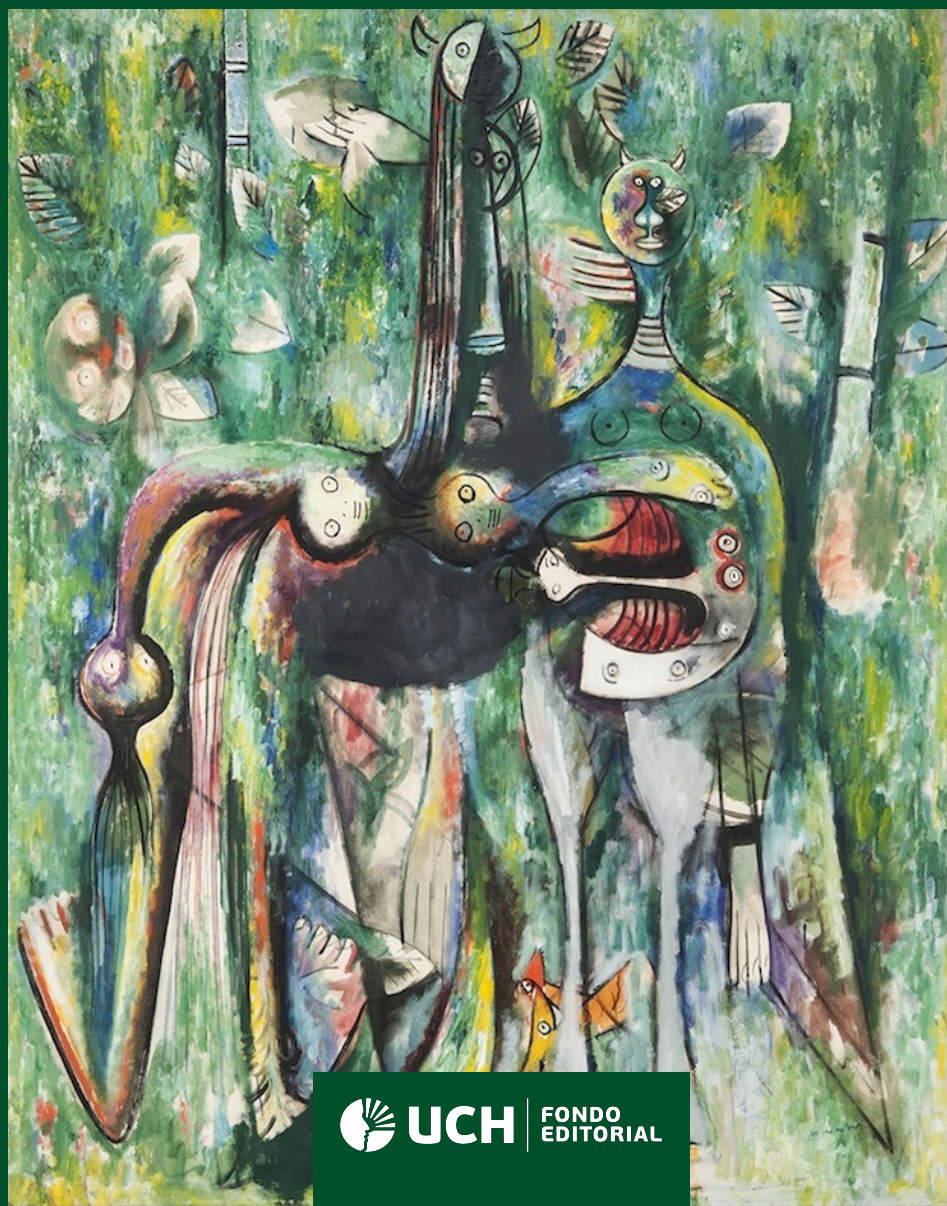


JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA: SENTIMIENTO PANTEÍSTA

ATEÍSMO, filosofía, política y moral
libro 1

Johnny Octavio Obando Morán



UCH | FONDO
EDITORIAL

JOHNNY OCTAVIO OBANDO MORÁN

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). Profesor de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (de la Carrera de Filosofía). Ex miembro de la Maestría Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos [IELA]. Profesor colaborador del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Director de la Revista electrónica de Filosofía en el Perú. Miembro del consejo editorial de la revista *Especiaria* (Cuadernos de Ciencias Humanas de la Universidad Estatal de Santa Cruz). Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía; miembro de la Sociedad Peruana de Fenomenología y Hermenéutica (miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología CLAFEN-Sede México), exdirector del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (2017-jul / 2021-jul).

Producción más reciente: *José Carlos Mariátegui La Chira: sentimiento panteísta (Ateísmo, filosofía, política y moral); Transfiguraciones del concepto (Explicitación y reflexión de y sobre los contrarios y la contradicción en el pensamiento de J. C. Mariátegui La Chira); Libros: Ontología de las contradicciones: Filosofía del sistema de países coloniales y semicolonias; J. C. Mariátegui La Chira. El marxismo revolucionario en América Latina.*

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA:
SENTIMIENTO PANTEÍSTA
ATEÍSMO, FILOSOFÍA, POLÍTICA Y MORAL

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA:
SENTIMIENTO PANTEÍSTA
Ateísmo, filosofía, política y moral
Libro 1

Johnny Octavio Obando Morán

Universidad de Ciencias y Humanidades
Fondo Editorial

© JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA:
SENTIMIENTO PANTEÍSTA
Ateísmo, filosofía, política y moral
Libro 1
Johnny Octavio Obando Moran

© Asociación Civil Universidad de
Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial
Av. Universitaria 5175 - Los Olivos, Lima - Perú
Teléf.: 528-0948 - Anexo 1249
fondoeditorial@uch.edu.pe

Primera edición digital (PDF): Lima, diciembre de 2023
Diagramación: Socorro Gamboa García
Corrección: Luigi Aguilar Quintana
Diseño de portada: Isabel Carla Patricia Polo Gaona

Disponible en:
<https://repositorio.uch.edu.pe>
CLACSO: www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN: 978-612-4109-71-3
Hecho el depósito legal en la Biblioteca
Nacional del Perú N.º 2023-12566
Proyecto de Registro Editorial: 31501170800513

Se terminó de editar en las oficinas del Fondo
Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades
en el mes de diciembre del 2023

Prohibida la reproducción parcial o total
sin autorización del autor o de la editorial.
Hecho en el Perú / Made in Peru

ÍNDICE

Presentación	13
Estado de la cuestión	23

SECCIÓN 1

1. Ateísmo	31
2. Carta al Sr. C. Hildebrandt sobre ateísmo	37
3. Kant: el inicio de la filosofía contemporánea	45
4. Hegel: el punto de partida de la dialéctica como ontología científica	51
5. Marx: el materialismo	69
6. Gramsci: el conocimiento empírico	73
7. El materialismo marxista de José Carlos Mariátegui La Chira: filosofía, filosofar y filósofo	79
8. Algunos modelos aproximados de las tradiciones filosóficas	89

SECCIÓN 2

PARTE I

1. Los tomismos en la colonia y el tomismo de masas	103
2. La escolástica euro-occidental latina	119
3. La escolástica colonial peruana y la razón particular	175

PARTE II

1. Breve crónica del ateísmo y materialismo explícitos en la historia del Perú 193
2. Una polémica de antaño que sirve a hogaño: Roca vs. Ribeyro y el cristianismo sin el Cristo clerical del profesor Ribeyro 199
3. El materialismo biologicista de Manuel Antonio Muñiz: 205
4. Godofredo Lozano sobre el materialismo y ateísmo de D. Diderot 215
5. El ateísmo cosmológico de Oyola 222
6. El racista Clemente Palma y el ateísmo de los intelectuales 235
7. ¿Es ateísta el profesor Prado? 250

PARTE III

1. El materialismo no académico: la ontología materialista y cientista de Manuel González Prada 260

SECCIÓN 3

PARTE I

1. La Asociación Pro Indígena y el “Deber Pro Indígena” 289
2. José Carlos Mariátegui La Chira y el factor religioso 291
3. J. C. Mariátegui La Chira: el sentimiento panteísta y los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El problema del panteísmo 300
4. Churata y el Boletín Titikaka: visión de la religión 304
5. G. Churata: visión del panteísmo y la religión 307

PARTE II

1. Josef Estermann: Filosofía andina 350
2. Federico García y Pilar Roca: Pachackuteq 362
3. Octavio Obando: ¿Ha vencido el hombre a Dios? 366

SECCIÓN 4

1. Acerca de una ética sexual	385
2. El problema de la homoafectividad: ¿problema sexual, político, jurídico o humano?	394
3. El aborto	402
4. Cultura de la mentira	411
5. Herencia y configuraciones de la corrupción en el Perú	420

SECCIÓN 5

PARTE I

1. Repensando desde JCMLCh el lugar del panteísmo andino migrante y no migrante de hoy	447
2. Del panteísmo al materialismo	450
3. Tito Pérez Quiroz. Iglesia y Estado (180 años de discriminación religiosa en el Perú)	455

PARTE II

1. Nueva episteme sobre el ser humano desde una ontología inmanente	471
2. Fenomenología de la sordera: el cuerpo y la corporalidad	482
3. Ética y el sentido de la vida	506
4. Axiología y reaxologización	515
5. Ateísmo práctico positivo	524
6. José Carlos Mariátegui La Chira ante la condición humana	534

EL “BUEN VIVIR”

• El “Buen vivir” y su complemento el “Buen morir”	569
--	-----

“Confesamos, sin escrúpulo, que nos sentimos en los dominios de lo temporal, de lo histórico, y que no tenemos ninguna intención de abandonarlos”

(José Carlos Mariátegui, *Aniversario y balance*)

τίποτα δεν προέρχεται από τίποτα

“Nada viene de la nada”

PRESENTACIÓN

Ónticamente, Dios nació muerto en la conquista y continuó pudriéndose encarnado en el teísmo del sistema de la Iglesia católica durante la colonización de las Américas. Durante el siglo XIX, en Europa, se habla abierta y metafísicamente de la muerte de Dios. Muerto melancólicamente por partida doble.

Ahora sabemos que no hay Dios, que metafísicamente el ser humano siempre estuvo solo, y que ese dios personal, dios interno, no pasa de un asunto psicológico. Lo mejor de todo esto empero, es que esta idea comienza a ser vivida cotidianamente por las masas.

En el horizonte vital y programático de la biografía personal de las masas contemporáneas, en absoluto, los valores teísta cristianos, no se perciben en el horizonte próximo, ni mediano ni distante, como prioridad. No existe tal.

En suma, no existe, y si existe es para no vivir sus valores, ideales morales, aspiraciones. Entonces, ¿qué tipo de teísmo cristiano es ese? Es un teísmo vacío, de blablabla sin respetar ni practicar.

Una mentira piadosa de un transmundo sinsentido, o un sinsentido mantenido interesadamente por el sistema capitalista-imperialista.

Si la “gracia” del Señor es este horror sin fin terrenal, entonces es mejor reducir al parasitismo, a la vida vegetativa, a la indiferencia, a la desaparición a ese supuesto “Señor”.

Vivimos el hundimiento definitivo de Dios “dentro” del ocaso de un sistema económico explotador, anacrónico y vil que lo usó como parte de su plan de aplastamiento y embrutecimiento de las masas, con la anuencia o lucha de los sostenedores del teísmo, el sistema de las iglesias, el sistema de partidos y el sistema del Estado demoliberal.

Frente a esto, ¿es posible desenvolver un modo de vida ateísta en sentido multilateral? Para nosotros la respuesta es afirmativa.

A

En el artículo “Perspectivas del materialismo filosófico” (en el libro *Perspectiva del quehacer filosófico en el Perú*, Espigón, 1996), y dentro de un horizonte marxista gramsciano, habíamos indicado la necesidad de trabajar el ateísmo como parte del proceso de la inversión de la subjetividad heredada. Nuestra posición es atea, no precisamos odiar al teísmo del sistema de la iglesia (judeo-cristianismo), o al teísmo de las religiones monoteístas. Tenemos la convicción de que su futuro será melancólico.

El asunto es el problema teórico, ya definido históricamente, y lo segundo tiene que ver con lo propiamente ateísta, i.e., la alternativa al modo de vida cristiano. Entendido este como una reformulación de la subjetividad en el contexto histórico antes descrito, que sea alternativo y diferente a la subjetividad que se está manejando, que en general se llamaría modo de vida cristiano y modo de vida burgués-cristiano, o su variante, vivir el cristianismo sin Cristo.

Hemos dicho y reiteramos que los dioses no son necesarios en ningún aspecto, y metafísicamente siempre, siempre, estuvimos

solos. Y es muy bueno que occidente se encamine a ello desde el siglo XVII, y América Latina (patio trasero espiritual del Vaticano) lo haga en el siglo XX-XXI.

La reformulación entonces, desde una perspectiva contemporánea, atea, dialéctica y materialista de la subjetividad filosófica, implica un modo de vida subjetivo moral y valorativo alternativo al cristiano con Cristo, al cristiano sin Cristo y al fascismo cristiano. Y es la razón que explica el conjunto de materiales que aquí se presentan. Lo dialéctico, por ahora, lo dejaremos de lado para otro libro llamado precisamente *Dialéctica*.

Este material llamado “Panteísmo”, es la sexta entrega de una secuencia de ensayos publicados vía *on line*, o físicamente, que parte de (1) “Subjetividad, autoconciencia y exterioridad”, (2) nuestra tesis doctoral en dos volúmenes: Estructura de la ontología afectiva: 1532-1632, (3) *Ocaso de una impostura (El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú)*, (4) Filosofía en el Perú (Scribd), y (5) Sociedad, ciencia y filosofía después de Darwin [<http://www.geocities.ws/bitacoradeunmaterialista/data/filcienciassociales.pdf>].

Todos los trabajos que hemos realizado, sea cual fuere su formato, en el orden general, apuntan a un mismo objetivo: la inversión materialista de las vigas de la vieja subjetividad filosófica feudal –liberal/imperialista de nuestro proceso espiritual y filosófico, y el perfilamiento de una ontología– y subjetividad filosófica, materialista, dialéctica y atea. En suma, un ser humano liberado de temores en el más allá, o, en el más acá.

La temática donde se manifiesta esta vieja subjetividad filosófica difiere y, por consiguiente, también el seguimiento sistemático para capturar y explicitar sus figuraciones y configuraciones. Aquí enfrentamos el problema de las relaciones políticas, de la ontología práctica, la axiología, la moral y el ateísmo en la vida cotidiana.

Desde nuestra perspectiva, la entronización del Estado soviético como el primer Estado ateísta del planeta, que además estimulaba el desarrollo del ateísmo, ha dejado enormes lecciones, una de estas la mencionamos aquí.

Las experiencias históricas tanto de los países capitalistas-imperialistas, de los países del Este y de los nuestros, si bien pertenecen a la esfera occidental, no siguen el mismo ritmo espiritual y político. Por lo tanto, los procesos deben ser pensados con cuidado para no ejercer extrapolaciones mecánicas, o mecánico-racionalistas (lecturas como encadenamiento de citas, glosas, o tomadas de posiciones cuyos principios dentro de la esfera del entendimiento funcionan deductiva y aprióricamente).

Así, el experimento del Estado soviético nos ha servido no de calco, copia y plagio sino de referente para lo positivo y negativo. Por lo tanto, nuestra ontología materialista y ateísmo deben tener cuidado en expresar su propio contenido histórico-espiritual, enriqueciendo con ello el acervo materialista y ateísta internacional.

Y a la inversa, el acervo materialista y ateísta internacional nos orienta y muestra las diversas experiencias, con sus especificaciones, para no terminar filosóficamente reduccionistas. Las experiencias ateístas de Asia y África seguirán su especificidad. Y de las cuales también aprenderemos.

Por ello, nos rehusamos a utilizar la estrategia de satanizar el idealismo filosófico y el teísmo y reducirlos a un problema típico de la ilustración: “es cosa de ignorantes”, o “falta más conocimiento”, o “falta más educación”, o “el pueblo es burro”, y cosas de ese género.

