

EL PROBLEMA DEL SER Y SU EXPRESIÓN EN EL PENSAMIENTO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL PERÚ: 1540-2000*

*Octavio Obando Moran***

Resúmen

El pensamiento dialéctico materialista estima que existe algo parecido a 'leyes' generales del pensamiento para expresar el ser, lo real. Estas leyes generales del pensamiento serían algo equivalente a leyes ontológicas que expresan como totalidad un modo de entender, relacionarse y manifestar conceptualmente el desenvolvimiento multilateral de la totalidad del ser de cada época histórica. Nosotros no intentaremos justificar o negar esta afirmación marxista. Tampoco buscaremos una explicación de todos los aspectos que comporta como problema en el marxismo. Nosotros queremos especificar en nuestra historia cultural sí, efectivamente, es posible detectar y determinar las leyes generales del ser en el orden del pensamiento, o leyes ontológicas del ser entendido unitariamente en los momentos diversos de nuestro específico devenir histórico.

Palabras clave: pensamiento dialéctico materialista; filosofía del Perú.

Abstract

The materialist dialectical thinking believes that there is something like 'laws' to express general thinking being, the real. These general laws of thought would be something equivalent to expressing ontological laws as a way to fully understand, relate and express conceptually the multilateral development of the whole being of each historical period. We do not try to justify or deny this assertion Marxist. Also look for an explanation of all aspects that behaves like Marxism problem. We want to specify in our cultural history yes, indeed, it is possible to detect and determine the general laws of being in the order of thought, or the ontological laws be treated uniformly in different moments of our specific historical development.

Keywords: materialist dialectical; Peru's philosophy.

* Hago constar al lector que esta es la primera entrega de una serie de cuatro. La segunda versará sobre el problema del ser y la subjetividad en la historia de la filosofía de América Latina resaltando el aspecto descolonizador del ser y lo epistémico [esto podría implicar el seguimiento en otras esferas de la subjetividad colonial-liberal que no haré o sobre el cual no trabajaré en ese artículo]. La tercera entrega trabaja el problema del positivismo y la necesidad de una relectura de los diversos positivismos desarrollados en A. L y los experimentos críticos seguidos para combatir su reduccionismo metodológico. La cuarta entrega y final, versará sobre el problema de cómo podría contribuir la filosofía para la integración de A. L y el Caribe sin transitar por el camino del 'pensar el pensamiento' de Aristóteles reducido a repensar la tradición filosófica a hermenéutica o hermenéutica de hermenéutica o hhh, y cómo repensarla desde un ángulo no hermenéutico tomando como referencia el camino seguido por los empiristas ingleses y los pragmáticos estadounidenses, superando de esos caminos su modelo ontológico, gnoseológico y lógico-conceptual de fundamento fenoménico.

** Professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. E-mail: jomoranobando@yahoo.es

Introducción

Para reflexionar el problema en esta entrega usaré el camino expositivo siguiente: El problema; 1. Josef Estermann y el problema del pensamiento del mundo andino. Síntesis; 2. El pensamiento en general en el mundo colonial; 3. La modernidad europea y la mediocre modernidad peruana; 4. Las 'leyes' generales del pensamiento en el Mercurio Peruano, génesis de la limitada subjetividad liberal en el país; 5. El problema durante las repúblicas; 6. Lo común y lo diferente de estas 'leyes' generales; Bibliografía.

El problema

Estima el pensamiento dialéctico materialista que existen 'leyes' generales del pensamiento. Estas 'leyes' generales del pensamiento serían algo equivalente a 'leyes' ontológicas que norman totalizadamente un modo de entender relacionarse y expresar conceptualmente el desenvolvimiento multilateral del ser de cada época¹. Nosotros no intentaremos justificar o negar esta afirmación marxista. Tampoco buscaremos una explicación de todos los aspectos que comporta como problema en el marxismo.

¹ "in the sense of a law-governed connection of material phenomena, in the sense of the law of their being joined together in the composition of some whole, in the context of a self-developing totality or aggregate, all the components of which were related as a matter of fact not by virtue of their possessing one and the same identical attribute, but by virtue of a unity of genesis, by virtue of their having one and the same common ancestor, or to put it more exactly, by virtue of their arising as diverse modifications of one and the same substance of a *quite material* character (i.e. independent of thought and word)" Written: 1974, Source: <http://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm> y CD Room

Nosotros queremos especificar en nuestra historia cultural sí, efectivamente, es posible detectar u objetivar o constituir la existencia de leyes generales del pensamiento a partir del cual es posible constituir el ser como una unidad en sus diversos momentos históricos.

Para efectuar esta tarea de investigación estudiaremos la fase prehispánica en una de las últimas e importantes síntesis provenientes del campo de la filosofía, de J. Esterman, y abarcaremos desde 1440 (inicio de la expansión de la federación quechua) hasta 1532; la colonial (incluimos en este largo período la primera fase que sería la llamada conquista) que se inicia en 1532 y llega hasta 1789 que es la derrota de Tupac Amaru. Y terminaremos revisando la formulación que efectúa el Mercurio Peruano, periódico que apareció entre 1791-1794 y fue vocero intelectual de un sector de las aspiraciones independentistas.

Proseguiremos con la perspectiva que emana del proceso posterior a este Mercurio Peruano que es, básicamente prerrepblicano, y entraremos a las repúblicas. Efectuamos esta tarea de la manera que sigue.

Fases de la república del Perú: (1) 1821/1824 - 1879/1874 [1821: independencia política hasta 1824: derrota y expulsión militar de los hispánicos - hasta la llamada Guerra del Pacífico que duró 4 años]; (2) 1879/1874 - 1980/1990: desde la Guerra del Pacífico hasta la década de la guerra interna entre liberales y el marxismo armado; (3) 1980/1990 en adelante, inicio de etapa de la victoria liberal y derrota del marxismo armado.

Augusto Salazar Bondy en su pequeño pero decisivo trabajo orientador llamado *La filosofía en el Perú* dice al respecto del carácter representativo del Mercurio Peruano que nos parece necesario estudiar de manera más sistemática:

“Por el celo del obispo Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), el Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa se convirtió hacia 1781 en uno de los más activos focos de propagación de las ideas enciclopedistas (2). Y en todo el país el Mercurio Peruano era el órgano de expresión de estas inquietudes. Sorprende, en efecto, al recorrer sus páginas la activa presencia de los diversos grupos intelectuales, no sólo de Lima, sino de las más diversas provincias y de los pueblos más apartados del país”²

Sin embargo son los mismos miembros de Mercurio Peruano los que establecen cuál era su sistema de trabajo:

“Aristio reasumió su cargo de distribuir las materias sobre que se debía raciocinar; y se estableció que todas nuestras disertaciones fuesen por escrito. Estas piezas juntas a los fragmentos que todavía conservábamos de las otras de igual naturaleza hechos en el tiempo de los congresos filarmónicos, eran el monumento de nuestra dedicación y amor nacional”³.

Se ha de decir que este estudio nuestro del Mercurio Peruano forma parte de lo que sería la *génesis de la subjetividad* con la cual este emergente independentismo intelectual constituye el mundo y el nuevo sentido del mismo ---y como se habrían extrapolado a otros ámbitos--- en la prerrepública liberal (1780-1820) y en la primera república liberal (1820-1880), se continua en la segunda república liberal (1880-1980), hasta la tercera república liberal (1980 en adelante). Nosotros llegaremos solamente hasta la fecha

² Augusto Salazar Bondy: *La filosofía en el Perú* (Panorama histórico), Editorial Universo, Lima, 1967 (1954), II, p. 34.

