saber hacer* que alimenta el primero, trasfondo no representable en reglas y que consiste en capacidades mentales disposiciones, posturas, saber cómo, etc., que se manifiestan en un fenómeno intencional. Y esto se expresa en el debate de Habermas, Apel y los postmodernos, que no queda agotado en la actualidad, es decir,

las conexiones entre lengua y habla. La cuestión radica en que si las hablas constituyen la objetivación de intereses y necesidades; sin embargo, es difícil saber cómo llegarán a la unidad y el consenso, sabiendo que además de la pluralidad de lo explícito se encuentra como trasfondo la pluralidad de lo implícito. Esto sin dejar de reconocer que el desplazamiento al habla es clave para la movilidad social, en el sentido que la escritura y los lenguajes objetivos han adquirido una supremacía tal –mirar sino que vivimos llenos de imágenes, códigos, delimitaciones de tiempo y espacio, horas, fechas, etc.; promovidas por la fuerza de la escritura– que vivimos ausentes y en silencio con los otros, absorbidos por signos y virtualidad. El recuperar el habla –de vena griega– involucra el acercamiento entre cuerpos, mentes e intencionalidades, y además explayan la crítica y no la letra que no responde, como diría Platón, por lo que producen empoderamiento social. Acercamiento y diálogo que conllevan prácticas de resemantización y transgresión. No obstante, Cerutti no aclara las relaciones de fundamentación y condicionamiento entre lengua y habla. ¿El habla está determinada por reglas lógicas y semiológicas y por tanto allí se allana la resemantización, reglas que pueden objetivarse o la reorientación de los significados dados en el habla se da por la autodonación de sentido de un sujeto espontáneo donde la supremacía de la imaginación sobre el entendimiento no puede objetivarse en reglas o conceptos previos? Del debate entre Habermas y los postmodernos podemos inferir que Roig opta por la primera opción en tanto confianza en la Ilustración que no ha agotado la crítica de la razón, por ello la investigación de los supuestos de la *racionalidad emergente*

Respecto a *la moral de la emergencia*, que juega sus luchas en la cotidianidad, cabría señalar cuáles son sus límites y condicionantes. ¿Es la violencia un recurso de esta moral, mucho más en un contexto de agresión económico social que va en ascenso? ¿O esta moral está regulada por principios democráticos formales, como los derechos humanos o el derecho a la vida, la dignidad o la justicia¹⁸? ¿podemos concederle la dignidad al otro agresor en el momento de ascenso de la emergencia, es decir, cómo incorporamos/ transformamos al otro europeo, normalizador y cosificador en el desarrollo de nuestra dignidad?

si existe un logos universal o un juego de lenguaje no relativizable que comprende las reglas de la racionalidad, o en su defecto lo que entendemos por verdad y racionalidad están esparcidos en una pluralidad incommensurable de aperturas de sentido histórica y culturalmente condicionadas. Ver: Saez Rueda, Luis. *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica, 2002. pp. 300-328.

18 Con la oposición de Foucault, que descarta cualquier posibilidad de una emancipación verdadera bajo supuestos de la racionalidad dominante, como la justicia, a la que considera arcaica desde su origen.

Por último cabe señalar que los tópicos, subtemas y problemas con que Cerutti presenta la producción filosófica de Roig son innumerables. La reconstrucción del pensamiento latinoamericano, la crítica al postmodernismo, la crítica de la filosofía de la liberación, a Fornet Betancourt, así como sus aportes a la estética como arte impuro y sus aportes a la pedagogía, temas poco tratados en esta reseña, invitan a leer la sustanciosa obra de Cerutti –no está demás señalar las innumerables críticas implícitas y explícitas al pensamiento de Heidegger, el cual desemboca en meras estrategias paratáticas; mas aún conociendo las modelación del marxismo de Roig, que no deja de admitir la contradicción social como el locus no discursivo que dinamiza a la sociedad, modelo que amplía metodológicamente el estudio de la filosofía en Latinoamérica y que le brinda un claro estatus epistemológico. Quedamos con la exigencia de involucrarnos con este pensar que en su heterodoxia incorpora tanto al historicismo y diversos órdenes del saber como a la hermenéutica, la irrupción de la cotidianidad y la interculturalidad, por no añadir una concepción que al enraizarse en lo cotidiano le dispone y exige traducirse en términos políticos y hasta programáticos.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós, 2008, 736 pp.