El conocimiento es bueno, muy bueno, pero la instalación del teísmo se da en la esfera de la estructura afectiva, en la *Stimmung* de los seres humanos, no desligado lo racional de lo afectivo. *Atacar lo racional no implica desmoronar lo afectivo, pero lo inverso sí es viable al desmoronar con ello la vieja racionalidad.*

Una estructura afectiva dominada por el temor no ayuda en nada a la expansión del ateísmo, menos al bienestar y plenitud humanos. Por el contrario, cuando esta estructura afectiva es colocada en un nuevo territorio ontológico, y se enseña lo que significa ontológicamente, nos lleva a basarnos en las propias fuerzas, colectiva e individualmente, en la autoconfianza y en la especie humana.

Por consiguiente, asumir la soledad metafísica del ser humano como algo explícito y bien resuelto, deriva en el siguiente producto natural: respeto, optimismo y generosidad.

El ateísmo práctico negativo es ontológicamente cosista y consumista, de sentido común, y característico del sistema capitalista-imperialista, resulta su mejor aliado a nivel de masas. El ateísmo práctico positivo es asumir la realidad con comprensión ontológica clara y determinada en la *vida cotidiana*.

Los teístas propalan que el ateísta vive en la desesperación por negar el “más allá”. Es una idea muy infantil. El más allá del ateísta radica en su servicio al ser humano en el más acá. De tal manera que, cuando llegue la hora final y nuestro ateo mire su pasado, pueda decir “viví plenamente entre los seres humanos”. Y su vida y su muerte pesen como una montaña, en nuestro aquí y ahora exclusivamente terrenos.

Por esta razón, el ateísmo implica necesariamente un elevamiento de la perspectiva respecto al género humano, una clara posición y comprensión de que nuestra actividad individual tiene un profundo contenido y responsabilidad social. Una manifiesta empatía multilateral y una estructura afectiva madura y sana.

La ejecución de cada uno de nuestros actos debe estar marcada por una plena conciencia de su valor temporal, individual, momentánea y social. Así, nuestra propia conciencia y autoconciencia se enriquece y se torna más vívida: vivir cada día e instante como si fuese el último se vuelve una verdad por completo literal.

B

La sección 1 es la parte más compleja del presente material, se fundamenta el aspecto filosófico para dar una mirada ateísta de una serie de eventos que merecen ser revisados y revaluados en nuestra historia mediata e inmediata.

La sección 2 trata sobre los tomismos que se realizaron en la historia del sistema del teísmo de la Iglesia cristiano católica.

La parte I investiga lo que “emanó” de la perspectiva tomista de los doctrineros sobre las masas: el tomismo práctico de los indígenas, inverso del tomismo doctrinero. Y termina revisando la razón particular, que nos da cuenta que el sistema de la Iglesia católica solamente mudó su idea de igualdad en el orden de la creación de Dios, pero no en el orden del entendimiento, donde los indígenas continuaron inferiores, es decir, animales. Ontologías del ser humano configuradas en la colonia para los de arriba y los de abajo.

La parte II es un repaso del ateísmo, o las fuentes para el ateísmo, o las concepciones del ateísmo. Esta parte tiene algunas cuestiones interesantes y ejemplificadoras *qué no reiterar* si se desea practicar un ateísmo contemporáneo, aun discrepando de nuestra perspectiva.

La parte III revisa al siempre inspirador González Prada; aquí hemos mostrado y demostrado cómo González Prada no puede ser considerado positivista, por el contrario, toda la evidencia sugiere una posición ontológicamente materialista de tipo cientista.

Lo hemos llamado cientista con riesgo de reducir la perspectiva del conocimiento objetivo a la ciencia natural. El llamado positivismo peruano es un positivismo lleno de curvas y revueltas que poco tiene que ver con A. Comte, y más con la visión de H. Spencer entendida en perspectiva racista (que no es, en rigor de verdad, una visión spencerista). Pero todo parece indicar que hubo más de un positivismo.

Y, en términos generales, cuidémonos de dar mucho valor al positivismo –a pesar de lo que afirma Salazar Bondy en *Historia de las ideas en el Perú*–. Es un hecho, y será mostrado en otra investigación, que la influencia del positivismo entre 1870-1910 fue prácticamente nula (“Breve y circumscripita historia de la filosofía en el Perú: 1400-2000”, no publicado). Positivismo que nuestro importante e influente filósofo tampoco define al hacer uso de este concepto.

Y también con la idea *ad usum* de concebir que el positivismo es únicamente la aplicación mecánica del método de la ciencia natural a la ciencia social, distinguir ambas fue un debate amplio en el siglo XX. Por lo demás, se sabe con la fenomenología de E. Husserl que el método de la ciencia natural es un producto social.

La sección 3 investiga todo lo relacionado desde una perspectiva ateísta y, situándonos en la reivindicación y punto de partida ontológico del mundo quechua, nuestra matriz real tanto espiritual como cultural, para entender nuestro proceso histórico-ontológico de modo correcto.

La he llamado, por analogía con los literatos, la vía indigenista de nuestra historia ontológica de la filosofía, lo que significa, en rigor de verdad, admitir que hubo filosofía indígena-originaria y pasa, necesariamente, por repensar a Guamán Poma de Ayala. Siguiendo la línea antropológica de R. Montoya, estimamos que el sincretismo nunca existió. Y felizmente que haya sido así.

Para sintetizar, primero, si se desea formular una filosofía específicamente tópica, con problemas filosóficos heredados apuntando a superar sus limitaciones usando como referente, críticamente asumida, la cultura filosófica internacional, habría que partir de la cultura quechua y de Felipe Guamán Poma de Ayala, necesarios para explicitar y desenvolver una subjetividad que exprese al ser valiéndose de la filosofía internacional. Y para esto, precisamos del idealismo filosófico.

La razón es simple: 1. Nos sirve de espejo para situarnos superando las limitaciones; 2. Porque inevitablemente a cada avance del conocimiento, quedarán cuestiones irresueltas, que serán capitalizadas por los idealismos filosóficos [pienso en la partícula de dios entre otras cosas] y las teologías filosóficas.

Segundo, estimamos que el ateísmo en nuestro país tendrá enraizamiento sí y solamente si se parte de la herencia quechua, repensando lo colonial, cosmopolita y nacional, eso significa que desde la andinización de Lima y el litoral, se impone pensar que lo heredado de esa andinización es un sustento formidable para saltar a un ateísmo sólido, con raíces propias. Lo andino escoge la naturaleza y no lo sobrenatural. Así, aclimatamos la herencia del ateísmo internacional con nuestra experiencia histórica, específicamente quechua para nuestro siglo.

La sección 4 trata sobre una serie de problemas puntuales y coyunturales en los cuales el teísmo del sistema de la Iglesia católica pretende establecer cátedra, claro que es desde un conjunto de ideas obsoletas para nuestro estadio actual ontológico, cognoscitivo, lógico-conceptual y metodológico.

Finalizamos con un tópico puesto de relieve por un conocido periodista peruano: “La nuestra es una cultura de la mentira”. ¿Y cuál es su génesis y proceso? Hacemos algunas reflexiones sobre esta interesante idea.

La sección 5 se relaciona directamente con la sección 1. Esta materia puede ser leída construyéndola el lector de dos maneras: las secciones 1-5 de características más teóricas; y las secciones 2-3-4 de características más históricas.

La parte final es una síntesis de lo que consideramos es una reflexión más sistemática y atando una serie de cabos de una reflexión ateísta inacabada.

C

Expresamos nuestro agradecimiento a Luis Carrera Honores que colaboró en la confección del material sobre A. Muñiz; y también en la corrección de este trabajo a mi hermana Carmen Obando Morán y a mi sobrina Isabel Felipe Obando.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En el país, después del tremendo socavamiento de la vieja subjetividad filosófica tradicional (la intelectualista-racionalista constituida históricamente por la gran burguesía compradora), socavamiento llevado adelante por la dictadura fascista –Alberto Fujimori: 1992-2000– y una década de subversión maoísta [1980-1992], además de los fuertes movimientos sociales desenvueltos desde la década de los años 50 del siglo XX peruano y el flujo constante de la migración del campo a la ciudad, se levantó en el horizonte filosófico universitario durante el fujimorismo la defensa y saturación en las relaciones sociales y humanas de un individualismo premoderno que tuvo dos expresiones filosóficas: el neopragmatismo y el posmodernismo.

Queriendo con ello decir que el primero se enraizaba y se justificaba en el pragmatismo estadounidense –versión neopragmática rortyana–, con algo así como el “pragmatismo criollo” o “pragmatismo anarcoide” (variante nuestra adoptada del materiateguiano “individualismo anarcoide”); se sumaba a este neopragmatismo el postmodernismo, en el cual coincidían –en este momento de nuestra historia– la desertión intelectual marxista electoralista, con un tremendo humor escéptico de masas, producido por las derrotas de

las fuerzas progresistas y la profundización de la explotación y miseria sociales.

Su correlato moral no podía ser otro que el hundimiento en el individualismo más extremo, que no llegaba a ser siquiera un individualismo burgués, sino premoderno. En todo caso, se asemejaban el individualismo premoderno con la alianza semifeudal y capitalista en fase imperialista, en que eran y son autistas, y donde reducen la razón a una “razón particular” donde se estima que se ha de dar cuenta de sí mismo a sí mismo, pasando por sí mismo.

Tuvimos como otra vertiente a los teístas cristianos, que levantaron banderas del fracaso de la subjetividad burguesa, indicando con ello que aquella que se desenvolvía frente a nosotros, la de fase imperialista, era y es expresión clara y neta de esa derrota. Su correlato moral no podía ser otro que el retorno a la subjetividad cristiana, claro que blablablando palabras melifluas.

Pero se escondía que el retorno a la subjetividad cristiana en nuestro país se llama cristianismo colonial-tridentino. Cierta posmodernismo engarzaba y engarza con esta perspectiva. Es decir, se quería y se quiere un retorno espiritual de tipo colonial, en pleno siglo XXI; si se le llama cristianismo posmoderno, no pasa de palabras.

Igualmente, se tiene que enfrentar el hecho valioso de la migración del campo a la ciudad, pero aquí nuestro interés radica en calibrar las posibilidades espirituales de este proceso para el desenvolvimiento de un ateísmo específico.

Es decir, cómo ese panteísmo estructuralmente afectivo, valorativo y moral propio de la cultura quechua, sirve como poderosa corriente de alteración de la subjetividad filosófica configurada desde la colonia –y aliada de la burguesa– nos sirve en este siglo XXI. En suma, cómo el sentimiento panteísta quechua puede ser soporte y trampolín naturales para un enraizamiento poderoso con el ateísmo contemporáneo.

Otro problema vino del revés político poststalianiano que concluyó con la implosión de la URSS, y que en el país tuvo su correlato moral en una tremenda desmovilización de las fuerzas sociales de orientación política socialdemócrata (en aquel entonces un frente de grupos partidarios que desaguaba en la corriente política de la Izquierda Unida).

Desmovilización que, unida a la presión venida del fascismo aprista, el extremismo político y económico fujimorista y el maoísmo armado, inevitablemente terminaron por evaporar dentro de la legalidad liberal todo aquello considerado marxismo, socialismo, progresismo, izquierdismo y comunismo, reduciéndolos políticamente a una expresión mínima.

Finalmente, en la esfera filosófica tuvimos que enfrentar el problema de la subjetividad anatópica marxista peruana de tipo soviético, que tomó la ciudadanía en el marxismo inmediatamente después de la muerte del Amauta en 1930.

Ambas subjetividades anatópicas, la alianza feudal-imperialista y la marxista soviética, tejieron una alianza para mantener oculto el proceso de nuestra propia realidad y sus problemas político-sociales y socio-espirituales de clase.

Descontando la más completa ineptitud marxista intelectual filosófico universitaria, verbalmente maoísta, incapacitada para constituir un horizonte de nuestro proceso desde una perspectiva histórico filosófica materialista, dialéctica y atea.

Este cuadro de problemas venidos de fuentes reales, i. e., de la sociedad, las tradiciones y tensiones espirituales de clase, nos llevaron a intentar una sistematización en el orden filosófico y moral que procuramos desenvolver unitariamente, y como parte de otros materiales, en este conjunto que presentamos ahora.

Y con esto estamos diciendo ya, en términos generales, el sentido de nuestra reflexión, la explicitación, constitución y fundamentación

de una nueva subjetividad, materialista, que en la esfera particular del teísmo, termine por derrotar en gran medida en la conciencia de masas, toda apelación a dioses asumiendo como tradición y soporte el sentimiento panteísta quechua. Y, en términos generales, de una reconfiguración del ser y todas sus esferas.

Es también bueno decirlo, el ateísmo moderno y contemporáneo occidental comienza con la tradición histórica de muchas fuerzas ligadas o no de tipo filosófico y político; la vía moderna, el empirismo y materialismo inglés, la Ilustración de izquierda, los anabaptistas con T. Muntzer, idealistas Kant-Hegel, el liberalismo, el anarquismo, el socialismo, el marxismo, el comunismo; mas en nuestras latitudes asume su génesis y especificidad en la estructura afectiva panteísta quechua.

América Latina sigue siendo el patio trasero espiritual del Vaticano, que le sigue dando multilateral fuerza y vida en este siglo XXI. Pero los puntos de ateísmo en diversos lugares de esta América nos indican que, más pronto que tarde, estaremos liberados de ese teísmo de tipo cristiano y de cualquier otro teísmo.

Por lo pronto, desde una perspectiva de ateísmo práctico negativo ha conseguido avanzar tremendamente, el sistema capitalista-imperialista; es un magnífico aliado del ateísmo de masas, pero es imperativo intensificar esa desafiliación primero emocional, después sentimental, después de reformulación de la estructura afectiva, luego intelectual, para ser finalmente práctica y racionalmente vivida, como ateísmo práctico positivo y cotidiano.

El mejor modo de “desconectar” a los individuos que han “conectado” su estructura afectiva a la estructura racional, que opera de una manera tremendamente cerrada, es a través del proceso de lo real y la práctica, estos procesos lo “desconectan”.

Primero en el orden de la estructura afectiva y después marcha hacia la cognoscitiva. Y no comienza necesariamente por la vía teórica, comienza por la subjetividad o autoconciencia cotidiana y de

masas, por ahora modelada por las experiencias históricas del cristianismo y el liberalismo.

En el estrato intelectual no se sigue el mismo proceso, pero es mejor aquel descreído que se acerca al ateísmo con disposición emocional e intelectual, o intelectual y emocional, que aquellos que se acercan con disposición solo emocional, o solo intelectual.

Cuidémonos, finalmente, o sospechemos de los ateístas, ateos, protoateos, cuasiateos y proateos, gritones del ateísmo que fanfarronean o hacen alarde con ello, para ofender, maltratar y humillar. Por lo general son bastante torpes. Son el otro lado de la misma moneda de los curas comeateos que quieren ganar todas a fuerza de pulmón.

Usualmente, el mejor ateo es aquel que se esmera en creer y termina por aceptar que es imposible hacerlo. Los decepcionados por alguna barbaridad de los miembros de los sistemas clericales, o representantes del teísmo, no necesariamente son mejores ateos por su naturaleza emocional que es básicamente reactiva.

Este tipo de descreído tiene que reformular su modo de valorar el ateísmo en el ámbito del conocimiento y su estructura afectiva. Ateísmo no tiene por qué ser sinónimo de rencor, rabia, furia, desprecio, represión, etcétera; ayuda, pero no es determinante. Y parte de su madurez ateísta radica en superar estos sentimientos, ideales o de ideas negativas.

Es el modo histórico, pacífico y masivo de no tomar el cielo por asalto, sino dejar que este se derrumbe, esto es, dejando de ser su soporte. El teísmo, en general, y el cristianismo, en occidente, en especial esa variedad arrogante llamada teísmo del sistema de la Iglesia católica romana, terminarán sus vidas como entidades burocrático-vegetativas.