³ Hesperióphylo: Historia de la sociedad académica de Amantes del país y principios del Mercurio Peruano, en Mercurio Peruano, 23 de enero de 1791, No. 7, pp. 49-52, Edición facsimilar de la B. Nac. del Perú, tomo I: 1791, Lima, 1960. Entonces establecían las materias, las discutían, homogenizaban su subjetividad y luego con ese criterio editaban los materiales.

indicada de desenvolvimiento del Mercurio Peruano.

Aquí se haría necesario revisar --para completar el desenvolvimiento de esta subjetividad en las diversas fases antes indicada - la Revista de Lima (1859 - 1863 / 1873), que como Revista ha de verse asociada al proyecto social de la fracción limeña, y a su vez asociada al Partido Civil, en general el primer partido moderno del país.

1. Josef Estermann y el problema del pensamiento del mundo andino. Síntesis⁴.

Nuestra revisión sintética de valoración de J. Estermann no niega los trabajos efectuados por Hugo Pesce y Emilio Choy Ma sobre el pensamiento en la fase previa a esta fase anterior al incanato o fase anterior al predominio de la federación quechua. Aquí solamente dejamos constancia de los estudios al respecto del primero que dice lo siguiente:

“La tradicional descripción del pensamiento pre-incaico como una dilatada y confusa esfera de concepciones nebulosas, irremediamente saturada de magia, sometida pasivamente a una incomprendible naturaleza, está contradicha por la secuencia de los constantes y fecundos avances del paleolítico, por las prodigiosas conquistas del neolítico y por el sucesivo florecimiento de las civilizaciones basadas en la institución del estado, que rematan en un imperio de muy alto nivel económico, organizativo y cultural.

Cabe, desde luego, y es necesario distinguir el nivel mental de los grupos dirigentes que, a partir del neolítico superior, / se diferencian y asumen funciones especializadas, respecto al resto de la gente entregada al trabajo de producción directa. Pero la diferenciación se opera desde una masa que ya había alcanzado el rango de cultivadora y criadora, que ya había transformado en dirigidos los procesos espontáneos de la naturaleza, que ya había adquirido la conciencia de su condición humana.

⁴ J. Estermann: *Filosofía andina*, Editorial Abya-yala, Ecuador, 1998.

Es en su seno que brotan el artesanato, los técnicos del riego, los administradores, los artistas y los poetas, los amautas y los ingenieros, los estrategas y los estadistas”⁵.

Pero esto lo indicamos como antecedente del problema que, estimamos, Estermann trabaja a fondo y sistemáticamente y expresa la reflexión en la fase incaica o en la fase de dominio de la federación quechua. Empecemos por la ontología en esta visión de Estermann de la filosofía andina.

1) La sección ontológica: Propositiones

- El es en tanto que es

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes, en general, como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional aunque no tiene naturaleza necesaria.

2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada

3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral.

4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria

2) La relacionalidad en la lógica andina: Propositiones

1. El principio de relacionalidad significa que lo “concreto” es la “concreción” de la realidad a través de la relacionalidad integral, totalizadora. El ente es tal en tanto en cuanto interrelacionado. El ente aislado es no-ente.

2. Las relaciones lógicas, en sentido técnico, son más bien derivadas.

3. La relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior o casual o accidental.

4. El principio de la relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa:

5. No puede haber ente carente de relaciones, es decir entes absolutos.

6. Pero tampoco existe ente particular existente en y por sí mismo.

7. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es absurda; ningún “ente” es principio de su propio ser.

8. La relacionalidad del todo tiene una serie de sub-principios o derivados.

9. La correspondencia es el primer principio derivado de relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual afectivo.

10. El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías, es de validez universal.

11. El principio de complementariedad es la ‘especificación’ de los principios de relacionalidad y correspondencia. Significa coexistencia con su complemento específico.

12. La racionalidad andina es dialéctica, tanto por la estructura sub-terránea de concebir la realidad como por las indicaciones fenomenológicas.

13. La dialéctica occidental y la andina son diferentes, primero no es lógica oculta de un principio universal que se realiza a través de los momentos dialécticos.

14. Segundo, los opuestos son momentos, son entes deficientes e incompletos en un proceso que tiene que llegar a la ‘complementación’ sintética.

15. Esta síntesis, no es *Aufhebung* sino experiencias parciales de la realidad, y tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables: se requieren mutuamente

⁵ H Pesce: Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú; en San Marcos, No. 10, set-oct-nov, UNMSM, Lima, 1968, pp.68-69

no para elevarse a otro nivel sino para completarse en el mismo nivel.

16. No es progresiva. La complementariedad no es el resultado de un proceso dialéctico, sino la expresión dialéctica de la relacionalidad

3) *Cosmología: Propositiones*

1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

2. Pachasofía significa filosóficamente el universo ordenado en categorías espacio-temporales.

3. La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias. El otro eje es lo masculino y femenino que se da arriba y abajo.

4. El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicos, existen correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso.

5. Desde un punto de vista general existirían las chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia).

6. Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha (mundo celestial habitado por los dioses) con Kay pacha (mundo terrenal habitado por los hombres).

7. Los horizontales tiende una relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino.

8. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar.

9. La cosmología defiende la ciclicidad epocal.

10. La ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay pacha*.

11. Estos principios y su observación son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. No hay “re-presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico

- *El tiempo.*

1. El tiempo es otra manifestación del pacha, es co-presente como el espacio, donde sus categorías temporales más importantes son el antes y el después tiempo.

2. Tiene un orden cualitativo en la medida que se mide por la densidad del evento, es decir, el peso se determina por la importancia, y donde cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito peso específico.

3. Las ceremonias y ritos precisan de su tiempo para que surtan efecto, así el tiempo no puede ser presionado puesto que a largo plazo será pérdida.

4. El tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad.

5. Y, por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por una *pachakuti* (“vuelta de pacha”), un cataclismo cósmico en que un cierto orden (*pacha*) vuelve o “regresa” (*kutiy*: “volver”, “regresar”) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto.

6. En la racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también hay *viceversa*.

7. La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su direccionalidad.

8. Los ciclos no son simples repeticiones o retornos (kuty) de lo mismo, en general es una nueva manera de ordenar el universo.

9. No existe continuidad entre los ciclos o épocas, el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de “saltos” o “revoluciones” cósmicas (*pacha-kuti*).

10. La diferencia con el pensamiento dialéctico occidental radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico

4) Teoría del conocimiento:

Proposiciones

1. Conocer algo significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente en y a través del ritual.

2. Se presenta el conocimiento como relación intrínseca del plan cósmico.

3. La relación gnoseológica no es unidireccional,

4. Todo puede ser “sujeto” gnoseológico,

5. El conocimiento es una praxis integral y holística antes de ser teoría,

6. El ritual y la celebración son ‘lugares’ predilectos del conocimiento,

7. El conocimiento tiene dimensiones cósmicas,

8. La verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

M. L. Rivara de Tuesta nos comenta en “Francisco de Ávila y la extirpación de la idolatría en el Perú” que hubo “resistencia a la aceptación de la nueva religión”⁶.

Pero ¿cuál era la lógica indígena que se oponía a esta lógica cristiana?

⁶ ML. Rivara de Tuesta: *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Vol 1, FCE, Lima, 2000, p. 327.

El opositor indígena e idealizado por Francisco de Ávila utiliza una lógica que hoy llamaríamos de reducción al absurdo⁷ entre lo predicado por el fraile correspondiente, y la contraposición del indígena que se funda en información y conceptos emanados de su contexto religioso, social, y humano práctico cotidianos⁸

En resumen, situados, en rigor, en lo relativo al ser y su expresión en el pensamiento queda aproximadamente claro que la relacionalidad de la relacionalidad es lo propio del ser, le sigue la dialéctica de los opuestos, y, finalmente, la complementariedad. Unido al proceso de un rígido determinismo. Parece, entonces, que eran estas ‘leyes’ ontológicas las que daban unidad, sentido y sujeción implícita en una tradición al ser, a lo real como unidad.