Miguel Ángel Polo Santillán

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fernando Tola y Carmen Dragonetti nos presentan una de sus obras más maduras y valiosas, fruto de una vida dedicada a la filosofía y a la cultura de la India. El libro tiene como objetivo presentarnos lo central de la filosofía india desde su surgimiento hasta el desarrollo del vedanta. Se encuentra dividido en una introducción y tres partes.

La Introducción plantea cuatro tesis centrales que van a ser el eje del libro y que giran en torno a la existencia de la filosofía en la India. Estas son: i) Por lo menos hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro lado, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos, y de la misma manera; ii) en la historia de las filosofías griega y europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad tan numerosas como en la historia del pensamiento de la India; iii) en la India existió filosofía. Las tesis II y III requieren de un trabajo comparativo, que será la nota constante de todo el libro. Y al respecto precisan: “Sólo queremos señalar sin entrar en mayores detalles algunas de aquellas doctrinas griegas u occidentales que presentan similitudes con las doctrinas indias, al margen de los sistemas en que están integradas” (p. 24). La cuarta tesis señala que la comparación entre la filosofía india y la occidental debe limitarse hasta el siglo XVII. La razón de esto último es que aparecen nuevos factores en Occidente que lo diferencian marcadamente de otras culturas. Por eso añaden: “India tomó parte en la mencionada transformación que dio lugar a la cultura moderna de manera profunda sólo desde la mitad del siglo XX. Comparar el pensamiento indio antes del siglo XVII con el pensamiento occidental después de este último siglo sería comparar dos cosas que pertenecen a dos épocas completamente inconmensurables” (p. 27). Termina la Introducción presentando el contenido del libro y un breve esquema de la historia de la India.

La Parte I se titula El origen del mito, la cual contiene una crítica a la negación hegeliana de la filosofía india, toda vez que los prejuicios de Hegel influyeron en los posteriores filósofos e historiadores de la filosofía, creando el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental. La posición de ambos es clara: la negación dogmática de Hegel está basada en la ignorancia del pensamiento indio (p. 60 y ss.). Y es que en su época se conocía muy poco sobre esa materia. Los estudios indológicos han permitido superar esa limitación hegeliana. Los autores señalan un elemento adicional a la postura hegeliana: el etnocentrismo. “Hegel –sostienen– no sólo ignora

mucho acerca de la India, y por tal razón incurre en numerosos errores, sino que además está dominado por un fuerte prejuicio etnocéntrico." (p. 76)

La Parte II, la más extensa y erudita, contiene estudios sobre los Vedas, las Upanishads, las escuelas vedantas. Sigue un estudio analítico del Samkhya y termina esta parte con diversas observaciones sobre la filosofía india. Presentaremos una de las líneas principales de esta parte.

El *Rig Veda* contiene los himnos rituales de los brahmanes; es en ese contexto que aparecen formas de presentar a los dioses, las cuales van evolucionando desde el politeísmo hasta el monismo. Justamente el himno X, 129 es la mejor muestra del hallazgo filosófico de un grupo de sacerdotes pensadores. Ahí se postula la existencia del Uno, previa a toda creación marcada por la dualidad. Una realidad primigenia que se autogenera y que los sabios, buscando en sus corazones, vuelven a encontrar. Sin embargo, el espíritu filosófico de los sacerdotes hace que termine con una duda sobre el origen de la creación: quizá lo sabe el guardián del universo o quizá ni él lo sabe. Actitud escéptica, como señalan los autores, que se mantendrá en la India. La postulación de un principio como origen de todo, paralelo significativo con la búsqueda del *arché* de los griegos, será continuada por una reflexión sostenida en los siglos posteriores. Particularmente significativos son los *Upanishads* porque constituyen el establecimiento del tema de la unidad, ahora convertida en *Atman-Brahman*. Los especialistas trazan la evolución semántica de los términos y señalan luego que *Brahman* puede ser claramente entendido como origen, fundamento y fin de todo, además como sustancia de naturaleza espiritual. Desde esta última perspectiva, pasó a ser el Espíritu Universal que anida en el interior de toda realidad. Cada una de estas caracterizaciones de lo Absoluto es presentada en paralelo con las reflexiones occidentales. Y termina el capítulo señalando: "Esas mismas correspondencias, nos parece, dan un ámbito más amplio a lo que los indios y europeos pensaron: deja de ser un pensamiento "oriental" o un pensamiento "occidental" para transformarse en un pensamiento "universal"." (p. 186)