SECCIÓN

1

1. ATEÍSMO

Estimado Sr. César Hildebrant.

Leí su columna de este sábado donde arriba al agnosticismo en materia religiosa. Me permito discrepar del señor y diré las razones por las cuales creo que el ateísmo resulta más interesante.

Lo que dice es cierto, pero la negación del sistema de las iglesias no se limita a eventos individuales, se sea participante u observador en algún grado en nuestras biografías personales.

No porque el sistema de la iglesia o iglesias tenga individuos buenos o malos se la ha de descalificar. Pensar que pueden existir sacerdotes pederastas, guardianes de la riquería, homosexuales, masturbadores, monjas abortistas, alcohólicos y curas con sida, fascistas, o partidarios del fascismo, puede ser cierto, pero lo opuesto también resulta cierto.

Tiene que ser negado este sistema de las iglesias, entre otras cosas que estimo secundarias, porque predica ideas falsas e incita al posicionamiento y a la práctica de valoraciones totalmente negativas: el problema de la pastilla del día siguiente, el uso necesario de preservativos, el sexo reducido a lo reproductivo, la discriminación contra homoafectivos, la criminalización del aborto, la judicialización con afán de neutralizar las investigaciones en la esfera de las células madre, etcétera.

Lo es también, y es lo más repulsivo, porque ha universalizado, socializado, reproducido y legitimado históricamente la huella del sectarismo judeocristiano en la cultura occidental.

Y ensayar colectivamente la arrogancia total en materia de predicar, practicar e incitar a la práctica jueces donde supuestamente se presumen individuos superiores, o colectivos superiores a otros por razones moral-religiosas, legitimados desde sistemas eclesiales y en nombre de dioses.

Tal sectarismo se puede notar globalmente y en diversidad de colectivos e instituciones contemporáneas. Para decirlo de otra manera, la mentalidad sectaria de occidente es invención judaica con su dios único que legitimó y socializó eso que llaman cristianismo. Por ello el teísmo es nocivo.

Estimo que el sistema de la iglesia o iglesias está errado en la encarnación, práctica e incitación a conductas, en algunos casos francamente antisociales, como las indicadas. Y, reitero, no es esa mi posición central, sigue siendo secundaria.

El sistema de creencias teístas es errado en lo sustancial –y es mi posición central– porque Parménides había establecido que solamente puede ser considerado existente lo real y aquello que se puede pensar. Y Dios está fuera del caso.

La Ilustración francesa aclaró que el pensar como producto del alma era incorrecto, y el materialismo francés ilustrado –e incluso el empirismo francés ilustrado–, se opusieron a esa pretensión usando como escudo el conocimiento de la ciencia fáctica.

En oposición clara, directa y precisa a esa pasión por querer explicar las cosas remitiéndose permanentemente a entidades extra-humanas, es posible que el ateísmo cientista e intelectual ilustrados haya sido limitado, pero no equivocado en lo fundamental.

Estimo que el camino real de la reformulación del problema de Dios queda sellado cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*,

traslada el argumento de Parménides, Descartes y Newton a la esfera de la subjetividad.

Y propone, idealistamente, que el ser puede ser concebido dentro de esta subjetividad cuya condición actualizadora es el espacio-tiempo. Todo aquello que escapa a esto es simplemente inaceptable. Es decir, Dios no es necesario porque Dios está fuera de esta nueva subjetividad fundado en el conocimiento objetivo, conocimiento concebido, englobado y dentro del espacio-tiempo.

Si bien el filósofo ilustrado Kant quiso oponerse al materialismo de la Ilustración francesa, acabó siendo el iniciador y liquidador contemporáneo, idealista y felizmente bien sucedido de toda posibilidad de dioses.

Pero fue desde la perspectiva de Kant que procede la nueva visión de la mayoría de las vertientes filosóficas dominantes en el siglo XIX, y definida centralmente en el siglo XX, que son relativas a la concepción de la subjetividad del ser.

No es posible pensar el ser fuera del espacio, el tiempo, lo real y el movimiento. Y el marxismo estima que, dentro de lo indicado, además, no puede irse más allá de la práctica, las relaciones materiales y el clasismo. No entraré en detalles sobre esta posición.

Lo traemos a cuento porque en el giro cartesiano y en el empirismo inglés, la potencia de la razón se ha extendido al ámbito de entender y modificar el mundo de modo inmanente.

Kant incorporó esa comprensión de la subjetividad y con ello modificó la perspectiva del ser. Y, al hacerlo, tornó toda comprensión de lo humano, el conocimiento y la estructura afectiva de igual manera en inmanentes.

Contemporáneamente percibimos el ascenso de una espiritualidad fuera de los marcos de los teísmos de los sistemas eclesiales. Es una espiritualidad religiosa de signo no-teísta. Es básicamente ateísta. Según el teísmo de los sistemas eclesiales, solo se puede

tener correcta creencia en Dios si se forma parte de alguno de esos sistemas.

El ateísmo, al menos en occidente incluyendo “las Europas”, es muy poderoso en la modalidad de ateísmo reconocido verbalmente, como del ateísmo vivenciado, el práctico.

En la mata del catolicismo contrarreformado que afectó totalmente a hispanoamérica, el país de la monarquía de Sofía y Juan Carlos, en la actualidad solo el 24% vive sus valores conforme a la definición de los sistemas eclesiales. El resto son ateos prácticos, es decir, 75%, que no es poco.

En el Perú los que no viven conforme a esa definición del sistema, o sistemas eclesiales sube al 50%, es decir, la mitad de la población peruana es atea práctica, y el porcentaje es algo mayor cuando se dice, claramente, que en la toma de decisiones vitales las personas no piensan en absoluto en razones o valores religiosos.

Tendríamos que el ateísmo práctico dominante en la actualidad es el ateísmo práctico negativo, es decir, corporalista, cosista, consumista y metalizado (“dinerizado”), pero es desde allí de donde sale y se está desarrollando el nuevo hombre (el superhombre o el primer hombre) de F. Nietzsche.

La metafísica del hombre nuevo tendrá que desenvolverse en un ateísmo práctico positivo, quien sabe, y ampliamente extendido en este interesante siglo XXI (remito a *Nueva episteme sobre el ser humano desde una ontología inmanente* incluido en este material).

Así, estimo, el ateísmo en la modalidad inmanentista y práctico negativo es la forma de ateísmo dominante. A eso se suma el agnosticismo, el escepticismo y la indiferencia.

El argumento emocionalista para justificar la necesidad de Dios, tal como “siempre recurrimos a dios en situaciones desesperadas” no es interesante. Porque eso equivale a decir que en caso de una

situación extrema se recurre a Dios por “algo”. Es claramente instrumental, interesado.

Dietrich Bonhoeffer decía, y su reflexión tiene sentido, que en el dominante mundo ateo del siglo XX el mejor modo de aspirar a dios era no hacerlo para pedir algo y así despojarlo de cualquier condicionante material. Tal cosa haría a la propia creencia en Dios más sana y justa.

Otro argumento dice que “la felicidad o el amor es indicativo de Dios”. El hecho es que ese argumento tiene sentido en un contexto, para el caso peruano o hispanoamericano, pero no en donde el ateísmo está ampliamente extendido. Y no se hace este tipo de asociaciones más bien emocionales, o, si acaso las hay, no remiten a Dios.

Otro argumento: “las personas antes de morir claman a dios y peor los ateos”. Y si fuese cierto que individualmente existieran este tipo de situaciones, lo que es humanamente comprensible, no quita un ápice a la situación y tendencia espiritual, real e histórica, en des-envolvimiento, del encaminamiento a la desteización y descristianización radical en occidente.

Finalmente, hay un argumento teísta que sugiere que es necesario el ateísmo porque remite al modo temporal, histórico y cognoscitivo de cómo se entiende a Dios. Y los ateos recordarían a los creyentes constantemente la necesidad de reformularse la idea de Dios. Esta idea es interesante pero ignora el aporte central, antes *grosso modo* indicado, de la *Crítica de la razón pura*.

Sin contar que desacata lo central de la teología y Dios, si nos atenemos a la definición y estatuto de la misma, desenvuelta en la *Suma de teología* de Tomás de Aquino.

Para ponerlo de un modo práctico, quien sabe sea más interesante, en nuestro aquí y ahora, una persona común y corriente, o una autoridad política que cumpla sus preceptos; que aquel que invoca oralmente a Dios más se dedica a practicar las mentiras, falacias y corruptelas privadas y públicas con fines individualistas, o de

colectivos o castas, como es lo común, infelizmente, en este nuestro país aquí y ahora.

Más vale, quien sabe, un hombre justo en la vida diaria practicando o procurando la justicia social, la verdad, la felicidad y el bienestar de sus compatriotas que colectivos humanos clamando por justicia, viviendo y enriqueciéndose de no practicarla, o actuando tras bastidores para que las cosas se mantengan como siempre, pésimas y crueles para muy extensas clases y capas de la población peruana, por ejemplo, papel que cumple a la perfección el estrato político oficial. El fenómeno sería más interesante si lo primero fuese una práctica de grandes agrupamientos humanos.

Así, Sr. Hildebrant, Dios no existe y nunca existió y en absoluto es necesario en estos tiempos de grandes novedades espirituales. Y mentiría si dijese que observo indiferente el proceso generalizado de desteización y descristianización que vive la cultura occidental.

Encuentro la metafísica e imaginación del nuevo hombre más sano sin condicionantes extrahumanos y que, en medio de errores, camina irremediabilmente a una radical autonomía ontológica, a una libertad ontológica plena.

Y mientras que en la Europa occidental del siglo XIX se susurra la muerte de Dios, aquí, en hispanoamérica, el dios encarnado, nombre que toma el alucinado llamado Cristo, traído por los “adelantados” de Fernando e Isabel en el siglo XVI, y que nació bien muerto en estas tierras sumidas en tanta mortandad e injusticia, que trajeron y practicaron y aún practican sus pregoneros.

(Foro de C. Hildebrandt: *La Primera on-line*: 3/ 9/ 2009)

2. CARTA AL SR. C. HILDEBRANDT SOBRE ATEÍSMO

El señor Hildebrandt reflexionó ideas relacionadas con el ateísmo en algún evento y son consideraciones que, estimo, ayudan al esclarecimiento incluso de los mismos ateos.

Me agradaría que el señor asuma estas reflexiones no como alguien que desea que el señor modifique sus ideas agnósticas, estimo que cada ser humano tiene su propio “ritmo” espiritual y las decisiones se toman cuando la persona se siente madura para ellas.

Tome estas mis reflexiones en el mejor sentido posible, como apenas un intercambio de ideas sin ánimo de ganar, sino de mutuo esclarecimiento. Debo decir que las cosas que preocupan al señor son ciertas en buen número de casos.

No apelaré a la táctica de ejemplos, porque hay y habrá, naturalmente, contraejemplos, y así la conversación se hace vacía e improductiva. Por lo demás, los ejemplos ayudan en cierto nivel de la reflexión, pero en otro pueden dejar de ser interesantes.

Solo me gustaría que el señor recuerde la tesis relacionada con el lugar de Kant y la *Crítica de la razón pura* que coloca al pensamiento y el pensar en la esfera de la condición actualizadora, concebida idealistamente, colocadas en el espacio-tiempo, y con ello pensar temporalizadamente.

Afirmé en la anterior carta dirigida al señor, y reitero ahora, que con ello Kant llevó a una esfera radical la perspectiva del ser y la

subjetividad, es decir, el pensamiento filosófico y científico posterior tomó el camino de la inmanencia radical sea como naturalismo, materialismo, ateísmo, realismo y panteísmo. Para resumir, nada escapa al espacio-tiempo y al pensamiento temporalizado, esto incluye al ser y la totalidad de lo real.

Por lo tanto, el principio de la historicidad radical está ya aquí presente, la historización de la filosofía de fines de los siglos XIX y XX no será otra cosa que el tránsito y “descender a la tierra y lo cotidiano” esa imanencia radical, y asumir que solamente se puede conocer al ser a partir del conocimiento de los entes. La profundización de esta inmanencia en el siglo XXI es la corriente histórica irreversible.

Y aquí está el soporte para la amplia y necesaria ateización y descristianización, y el nacimiento del superhombre nietzscheano de la cultura occidental. Lo que antes era privativo del estrato intelectual y científico, en los siglos XX y XXI pasa a ser privativo de los grandes agrupamientos humanos. Por ello, el viejo ateísmo de los intelectuales se desplaza al ateísmo de las masas, ateísmo de masas que ponía a Clemente Palma al borde de la histeria.

Comencemos entonces la excursión.

1

“Como se sabe, soy un agnóstico que estudia para ateo, condición a la que todavía no he llegado porque, en estos asuntos, las certezas rotundas me inspiran miedo. Los ateos creen en su no-Dios y experimentan una especie de regocijo perverso pensando en una bola rocosa donde unos seres ínfimos se apasionan por lo que no vale la pena, matan de puro machos, se reproducen con entusiasmo y destruyen lo que logran, incluyendo el escenario de sus afanes”.

a) “Soy un agnóstico que estudia para ateo”:

Es el caso que siempre tendrá que estudiar aun cuando se sienta maduro para asumir el ateísmo, es como cualquier otro saber, exige

constante alimentación y meditación, y, en mi estimación, esto último es lo central. Y como se decía y dice: el mejor ateo es el que fue un buen creyente, y, a la inversa, el mejor creyente es el que fue un buen ateo.

Y una segunda razón es para desenvolver lo mejor posible el sentido común, es decir, que no nos lleve a ser rígidos como rieles de tren ni flexibles como la masa para hacer tortas. El ateísmo exige constante meditación.

b) “Las certezas rotundas me inspiran miedo”:

Es posible que así sea, pero si el pensamiento científico y filosófico se encamina decididamente hacia la inmanencia radical, tendrá que admitir que esa inmanencia que iniciara en esta fase contemporánea el idealista Kant es históricamente irreversible.

Si se acompaña a la historia, ese temor deja y dejará de existir como podría serlo respecto a cualquier conocimiento o creencia verdadera justificada, es decir, el proceso de crecimiento, avance y desarrollo del conocimiento objetivo en los últimos cuatro siglos es un proceso irreversible, y si bien hay temor respecto hacia dónde esto nos puede llevar, podemos enfrentar ese temor con cierto grado de optimismo histórico.

c) “Los ateos creen en su no-Dios”:

Hay que distinguir en este problema de la creencia en Dios dos cosas que me parecen presentes:

I) Una cosa es aceptar lo real como lo existente desde siempre, es decir, el plano ontológico; y otra desde lo cual se quiere “capturar” lo real como totalidad, que es la “realidad” porque comporta pensamiento y lenguaje. Y en la primera idea, Dios, simplemente, no es necesario ni como creencia ni como no-creencia. En este último sentido, entonces, Dios no aparece ni como problema.

Para decirlo de otra manera, una cosa es introyectar para la vida cotidiana que todo es “desde siempre”, y no es necesario preguntarse por un “inicio”, y otra es asumir la vida cotidiana partiendo de la premisa que hay un principio.

Si se parte de la premisa que todo es desde siempre, entonces, ni siquiera preguntarse por Dios resulta necesario, así el ateísmo como no-creencia en Dios resulta, francamente hablando, limitado e innecesario.

La clave del asunto está, en mi estimación, en que el problema no radica en no-creer en dios, radica en reinstalar el dogma griego antiguo que “todo es desde siempre”, que “el ser es desde siempre”, que lo “real es desde siempre”, así como desde bebés nos hicieron creer que “todo tiene un inicio”. En nuestra época ese antiguo dogma griego resurge repotenciado por la historia del pensamiento occidental en la esfera filosófica, científica y práctica.

II) Y esto nos lleva al problema del conocimiento, que entenderé como cuerpo de creencias metódicamente contrastadas y justificadas con la cual expresamos el ser o las manifestaciones del ser de modo objetivo, y que tornan ese conocimiento como tal, i.e., conocimiento verdadero.