2. El pensamiento en general en el mundo colonial.

Para precisar el problema del ser, de lo real como unidad expresado en el pensamiento como expresiones más generales que hemos llamado ‘leyes’, en el periodo colonial nos basaremos en Carlos Lazo y Javier Tord⁹.

Y abarcaremos del siglo XVI con la llegada de los hispánicos (1532) hasta 1780 que fue la derrota de la rebelión de Tupac Amaru. Derrota que eliminó toda posibilidad de constituir una república de indios y dejó el paso franco para una república criolla.

Según estos autores las ‘leyes’ generales del pensamiento, es decir, el contexto general del pensamiento habría

⁷ H. Pesce, p. 63

⁸ ML. Rivara de Tuesta, Idem, pp. 333-348.

⁹ Síntesis de la obra de C. Lazo García / J. Tord Nicolini: Economía y sociedad en el Perú colonial (movimiento social), en *Historia del Perú*, vol V: *Perú colonial*, Editorial Juan Mejía Baca, España, nov de 1981.

estado modelado en un soporte providencialista. Y los autores si bien llaman la atención sobre esto estimo que corresponde, desde el ángulo de la ontología, hacer una evaluación más detenida.

Nosotros diremos, en términos generales, que cuando se habla de providencialismo filosóficamente estamos hablando del teleologismo estructurado en una determinada doctrina teológica-filosófica, en nuestro caso el tomismo de Tomás en versión tridentina y matizado por el tomismo hispánico aplicado en el Perú que sedimentó una específica realización del tomismo en las masas.

Este teleologismo afirmaba que todo en la jerarquía de lo que “es”, desde lo más bajo a lo más alto, estaba orientado al supremo bien, esto es Dios. Y conforme la complejidad expresada en cada nivel de la jerarquía, el proceso de establecerse el acercamiento a este supremo bien estaría condicionado, mediado, por lo específico de cada estructura para colocar o situar o entender lo que es el bien. Pero de donde emana, se coloca y se reconoce este bien específico, esta comprensión del bien específico, será, ciertamente, Dios.

Este teleologismo extrapolado a una serie de niveles tendrá efectos prácticos bastante diferenciados. Y es cierto que cuando se habla que el providencialismo hispánico se montó sobre este providencialismo prehispánico, nosotros decimos que, ontológicamente, se montó y reconfiguró un teleologismo más elaborado, procedente de la metafísica tomista, que derribó y asimiló fácilmente a la antigua metafísica prehispánica.

Y este teleologismo más elaborado - una vez incorporado en la cabeza de las personas - no precisa ser constantemente pensado, simplemente funciona como un esquema de pensamiento automático. Empero se ha de tener claro que no fue en rigor un simple reemplazo de una subjetividad por otra, fue un *Aufhebung*

(*negar, recoger, y superar*) de lo prehispánico por lo hispánico*.

Pero hemos de decir, adicionalmente, que este teleologismo no solamente es una forma de pensar general, esta forma general no es simplemente la forma general expresada como puro pensar, sino que además impone un sentido general y sentidos específicos de comprensión de todos y cada uno de los aspectos donde se manifiesta¹⁰. El pensamiento y el raciocinio

* Posteriormente leí ---el 5 de noviembre del 2004 y gracias al colega Wilbert Almonte Prado--- un material de David Sobrevilla Alcázar: “Postmodernidad y racionalidad. El debate sobre la modernidad entre J. F. Lyotard y J. Habermas”, en *La racionalidad*, Juan Camacho Camacho Editor, Maijosa, Lima, 1988, nota 2: “Según el pensador alemán (Habermas: a/n) cuando se expande una esfera de la cultura pretendiendo que ocupe el lugar de las otras, se produce una *falsche Aufhebung* de la cultura. Habermas entiende la palabra “*Aufhebung*” en el triple sentido hegeliano del *negar, recoger, y superar* (cursiva/m: O.O) al mismo tiempo. Nosotros traducimos la palabra “*Aufhebung*” en este artículo según la propuesta de Ortega y Gasset como “absorber”: lo que Habermas quiere decir es que por ej. el surrealismo postula absorber toda la cultura en el arte. Este planteamiento es inviable: se trata de una *falsche Aufhebung*, de una falsa absorción de la contradicción existente” (p. 172). Nosotros --es decir O.O-- seguiremos el sentido hegeliano y no el que propone Ortega y Gasset, y entenderemos la falsa *Aufhebung* como la sobreposición de uno de los contrarios que se impone sobre la otra *unilateralmente*, es decir que la falsa *Aufhebung* es, en rigor de verdad, *recoger para negar totalmente*. Así se recogió la cultura previa, la incaica, y se le negó totalmente, pero se le niega totalmente no como simple negación, *se le niega como negación simple y sistemática*.

¹⁰ M. Heidegger dirá: “sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente visualizado”: M. Heidegger: *Ser e tempo*, Vozes, Brasil, 2000, II sección, tercer capítulo, parágrafo 65, p. 117; “Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt // Luego, es a partir del sentido que se sustenta la comprensión de algo, sin venir a la vista como algo propio expresado o tematizado”, p. 324, trad/n del original *Sein und Zeit*, Klostermann, Germany.

quedan sujetos a una forma de pensar donde lo necesario de demostrar queda presupuesto por esta forma finalista de pensar.

Junto a lo teleológico se manifiesta también otra forma general de pensamiento, aunque posiblemente funcione como auxiliar, más bien derivada de la 'ley' principal. Se trata de la forma general de pensar de tipo analógico. En todo momento el mundo humano queda analógico al mundo divino, sin embargo limpio de miserias humanas. Donde la aspiración a la perfección de este ideal divino se impone de modo absoluto sobre el ser humano.

Y todo aquello que se pretende colocar por encima o salir fuera de este teleologismo queda diabolizado [la diabolización, en rigor de verdad, es un proceso colateral y más complejo, aquí solamente mencionamos el asunto de manera general].

Nosotros hemos de decir sin embargo que la declaración de malo y diabólico, y, además, declarando sospechoso lo natural-corporal, nos parece que corresponde más a formas propias centralmente del tomismo tridentino, que en versión hispánica aplicado al Perú se hará más acentuado aún. La poderosa metafísica tomista aplicada al Perú se torna una simple guía moral¹¹

Para decirlo en lenguaje técnico: el sentido ontológico de la estructura de pensamiento que se impuso fue de tipo teleológico. Y a partir de esta primera y central 'ley' general del pensamiento es que se configuró el modo de ver de los diversos niveles de los cuales se compone éste, es decir, se configuró de manera óptica.

La segunda 'ley' del pensamiento fue analógica, que fue el modo como se configura el ejemplar a imitar, es decir, lo divino, a partir de declarar todo lo humano cruel, viciado y degenerado. Y siempre en un contexto de virtud-pecado, es decir, en un

contexto moralizador de lo ontológico, donde se fusionan los contextos de lo ontológico con lo moral. Indiferenciación que contemporáneamente se hace necesario tener claramente diferenciados teóricamente.

No puede haber superposición moral sobre la ontológica. Es pretender que el ente de la moral pueda contener al ser. Lo correcto es lo inverso ontológica, teórica y moralmente. El ente nunca puede ser superior al ser.