La continuidad temática se presentará en la escuela Vedanta, donde sus maestros presentarán diferentes interpretaciones de *Brahman*, lo Absoluto. Los autores señalan concordancias y diferencias entre maestros como Shankara, Ramanuja, Nimbarka, Madhva y Vallabha. Las concordancias señaladas son: 1º *Brahman* es el principio supremo del universo y el tema principal de la reflexión filosófica; 2º la naturaleza de *Brahman* y sus atributos solo pueden ser establecidos sobre la base de los textos revelados; 3º la liberación del ciclo de reencarnaciones es la meta final del hombre; 4º Existe un medio para alcanzar la liberación. En las demás comparaciones queda excluido Shankara, porque no es teísta. Sin embargo, será este filósofo quien tendrá mayor trascendencia en la cultura india. Fue fundador de la escuela advaita –vedanta (no dualista), que afirma la existencia de una sola y única realidad llamada *Brahman-Atman*. Todo lo que se asume como distinto de la única sustancia es producto de la ignorancia. Aunque aclaran que "El proceso

creador de otra realidad, distinta de *Brahman*, y el proceso destructor de esa otra falsa realidad tienen lugar sólo en el plano epistemológico." (p. 315)

El texto le dedica además una parte importante a la escuela Samkhya, que califica como una cumbre del racionalismo indio. Desarrolla las principales ideas de esta escuela como su dualismo entre Espíritu (*Purusha*) y Materia (*Prakriti*), su principio de la imposibilidad del surgimiento de la nada, la teoría de la causalidad y la evolución de la materia a través de sus elementos constitutivos (*guna*).

La conclusión a la que llegan los autores es que hay que terminar con el mito de que en la India solo hubo pensamiento y no filosofía. La comparación ha permitido demostrar que hay unidad en la diversidad cultural: "Coexistencia de la *Unidad en la Diversidad* como cuando un mismo soplo de aire ingresando en los diferentes tubos de un órgano los hace resonar en forma musicalmente diversa." (p. 703)

La Parte III está dedicada a la bibliografía, dividida en una extensa y erudita relación de obras citadas y una lista de obras generales.

Entonces, ¿cuál es el valor de esta obra? Señalaré algunas características que hacen de este libro indispensable para los estudiosos de la filosofía india y para un entendimiento más sano entre culturas:

Creemos que los autores enfrentan con éxito el prejuicio hegeliano que negaba la existencia de la filosofía en la India, mostrando sus errores y presupuestos. Las implicancias son significativas, porque buena parte del pensamiento filosófico occidental contemporáneo miró con cierto aire de superioridad al pensamiento oriental. Tola y Dragonetti nos inducen a mirar de manera distinta la relación entre estas dos tradiciones filosóficas.

Para los estudiosos de la filosofía oriental y de la filosofía india, esta obra representa un estudio erudito que combina la exposición de lo esencial del pensamiento indio con el correspondiente debate occidental. Esta metodología comparativa nos revela cuestiones, búsquedas, logros y prejuicios similares en ambas tradiciones.

Al ver que nuestro debate metafísico también ha sido similar al desarrollado en otras culturas, eso debería tener un impacto importante en los debates interculturales. Es decir, no cabe duda que la virtud de la obra va más allá de los centrismos culturales y abre la posibilidad de frescas miradas de encuentros fraternos.