La creencia comporta aceptar lo real como existente, y hacerlo implica ya interpretación, hermenéutica, es decir, interpretar lo real es hacerlo desde la reflexión y el lenguaje, es decir, es “realidad”.

Así, hay un referente de lo real como totalidad, lo ontológico; un referente del conocimiento general del ser, lo gnoseológico o teoría del conocimiento del ser; y un referente del conocimiento, como específicamente conocimiento verdadero, lo epistémico; todas son expresiones, niveles de lo semántico. Así, una semántica del ser que comporta tres esferas hermenéuticas también del ser.

Mi posición es la siguiente:

Tenemos que hablar de lo “real” y de la “realidad”. Para nuestra posición: el único referente de lo hermenéutico y lo semántico

solamente puede ser lo real y los modos de lo real. La ‘realidad’ ya es una mediación intelectual de lo real.

No puede serlo la “realidad”, porque si este fuese el caso, entonces, nos perdemos en lo que decía Kant, desde la esfera del lenguaje y el pensamiento que Dios existe o no existe, es un asunto de lo cual no se puede probar nada y se puede decir todo.

Por lo tanto, concluyo yo y no Kant, la referencia ontológica es la única salida sólida, y lo es sí y solamente si lo es de lo “real” (o el ser como totalidad).

Preasumir que los ateos “creen en su no-Dios” es una afirmación que se reduce al problema de la creencia no justificada, es decir, sigue en la esfera de la creencia.

Para decirlo de otra manera, decir que el ateo “cree en su no-Dios” reduce el problema de la diferencia del ateo y el no-ateo a un problema de “creencia” justificada o no justificada. Pero sigue siendo creencia y puramente asunto de lenguaje y pensamiento.

Mi posición es que, siendo esto cierto, no es sin embargo suficiente.

Es sugerir, en síntesis, una perspectiva intelectual ilustrada del ateísmo, es decir, de una fase de la historia del ateísmo occidental. Una perspectiva del ateísmo que no ubica a Kant, aún siendo idealista, como punto de partida central para el posterior desenvolvimiento del nuevo ateísmo (que no es el sugerido por la falange de los “nuevos ateos” que proceden de la ciencia básica y del ámbito anglosajón: *Dennett et alii*).

“Al ateo la orfandad ancestral del ser humano, la vacuidad del universo y la inexplicable magnitud de la arbitrariedad le producen la misma satisfacción que siente un matemático cuando resuelve una ecuación difícil. Al agnóstico, en cambio, la viudedad de la

Tierra, el silencio laico y químico de las inmensidades, la probada ausencia de una inteligencia patriarcal que nos gobierne lo conducen a una cierta melancolía. Si Dios existe -piensa el agnóstico-, se trata de uno horrendamente cruel y disparatado, de un Dios que ordena filicidios y masacres, de un soberano tenebroso que ríe ante la ejecución de su libreto. Pero los agnósticos sentimos nostalgia de Dios y a veces pensamos lo bueno que habría sido que existiera uno de verdad, uno que no hubiese creado a Calígula para probar, a Atila como experimento, a Hitler como ensayo abortivo. Los agnósticos, básicamente, no creemos en Dios pero nos habría encantado ser desmentidos”.

a) “Al ateo la orfandad ancestral del ser humano, la vacuidad del universo y la inexplicable magnitud de la arbitrariedad le producen la misma satisfacción que siente un matemático cuando resuelve una ecuación difícil”.

Esta idea es creer que el ateo es un racionalista, otra vez, es referirse al ateo ilustrado, es decir, el ateo que tenía una visión racionalista de la razón; pero decimos nosotros que no compartimos esa idea: vivir la existencia tiene tanto de dramático como puede tenerlo cualquier ser humano no-ateo, el drama de la existencia humana no deja de existir porque se asume que el ser existió desde siempre, los colores de la existencia no dejan de existir.

b) “Al agnóstico, en cambio, la viudedad de la Tierra, el silencio laico y químico de las inmensidades, la probada ausencia de una inteligencia patriarcal que nos gobierne lo conducen a una cierta melancolía. Pero los agnósticos sentimos nostalgia de Dios y a veces pensamos lo bueno que habría sido que existiera uno de verdad, uno que no hubiese creado a Calígula para probar, a Atila como experimento, a Hitler como ensayo abortivo”.

Ese es el punto en este problema: al ateo le hubiese gustado también que haya Dios, y la nostalgia no es solamente del creyente y del agnóstico, es que la idea de Dios es más cordial y satisfactoria que

un ser humano enfrentado cotidianamente a su existencia, donde solamente es él desde su condición humana deficitaria, es decir, el superhombre, frente al ser humano individual y social.

Pero una cosa es tener nostalgia y otra cosa vivir en permanente nostalgia. La nostalgia es de un momento, de algo que nos hubiese gustado que exista, es la tristeza del que no hizo nada y, por lo tanto, no perdió nada. Su nostalgia es situacional.

En el ateo puede haber nostalgia como puede no haberla, pero es elegir entre la nostalgia que nos llena un momento, o la necesidad de enfrentar ese estar en el mundo de manera decidida.

Podemos sentir nostalgia pero, principalmente, se tiene que seguir viviendo. No importa a rastras, cojo, ciego o mutilado, se tiene que seguir viviendo. Y vivir es, precisamente, el modo radical de afirmar el ser.

La nostalgia es el refugio de aquel que afirmando el ser quisiera que no fuese así todo el tiempo, es decir, que no fuese todo el tiempo afirmación del ser. Incluso la nostalgia de Dios es afirmación del ser, claro que por la vía pasiva, negativa y situacional. Es afirmarlo sintiendo su ausencia.

El punto es este: el problema no es situacionalmente ponernos melancólicos, es aceptable tal nostalgia; el problema no es quedarnos estructuralmente melancólicos, nostálgicos. De plano sentimos nostalgia de muchas cosas pero no nos instalamos en ella permanentemente.

c) “Si Dios existe –piensa el agnóstico–, se trata de uno horrendamente cruel y disparatado, de un Dios que ordena filicidios y masacres, de un soberano tenebroso que ríe ante la ejecución de su libreto”.

No se precisa pensar así respecto a Dios, si solamente existe el ser desde siempre, el mal del mundo solamente tiene procedencia humana, por tanto, es solucionable en los márgenes de lo humano. Está en la esfera de la naturaleza humana.

Y, al final de cuentas, se reduce o reducirá a una mudanza de la estructura afectiva en un horizonte ontológico no-cristiano y, entre otras cosas, a un problema de políticas públicas.

d) “Los agnósticos, básicamente, no creemos en Dios pero nos habría encantado ser desmentidos”.

El ser nos miente, nostálgicamente, que fue desde siempre.

3. KANT: EL INICIO DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Kant, a partir de la *Crítica de la razón pura*, inauguró todo el largo camino de la filosofía contemporánea que se inicia con el idealismo clásico alemán, del cual Kant es su iniciador. Y se inicia también el largo proceso de lo que llamaremos, en términos generales, el largo proceso de la posilustración o posmodernismo de signo alemán.

1

El trabajo de Kant mencionado *a grosso modo*, indica que la estructura apriorística del espacio-tiempo funciona como condición de posibilidad del fenómeno en general, que sería activado por el contacto con lo real, y que a través de la intuición sensible dado en el fenómeno en general, sirve para que este se torne fenómeno específico, esto es, pasible de conocimiento.

Y resulta posible porque este fenómeno específico a través de la conexión o ensamblamiento (o encajamiento) en las categorías lógicas, lo hace pasible de ser conocida. Pero estas categorías lógicas son simplemente operativas, y son las categorías ontológicas ensambladas con las lógicas, quienes dotan de “conciencia” a estas categorías lógicas, las dotan así de necesidad y universalidad.

A su vez estas categorías ontológicas, a través de ciertos principios generales, también de naturaleza apriorística, son dotadas de

“conciencia” más general. Esta “conciencia” al final se localiza en lo incondicionado, que sería el yo incognoscible, que a través del llamado principio de la razón permite que funcione transformado, revestido de la capacidad de conceptualizar; y desde esa posibilidad que actúa para el fenómeno, el entendimiento y la razón, puede el *a priori* desenvolverse como posibilidad de configurar, ordenar, modelar tanto el fenómeno, el conocimiento, y servir a su vez al entendimiento para posibilitar, pero no determinar, este incondicionado. Así pues, el *a priori* toma diversas formas en su proceso de posibilidad ante el fenómeno, el entendimiento y la razón.

En todos los casos, y esto hay que tenerlo bastante claro, Kant está asumiendo que solamente puede haber conocimiento si y solo si, el fenómeno es encajado en alguna de las cuatro series de categorías lógicas.

Y no se trataría específicamente de una representación, un contenido de tipo figurado, o, algo parecido (o aproximado), se trataría en todo caso del proceso activado en el orden intelectual (formal) por el “contenido” que sería la intuición sensible.

Para reiterar, el fenómeno, o la representación en general, no representa “algo”, solamente se moviliza, se activa por este “algo” (la intuición sensible en la experiencia) para la posibilidad de la serie sucesiva de fases del conocimiento.

En todos los casos, como fenómeno en general, como conocimiento, como razón, este “algo” es una “X” del cual no podemos decir absolutamente nada. ¿Y se podrá deslindar con el racionalismo cartesiano y el racionalismo berkeleyano? La respuesta es afirmativa. Para Descartes y el racionalismo de base wolffiana, la activación del proceso formal del pensamiento, necesita de la intuición sensible que procede de lo real, solo que en determinado momento transforma todo en ideas.

Tampoco para el racionalismo berkeleyano, para quien el pensamiento de Dios que participa de todo lo existente como pensamiento,

llegaría a nosotros como simples percepciones de este Dios; y que captado por nuestro intelecto humano o natural como percepciones, permitiría elevarlas a formas de creencias que obrarían como una racionalidad que nos dirigiría en el mundo.

Por esto decimos que, en última instancia, el empirismo sería una variante del racionalismo que sobrevalora el elemento de la percepción, porque es desde la percepción que se constituyen las creencias, y a su vez sirve de base para que se constituyan la racionalidad y la razón.

De esta manera Kant salva lo real y deslinda con el empirismo que se niega a aceptar la posibilidad de conocer lo real, pero sí podemos conocer la realidad dada en nuestras percepciones o representaciones. Mas no como “cosa en sí”.

Pero no se compromete gnoseológicamente, porque lo dado de lo real en la intuición sensible y de esta intuición sensible en la experiencia –la representación de algo objetivo– que sirve de motor para activar las fases del entendimiento y la razón, no podemos decir nada. Es una “X”, es una incógnita.

Y le sirve para deslindar con el racionalismo de la línea de C. Wolff, que quería que la razón se justifique por sí misma. Siendo esta razón wolffiana la única autorizada para decir absolutamente todo, sea esta experiencia, entendimiento o razón, se opone entonces a las pretensiones desmedidas de la razón.

Se opone a toda aquella experiencia que no esté enmarcada como posibilidad en este espacio-tiempo apriorístico. Deslinda a su vez con el racionalismo representacionista u objetivo de Wolff, para quien lo que la experiencia contiene como conocimiento es objetivo, es conocimiento realmente existente, es un contenido objetivo. De aquí la idea de que basta la estructuración racional para dirigir lo real, sea lo que este fuera.

Pero hay un ámbito más que tomar en cuenta, y es que Kant percibió en ambos casos, sea el racionalismo de la razón o sea el racionalismo de la percepción, pero centralmente en el primero, que este confunde el ámbito del entendimiento con el ámbito de la razón. En otros términos, que los contenidos del entendimiento no pueden ser concebidos como idénticos a la razón, o pueden jugar con elementos que proceden del entendimiento como si fuesen de la razón.

Y, a su vez, trata de asumir el problema de cómo es posible que los juicios particulares, de la experiencia o del conocimiento dado en el entendimiento, puedan tener un estatus general, es decir, pasar de juicios sintéticos o particulares, a juicios universales.

Kant, de esta manera, no es la síntesis del empirismo y del racionalismo como se afirma tradicionalmente; Kant es la síntesis del racionalismo de la razón y del racionalismo de la percepción. Kant no planteó de manera ninguna la preeminencia del materialismo de la Ilustración, que se mostraba poderosamente empirista lockeano y hacía concesiones al materialismo naturalista de la época, pero tampoco dejó de lado el crecimiento poderoso de la ciencia de la época, de la ciencia física newtoniana.

Pero esta lucha no se hizo desde el empirismo lockeano o el materialismo naturalista, y tampoco desde la ciencia newtoniana de la época. Se hizo desde el ángulo de salvar al cristianismo vía un elevamiento cualitativo de la perspectiva de la razón. Ni la fenomenización de la razón, ni la racionalización del fenómeno son útiles.

Hay que hacerlo desde otro ángulo. Y este solamente puede ser desde el ángulo de la filosofía crítica. La *Crítica de la razón pura* resulta ser así la crítica de la facultad o disposición de conocer, del producto que este genera, el conocimiento y la razón, y del estatus de la razón frente a ambos. Pensados como fenómenos dados en el espacio y el tiempo aprióricos.

Por otro lado, Kant en la dialéctica trascendental había puesto la reflexión en otro ángulo; si el antiguo racionalismo o el racionalismo

de la razón había confundido entendimiento y razón, había que aclarar el problema. A esto le dedica varias secciones de la dialéctica trascendental, los efectos negativos y el efecto positivo de esta.

En los efectos negativos denuncia (el problema del alma, el problema del cosmos y el problema de Dios) que el racionalismo de la razón –al dejar de lado el lugar del fenómeno y cómo se constituye en el entendimiento, y cómo este entendimiento resulta al final quien alimenta la existencia de esta razón–, aunque no sepamos decir nada de esta, de la razón, en última instancia podemos saber que al distinguir las cosas, lo que corresponde al entendimiento y la razón, y cuál es el lugar central del fenómeno en esta distinción podemos estar más claros al manejarnos en nuestra reflexión filosófica.

Es así que aborda el lado negativo de esta confusión entre entendimiento y razón, *a grosso modo* diremos que la acusación central, o la crítica central de Kant, radica en decir lo siguiente: que en última instancia resulta erróneo pretender decir nada de la razón aplicando las categorías del entendimiento o el conocimiento científico.

Para decirlo contemporáneamente: no es posible decir nada de la razón usando categorías aplicables a lo que llamamos conocimiento, o las categorías que proceden del conocimiento y ciencias objetivas. El estatus de los juicios ontológicos es específico.

Y el estatus de la razón no da cuenta de sí mismo pero sí permite entender el proceso que va del fenómeno al conocimiento. Así, de manera absoluta, el conocimiento no permite decir nada, ni menos determinar, el estatus incognoscible del “principio” de la razón, ni tampoco decir nada de esta “razón” misma.

Reiteramos, el *a priori* procede del yo, el yo se localiza en el alma, el yo es incognoscible y funciona haciendo que el *a priori* se revista de palabras, posibilidad de conceptualización dado en el entendimiento, o como posibilidad en el fenómeno, gracias al principio de la razón.

Entonces el *a priori* hay que mirarlo desde el ángulo del yo, del principio de la razón, del entendimiento, del fenómeno y de lo cotidiano (saber que si elimino o debilito los cimientos de una casa esta terminará por derrumbarse es un *a priori* del tipo cotidiano). Y adquiere distintas facetas según su referente.

El efecto positivo de la dialéctica trascendental, el efecto positivo de distinguir que las categorías del conocimiento no se aplican a la razón para entenderla, resulta que en la razón se desenvuelve Dios, el alma y el mundo como elementos normativos, estimulantes del intelecto y la razón, que sirven para darnos cuenta de que siempre hay un ámbito al que podemos aspirar y que está más allá de nuestro entendimiento.

Es un ámbito en el cual podemos encontrar inspiración y estímulo heurístico (búsqueda de la verdad) sabiendo que siempre podemos ir más allá, que no hay límites para la comprensión desde nuestra razón.