Este modelo de indiferenciación e inversión de la relación del ser con el ente de la moral es lo que tiñe las relaciones sociales y humanas, tiñe la conciencia, el intelecto y la razón de los individuos, tiñe la práctica y la conducta de los individuos. Y su sedimentación se expresa en la subjetividad del periodo independentista y liberal.

Y aquí se contiene las formas derivadas de tipo categorial: seremos mejores, en tanto en cuanto, estas 'leyes' generales del pensamiento que tiene lo divino como referencia central sea puesto como aspiración desde una condición humana, es claro, defectiva.

Así, las 'leyes' generales del pensamiento funcionan, a su vez, como modeladora de una aspiración ética. De aquí que la forma del pensamiento abstracto en general como expresión general, no se haya diferenciado de la forma ética. Se mantiene indiferenciado el pensamiento con el pensamiento ético.

Es la extensión de la subjetividad colonial sedimentada, vivificada y desarrollada de modo desigual y contradictorio en las relaciones sociales y humanas de sesgo independentista y liberal.

Las 'leyes' generales del pensamiento constituidas en un horizonte propio de la colonia sirvió para la justificación de un conjunto categorial, dio contenido a un conjunto categorial, donde la aspiración a lo divino constituía el punto de unidad entre lo general, esto es, las 'leyes' generales del

¹¹ JC Mariátegui La Chira: 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, EE Amauta, Lima, 1980, p. 175

pensamiento, y lo específico, la forma ético-categorial de expresarse en este periodo.

Por eso que hay una fusión categorial que nace de una fusión de contextos de lo general, el pensamiento abstracto, con lo específico, lo ético. Expresión de la subjetividad entendida como algo propio y que es lo típico de lo premoderno.

Y que la modernidad en nuestro país nunca superó teóricamente, es decir se mantiene en esa vieja forma a nivel de masas y de estrato intelectual. No hubo ni clase social ni filósofo Descartes para hacerlo como en la cultura europea.

Nuestro cartesianismo fue, ontológicamente, irrelevante o, más bien, le fue succionada la potencia metafísica por estar arropada en el pensamiento tradicional, tomista colonial de cepa hispánica tridentina.

Estas 'leyes' generales del pensamiento, que hemos indicado funcionan como modeladoras de sentidos cuando se extrapola a otras formas de manifestación de lo que "es", dan contenido lógico categorial a cada uno de los niveles en los cuales se manifiesta.

Numero los siguientes niveles: 1) la estructura emocional-religiosa, 2) la estructura moral-valorativa, 3) la intelectual, 4) se tornan esquemas de acción social determinados sin rango estratégico, 5) cristalizan como sentido común y, 6) nos dotan de un sentido general y específico o, desde lo general se adecua lo específico. Y sigue después todo el circuito de tipo circular con niveles de mutua interrelación.

En síntesis, las formas generales del pensamiento del teleologismo originario o prehispánico pasa a uno más elaborado en el teleologismo hispánico. Y se extrapola a una serie de niveles donde cobra específica forma de sentido.

Estas 'leyes' generales del pensar (teleologismo y analogía), específicamente hispánica y tomista aristotélica de versión tridentina en versión particular hispánica, ha implicado una indiferenciación en el orden

del pensamiento, donde lo general del pensamiento se vincula y se expresa desde lo específico, la forma moral reducido a la dicotomía virtud-pecado.

Y donde la justificación desde lo divino ensambla con la aspiración moral. Todo estructurado en relaciones sociales y humanas. Y desde esta base la vieja tradición prehispánica es reelaborada, reconfigurada, en la nueva forma, la hispánica.

Frente al pensamiento previo, el incaico o el generado desde la expansión de la federación quechua, el pensamiento colonial si bien superior teóricamente, no superó el pensamiento anterior, lo subsumió (lo reconfiguró, asimiló y disolvió en su subjetividad) en su lenguaje.

3. La modernidad europea y la mediocre modernidad peruana.-

1. Kant fue la liquidación de la "cosa en sí" (Dinge) para dejarnos instalados en el sujeto-objeto, donde esta "cosa en sí" queda intelectualizada mas como "objeto" (Sache), es decir, como forma del pensamiento, dada a través de una nuevo status de la "cosa en sí", llamada "objeto".

Del cual lógicamente nunca podemos decir nada. Hegel buscará restaurar esta "cosa en sí" pero como despliegue y dentro del pensar lógico más allá del cual solamente puede haber abstracción vacía¹²

Es decir el pensar lógico - interpretamos a Hegel - solamente puede desplegarse a partir de esta cosa (Dinge) elevada a pensamiento (tornada objeto), de la dinámica de esta "cosa en sí" elevada a pensar lógico; otra cosa es metafísica, es decir, pretender construir entidades a partir de la nada, pretendiendo excluir la materia¹³,

¹² JGF Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Werke: B. 5, Suhrkamp, Germany, 1993, p. 26.

¹³ E. Albizu: La idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real. Presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 8 de agosto de 1981, p. 15

que era el programa de la metafísica prekantiana de tipo racionalista y empirista. Y de la imposibilidad de conocer la “cosa en sí” lógicamente, es decir, el objeto como lo quería la metafísica kantiana.

Y ¿por qué?. Porque la estructura apriórica del espacio y tiempo, y actuante también esta estructura en el entendimiento, no es afectada, influenciada de manera ninguna por las estructuras de la sensibilidad y del entendimiento. Es a la inversa.

Luego, no hay como conocer lógicamente esta “cosa en sí” por la estructura apriórica. La “cosa en sí” siempre tendrá el modesto lugar de elemento indispensable para la actualización de la estructura apriórica. Y nada más.

2. ¿Cómo se cumple el fenómeno en la colonia del Perú?. No es difícil percibir que ontológica, gnoseológica y lógico-conceptualmente no hubo semejante proceso de reconocimiento del lugar de la autoconciencia en la mediación del sujeto cognoscente tanto del mismo sujeto que conoce como del objeto conocido.

Ontológicamente existía relación entre la vieja metafísica aristotélica tomista tridentina desenvuelta en la colonia del Perú propia de la clase dominante con la metafísica manejada por las clases dominadas. Este aspecto del fenómeno ontológico, este puente ontológico entre poder político-religioso y clases populares, objetivado en la colonia del Perú, era un producto creado y mantenido por la metafísica de la fase escolástica.

Este tipo de relación característico del pensamiento tomista de Tomás y socializado a través del sistema eclesiástico católico fue advertido y denunciado por D. Hume en su deconstrucción radical de la escolástica tradicional para oponerle una filosofía científica, esto es, empirista, en la Inglaterra de su época¹⁴

¹⁴ D. Hume: *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad: Juan Adolfo Vázquez). Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 44; D. Hume: *An*

Gnoseológicamente el empeño homogenizador de Mercurio Peruano no fue una renuncia a la metafísica tradicional y si una retematización del lugar del conocimiento a partir de la experiencia, es decir, a partir del fenómeno, a partir de la representación.