**Adriana Arpini. Filosofía, ética, política, educación.
Cuyo: CIIFE, 2008, 268 pp.**

Cinthya Gonzales Gibaja

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Las discusiones, tanto conceptuales como políticas, sobre ciudadanía y globalización en Latinoamérica son también la cartografía de la lucha de los latinoamericanos por salir de la condición de súbdito. Globalidad y localidad se presentan en nuestro contexto como disposiciones que provocan la inestabilidad de conceptos tradicionalmente necesarios para generar ciudadanía. Ha de ser clave superar esta barrera para avanzar en el desarrollo de nuestra configuración social y más aún en el ejercicio de nuestra libertad. La Universidad Nacional de Cuyo en Argentina, en ese sentido, nos presenta el libro *filosofía, ética, política, educación*. El texto es una compilación de Adriana Arpini¹ y Sara Leticia Molina, quienes reúnen diagnósticos e investigaciones de filósofos y educadores. Gran parte de estos estudios interdisciplinarios buscan discutir sobre el problema de ciudadanía en Argentina. Por su parte Arpini prefiere una visión más amplia del problema y extiende su artículo sobre el debate, no exento de polémica, sobre ciudadanía a nivel latinoamericano.

En el artículo *Aprendizajes de ciudadanía en tiempos de globalización* Adriana Arpini recurre al pensamiento del cubano José Martí para destacar su propuesta de una alternativa ciudadana para América Latina. Propone, ergo, una alianza latinoamericana contra la globalización como fenómeno *per se* excluyente aunque inevitable. Resalta el compromiso de Martí para

1 Adriana Arpini, docente e investigadora de la facultad de letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, quien visitó el Perú con el propósito de participar en el “Congreso internacional de filosofía contra hegemonía” organizado por la revista iberoamericana de filosofía: *Solar* desarrollado en los días 10 y 11 de febrero del 2010, que abordó temas como: Propuestas de resistencias y contra hegemonía, discursos de autonomía, filosofía de la liberación, historia de la filosofía latinoamericana y peruana, Teología de la Liberación, pensamiento latinoamericano alternativo, Interculturalidad, estudios culturales y subalternos. La revitalizante participación de Arpini colaboró con el dinamismo de un evento destinado a discutir desde nuestro contexto los discursos de dominación y replantearlos frente a un contexto social y una historia latinoamericana que lo reclama.

con el ejercicio de la ciudadanía, rescatando el concepto de ciudadanía de un contexto actual que nos sugiere olvidarlo.

Tal vez uno de los aportes principales del artículo de la estudiosa argentina sea la apertura al debate en torno al concepto de ciudadanía y su aplicación como mecanismo de defensa ante la dominación. La importancia de dicha discusión es justificada por el segundo elemento en cuestión, la globalización, una realidad que incluye la opresión por su situación periférica de Latinoamérica. Pero aún queda la pregunta ¿Por qué rescatar el concepto de ciudadanía de la ambigüedad en que se mantiene producto de la globalización?

Arpini justifica este rescate del ser ciudadano alegando que el concepto de ciudadanía se opone a la condición de súbdito (pág. 54). De ello que la ciudadanía nos ofrezca una vía para luchar contra un nuevo mecanismo de dominación más articulado y sofisticado, la globalización. Esta condición es evidenciada a partir de un episodio de la vida del todavía joven Martí, quien en ejercicio de la recién obtenida libertad de expresión en Cuba (1869), publica y difunde una mordaz opinión sobre la libertad de imprenta, que le ocasiona una reprimenda, traducida en prisión más trabajo forzado como respuesta estatal al ejercicio de su derecho. La autora señala que aquel silenciamiento de la voz de José Martí por parte del grupo de poder dominante es una lucha por mantener el orden social y la dominación, de lo que infiere que el ejercicio de ciudadanía, traducida en esta ocasión en la opinión y difusión de ideas del prócer cubano, se convierte también en un mecanismo que altera el orden de dominación a favor de los oprimidos.