Las filosofías posteriores tomarán de Kant el concentrar en la perspectiva de la analítica trascendental, y concentrar en la parte de priorizar el carácter espacio-temporal de la subjetividad que tendrá fuerte presencia en buen número de filosofías del siglo XX. El Club de Metafísica de Harvard (USA) –Peirce, James, etc.–, al abordar a Kant lo hace resaltando este aspecto.

El tema de la subjetividad como problema estudiado en un horizonte del espacio-tiempo es mérito de Kant, que dio con ello una nueva perspectiva del ser. El ser entendido de manera radical en el espacio-tiempo, opuesto a la vieja visión platónica de colocarlo en una subjetividad sin espacio-tiempo y menos asumirla en la conciencia temporalizadamente. Perspectiva que después será radicalizada por la filosofía hegeliana y la marxista.

4. HEGEL: EL PUNTO DE PARTIDA DE LA DIALÉCTICA COMO ONTOLOGÍA CIENTÍFICA

Sumilla: Nos proponemos mostrar que el “inicio”, el “comienzo” de la filosofía en el pensamiento filosófico de Hegel parece tener su fundamento en la *Fenomenología del espíritu* o, también, en el proceso de interacción de la conciencia del género humano con lo real. Así la *Ciencia de la lógica* parece ser la consolidación en la esfera específica del concepto, el concepto universal y la idea, de este problema de la interacción. El cual es también ya un nuevo “inicio”, un “comienzo”.

Palabras claves: Hegel / Ontología / Inicio filosófico / Fenomenología / Ciencia de la lógica / América Latina

Desenvolveremos el presente trabajo apelando a los siguientes subtítulos: Introducción; I.1 El problema en Kant; I.2. La ciencia de la lógica [CdL: 1812-1816]: Algunas consideraciones; I.3. Volvamos otra vez a Kant.

INTRODUCCIÓN

Para desenvolver esta tarea nos centraremos específicamente en la *Ciencia de la lógica* [1812-1816] y dejaremos de lado toda referencia relacionada con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Seguiremos la idea de J. W. Burbidge referida a la *Ciencia de la lógica*, como la que expresa la lógica de Hegel de manera más desarrollada, y no la versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (...) escrita como una serie de tesis a ser desarrolladas oralmente en

aulas (...) El resultado es una secuencia de imágenes fijas, cada una de las cuales puede tornarse base para una extensa meditación. Con eso, la dinámica es perdida” [1].

I

1. EL PROBLEMA EN KANT

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel habría tratado de dar respuesta a la “X” de Kant y esto lo habría conducido a desenvolver los distintos niveles de cómo se expresa el espíritu en su proceso; o, para decirlo de otra manera, las vicisitudes del fenómeno son pasibles de ser mostradas en el proceso articulado de las figuraciones, como se expresa en la relación de la certeza del sujeto con la verdad del objeto, donde el sujeto es el fenómeno de sí mismo en el acto de construir el saber del objeto dado en sus experiencias.

Primero, como camino de la consciencia natural que se encamina al saber verdadero, o que recorre la serie de sus figuraciones “y a través de esa experiencia completa de sí mismo alcanzar el conocimiento de lo que ella es en sí misma” [2].

En tanto que “espíritu” significa el contexto multilateral histórico-social de una comunidad que se comprende a sí misma como autocomprensión humana y organizada racionalmente [3].

De esta manera se da una relación de conocimiento de sujeto y objeto, donde es el objeto lo dominante y a partir del cual se modifica el sujeto cuando se manifiesta una contradicción en la esfera de la experiencia [4].

-
1. J. W. Burbidge: “A concepção hegeliana da lógica”, en: Frederick Beiser (Org): *Hegel*, Editora Ideas Letras, SP, 2014, pp. 113-114.
 2. Hegel: “Fenomenología del espíritu”, *Vozes*, Brasil, 2002, #77, p. 74.
 3. R. Sinnerbrink: “Hegelianismo”, *Vozes*, Brasil, 2017, p. 34.
 4. Ídem.

El paso de figuraciones a nuevas figuraciones cada vez más complejas del saber y de la verdad [5]. Y que nosotros estimamos se puede sintetizar de la manera siguiente: “*so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt*” así es también la filosofía, su tiempo concebido en el pensamiento [6].

Hegel quiere unificar y transferir al sujeto el fenómeno que Kant había escindido (entre sujeto y “X”). Pero la certeza del sujeto tiene una primera forma, que es la certeza sensible y que se continúa en su posterior profundización.

Y lo dejamos aquí porque el objeto de nuestro problema no es la *Fenomenología*, sino lo que intenta resolver Hegel en la *Ciencia de la lógica* [CL - WdL], a partir del problema formulado en la *Crítica de la razón pura* que es, reitero, el problema de la dualidad sujeto-fenómeno, sujeto-experiencia. En suma, el punto de partida de la filosofía, el “comienzo” de la filosofía.

Punto de “partida” o “comienzo” que conlleva implícito el **sentido** que le acompaña a la pregunta del caso. Si la pregunta es acerca de la filosofía, será lo medular de esta la pregunta por el ser, esto significa que es una pregunta de índole ontológica. Mas aquí se trata del ser en tanto indeterminado.

El caso es que en nuestro autor hay una continuidad en su reflexión filosófica, porque este indeterminado deviene determinado (la interpenetración de ser y nada produce el devenir, que es el momento de la generación de las determinaciones abstractas), lo que le da su condición ontológica; esta varía cuando se trata de la determinación constituida como primera fase de la reflexión, i.e., como representación que consiente el entendimiento (que solamente razona

5. *Ibidem*, pp. 34-35.

6. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke* 7, Suhrkamp, Germany, 1995, p. 26.

diversificando por su condición de negación); el salto al primer nivel de comprensión de la razón (el proceso lógico-conceptual sintético = concreto pensado o la razón que entiende la verdad parcialmente), de aquí a la interrelación de lo objetivo y subjetivo, finalmente a la idea absoluta que es la supraasunción de la naturaleza y la sociedad, la totalidad concreta.

De idea diferente en comprender el sentido del “sentido” es la del profesor Roberto Finelli, veamos rápidamente su reflexión. Roberto Finelli [7] argumenta que en Hegel habría una sobreposición de sentidos en el uso que hace de la “negación”.

Se entrecruzarían entonces al menos dos sentidos: (a) De los escritos juveniles (escritos de Nuremberg) de valencia psicológica antropológica; y (b) De valencia ontológica (desde los escritos de Jena), la negación entendida como ontológica, propia de la CdL [8].

En el caso del tránsito del ser a la nada hay un sentido, y es el sentido dado por el yo, en suma de valor psicológico antropológico. En tanto que de la nada al ser se esconde un sentido como absolutización del juicio apofántico [9], i.e., juicio de atribución afirmativo o negativo.

La negación de la negación, por consiguiente, se da en un contexto de desequilibrio de valencias, el uno de soporte lógico y el otro de soporte ontológico. La dinámica del devenir como proceso en la esfera de lo específicamente ontológico quedaría así invalidada [10].

El antes aludido Burbidge da una respuesta aplicable a esta objeción de Finelli, el paso del ser a la nada es el tornarse “dejar de ser”,

7. Finelli: “Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso”. en: *CONSECUTIO TEMPORUM*, Rivista critica della postmodernità, No. 2; sitio web: <<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/download/903/728>>.

8. Finelli: p. 31.

9. Ídem.

10. Ídem.

en tanto que desaparecer la nada en el ser es tornarse “venir a ser”, así habrían dos tipos de tornarse.

Se pasa del ser para la nada y nuevamente para el ser. Es un círculo, donde el ser ya no lo es puro y simple, es un ser determinado, “un ser” es tornarse “algo”. Y punto de partida para un nuevo movimiento [11]. Habría –decimos nosotros– una igualdad de las valencias que permite lo que Finelli objeta.

El problema ya no es el tipo de sentido, lógico y ontológico, como quiere Finelli, porque lo que cuenta es el concepto lógico absorbido, contenido, subsumido en el concepto de la esfera ontológica. Finelli ve el antagonismo del concepto mas no el subsumir del primero en el segundo.

Retomemos nuestra reflexión. Y puede ser el sentido que asume implícitamente tras la pregunta por el punto de partida: la pregunta metodológica o, lo que es lo mismo, la pregunta por la unidad de los tres (ontología, gnoseología y lo lógico conceptual), i.e., la reflexión específica de lo unificante.

Esto último –la reflexión específica de lo unificante, i.e., la dialéctica positiva– infelizmente nos lleva, otra vez, a la pregunta por el método, que nos coloca en la esfera de lo gnoseológico.

Significa que la idea del método en un contexto epocal de sobrevaloración del conocimiento y del empirismo –pensemos en la Ilustración ganada por el empirismo centrista lockeano en pugna con el materialismo-panteísmo y con la escolástica postridentina [12]–, con la victoria del empirismo centrista lockeano se deja de lado toda metafísica.

Kant remite, igualmente, a la Ilustración y los males de ella que el autor de la *Crítica de la razón pura* quiere superar: materialismo,

11. Burbidge: op. cit. pp. 116-117.

12. Jonathan Israel: *Iluminismo radical*, Madras Editora, SP, 2009, p. 39.

fatalismo, ateísmo, descreencia, incredulidad de los espíritus libres, superstición de los exaltados, a lo cual se suma el idealismo filosófico y el escepticismo [13], etcétera.

Mas al declarar “X” a lo real y como no factible de conocer, con la representación consecuente y el proceso del conocimiento, contribuyó también a la gnoseologización y con ello al ocultamiento de lo ontológico.

Entonces la lectura de la CRP de Kant consiente esta ambigüedad de dos vías [14]. La una, la ontológica o “metafísico transcendental” tomada por el idealismo alemán, y la gnoseológica o “epistemología transcendental” que tiene, quizá, su expresión más desarrollada en el neokantismo.

Frederick Beiser dice lo siguiente al referirse a la filosofía neokantiana consolidada entre 1860-1870:

“Ellos aceptaban totalmente la autonomía de las ciencias empíricas y firmemente acreditaban que las ciencias no precisaban de una fundamentación apuntada por la filosofía. El propósito de la filosofía no era fundamentar las ciencias empíricas, mas explicar su lógica” [15].

Y esa ambigüedad –y continuidad– persiste en las tendencias filosóficas de los siglos XX y XXI, por ejemplo, la filosofía analítica tiene una pésima opinión de la reflexión de Hegel [16], en tanto que

13. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Surhkamp, Germany, 1995, B XXXV, p. 35; CRP, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 29, trad P. Ribas.

14. Robert Hanna: *Los fundamentos de la filosofía analítica*, Editorial Unisinos, Brasil, 2004, p. 35.

15. F. C. Beiser: *Después de Hegel. La filosofía alemana de 1840 a 1900*, Editora Unisinos, RS, 2017, p. 51; F. Beiser: *After Hegel. German philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, USA, 2014, p. 38.

16. Jan Doxrou: *Breve introducción a la filosofía de Hegel*: pp. 3-4: sitio web: <<https://static1.squarespace.com/static/554a5733e4b02559210e4177/t/56a29aeb05f8e2697ef3f1be/1453497073498/Hegel.pdf>>

el marxismo no. Ambas se reconocen filosofías científicas y sobrealoran el conocimiento. En tanto que la “metafísica trascendental” está cerca de la fenomenología, etcétera.

En suma, a partir de Kant, está de un lado lo ontológico y del otro lo gnoseológico, y en ambos casos estos enfrentan el problema de la relación sujeto-objeto (y la posibilidad de conocer), y el problema de la teoría de la subjetividad.

Solamente que, considerando lo colocado por Kant en esta teoría de la subjetividad (el problema del entendimiento y la razón), Hegel tomará la posta situado en el horizonte teórico, lógico-conceptual, i.e., en la CdL.

Y ante la pregunta por el “comienzo” de la filosofía, solamente cabe responder de dos maneras: el primer argumento procede de la *Fenomenología del espíritu* que restaura la relación sujeto-objeto en perspectiva del saber y la verdad; y el segundo argumento procede del proceso que se inicia con la CdL. Parece, entonces, que es lo ontológico lo que modula lo gnoseológico, y este, a su vez, lo ontológico.

2. LA CIENCIA DE LA LÓGICA [CDL: 1812-1816]: ALGUNAS CONSIDERACIONES

Resuelto este problema central, Hegel se envuelve en otro problema que emerge de esta misma obra de Kant y que lo lleva a escribir la CdL. La *Ciencia de la lógica* es una obra interesante: se compone de tres libros que, en general, es el proceso de la afirmación (el ser), su negación-afirmación (el fenómeno o aparecer) que a su vez es una nueva afirmación-negación (el concepto), pero en fase superior.

1. Cada libro se compone a su vez de tres secciones que siguen el mismo procedimiento: afirmación-negación, negación de la afirmación y nueva negación-afirmación, que será una afirmación superadora. Cada capítulo nuevamente se divide en tres

subcapítulos (A, B, C) que, a su vez, siguen el mismo procedimiento: afirmación, negación de la afirmación y nueva afirmación en una fase superior.

A veces, cada componente del subcapítulo (A, B, C) queda dividido en tres secciones (a, b, c). Y, según el caso, abrirá polémica teórica con algún representante de la historia de la filosofía en las notas. El lector que se introduce en esta obra puede hacer un seguimiento por esta secuencia metodológica y prescindiendo de las notas.

Un mecanismo de introducirse en el texto puede ser por una ubicación general del libro, es decir, Hegel en la entrada de cada sección hace una breve introducción. Respecto al ser o doctrina del ser, y objeto del libro 1, contiene una división general del ser. El libro 2 versa sobre la esencia o la doctrina de la esencia: reflexión; determinaciones de reflexión; el fundamento. El libro 3 se ocupa de la doctrina del concepto que reflexiona acerca del concepto; y el concepto del concepto.

Al inicio de cada capítulo hace una breve recapitulación de lo que va a desenvolver en él. El lector se puede introducir por este mecanismo de leer las introducciones y recapitulaciones para tener una idea panorámica de la forma del libro, aunque no del contenido.

Otro mecanismo de introducirse en el texto puede ser por la vía indirecta, es decir, leer la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: La ciencia de la lógica*; esta enciclopedia es un manual para usar en clases. Para después ir al mismo texto de la CdL.

En ningún caso recomendamos introducirse al texto vía un intérprete, porque se espera que el lector dialogue directamente con el filósofo, en varios intentos, y no se conforme con la versión del intérprete, si se quiere un estudio aproximadamente provechoso y no repetir generalidades.

2. El error de algunos intérpretes es dividir la dialéctica en el método dialéctico hegeliano y el sistema hegeliano. Para Hegel no se dividen en lo uno ni en lo otro; la lectura marxista de la filosofía de Hegel tendió a interpretar esta filosofía dividiendo el método y el sistema, donde los jóvenes hegelianos, o hegelianos de izquierda, habrían enfatizado el método, y los viejos hegelianos, o hegelianos de derecha, habrían enfatizado el sistema.

Pero esta es la versión marxista, no la versión de Hegel. La dialéctica hegeliana motoriza la posibilidad del sistema hegeliano a través de la dialéctica y el contenido de esta: la negatividad, en términos generales, la permanente negación y afirmación negadas. A su vez, ello consiente la dialéctica hegeliana como motor del sistema.

Así, la dialéctica tiene varios planos: lo concreto-pensado, la interrelación de la objetividad y subjetividad y, por último, la idea absoluta; en los tres casos el método se unifica con el contenido. La dialéctica es mostrar la unidad de su contenido.

Es otra idea del ser, otra ontología, ontología dialéctica [que es un contrasentido porque para Hegel la dialéctica sería ya una ontología], o como la llamará este autor, ontología de las contradicciones.

Mas será siempre otro 'modelo' del ser, concebidos tanto el ser como su 'modelo' como movido por contradicciones, y el ser expresado y expresable por el concepto.