Así J. H. Unanue en ‘Decadencia y restauración del Perú’ (Discurso inaugural para la Abertura y estreno del Anfiteatro Anatómico de la Real Universidad de San Marcos el 21 de noviembre de 1792), dice lo siguiente:

“La distinción de los tiempos en la práctica médica, depende de la contemplación y comparación de los fenómenos que presenta el cuerpo sano y doliente, el sólido vivo, natural, ó alterado en sus funciones: y siendo aquellos el resultado de *su estructura y leyes* (c/n), que mantienen ó han perdido su natural armonía, sin la inteligencia de estas, se obscurecen los tiempos favorables, huyen las ocasiones, los auxilios se hacen inútiles, y por la mayor parte perniciosos. Entre los entes de la razón y los de la Naturaleza, media una inmensa distancia, y es preciso sean erróneos los dictámenes deducidos de aquellos, siempre que no esten fundados en el íntimo conocimiento de estos(24). De lo contrario los sympromas y demas aspectos que en las enfermedades arreglan el plan curativo, tendrán relación con las causas ideales é imaginarias no con las físicas y existentes en el cuerpo. Consistiendo las últimas en las afecciones del sólido y el líquido, no puede conocerlas aquél á cuyos ojos, ocultos los resortes interiores de la máquina viviente, solo se manifiesta su decoración interna”¹⁵

John Locke en su obra *Anatomía* (1668) propone una doctrina de los fenómenos, y si bien admite que nunca podremos conocer como opera la naturaleza, el entendimiento

Enquiry concerning Human Understanding (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000; http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_text_s.html, p. 12

¹⁵ Mercurio Peruano, No. 220, 10 de febrero de 1793; Edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú (12 volúmenes), Vol. VII: 1793, Lima, 1965, p. 98.

puede concebir lo real formulando hipótesis fundadas en analogías de la experiencia:

“Para el caso de una enfermedad, por ejemplo, hay una sintomatología que corresponde a una ley de la armonía que rige las correlaciones fenoménicas y, basados en esa correlación, elabora una terapia adecuada. La experiencia sensible es nuestra única fuente de información. La experiencia, así, es único método seguro para captar la racionalidad en el encadenamiento de los fenómenos”¹⁶

Obsérvese como el empirista inglés utiliza el razonamiento: “analogías de la experiencia” para conocer aproximadamente en la medida que no se puede conocer la naturaleza. La experiencia sensible es el único método seguro para captar la racionalidad de los encadenamientos fenoménicos. La razón se funda en la experiencia fenoménica.

Para el nuestro –Unanue-- el conocimiento lo es de la estructura y leyes del fenómeno. Y el nuestro en absoluto hace depender la razón de la experiencia entendida esta experiencia fenoménica como percepciones, ubica la razón como la experiencia de una entidad externa que refleja lo real.

Prosigamos con la estructura de razonamiento de nuestro ilustrado peruano, dice después lo que sigue:

“El cadáver disecado y demostrado, es la sabia y eloqüente escuela, en que se dictan las mas seguras máximas para conservar á los vivientes. En él se conoce qual es el enlace, y los oficios de los distintos órganos que componen esa máquina singular, la primera entre las obras de la Divinidad: en que consiste la mutua dependencia con que se auxilian, ó dañan unas á otras: quales son las verdaderas causas que fomentan ó destruyen su armonía, y qual es el modo de restaurarla. Allí se

¹⁶ Octavio Obando Morán: “El método filosófico del filósofo inglés J. Locke en su *Ensayo acerca del entendimiento humano* (1690), Lima, diciembre de 1993, p. 4.

descubre el origen y la distribución de aquellos pequeños é infinitos tubos, instrumentos de la sensación y movimientos, ministros del imperio del alma, (...)”¹⁷.

El empirista inglés no presume que el organismo sea producto, objeto creado por la divinidad, y no puede porque su empirismo no lo lleva a eso, no da para eso, y no da porque se funda la racionalidad en la experiencia y sistematización de los fenómenos.

Unanue, en cambio, si bien habla de la experiencia y el fenómeno sin embargo al remitirse al cuerpo presume a éste como creación divina. Y cuando se plantea la relación y función de los órganos del cuerpo lo hace en una perspectiva realista, descriptiva, captable y sujeta a leyes. Cosa que no está presente tampoco en absoluto en el inglés.

Esta retematización del lugar del conocimiento a partir del “fenómeno” ---según nuestra investigación--- muestra que nuestros ilustrados lo concibieron dentro del contexto del realismo, del realismo sustancialista, que manejaba precisamente el aristotelismo-tomista tridentino en la colonia del Perú.

En suma, leyeron el empirismo, el fenómeno y la experiencia con ojos aristotélico-tomistas. Tal cual lo hicieron en otras esferas.

3. Lógicamente al no plantearse la diferenciación sujeto-objeto de base premoderna, esto es, sustancialista aristotélico-tomista, donde el “sujeto” como el “objeto” no son mediados por el individuo como simple individuo [al contrario, el individuo cartesiano será un individuo que se entiende como autoconciencia

¹⁷ JH Unanue: Decadencia y restauración del Perú (Discurso inaugural para la Abertura y estreno del Anfiteatro Anatómico de la Real Universidad de San Marcos el 21 de noviembre de 1792), en Mercurio Peruano, No. 221, 14 de febrero de 1793: Edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, Vol VII: 1793, Lima, 1965, p. 110.

individual, autista], sino donde el individuo cognoscente es la mediación entre el sujeto (con respecto a sí mismo como autoconciencia donde el “yo” autista cartesiano es rezago sustancialista, es decir, que no quedaba plenamente mediado por la autoconciencia) y la cosa, cosa en sí misma, cosa externa al individuo.

La cosa ajena al individuo - hay que reiterar - es elevada a la conciencia como “objeto”, revestida de concepto, - que es el programa kantiano, sin embargo este programa quiere, igualmente, la destrucción de la cosa-en-sí al elevarla a objeto, esto es, quiere la “cosa” como simple referente para la actualización de la estructura apriórica - y que elevada la cosa-en-si a objeto es imposible, lógico-conceptualmente, conocerla, es imposible decir lógica-conceptualmente nada de su estructura como cosa a través y por el pensamiento que conoce.

De la superación de esta limitación kantiana respecto a la relación cosa-objeto es que partirá la comprensión de la relación sujeto-objeto en el programa hegeliano, donde la cosa-en-si, es decir, la mera cosa externa al individuo, es restaurada idealistamente en el pensar lógico y situada como objeto posible de ser conocida en su estructura por el pensamiento.

Es decir, la cosa es tomada como objeto del pensamiento y se le considera, además, externa al individuo y del cual se puede decir cuál es su estructura como cosa externa que es objeto del pensamiento. De allí el mérito de la obra Fenomenología del espíritu.

Y en el programa de Marx-Engels queda restaurada la cosa mediada como objeto lógico y reflejo, en un primer nivel, de lo real, es decir de la representación simple. Luego vendrá la representación conceptual que no es propiamente reflejo, sino síntesis de lo abstracto o lo universal-abstracto, pero tiene su base en el reflejo sensible y, vendrá después lo concreto-pensado, es decir, la síntesis de los

abstractos como unidad en lo universal-concreto, que no es en absoluto reflejo en el primer y segundo sentido, es, simplemente, concepto.

Algunos estiman que la segunda forma (universal-abstracto) es también reflejo, pero en tanto proceso conceptual que analiza, que desmenuza lo dado por la representación simple en el proceso de aproximaciones sucesivas.

Es posible sea así. Mas en el orden de lo concreto-pensado no tiene el reflejo ninguno de los sentidos anotados previamente. No es el universal-concreto, en rigor y reiterando, representación simple ni tampoco universal-abstracto¹⁸

La teoría del reflejo que es comprendida sin este largo proceso histórico de mediación cognoscitiva en varios planos: lo sensible, el entendimiento y la razón, propio de la filosofía europea que se inicia con Descartes y culmina con Kant y de aquí llega a JGF Hegel, y que no tuvimos en el Perú en su momento histórico, puede resultar en una comprensión de base premoderna de lo moderno como de lo postmoderno.

Que es lo que sostengo en esta reflexión que pongo a consideración como aspecto secundario de nuestro tema central de reflexión. Aspecto premoderno que ha envuelto implícitamente el discurso teórico del postmodernismo andino peruano que se ha puesto de moda en el país.