La ciudadanía, a pesar de no ser un concepto estable, como la mayoría de los constructos que responden a fenómenos sociales, comparte desde cualquier acepción histórico temporal una condición alejada de la subalternidad; la lucha por la libertad en América Latina es la lucha por no ser súbdito sino hombre libre con derecho sobre el territorio que ocupa y sobre las decisiones que afecten su condición. Como bien señala la filósofa, esta lucha por tomar decisiones, por ser partícipe, está inmersa en todos los conceptos de ciudadanía que fluyen desde América Latina, es decir en la concientización sobre las implicancias del ser ciudadano.

Si buscamos otras extensiones incluidas en el concepto de ciudadanía hallaremos abundantes voces, si se quiere, emancipadoras, como la defensa de los Derechos Humanos, el respeto a las diferencias étnicas y la defensa de la democracia en su acepción más elevada; si reconocemos que ese concepto en el fondo liberador, ya está inmerso tanto en el espacio cognitivo de los latinoamericanos como en sus currículos educativos y horas pedagógicas en las que se invierten recursos de cada país, es preciso que ello tenga un objetivo claro y significativo para su progreso social, en ese sentido el debate al que incita Arpini toma mayor vigor.

La autora reconoce en Martí a un protector de la causa emancipadora,

un pensador que para su época representó la aplicación cabal de ciudadanía, comprendiendo a esta como la defensa por dejar de pertenecer a la condición de dominación a través del ejercicio de sus recién obtenidas libertades. Martí representó para su tiempo, en efecto, un paradigma de ciudadano correcto. Pero no es posible que se creen formas de enseñanza de ciudadanía a partir de un paradigma antiguo de ejercicio ciudadano.

Debemos aceptar que respondemos hoy a la realidad misma de la acentuación del fenómeno global y aunque América Latina se identifica la mayoría de veces con la localidad, el grupo dominado. La globalización es parte de nosotros y colaboramos con su fortalecimiento. Aunque del lado de los sometidos, hemos aprendido a aceptar su influencia y nos hemos dejado envolver en esta nueva aldea global que deja una concepción amorfa de estado-nación. Pero esta es la realidad, no podemos luchar contra un fenómeno que también nos incluye, que nos impacta de manera frontal y a su vez se filtra imperceptible en nuestra razón.

Pero ¿qué hacer ante una situación a la que pertenecemos y que sin embargo nos somete?; si el problema central de la globalización en América Latina es el sometimiento, la condición de súbdito, se hace imperante atacarlo procurando el fortalecimiento de su condición contraria, la ciudadanía. Frente a esta necesidad Arpini procura rescatar una noción de ciudadanía por la que corresponda comprometer la vida como lo hizo Martí (pág. 55). La noción que busca la investigadora reseñada podría forzarse si pretendemos que existe un sólo paradigma de ciudadanía genuina, pero si concluimos que la globalización ya no es el futuro posible que avizoraba Martí, sino una realidad en la que colaboramos los latinoamericanos, se hace urgente el cambio de arquetipo para el concepto de ciudadanía a partir de las nuevas significaciones de identidad; por tanto, la improvisación de un ejercicio ciudadano distinto y único se torna imprescindible..

Si requerimos de una ciudadanía, ella debe ser diversa a la abrazada en épocas no globalizadas, es decir, la realidad latinoamericana de globalización, nos exige también una noción nueva de ciudadanía y una educación que se oriente a crear nuevas formas de ciudadanía. Códigos para concientizar al vecino de su condición y de su importancia en el accionar como en el ejercicio de su libertad, sin procurar por supuesto modelos arcaicos de ciudadanos (épicos, heroicos, sobrehumanos) sino buscar las formas potenciales de ejercicios de ciudadanía que esconden dentro de sus propias realidades.

Adriana Arpini en otro punto evalúa ya no el problema del ejercicio de la ciudadanía sino el de la dominación. Evaluemos un párrafo del texto: *Nuestra América*, que también cita Arpini:

“Lo que quede de América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada,... las armas de juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas que valen mucho más que las

trincheras de piedra.

...Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada en flor, restallando o zumbando según le acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades ¡Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los cerros".²

Nota Arpini, con bastante acierto, en estas líneas, las alegorías que resumen una lucha ideológica sugerida por Martí contra una galopante y avasalladora globalización representada en ese entonces por el expansionismo Norteamericano. Además de una invitación extendida a los países por unir esfuerzos en una lucha que nos ubique uno al lado del otro y no uno sobre otro (pág.58).³ Arpini defiende este pensamiento desde el presupuesto que la noción del isleño no pierde vigencia y de ella se pueden rescatar aún objetivos de integración y un ejemplo por hacer efectivo el ejercicio de la ciudadanía en tiempos de globalización.

La conclusión a la que arriba Arpini es certera por su propuesta de un objetivo en la construcción de la ciudadanía que incluya al general de los pobladores latinoamericanos. Además que origine un discurso fuerte de defensa por la libertad. Sin embargo es imposible rescatar totalmente el pensamiento de Martí, quien con lucidez advertía de un "Gigante de las siete leguas" (globalización), que terminaría por desestabilizar un concepto de nación que aún no estaba consolidado mediados del siglo XX. Digo que no se puede rescatar como tal porque la respuesta ciudadana de Martí acude a una amenaza por la pérdida de nociones básicas que abrazamos para crear nuestra identidad que se traduce en el accionar ciudadano. Pero esta pérdida ya se concretó.

El llamado vaciamiento del tiempo y el espacio vivido en la modernidad y potenciado en tiempos de globalización socava la identidad y por ende la ciudadanía, al justificar los territorios expansivos, (globalizantes) que a través de su poder influncian realidades de las que permanece alejado por barreras naturales (la distancia). Los países que han sido absorbidos por estas potencias se ven influenciados por un ente no abstracto, pero sí desconocido e imperceptible en ocasiones. Ello, sobre todo para las realidades globalizadas, es un elemento que causa inestabilidad e incertidumbre sobre el concepto de nación. Así, no podemos explicarnos lo local de ninguna forma sin recurrir primero al ente globalizante. Dependemos de un espacio y tiempo que no logramos determinar y con el cual no tenemos contacto. Ante ello surge el demérito a la condición de lo local, ya que nuestra realidad no es explicada por el funcionamiento de dinámicas en nuestro territorio

2 José Martí, *Nuestra América*, 1975

3 *Filosofía, Ética, Política, Educación*, CIIFE, 2008, Universidad de Cuyo, Argentina.

sino por entes globalizantes externos y lejanos. Giddens⁴ denomina a este proceso: *desanclaje*.

Entonces debemos replantear. Qué ocurre en un contexto en que *el gigante de las siete leguas*, que avizoraba el héroe modernista, ya está entre nosotros, afectando de diversas formas nuestro accionar; más aun cuando algunos latinoamericanos empiezan a conformar el cuerpo de este gigante y lo hacen todavía más dinámico e inclusive excluyente, cuando el compromiso ciudadano se trastoca en indiferencia, cuando el miedo a la libertad paraliza el accionar y el latinoamericano se auto somete. En un momento como este se hace urgente sugerir aprendizajes de ciudadanía que difieran de los modelos modernos o clásicos de ciudadano y que sin embargo continúen sirviendo al ejercicio de la libertad.

4 Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico-culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana.
3. Ser originales e inéditos.
4. El envío será preferentemente vía correo electrónico, como archivo adjunto, a solar@revistasolar.org.pe. El formato del archivo debe ser DOC o RTF.
5. Si el autor lo prefiere puede remitir su trabajo vía postal a:

Revista Solar
Fondo editorial
Universidad Científica del Sur
Calle Cantuarias, 385
Miraflores
Lima, Perú

En este caso, se requieren tres copias impresas en papel A4 por una sola cara y a doble espacio, las mismas que no serán devueltas.

6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a) Título, nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor sólo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b) Resúmenes en castellano e inglés de no más de 150 palabras cada uno.
 - c) Palabras clave en castellano e inglés.
 - d) Texto del trabajo.
 - e) Referencias bibliográficas en estilo APA.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org.pe

UNIVERSIDAD
CIENTÍFICA
DEL SUR



SOLAR

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA / N° 5 - año 5 - Lima, Perú: 2009