Una duda que a este respecto me asalta es la siguiente: el que la idea absoluta arribe a la plenitud de su 'para sí', es un evento que se ha de asumir ¿como absoluto, o, como relativo respecto al mismo ser? Tengo para mi que la plenitud del 'para sí' no es absoluta y sí relativa.

Soy consciente que, en general, se asume que allí concluye el proceso, porque sería en Hegel y la filosofía de Hegel el remate de la comprensión del ser. Mas si este es el caso, entonces el ser deja de moverse por negaciones, lo que es incorrecto a partir de las mismas premisas de la dialéctica.

Así, quizá Hegel falló respecto a su propia creación. Hegel asumió que remataba en su filosofía la historia del ser en sus contradicciones y la filosofía de Hegel ‘capturaba’, ‘congelaba’ ese fin. Mas es claro que funcionó aquí lo coyuntural y humano.

Hegel sí capturó un ‘congelamiento’ del ser, empero las negaciones en este ser nunca acaban. Por tanto, son posibles ‘varios congelamientos’ en el devenir histórico del ser. Si existe lo absoluto en lo relativo y lo relativo en lo absoluto, fusión que él mismo había distinguido cuando habla de lo finito e infinito, etcétera.

El ‘congelamiento’ que Hegel sistematizó en la filosofía hegeliana fue uno, el inicio de una serie de ‘congelamientos’ entre el ser y el saber absolutos. La interrelación entre las contradicciones en el ser y el ‘modelo’ que se construye sobre él, hace que ambos sean relativos históricamente.

Y la sobrevaloración del ‘método dialéctico’ ha llevado a perder el valor y el sentido de la ‘concepción dialéctica’ del mundo y de la vida. Así, cada ‘objeto’ que emerge de cada una de las etapas de la autocomprensión del ser: en la dialéctica positiva, en la interrelación de la objetividad y subjetividad, y la idea absoluta, no es otra cosa que entender la interrelación entre el método y la totalidad concreta, que en otras palabras equivale a la interrelación del método con la concepción del mundo y de la vida.

De aquí emergen una serie de problemas, por ejemplo, ¿qué llevó a la sobrevaloración del ‘método’ como si fuese cosa de mera aplicación?, ¿qué momento de la historia del marxismo permitió esto y ayudó a su prolongación y expansión?

A la inversa, ¿cuáles fueron los momentos en que esto se pierde y por qué se pierde? Y, ¿qué significa al final de cuentas la restauración de la interrelación del método dialéctico y la idea absoluta en su relatividad y en su negación?

Y, lo que más me interesa, ¿cómo se encaja en todo esto la reflexión de J. C. Mariátegui La Chira?

Retomando el hilo. Por consiguiente, la dialéctica solamente cabe en otro contexto ontológico si y solo si la dialéctica irradia y vertebrada a la nueva ontología. Por consiguiente, la dialéctica hegeliana es el nuevo nombre, el nuevo nivel científico metafísico de la ontología y la CdL su expresión más acabada.

Sobre la cuestión de metafísica, ontología y dialéctica, se puede ver el problema después y con más detenimiento. Pero en todos los casos, el mundo moderno se ha planteado el problema de la metafísica como el problema de arribar a una metafísica científica.

El fruto más acabado (en una interpretación) habría sido el idealismo alemán, iniciándose con Kant la ontología científica, o la filosofía crítica trascendental. Y con Hegel, la dialéctica como expresión científica del pensar especulativo o el pensar racional.

La aspiración de la metafísica como ciencia no acaba en Hegel. En el siglo XX puede verse clara y explícitamente en el movimiento analítico, el marxismo, la fenomenología –cuando se refiere Heidegger a Husserl [17]–. Y puede verse sin dificultad y directamente en la filosofía de la existencia [18].

Por consiguiente, la aspiración de la filosofía moderna de ser considerada como una ciencia del pensar por medio del conocimiento fenoménico, o simplemente del conocimiento proporcionado por el intelecto, es una aspiración bastante antigua, como las derivaciones y matices que habría tomado en el siglo XX respecto al pensamiento y lo cotidiano. Pero esta es otra historia.

17. Martin Heidegger: “Phänomenologie der anschauung und des ausdrucks Heidegger: Theorie der pilosophischen begriffbildung”, en *Gesamtausgabe, II: Abteilung: Vorlesungen, Sommersemester 1920, Band 59*, Klostermann, Germany, 1993, p. 9.

18. Martin Heidegger: “Prolegomena zur geschichte des zeitbegriffs”, en *Gesamtausgabe, II: Abteilung: Vorlesung, Sommersemester, 1925, B. 20*, Klostermann, Germany, 1994, p. 21.

3. ¿Cuáles son los problemas que pretende abordar Hegel en la CdL? Se pueden definir básicamente como dos: el problema del entendimiento y de la razón dialéctica. Que, no es difícil de percibir, resultan los problemas presentes en la analítica y dialéctica trascendental.

Pero no solamente es esto, que sería la parte dura del planteamiento, la parte estrictamente teórica, la respuesta estrictamente teórica. Mas no se trata solamente de esto, Hegel llama la atención sobre otros tópicos no menos importantes para él.

Crítica de manera bastante fuerte la afirmación generalizada del sentido común intelectual de la época, que decía más o menos que ocuparse de la razón como problema teórico solamente genera telarañas cerebrales (barbaridad que será repetida después en el siglo XX europeo).

Claro que no se decía directamente, se decía filosóficamente “el intelecto no debe ir más allá de la experiencia”, basta la experiencia o, como diríamos ahora, el entendimiento tiene que ocuparse solamente del saber objetivo, basta la realidad.

Peor será decir que la filosofía tiene que ocuparse solamente de deshacer los entuertos del lenguaje o de limpiarlo de las telarañas de la metafísica y otras vulgaridades.

De más está decir que esa idea es errada, la filosofía no puede ser ciencia como las matemáticas, solamente puede serlo en tanto reflexión del contenido, en cuanto que se produce a sí misma:

“El entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, por engendrar lo universal y *subsumir bajo él* lo particular. Igual que suele ser tomado el entendimiento por algo separado de la razón en general, de la misma manera suele ser tomada la razón dialéctica por algo separada de la razón positiva. Pero en

su verdad es la razón espíritu, que es más elevado que ambos, *que es razón que entiende o entendimiento que razona*” [19].

En síntesis, el objeto de la razón se produce desde el mismo entendimiento.

Y con respecto a la *Fenomenología del espíritu*, dice que es conciencia que manifiesta el espíritu, se libera en el proceso de su carácter inmediato y se torna conocimiento que se da a sí mismo por objeto, es el espíritu que se piensa a sí mismo, que se da contenido a sí mismo, y por medio del cual se constituye la ciencia, es decir, la ciencia especulativa, y del cual la CdL pretende dar cuenta.

4. Pero las formas o categorías, objeto de la razón, se encuentran en el lenguaje que se usa cotidianamente, funcionan como abreviaturas que expresan universalidad y sirven también para determinar relaciones objetivas, pero en este último caso se suele producir una confusión.

Se presume que la verdad de lo expresado por esa relación depende enteramente de lo existente, dejando de lado que el pensamiento tenga que ver con ello. De lo que se trata es de explicitar estas categorías mostrándolas en sus mediaciones hasta llegar a ser tales categorías, que se expresan desnudamente como tales conceptos.

Y esta no es tarea de la lógica formal. El problema de la lógica formal es simple: la lógica formal elimina el contenido, lo objetivo, lo existente, dejando solamente las conexiones formales que asumirá como externas, contrapuestas, a este contenido, a lo objetivo,

19. Hegel: *Ciencia de la lógica*, vol 1, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, p. 185 (version F. Duque); Hegel: *Wissenschaft der logik*, Werke 5, Suhrkamp, Germany, 1993: pp. 16-17 .

a lo existente. Lo cual es limitado. De lo que se trata es de ver las categorías en sus contenidos, no al margen de estos.

La lógica formal no es contrapuesta a la lógica del contenido, es otro momento de la lógica, la lógica explícita, categorial, del contenido. Y su contenido no podrá ser otro que la cosa en sí, cosa en sí que está absolutamente más allá del pensamiento, opuesto a él [20].

5. Un segundo aspecto del problema estriba en la crítica que Hegel realiza a la famosa afirmación “el intelecto es la adecuación a la cosa” (el *adecuatio intellectus et rei* de los medievales) o, simplemente, teoría de la concordancia.

Esto lo llevará, por supuesto, a una revaluación de lo que entiende por la relación sujeto-objeto, y si se trata de la eliminación del viejo representacionismo. Y este problema lo había formulado Kant cuando decía que no se trata de que el sujeto subordine su intelecto a la cosa, por el contrario, se trata de que la cosa responda a las interrogantes que le formula el sujeto.

Lo que la antigua metafísica (esto es aristotélico-tomista) estimaba respecto al problema de la relación sujeto-objeto, es que la razón y contenidos del entendimiento no eran extraños al objeto, sino que constituían más bien su esencia.

En otros términos, que las cosas y el pensamiento de estas coincidían, o que el contenido del intelecto y la naturaleza de las cosas coincidían, sin contar con la identificación que se hacía de la razón y el entendimiento.

20. Hegel: *CdL*: p. 194; *WdL*: p. 37: “dieser bleibt als ein Dinge an sich schlechthin in Jenseits des Denkens”: “esta queda como pura y simple cosa en sí opuesta al pensamiento”.

3. VOLVAMOS OTRA VEZ A KANT

Resuelto el problema de la “X”, y resuelto el problema de la relación sujeto-objeto de la vieja metafísica, el siguiente paso de Hegel será formularse el problema de la distinción del pensar como entendimiento y el concepto que se piensa a sí mismo, que estará básicamente situado en la esfera del concepto.

Kant en la CRP había indicado que el conocimiento existía si y solo si, el fenómeno era encajado en las categorías lógicas, que era el elemento técnico, pero que la conciencia de necesidad y universalidad provenía solamente de la condición ontológica apriorica que estaba presente en este aspecto lógico. Era el modo como la simple proposición sintética adquiría universalidad.

Empero, en la estimación de Hegel, Kant había dejado inconclusos varios problemas: el espacio-tiempo; la representación; el entendimiento; la razón. Encuentra mejor problematizar la relación entendimiento-razón.

Hegel criticó a Kant que lo observado como antagónico, la relación de lo lógico y ontológico dado en lo lógico, son en realidad dos aspectos de lo mismo, de la relación del entendimiento con la razón. Y Kant, al antagonizarlos, profundiza el problema que ya se viene arrastrando desde el momento que enuncia la “X” como la médula de la facultad de conocer.

Si no se produce la existencia de una representación y sí solamente de una “X”, en el orden de la razón las consecuencias quedarán más claras. Y se notarán más porque Kant quiere que todas las contradicciones se resuelvan en las ideas numéricas de Dios, alma, cosmos. Pero que, a su vez, nos sirven de estímulo heurístico, para saber que siempre tenemos un más allá de nuestras limitaciones como entendimiento y razón.

De esta manera la libertad sería una libertad insuficientemente explicada desde el concepto. No podría haber libertad desde la razón. Y si a ello se une que no existe representación de la cosa en sí sino una “X”, la cuestión se pone más álgida.

Si bien no hay libertad desde la razón y asumimos que solamente puede haber conocimiento que se resuelve en la razón en estas tres formas generales numéricas, que son inspiradoras, entonces tenemos que enfrentar el problema de si la razón se determina exclusivamente a partir del producto del conocimiento, i.e., se da su propio fin en una eterna búsqueda o, por el contrario, la razón no puede darse su fin a sí misma, es decir, la razón no puede constituirse por mediación del conocimiento como objeto permanente y único de sí mismo, y ha de recurrir como inspiración a entidades numéricas (Dios, alma, cosmos) o morales (Dios, amor, bien, etc.).

Hegel estimó que son dos problemas diferentes: uno metafísico y otro moral. Y abordó el problema desde el ángulo de la ontología del pensamiento. Dice entonces que si hay un contenido, y este contenido se puede determinar en el conocimiento, o determinaciones del intelecto, entonces es claro que las contradicciones nacidas en las determinaciones del intelecto no pueden resolverse en la razón, por el contrario, se tiene que asumir que la razón disuelve la contradicción generada por el entendimiento.

Las determinaciones del intelecto se han de resolver en lo universal, esto es, en la unidad de las determinaciones. Por consiguiente, cuando pensamos en el objeto, este pasa por la mediaciones del entendimiento, pero se reconstruye en la razón como un universal, como un universal pensado o concreto-pensado del objeto.

Y en tanto hay un “puesto” que actúa determinando la comprensión del entendimiento y la razón –que es un ‘puesto’ que parte de premisas kantianas o metafísico antiguas–, el problema no se resolverá porque arribará siempre a la disolución de las contradicciones en los objetos numéricos (noúmeno) o morales.

Y no podrá haber ascenso en el conocimiento, i. e., del entendimiento a la razón, y de la existencia de la negación en el mismo concreto-pensado, en tanto (en cuanto) no se reproduzca el objeto como concreto-pensado o universal pensado. En otras palabras, que

la “X” se manifieste en el fenómeno, en el conocimiento o en la razón, es y será siempre igual a la falta de conocimiento de esa “X”.

La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía, y lo es porque contiene en sí toda determinación y se vuelve a sí misma a través de lo obtenido en las sobredeterminaciones de la dialéctica positiva, el sujeto-objeto, para arribar a la totalidad concreta. La tarea de la filosofía es reconocer y explicitar estos ‘comienzos’.

En síntesis, podemos decir lo siguiente: el problema del “punto de partida” de la filosofía en la perspectiva que interpretamos puede acercarse a la perspectiva de Hegel, debe verse a la luz de los diversos “sentidos” con los cuales se interroga este ámbito de la filosofía de Hegel.

Parecería haber un sentido amplio y uno estrecho cuando se habla de esto.

El sentido amplio ‘comienza’ en el entendimiento pasando por los ítems indicados: dialéctica positiva; objetivo y subjetivo; y totalidad concreta, o S-O, respecto a la idea absoluta.

El sentido estrecho es menos claro para nosotros, a veces da la impresión de que coloca el ‘comienzo’ en la totalidad concreta, y respecto a la idea absoluta como conciencia plena, parece que allí termina el proceso.

Sea como fuere es correcto afirmar:

1. Que la dialéctica no es ‘aplicación’ de nada;
 - 1.1. es insistir en el prejuicio que la filosofía latinoamericana es básicamente aplicada.
2. Que el método es la fuerza que dinamiza al sistema, precisamente porque contiene la negatividad, y tal procede de la negatividad en el ser;
 - 2.1. caso contrario es insistir en la metafísica del entendimiento bajo la modalidad de racionalismo dialéctico.

3. Es por completo absurdo, reduccionista y vacío hablar de dialéctica como tesis-antítesis-síntesis.

Y hay dos preguntas que nos preocupan y que emanan de todo este escrito:

1. ¿La indistinción entre entendimiento y razón está implicando la necesidad de rever todo el modo como abordamos la filosofía latinoamericana, en lugar de cambiar meros contenidos, mas siempre en la esfera del entendimiento? El Profesor M. Giusti, de la PUCP, razonaba en esta línea hace un par de décadas. Infelizmente no lo comprendimos.

2. Qué ocurriría si, sintetizando el modelo matriz de la *Ciencia de la lógica*, con las aclaraciones contemporáneas, se pudiese pensar, por ejemplo, a la historia de América Latina, o a la de algún país específico de este continente; el producto que emerge de ese pensar, ese tornar objeto de razón la abstracción del proceso histórico, ¿nos daría una pauta diferente del modelo matriz, de tal manera que el submodelo emergente resulte una contribución al modelo matriz?