4. En última instancia este postmodernismo andino sería una comprensión premoderna de la relación sujeto-objeto en el proceso espiritual de nuestro país, a partir del cual se proclama la muerte de los metarrelatos, metarrelatos espiritualmente contruidos y desenvueltos

¹⁸ Rafael Plá León: Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano (Polémica con Enrique Dussel en torno cuestiones básicas del marxismo), (Santa Clara / 28 de mayo de 1995); también Lucio Obando Guarniz: El concepto de reflejo dialéctico, Separata, Facultad de Letras, UNMSM, Lima, s/f

ampliamente en la fase moderna del proceso espiritual europeo.

El postmodernismo de los nuestros aplica mecánicamente esta proclama de la muerte de los metarrelatos y, sin embargo, está dominado por esta base premoderna de comprensión de la relación sujeto-objeto.

Y que afecta y afectó a la mismísima comprensión subjetiva de la relación sujeto-objeto de nuestro mediocre liberalismo histórico. Sin tomar en cuenta en absoluto el carácter empirista humeano que está actuando filosóficamente tras su discurso escéptico.

Sin balance espiritual del proceso histórico-genético de esta ontología y subjetividad en nuestra nación, sin un ajuste de cuentas teórico espiritual de esta subjetividad en nuestra historia ontológica ¿cómo pueden saber que su relato es, efectivamente, postmoderno?. Nuestros postmodernos reiteran el viejo camino del continuismo anatópico de nuestra ontología y subjetividad¹⁹.

4. Las ‘leyes’ generales del pensamiento en el Mercurio Peruano, génesis de la limitada subjetividad liberal en el país

El proceso de constitución del llamado método científico en nuestro país estaría recargado por esta génesis gnoseológicamente realista y ---expresada como subjetividad--- tomaría un sentido muy específico, el método de la anatomía serviría de referencial como conocimiento positivo [así como para la cultura europea lo

¹⁹ El término “anatópico” procede de V. A. Belaunde y significa lo siguiente según estima D. Sobrevilla Alcázar: “por *anatotismo* entendemos nosotros en este caso la tendencia a partir no de la propia realidad nacional y de sus posibilidades para formular los conceptos adecuados a ella, sino de realidades ajenas y posibilidades fantásticas”, en D. Sobrevilla Alcázar: *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Mata Editor, Lima, 1996, p. 20. También *Repensando la tradición nacional*^{8u}, vol 1, Editorial Hipatia, Lima, 1988, p. XV, nota 1.

fue la física], estaría en la génesis, en la base de la subjetividad de los liberales peruanos, de la creencia respecto a lo que es el método científico. Un realismo de base premoderna.

Esto explica ---como asunto secundario de nuestra exposición--- el sentido con que entiende la ciencia los practicantes de ciencia normal en el país que se mueven en un materialismo metodológico. Y explica a su vez la genealogía en la cual se funda la subjetividad de esta ciencia moderna en el Perú.

En otros términos, la constitución de la subjetividad con la cual se construye la representación de la ciencia en el proceso espiritual de nuestro país, adolece igualmente de esta carga tradicional premoderna.

Partir de aquí para hacer un desagregado de tipo categorial no es demasiado difícil, sin embargo se impone primero ver de manera más detenida esta perspectiva gnoseológica de los liberales peruanos que comprendieron el fenomenismo inglés en el horizonte gnoseológico del realismo tomista de versión hispánica.

Y tuvieron la más completa incompreensión del cartesianismo europeo en la medida que este cartesianismo se leía en un horizonte igualmente escolástico, es decir, tomista-aristotélico tridentino en versión hispánica.

No hay información precisa de si la ontología y subjetividad tradicional del país en su devenir histórico hizo una apropiada limpieza, un ajuste de cuentas teórico, de su lectura de los nuevos tiempos intelectuales, limpiándose precisamente de este elemento tradicional de la ontología y subjetividad.

Tengo severas dudas que así haya acontecido. Comprendiendo el anatopismo tradicional de nuestro estrato intelectual es que estimo nunca hubo este trabajo de “limpieza”, de ajuste de cuentas teórico, de *Aufhebung*.

Posteriormente, en el siglo xix y xx, como en el xxi peruanos continua, digo, reitero, hubo y hay un continuismo anatópico ---asentados en las vigas de la ontología y subjetividad premodernas---, en la representación que nos hacemos de los conceptos globales de naturaleza, sociedad y pensamiento.

El estrato intelectual tiene viciada su ontología y subjetividad históricamente configurada desde su génesis en la medida que no fue otra cosa que una contextualización del fenomenismo en el horizonte del realismo tomista, la ontología y subjetividad del periodo independentista y liberal no fue otra que continuismo anatópico.

2. Hemos de decir entonces que, implícitamente, la ontología que contextualiza el fenomenismo de los pensadores del Mercurio Peruano [periódico: 1790-1795] es fenomenismo comprendido en el horizonte del realismo tomista.

Es decir, ontológicamente es exactamente heredero de este teleologismo y analogismo (en el contexto de virtud-pecado). Formalmente el fenomenismo de los ilustrados del Mercurio Peruano no tiene el sentido que tiene en el fenomenismo clásico inglés, donde desde las percepciones se construye una efectiva racionalidad.

Aunque los ingleses no asumen la realidad existente fuera del sujeto, o independiente a él o declaran que es imposible conocerlo, los nuestros, por el contrario, asumen que existe tal realidad y se expresa y conoce por el pensar.

La oposición al viejo pensamiento no le es opuesto teóricamente un despliegue de pensamiento. Simplemente se le opone en el sentido de contraposición negadora, en este caso el fenomenismo que dimana del conocimiento científico anatómico de la época. Con las limitaciones como se entiende este fenomenismo. De nuevo vemos aparecer la falsa Aufhebung, o,

simplemente, la lógica de borrón y cuenta nueva.

Es manifiesto que este fenomenismo de los ilustrados modernos es un fenomenismo situado en lo premoderno en la relación sujeto-objeto. Pero esta vez el objeto opuesto, contrapuesto, es el considerado objeto científico, el conocimiento objetivo de la ciencia anatómica de la época.

El desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico fue un desplazamiento de negación simple. De cambio de referencial: de lo ontológico escolástico a lo gnoseológico anatómico de la época asumido como método. Oponiéndose en general este nuevo referencial, el fenomenismo y conocimiento anatómico, como el opuesto a cualquier abstraccionismo escolástico. La abstracción se torna sinónimo de negativo.

3. La ontología, que es saber teórico, se torna saber negativo por su vinculación con la ontología religiosa. Y en esto son exactamente idénticos los nuestros con los empiristas ingleses, en la falsa asociación de ontología religiosa a toda ontología.

El problema teórico en los nuestros, es decir, de no superar la ontología colonial implícita siguió vivito y coleando. Decir “no es problema” no implica que el problema desaparezca. Eso es una ingenuidad. Y esa ingenuidad es la que prevalece.

Lo relevante está sin embargo en que esa sustancialización de la relación sujeto-objeto, que no fue superada por nuestros ilustrados, funciona como mera negación de toda ontología y del saber teórico, y esta limitación está en la génesis de la constitución de la subjetividad liberal.

Para decirlo de otra manera, funciona como contraposición temática del conocimiento positivo respecto a toda ontología calificada como especulación negativa y asociada a la metafísica religiosa. Y el punto de partida es la ciencia anatómica

del siglo XVIII, no es en absoluto ni la física ni Newton.

Así tres rasgos:

- 1) desplazamiento temático de lo ontológico a lo gnoseológico,
- 2) contraposición de la ciencia anatómica propuesta como subjetividad, que antagonizaría con la ontología, entendida como metafísica religiosa colonial,
- 3) declarar toda ontología como ontología religiosa.

Negación de todo lo que implique teoría ontológica a la que se asume como sinónimo de especulación negativa. He allí la base de su subjetividad y su posterior despliegue. He allí el punto de partida de su subjetividad. Un infantilismo ontológico bastante claro y bastante acrílico.

Esta incapacidad para superar la ontología y subjetividad implícita que persiste histórico-espiritualmente es sobre lo cual se han montado una serie de representaciones categoriales, que, al ser monopolizadas y reproducidas acríticamente por el estrato intelectual universitario, ha marcado todas las perspectivas filosóficas según la moda intelectual-universitaria.

Esto lleva a replantearse el lugar del modelo del: 1) conocimiento como conocimiento, 2) como estructura del conocimiento, 3) como totalidad del conocimiento, 4) el modelo de universidad, 5) de gestión del conocimiento, 6) del estrato intelectual y sus matices, y 7) de la decodificación realizada de la filosofía internacional. Entre otros ítems. Y que no veremos en este lugar.

El postmodernismo, y esto como asunto secundario en nuestra exposición, en la medida que se sujeta a este proceso histórico, no es otra cosa que la afirmación del anatopismo pero en la versión escéptica de negación de los grandes relatos (negación que no afecta a su relato que se quiere ubicar como un metarrelato usando el consabido método de exclusión a quien no repite el mantra del caso) de los otros, sobre

todo de fundamento moderno, pero su incompreensión del proceso histórico de nuestra historia de la ontología y subjetividad los lleva a estimar que esa es una fabulosa verdad. Es un postmodernismo subjetivamente viciado por el mismo problema.

En otros términos, el postmodernismo peruano ubica su negación de los grandes relatos de los otros pero no del suyo, en un horizonte viciado por la no superación de la vieja ontología y subjetividad históricamente desplegada en nuestra cultura espiritual desde la colonia.

Así su postmodernismo no supera los límites de lo premoderno. Este postmodernismo es un postmodernismo que se muerde la cola. Es, en el orden de la ontología y la subjetividad, un postmodernismo premoderno.

5. El problema durante las repúblicas

El problema durante las repúblicas se expresa de modo diferente en la esfera académica y no-académica, aquí apenas daremos cuenta limitada del asunto en la medida que hemos desarrollado la historia de la filosofía en el Perú desde estos dos ángulos en dos libros: 1) Filosofía en el Perú: de retorno al historicismo y las masas [<http://pt.scribd.com/intercambiofilosofico/documentos>], 2) Breve y circumspecta historia de la filosofía en el Perú: 1440-2000.

1ª República: 1821/1824 - 1879/1874

La 1ª república está caracterizada por la larga ausencia de actividad académica sistemática, la razón obedece a la inestabilidad política y al caudillismo que prosiguió cuando Bolívar salió del Perú en 1827. Este caudillismo se extiende hasta 1840-1845 que eleva la figura del caudillo R. Castilla que da vida a una presencia de 20 años, la época de castillismo.

Entre 1850-1870 destacan tres momentos: El primero corresponde a lo que llamaremos el positivismo político e intelectual de la Revista de Lima con su cercanía al comtismo para la construcción industrial y al spencerismo sobrevalorando lo racial, el segundo momento es el positivismo cientista universitario de la Facultad de Medicina de San Fernando, perteneciente a la Universidad Mayor de San Marcos, y, el tercer, el racionalismo dominante en la Facultad de Letras de la misma casa de estudios.

2ª República: 1879/1874 - 1980/1990

En la esfera académica lo resaltante está en el desarrollo del segundo racionalismo, el racionalismo de postguerra (1890-1920) y las diferentes filosofías que la enfrentaron, el segundo momento de este racionalismo que se inicia en 1930-1940 y se extiende hasta 1980 que entra en colapso.

Y, en la esfera no universitaria radica en el nacimiento de la filosofía materialista como expresión filosófica de las clases básicas con González Prada y Mariátegui La Chira, y de la clase media ilustrada con Haya de la Torre.

Prosiguiendo en la esfera universitaria situamos el racionalismo filosófico en la versión de los pensadores del 30-50 del siglo XX; la reflexión filosófica de A. Salazar Bondy desde una perspectiva filosófica socialista no marxista; en la esfera universitaria la perspectiva positivista del movimiento socialdemócrata 50-70; y la filosofía en los partidos y movimientos político-sociales.

3ª República: 1980/1990 – 2000+

La filosofía universitaria entre 1990-2000 realizada por la generación de la guerra interna que hace filosofía en la esfera de la universidad y fuera de ella. La filosofía expresada en los movimientos no socialdemócratas de signo marxista, y el pragmatismo filosófico de base premoderna de los partidos y movimientos políticos liberales de la segunda postguerra.

6. Lo común y lo diferente de estas 'leyes' generales

El arco iris del proceso histórico-ontológico de nuestro país en la manera de concebir al ser ---y con ello en la manera de desplegarse las capas de la subjetividad en cada uno de sus momentos históricos---, parecería haberse movido en cuatro grandes fases históricas, o en cuatro grandes totalidades (y la bifurcación en subtotalidades) relativas al ser y la subjetividad.

La primera corresponde al periodo autónomo andino caracterizado por la inmanencia del pensamiento indiferenciado preoccidental, donde, es claro, hay una razón no occidental, y sin embargo, hay un modo de concebir el ser, aunque no esté claro aún el modo como éste era concebido en sus propios pensadores indígenas. Para entender esta perspectiva nos remitimos a los pensadores indigenistas.

La etapa colonial está caracterizada por la exterioridad abstracta del pensamiento, impuesto a nuestra tradición, y como tal lleva sobre si todas las limitaciones del pensamiento occidental de la fase medieval: la ausencia de distinción de entendimiento y razón, y la ubicación de la autoconciencia en la esfera de la teología. Inficionando todo nuestro proceso histórico-ontológico colonial y posterior.

La fase cosmopolita ---1780-2000--- no significa otra cosa que la continuación de la exterioridad abstracta del pensamiento indiferenciado occidental, esto es,

asumiendo las cargas del pensamiento colonial al no distinguir ontológicamente entre entendimiento y razón.

Se suma su incapacidad para reconocer y valorar el lugar de la autoconciencia cartesiana y kantiana. Esta limitación es más clara y manifiesta en los pensadores del '40 del siglo XX filosófico peruano. El ser queda reducido a mera gnoseología facilitando el metodologismo en la esfera del conocimiento.

Resulta, además, este pelotón de pensadores del '40 los que mantuvieron la historia de la filosofía en el Perú el siglo XX filosófico peruano en su más alto nivel de anatopismo. Esta fase llega hasta los 80' que es cuando comienza a declinar.

Y reaparece la contradicción en la primera década del 2000 en la pugna entre el postmodernismo premoderno y la alianza de analíticos, epistemologizantes y otras filosofías menores que reproducen las viejas deficiencias teóricas que denunciamos.

Luego adviene la etapa nacional de la filosofía académica con Salazar Bondy desde fines de los '70, que no es otra cosa que el inicio del cuestionamiento de la vieja subjetividad sobre el ser y la subjetividad, es decir, el concebido por la burguesía compradora en la esfera filosófica-intelectual al exponer crudamente sus limitaciones teóricas.

Este autor no logra desenvolver una perspectiva teórica sobre el ser y la subjetividad de modo específico y que sea expresión teórica de la burguesía parasitaria o burocrática que utiliza los recursos del estado liberal para realizar su programa social, deriva hacia una posición que pretende superar la perspectiva teórica liberal desde una perspectiva de la filosofía de la liberación.