5. MARX: EL MATERIALISMO

Karl Marx trabaja el materialismo en diferentes niveles, aunque ciertamente el materialismo histórico es bastante claro, y que el materialismo dialéctico relacionado con la ciencia haya sido revisado por Marx cuando desarrollaba sobre ello su reflexión, F. Engels presenta en el proceso de su reflexión hasta tres formas de materialismo:

1. EL MATERIALISMO ESTRUCTURAL [1]:

Indica que el materialismo estructural no quiere determinar la realidad desde las ideas, que es la pretensión del idealismo estructural. Este es para Marx un error cardinal al cual opone la praxis como lo central.

Por lo tanto, el dualismo de lo real y de lo mental queda equilibrado en que lo central es la praxis y dentro de ella se encuentra el modo como emana lo espiritual, y se materializa bajo la forma de relaciones, instituciones y conciencia objetiva.

Esta es la forma central de desenvolvimiento del marxismo, partir de la praxis histórico natural, o de relación humana con la naturaleza, lo social, lo socioespiritual y su proceso de coexistencia, interrelación y materialización multilateral.

1. Marxist Internet Archiv en portugués: *A Ideologia alemã*, sitio web: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/cap1.htm#i1>>; acceso 20/3/08, 14:00 horas.

2. EL MATERIALISMO DE LO SUBJETIVO-OBJETIVADO [2]:

Segunda forma de materialismo, bajo la forma de realización del materialismo dentro de la desrealización de las objetivaciones o cristalizaciones idealistas dentro del materialismo, o el modo como se realiza el materialismo y el idealismo cuando hacemos un seguimiento de filiaciones de ambas en cada siglo.

Tenemos denominado a este materialismo como materialismo de lo subjetivo-objetivado, otro modo de decirlo sería materialismo de la disolución idealista, del materialismo mecanicista u otras formas cristalizadas y no objetivas, o históricamente objetivas pero superadas y superables en el proceso de la historia espiritual de las clases.

3. EL MATERIALISMO DE LA CONCIENCIA GNOSEOLÓGICA [3]:

Tiene que ver específicamente con lo que el materialismo dice del reflejo de lo real en la conciencia humana. El materialismo de la conciencia gnoseológica no tiene papel autónomo alguno en el proceso del materialismo estructural y tampoco en el proceso del materialismo de lo subjetivo-objetivado.

-
2. En *El capital*, libro 1, Marx –y es el tercer sentido– salta en su concepción y demuestra que la naturaleza de la alienación y cosificación no es solamente problema filosófico, el análisis de la forma mercancía–valor abstracto establece el soporte central de dos ideas: 1) El carácter social de la cristalización de las ideas, en este caso sobre la mercancía en la sociedad capitalista, que se desenvuelven incrustadas en las relaciones sociales e instituciones; 2) cómo el mismo sistema se torna soporte de una reificación global de las relaciones sociales y del individuo, reificación o cosificación economicista. A este aspecto del idealismo o materialismo hemos denominado *materialismo de lo subjetivo objetivado* y, por extensión, de la subjetividad.
 3. Karl Marx-Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten: 4. Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus; Seitenzahlen verweisen auf: Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 2, S. 3 - 223 Dietz Verlag, Berlin/DDR 1972. Geschrieben September bis November 1844. Erstmals erschienen Ende Februar 1845; web site: <http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_003.htm>; acceso 20/03/2008; 17:00 horas. Es un resumen personal (pp. 133-139).

En realidad el papel de la conciencia gnoseológica es totalmente subordinado, sujeto o limitado al papel de reflejar en ciertos ámbitos del conocimiento, mas no como principio autónomo en el campo filosófico. El principio gnoseológico central es la praxis.

Entonces, la conciencia que refleja lo existente implica tomar partido por lo gnoseológico y la conciencia, sin explicar el lugar histórico de la praxis que abarca a ambas. No son lo gnoseológico y la conciencia las que reflejan la praxis, es de la praxis que emana la conciencia. El foco, otra vez, es la praxis.

Mas en esta argumentación que hemos caracterizado como materialismo de la conciencia gnoseológica, en rigor de verdad apunta contra la representación y considerar a esta como primitiva y expresión del realismo ingenuo. Lo que el marxismo de Engels no es.

El principal responsable del equívoco, estiman los críticos, sería F. Engels [4], pero él es muy claro al respecto. Él formula las cosas en función de la polémica histórica y sin prestar atención de más al aspecto esquemático de las cosas como queda expuesto en el *Antidhuring*, se trata de una fase de divulgación del marxismo, cuando el marxismo conquistaba espacio en el movimiento obrero alemán.

Y en este proceso se desenvuelve una etapa de reflujo del movimiento obrero alemán en la década del 70 del siglo XIX. Es una forma de la lucha filosófica, sujeta a un momento del proceso histórico, no puede quedar como el patrón de referencia; esta forma esquemática obedece a un momento determinado.

El nivel dominante, o la forma dominante, o la forma principal de la producción intelectual y filosófica engelsiana es, básicamente, la forma que hemos denominado de materialismo de lo subjetivo-objetivado.

4. F. Engels: *Antidhuring*, 1877, Prefácio 2ª edição, 1885, sitio web: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1877/antiduhring/prefacios.htm#00p1>>, acesso 22 /03/2008; 20:00 horas.

Esta vía esquemática fue después retomada por G. Plejanov [5], junto con el modo de evaluar el materialismo francés. Según Plejanov, la historia del materialismo habría comenzado casi en el siglo anterior, esto es, el siglo XVIII. Lo que es muy problemático de aceptar, por no decir que es errado.

Estimamos, en general, que tanto Marx como Engels se situaron en la esfera del materialismo de lo subjetivo objetivado, y no desarrollaron, o no se instalaron, principalmente, en el campo del materialismo estructural. Y cuando lo hicieron fue desarrollar aspectos básicos para la ciencia de la revolución proletaria.

Esta forma de lo subjetivo-objetivado deja de funcionar cuando Marx trabaja en otro campo, por ejemplo *El capital*, con fines de ampliar indirectamente, ahí sí, la fuerza del materialismo estructural. Y parecería también presente en la obra inacabada de su amigo y camarada Engels: *Dialéctica de la naturaleza*.

5. G. Plejanov: *Essays on the History of Materialism*, 1893; *The Development of the Monist View of History*, 1895; *The Materialist Conception of History*, 1897; *Bernstein and Materialism*, July 1898; *What Should We Thank Him For?*, October 1898; *On the Role of the Individual in History*, 1898; *Cant Against Kant*, 1901, sitio web: <<http://www.marxists.org/archive/plekhanov/index.htm>>, acceso 24/03/2008; 22: 30 horas. Todas estas obras están traducidas al español.

6. GRAMSCI: EL CONOCIMIENTO EMPÍRICO

El conocimiento empírico en Antonio Gramsci –*El materialismo histórico y la filosofía De Benedetto Croce*– le merece la siguiente reflexión: afirmó que las personas comunes y corrientes son filósofos en la medida que tienen una concepción espontánea del mundo y se encuentra contenida:

- 1) En el lenguaje mismo, conjunto de nociones y conceptos determinados, no carentes de contenidos.
- 2) En el sentido común y el buen sentido.
- 3) En la religión popular, por tanto, en todo el sistema de creencias del folklore.

El comunista italiano habla de lo siguiente:

- 1) La concepción del mundo espontáneo en tanto reflexión no sistemática, orgánica, coherente, fundada en la historia de la filosofía, característico del filósofo profesional.
- 2) Tal concepción del mundo es “abierta” y supone sistema de creencias, opiniones, maneras de ver e incluye a las supersticiones.
- 3) En tanto manera de obrar.

No es solo un hecho intelectual, también es un actuar, es obrar. De aquí se sigue que en la conciencia empírica funciona una jerarquía de prioridades para el obrar. La conciencia empírica comporta

necesariamente una metodología de acción, en la cual convergen “círculos” metodológicos que van de la esfera individual a la social, y de esta a lo político.

El pensador italiano aboga porque esta concepción espontánea del mundo no sea aceptada pasivamente, asumida mecánicamente, “impuesta”. Exige una actitud frente a ella, es decir, exige que se tome por convicción. Para lo cual se contemplan dos aspectos: el intelectual (elabora la propia concepción de manera consciente y crítica) y el práctico (participar activamente en la elaboración de la historia del mundo).

No obstante, el autor es más específico aún. Afirmó que se pertenece a un agrupamiento (a una clase o sectores de clase) que posee el mismo modo de pensar y obrar.

Se es conformista y este conformismo ideológico y práctico tiene un carácter. Se es a partir de esto hombre-masa, es decir, pasivo, o se es hombre-colectivo, es decir, activo en su clase o sector de clase. Y de la manera de ver la filosofía emerge el papel correspondiente del filósofo.

La función del filósofo será básicamente:

- 1) Llevar al hombre-masa a criticar su propia concepción espontánea del mundo, tornarla consciente y elevarla hasta el pensamiento mundial más avanzado, es decir, la concepción marxista.
- 2) Alumbrar en ese hombre-masa dos aspectos:
 - (a) Criticando la filosofía existente históricamente hasta su actualidad. En el caso que se tenga que teorizar sobre la dialéctica se tiene que reconocer en el movimiento histórico de las masas, en el movimiento político de masas y, prácticamente, se torna sinónimo de movimiento de masas y dialéctica, de cuya teorización de la praxis se extrae la totalidad, temas y puntos de polémica en la jerarquía de intereses.

- (b) Cómo en la concepción del mundo de la clase y sector de clase, se ha consolidado matizaciones de la filosofía oficial en el proceso histórico. El hombre-masa tiene que hacer su inventario filosófico (o su ajuste de cuentas teórico con su pasado filosófico).

Lo central de esta reflexión gramsciana es que no quiere partir de libros, por el contrario hay que partir de la vida. Investigar los contenidos de la misma masa. Y cuando habla de estudiar lo que se ha “consolidado” en esta filosóficamente, alude directamente al conocimiento empírico que se ha “absorbido” de la filosofía “oficial” y el contexto correspondiente a una formación económico-social de una clase determinada en el poder del Estado.

El programa filosófico gramsciano está bastante lejos del esquema –esquema negativo no por ser esquema, sino por ser falso– de reducir y oponer la filosofía espontánea, o, concepción espontánea del mundo, a una alternativa filosófica superior en rango, calidad, historicidad y potencia lógica a la filosofía oficial (sea esta de rango idealista o materialista). El inevitable corolario de este esquema falso es el “nacionalismo filosófico” o “regionalismo filosófico” [1].

Igualmente el “programa filosófico gramsciano”, sobre el problema de cómo le “reapropiamos” la filosofía a las masas, no excluye en ningún momento el aspecto central de lo político.

Se afirma lo filosófico a partir de lo político. Lo político potencia las posibilidades filosóficas, y lo hace para soldar con mayor fuerza lo político en la conciencia empírica y en el conocimiento empírico.

Separar en la reflexión gramsciana el aspecto político del intelectual antagonizándolos es erróneo. Lo filosófico se subordina a lo

1. C.f. el artículo de Juan Abugattás, “Latinoamérica: el reto de las redefiniciones”. En Actas del I Congreso Nacional de Filosofía (Pensamiento en el Perú y América Latina), Lima, UNMSM, 1990, pp. 17-26.

político, y en el sentido que es el proceso de la práctica de las clases sociales de donde dimana la totalidad, temas y puntos como fue antes indicado.

La requisitoria de Gramsci a N. Bujarin parte del cómo este reduce la filosofía a mera concepción abstraída del elemento de la realidad, a puro manual, recusa que cristalice en seco manual, así el experimento de Bujarin vincula lo filosófico con lo político, pero lo hace “metafísicamente”, i. e., como mera exterioridad, abstracta.

Gramsci no recusa el problema-tema sobre el que trabaja Bujarin –lo político subordina a lo filosófico–, le recusa la respuesta al problema, es decir, el origen y lugar de la práctica histórico-social, su elevamiento al orden teórico (para determinar sus temas, problemas y contradicciones según la necesidad) y cómo hacerlo práctico en tanto metodología.

A diferencia de lo que llamaremos el “programa filosófico leninista” (que dicho sea de paso existe), que no le presta atención al problema-tema y problema-punto de “reapropiarle” la filosofía a las masas, Gramsci sí le presta particular reflexión, sugiriendo investigar en la mediación el conocimiento empírico y explorar lo materialista espontáneo para llevarlo a un materialismo más elaborado.

Y, a diferencia del “programa filosófico maoísta”, que tiene por metodología el problema a partir de lo político (lo político es lo principal en la emanación de las relaciones materiales), Gramsci llama la atención sobre el aspecto “intelectual” del problema: dónde investigar.

Más adelante, Gramsci describe lo que entiende por “sentido común”, así especificado:

- 1) Es misoneísta y conservador.
- 2) Cuando existe allí una verdad es porque hay evidencia y expansión.
- 3) Es multiforme.

- 4) Nos sirve como criterio de verdad.
- 5) Es dogmático.
- 6) Ávido de certidumbres perentorias.

Finalmente, Gramsci sugiere un método para cambiar del sentido común al buen sentido:

“1) No cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literariamente la forma) la repetición es el método didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad a lo amorfo elemento de masas, cosa que significa trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella (...)” [2].

Sintetizando:

- (a) Todos los filósofos poseen una concepción del mundo y una moral.
- (b) Tal filosofía espontánea hay que buscarla en varios aspectos de las clases y procesos sociales.
- (c) Para salir de la filosofía espontánea hay que conseguir que esta se torne en convicciones, elevando al hombre-masa de una clase, tanto política como intelectualmente.
- (d) El filósofo tiene tareas específicas que no se reducen a las trazadas por la filosofía oficial.
- (e) Lo central de este tipo de filósofos es hacer que el hombre-masa ejecute en el pensar y obrar un inventario filosófico.
- (f) Le otorga al sentido común rasgos que fueron antes indicados.

2. Antonio Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 22-23.

- (g) Plantea en el orden práctico cómo intelectualmente salir del sentido común para arribar al buen sentido.
- (h) Tal proceso se cumple en la esfera política revolucionaria, no al margen de ella.

7. EL MATERIALISMO MARXISTA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA: FILOSOFÍA, FILOSOFAR Y FILÓSOFO

1

J. C. Mariátegui La Chira, frente a la filosofía en la era imperialista, afirma que uno de los rasgos más saltantes estriba en que la filosofía burguesa de esta etapa imperialista está saturada de escepticismo y relativismo, producto de una civilización decadente y moribunda [1]. La civilización burguesa carece de una fe, de un mito [2], está radicalmente hundida en el escepticismo [3].

Las variadas filosofías que prevalecen en esta época obedecen sustancialmente a que carecen de un mito que les dé cohesión y unidad [4]. Esto inevitablemente exaspera el individualismo y el subjetivismo [5]. Esta carencia de un mito cohesionador ha sido provocado por el criticismo que ha terminado por minar a la filosofía burguesa [6].

-
1. “El ocaso de la civilización europea”, V/1923, Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CTIM), Lima, p. 16.
 2. “El hombre y el mito”, 16/I/1925, vol. 3, pp. 18-19.
 3. “Existe un pensamiento hispano-americano?”, 1/V/1925, vol. 12, pp. 29-30.
 4. “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”, 21/VIII/1925, vol. 3, pp. 24-25.
 5. Ídem.
 6. “La realidad y la ficción”, 25/III/1926, vol. 6, p. 103.

En el importante escrito *Principios programáticos del Partido Socialista*, punto 3, afirmó contundentemente que llegados a la etapa de los monopolios y del imperialismo toda la ideología liberal, correspondiente a la etapa de libre concurrencia, ha cesado de ser válida [7].

2

Si la filosofía burguesa en fase ascendente fue guiada por el empirismo materialista, y J. C. Mariátegui La Chira afirmó que en la actual época ha cesado la ideología liberal elaborada en la fase de libre concurrencia, está sugiriendo con ello que la filosofía en la era imperialista ha perdido su condición de objetiva, perdida en el escepticismo. Luego su requisitoria apunta a los presupuestos gnoseológicos.

La filosofía burguesa carece de un dogma, entendiendo el dogma como “la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento” [8]. Esta carencia es expresión clara de su decadencia.