Por el contrario la filosofía de fase nacional y no-universitaria inaugura la perspectiva del ser y su expresión en el pensamiento en un horizonte materialista. De ellos es Mariátegui La Chira quien desenvuelve una perspectiva ontológico-

dialéctica cuando formula y aplica en sus 7 ensayos la ley de la unidad y lucha de los contrarios para evaluar cada ensayo y problema allí expuesto para pugnar con la vieja tradición intelectual sobre los mismos problemas, y hacer la dialéctica positiva al realizar la reconstrucción como obra unitaria de este ser social.

Esta perspectiva fue después abandonada en su creatividad para practicar - la intelectualidad de influencia marxista entre 1930-1980 - un anatopismo de tipo marxista-leninista soviético y maoísta.

Algunos aspectos creativos de la reflexión de Mariátegui La Chira son retomados posteriormente en la esfera próxima a la filosofía, por ejemplo, en la teoría de la descolonialidad de A. Quijano y, en el orden no-académico la evaluación racionalista de Mariátegui La Chira por el maoísmo armado de la década del 80'

Retomar filosóficamente en toda su creatividad a Mariátegui La Chira y asumir la crítica política concreta desarrollada por los movimientos sociales, la crítica teórica centralmente por Salazar Bondy del paradigma filosófico de la burguesía compradora, la crítica descolonizadora de Quijano, y, además, de otras contribuciones relevantes, la *Revista de Filosofía en el Perú* (Pensamiento e ideas) apunta a desenvolver articulada y sistemáticamente en el campo de la filosofía en el Perú, ese nuevo modelo relacionado con el ser y la formulación teórica del problema de la subjetividad y su extrapolación y manifestación en otras esferas.

Consideraciones finales

En síntesis, entonces, se tiene que decir que el defecto fundamental de la filosofía - según su proceso histórico-ontológico- en el Perú radica en su completa sordera metafísica para evaluar, potenciar y recrear en su propio proceso la reflexión de R. Descartes e Inmanuel Kant.

Se suma que, al reiterarse los viejos modelos emanados de la ontología y subjetividad premoderna de concebir el conocimiento, la administración del mismo y el lugar del estrato intelectual, como la

creación de tal en la universidad, no ha hecho otra cosa que reconfigurarlos o reciclar esos modelos - sin cuestionar su origen - en la forma actual del sistema demoliberal.

Referências

Albizu, E: La idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real. Presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 8 de agosto de 1981

Aquino, T. de: Suma de teología (5 v). BAC, Madrid, 1989.

Ballón Vargas, JC: El tópico naturalista en la cultura peruana. Separata

Ballón Vargas, JC: El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano, en Hampe Muñoz, T (Comp): La tradición clásica en el Perú virreinal, Fondo Editorial de la UNMSM, Lima, 1999.

Bobbio Rosas, F: Sobre la filosofía del racismo, en Letras, UNMSM, Nos. 97-98, Lima, 1999

Castro, A: El Perú: un proyecto moderno, PUC, Lima, ago, 1994

Choy Ma, E: Antropología e historia, Vol 1, UNMSM, Lima, feb de 1979

Choy Ma, E: Antropología e historia, Vol 2, UNMSM, Lima, oct de 1985

Choy Ma, E: Antropología e historia, Vol 3, UNMSM, Lima, mar de 1988

Comte, A: Comte (coletánea), Editor Victor Civita, Abril Cultural, 1978

Dussel, E, Bohorquez, C y Mendieta, E (Editores): El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino', Siglo XXI, México, 2009.

Estermann, J: Filosofía andina, Editorial Abya-yala, Ecuador, 1998.

Flores Quelopana, G: Racionalidad filosófica en el Perú antiguo, IIPCIAL, Lima, 2001

García, F / Roca, P: Pachakuteq, Fondo Editorial del Pedagógico san marcos, Lima, 2004

Gisbert, T: El cielo y el infierno en el mundo virreinal del Sur Andino, Separata, Unión Latina, La Paz, 2004

Grillo Annunziata, M: Filosofía andina pre-hispánica. Juan Guttemberg Editores, Lima, 2002

Hume, D: Investigación sobre el conocimiento humano (Trad: Jaime de Salas Ortueta), Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Hume, D: An Enquiry concerning Human Understanding (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000;
http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_etexts.html.

Husserl, E: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Meiner, 1992

Ilyenkov, E:?" Written: 1974, Source: Dialectical Logic, Essays on its History and Theory. Publisher: Progress Publishers, 1977. Translated: English translation 1977 by H. Campbell Creighton. Transcribed: Andy Blunden. HTML Markup: Andy Blunden, en D:\Library\archive\ilyenkov\works\essays\index.htm CD Room

- Kant, I:** Crítica de la razón pura, Taurus, Madrid, 2006 (versión Ribas)
- Kant, I:** Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, 1968 (versión Weischedel)
- Mariátegui La Chira, JC:** 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Empresa Editorial Amauta, Lima.
- Mariátegui La Chira, JC:** Obras completas populares (18 v), Amauta, Lima; sitio web: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/mariategui_jc.html#José_Carlos_Mariategui_-_Obras_Completas_populares._Editorial_Amauta
- Mariátegui La Chira, JC:** Obras completas cronológicas (19 v), sitio web: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/mariategui_jc.html#J.C._Mariategui_-_Obras_completas_en_ordenamiento_cronológico._Octavio_Obando_Morán
- Marx, K:** Die Frühschriften, Hg S. Landshut, Kröner, Germany, 1971
- Mejía Valera, M:** Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú. UNMSM, Lima, 1963.
- Núñez, E:** La versión alemana del “Mercurio Peruano”, en Boletín Bibliográfico de la UNMSM, No. 1, año IX, Lima, 1936
- Obando Moran, O:** Filosofía en el Perú: de retorno al historicismo y las masas, sitio web: <http://pt.scribd.com/intercambiofilosofico/documents>
- Obando Morán, O:** Breve y circumscripita historia de la filosofía en el Perú: 1440-2000 (inédito)
- Quintanilla Pérez-Wicht, P:** Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú, Separata, PUC.
- Rivara de Tuesta, ML:** Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú, Vol 1, FCE, Lima, 2000
- Rivara de Tuesta, ML:** Filosofía e historia de las ideas en el Perú Vol 2, FCE, Lima, 2000.
- Rivara de Tuesta, ML:** Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica, Vol 3, FCE, Lima, 2000
- Salazar Bondy, A: Panorama de la filosofía en el Perú, en Mar del Sur, nov-dic de 1950, No. 14, Lima, 1950.
- Salazar Bondy, A:** La filosofía en el Perú, Editorial Universo, Lima, 1967 (1954)
- Salazar Bondy, A: La filosofía de lengua alemana en el Perú, en Cultura Peruana, Nos. 175-178, enero-abril de 1963, Lima.
- Sánchez, L. A:** El “Mercurio Peruano”, en Boletín Bibliográfico de la UNMSM, vol XXXVII, No. 3-4, año XXXVII, Lima, dic, 1964
- Sobrevilla Alcázar, D: La cultura y la filosofía de la dominación (Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy); en Apuntes, No. 1, Lima, 1973.
- Sobrevilla Alcázar, D:** La filosofía alemana en el Perú, U. Cayetano Heredia, Lima, 1978
- Sobrevilla Alcázar, D:** Repensando la tradición nacional (2 t), Lima, 1988-1989
- Sobrevilla Alcazar, D:** La filosofía contemporánea en el Perú. Carlos Mata Editor, Lima, 1996.
- Sociedad Amantes del País:** Mercurio Peruano (12 vol). Edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 1960-1965.

Trindade, H (org): O positivismo: Teoria e prática, UFRGS, 2007 (2ª ed)

Recebido em 28/10/2012
Aprovado em 03/02/2013