¿Cuál es la razón histórica para que esta filosofía de la era imperialista esté en la situación que está? Afirma el fundador del Partido Socialista que “bajo el régimen burgués se han creado nuevas formas de producción. La industria se ha desarrollado extraordinariamente impulsada por la máquina. Han surgido enormes empresas industriales. La expansión de estas nuevas fuerzas productivas no permite la subsistencia de los antiguos moldes políticos. Ha transformado la estructura de las naciones y exige la transformación de la estructura del régimen. La democracia burguesa ha cesado de corresponder a la

7. “La historia económico social”, 10/XII/1926, vol. 11, pp. 159-160.

8. “Principios programáticos del Partido Socialista”, oct./1928, vol. 13, p. 125.

organización de las fuerzas económicas formidablemente transformadas y acrecentadas. Por esto la democracia está en crisis (...). La crisis de la democracia es una crisis del parlamento” [9]. Y en el antes mencionado punto tres de los principios programáticos, se sintetiza la misma idea [10].

3

La era imperialista es enfrentada por el marxismo, Lenin es quien ha definido el sentido histórico de la crisis contemporánea y dotado de un método y una praxis al proletariado, además de haber forjado los elementos materiales y morales de la revolución proletaria [11]. No basta quedarse en la condena de la realidad, es imperativa la transformación. El materialismo dialéctico como método hace posible su transformación [12]. Hay un conjunto de afirmaciones ligadas con este planteamiento.

Si bien la era imperialista se expresa como un cambio en lo económico, afectando con ello a las naciones, en todos los casos cómo afecta, hay un desarrollo desigual. Unas naciones han llegado a una regular organización democrática, mientras que en otras subsisten densos residuos de feudalidad. Todas siguen la misma dirección pero en unas se cumple más rápidamente que en otras [13].

El marxismo, como especulación filosófica, toma del pensamiento capitalista todo aquello que hace a este vacilante ante sus extremas consecuencias, este renuncia a seguir adelante, retrocede, se

9. “Crisis de la democracia”, 25/IX/1923, vol. 8, p. 135.

10. “La historia económico social”, 10/XII/1926, vol. 11, pp. 159-160.

11. “J. C. Mariátegui” con prólogo de C. Lévano (folleto), p. 39.

12. “Indología por José Vasconcelos”, 22/X/1992, vol. 12, p. 82.

13. “Lenin”, III/1924, Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CTIM), Lima, p. 14.

niega a continuar su obra [14]. De esto se sigue que el imperialismo es retroceso histórico en todas sus formas y, como tal, afecta también a las naciones expresadas como desarrollo espiritual desigual.

Otro aspecto más de esta era imperialista que merece destacarse, es que si antes de esta era imperialista la burguesía pudo unimismar a los “idealistas” bajo sus banderas y enfrentar a sus enemigos políticos, el clero, la nobleza, etcétera; en la actual era, ante el embate socialista, se reconcilia con todos sus anteriores enemigos ideológicos, la iglesia y todas sus supersticiones, favoreciendo a la teología, además de asumir las posiciones de los reaccionarios que más reciamente combatiera cuando la burguesía era revolucionaria y liberal. Y otra vez encuentra en las filosofías idealistas a sus proveedores [15].

Afirmó, como otra característica de la filosofía en la era imperialista, que las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad han recubierto sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta. El socialismo, renuente a esas supersticiones, obliga al amotinamiento de todas las supersticiones espirituales contra este. Es el cónclave del fariseísmo universal [16]. En sentido estricto, la filosofía burguesa se muestra deliberadamente miedosa de la lucha de clases y del socialismo [17].

Dentro de este enfoque analizó el pragmatismo. El pragmatismo como filosofía, a pesar de que su relativismo no invita a renunciar a la acción, pretende negar lo absoluto, pero no puede dejar de reconocer que la verdad relativa es considerada absoluta y eterna. Pero termina por inclinarse esta filosofía a la aceptación de que todas las verdades son equivalentes [18].

14. “Principios programáticos del Partido Socialista”, oct./1928, vol. 13, pp. 102-103.

15. *Ibidem*, p. 106.

16. *Ibidem*, p. 105.

17. *Ibidem*, p. 45, pp. 79-80.

18. “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, 1/V/1925, vol. 12, p. 30.

Finalmente, hay que ver el papel del revisionismo en este sumario repaso. Antes de la guerra, la filosofía historicista, evolucionista y racionalista los unía por encima de las fronteras políticas y sociales, tanto conservadores como revolucionarios aceptaban las consecuencias de las tesis evolucionistas. Coincidían en la adhesión a la idea del progreso y la aversión a la violencia [19].

4

Pero así como Lenin ha precisado el camino a seguir para el proletariado y, más globalmente, para el socialismo y el marxismo en la era imperialista, en el leninismo hay otras cuestiones significativas.

La más llamativa radica en su filosofía del hombre. Afirmó J. C. Mariátegui La Chira que el hombre es un animal metafísico. Se vive fecundamente con un mito, sin este la existencia del hombre carece de sentido histórico [20]. Al hombre cotidiano hay que proponerle una fe, un mito, una acción [21].

Y en escritos posteriores, ya más centrado en la revolución rusa, afirmó que esta ha vislumbrado el nuevo tipo de intelectual, pensante y operante. Si bien Marx inició esta estirpe es con la revolución rusa que aparece con rasgos más netos [22].

Sobre la filosofía del hombre, polemizando con el revisionismo, afirmó enfáticamente que la moral de los productores emerge, se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Lo sublime proletario no es utopía intelectual y menos hipótesis propagandística [23].

19. "Unidad de América Indo-Española", 6/XII/1924, vol. 12, pp. 13-14.

20. "Dos concepciones de la vida", 9/I/1925, vol. 3, p. 19.

21. *Ibidem*, p. 21.

22. "Principios programáticos del Partido Socialista", oct./1928, vol. 13, p. 44.

23. *Ibidem*, p. 59.

La construcción del nuevo orden no es tarea para la masa amorfa de parias y oprimidos guiados por prédicas evangélicas, alimentada de compasión y envidia. La moral de los productores emanada de la lucha de clases es una moral sublime y heroica, aquí radica su ascensión espiritual como clase [24].

Finalmente, J. C. Mariátegui La Chira enfrentó a una tesis común relativa a que la concepción materialista es incompatible con los valores espirituales. La concepción materialista del universo produce también grandes valores espirituales [25]. “El materialismo marxista comprendía (...) todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época” [26].

5

Pero en un sentido más preciso, ¿cuál es el papel de la filosofía? Para aclarar esto nos remitimos a una cita: “La filosofía recobra aquí su clásica función de ciencia universal, que domina y contiene todas las ciencias y que se siente destinada, no solo a explicar e iluminar la vida, sino a crearla, proponiéndole las notas de una incesante superación. El filósofo retorna a una tradición en que encontramos a Platón y su República, para aplicar todas las conquistas del conocimiento a la concepción de un arquetipo o plan superior de sociedad y civilización” [27].

Y tres años después dirá sobre lo mismo: “Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerge de la gran gesta multitudinaria” [28].

24. “Principios programáticos del Partido Socialista”, oct./1928, vol. 13, pp. 72-73.

25. *Ibidem*, p. 103.

26. *Ibidem*, p. 104.

27. “Indología por José Vasconcelos”, 22/X/1992, vol. 12, pp. 78-79.

28. “Dos concepciones de la vida”, 9/I/1925, vol. 3, p. 23.

El último tópico corresponde al llamado pensamiento hispano americano. J. C. Mariátegui La Chira afirmó que: “Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo” [29].

De la exposición de los puntos anteriores se puede completar esta afirmación diciendo que el carácter ecuménico del capitalismo como el del socialismo, le da a la cultura ese rasgo ecuménico, universal [30]. Igualmente, que el pensamiento hispanoamericano, por su sujeción política al imperialismo, ve también sujeta su superestructura dándole a esta las características de un desarrollo desigual por la incidencia imperialista [31]. Pese a todo no existe un determinismo mecánico entre lo imperialista y un país, entre lo exterior y lo interior [32].

Sintetizando lo señalado por J. C. Mariátegui La Chira para un posterior enfoque histórico-problemático de las tesis aquí resumidas diremos lo siguiente :

Lo general, el lugar de la filosofía en el orden económico político:

- 1) Funda su reflexión en la tesis de que esta es la fase imperialista y que, por tanto, ha colapsado el pensamiento liberal de la fase de libre concurrencia; luego, ha comenzado a tramontar la cultura, la civilización, la superestructura burguesa para devenir en una burguesía imperialista.

29. “El hombre y el mito”, 16/I/1925, vol. 3, p. 25.

30. “La historia económico social”, 10/XII/1926, vol. 11, pp. 159-160; p. 161.

31. “Crisis de la democracia”, 25/IX/1923, vol. 8, p. 135.

32. “Principios programáticos del Partido Socialista”, oct./1928, vol. 13, pp. 68 y 88.

- 2) Esta fase imperialista ha implicado escepticismo, relativismo, criticismo y subjetivismo, tanto en lo gnoseológico como en lo moral, imprimiéndole su sello al pensamiento burgués actual, es decir, minándolo.
- 3) La filosofía de la fase imperialista es la declarada aceptación de que no podemos conocer el proceso histórico-social.
- 4) Es consustancial al pensamiento burgués de la fase imperialista el pesimismo histórico.
- 5) El pensamiento burgués de fase imperialista es incapaz de distinguir entre verdad absoluta y verdad relativa, incapacidad puesta de manifiesto en lo gnoseológico.
- 6) La filosofía burguesa en la era imperialista encubre sus móviles económicos tras un supuesto idealismo de la conducta.
- 7) El pensamiento burgués de fase imperialista ha terminado por conciliarse con todo aquello que antes combatía duramente: las supersticiones y globalmente el idealismo.
- 8) El pensamiento burgués de fase imperialista no tiene nada que ofrecer a las masas para llevarlas tras de sí aparecido el proletariado en la escena de la historia, que maneja una filosofía firme, coherente y dogmática.
- 9) La diversidad ideológica, característica del pensamiento burgués de fase imperialista, no es reflejo de libertad y creatividad, expresa por el contrario falta de unidad de principios y esperanzas, que sí poseía cuando era revolucionaria, es decir, liberal de libre competencia, y dejaba de lado sin más trámite el pensamiento filosófico idealista (encarnado en el pensamiento y clase feudales).
- 10) La llamada libertad de pensamiento siempre está en función del interés de una clase, se le reivindica o niega conforme al interés de una clase.

- 11) El marxismo es una filosofía revolucionaria, y lo es también en el orden práctico, tal condición revolucionaria es permanente (pasando por diversas fases) hasta la consecución del objetivo trazado: el comunismo.
- 12) El revisionismo filosófico de la Segunda Internacional ha terminado por reconciliarse con el pensamiento burgués, toma la fase filosófica de libre concurrencia y lo pone como novedad en la fase imperialista con fraseología marxista.

Del filosofar:

- 1) El marxismo se centra básicamente en la realidad y en la transformación de esta. Es lo medular de esta filosofía. Para ello ha generado recursos materiales y espirituales.
- 2) El marxismo ha generado un tipo de intelectual (y filósofo) caracterizado como pensante y operante, opuesto sustancialmente al intelectual (y filósofo) académico, contemplativo, profesional de cátedra.
- 3) El filósofo académico no irá más allá de la codificación de lo que la masa realiza encarnando las filosofías.
- 4) La filosofía académica burguesa de fase imperialista requisitoria al marxismo porque es deliberadamente opuesta a la lucha de clases, al materialismo, al marxismo.
- 5) La filosofía es ciencia universal que además de iluminar la vida, la crea proponiendo metas, un ideal de superación, propone planes superiores sobre la sociedad y la civilización.
- 6) El código moral del proletariado emerge de la lucha de clases librada con heroísmo, tal es producto de lo sublime del proletariado compatible con el materialismo filosófico.

De lo específico hispanoamericano:

- 1) Un pensamiento hispanoamericano propio no es posible por el carácter ecuménico del sistema capitalista,

la cultura y los objetivos globales de la burguesía y el proletariado.

- 2) El pensamiento hispanoamericano está sujeto políticamente al imperialismo y ello condiciona su superestructura con distinto grado de presencia feudal (desarrollo desigual en la base y superestructura).
- 3) La superestructura en Hispanoamérica en la época actual es liberal imperialista, unida a las formas feudales de distinto grado, probablemente evolucionándola.

De lo específico peruano:

- 1) Nuestro país es semifeudal y semicolonial dominado por el imperialismo que se halla enraizado a la feudalidad aún subsistente.
- 2) La superestructura está condicionada por este hecho político y económico.
- 3) Nuestra superestructura es feudal-imperialista.
- 4) La filosofía adecuada para el tramonto de las actuales formas de pensar y accionar no es otra que el marxismo-leninismo.
- 5) Para conseguir esto será necesario primero una etapa democrática burguesa dirigida por el proletariado que continuará al socialismo y al comunismo.

8. ALGUNOS MODELOS APROXIMADOS DE LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS

El desenvolvimiento de la filosofía analítica ha desarrollado un conjunto de características propias de la tradición del mundo anglosajón; su método filosófico parecería próximo al método de la ciencia (Mulligan, p. 2, n. 3). Y este ha sido desenvuelto en oposición al modelo continental. Es posible que se pueda estar en desacuerdo con esto, mas lo interesante radica en que esos modelos se pueden aplicar a otras experiencias espirituales, y establecer ciertos patrones de comportamiento histórico que nos hablan acerca de que la concepción contemporánea ha sufrido modificaciones reconocibles desde Kant. A su vez, muestran un adentramiento en esta perspectiva. Veamos los esquemas.

El profesor Neil Levy ha desenvuelto lo que sería un modelo de lo que caracteriza los análisis de la filosofía analítica y continental, modelo que usaremos para observar otros.

(a) Aproximado modelo anglosajón del quehacer filosófico

Área 1

- Tema: Argumentación.
FA: Rígida.
- Tema: Explicación.
FA: Modelada sobre la ciencia formal y especializada.

Área 2

- Tema: La ciencia.
FA: Tiene una posición central y además realista y materialista (según NL está modelado sobre el paradigma de la ciencia).
- Tema: Paradigma orientador.
FA: De la física (en el sentido de T. Kuhn).

Área 3

- Tema: El sentido histórico.
FA: No se ocupan de este.
- Tema: Frente a la tradición filosófica.
FA: Es absurdo dedicarse a eso.
- Tema: El progreso de la filosofía.
FA: Capaz de progreso en los problemas que enfrentan filosóficamente.
- Tema: Las cuestiones prácticas.
FA: Ninguna.
- Tema: Actitud ante la novedad.
FA: Ninguna.

Área 4

- Tema: Formación de los estudiantes.
FA: Son entrenados en la especialización.

(b) Aproximado modelo continental del quehacer filosófico

Área 1

- Tema: Argumentación.
FC: Libre.
- Tema: Explicación.
FC: Se dirigen al público.

Área 2

- Tema: La ciencia.
FC: Tiene un lugar secundario.

- Tema: Paradigma orientador.
FC: No tiene paradigma reconocible.

Área 3

- Tema: El sentido histórico.
FC: Al carecer de paradigma se ocupan más de la historia de la filosofía.
- Tema: Frente a la tradición filosófica.
FC: Preocupación constante con ella.
- Tema: El progreso de la filosofía.
FC: Al ocuparse de la historia no deja claro si se produce progreso.
- Tema: Las cuestiones prácticas.
FC: Se ocupan de la diversidad del día a día.
- Tema: Actitud ante la novedad.
FC: Amplia y abierta a la radicalidad.

Área 4

- Tema: Formación de los estudiantes.
FC: Son entrenados para enfrentar los problemas de la historia de la filosofía.

(c) Cierta aproximación al modelo pragmático (Ch. S. Peirce)

Entretanto en los EE. UU., siguiendo a J. R. O'Shea, se tiene que tomar en cuenta a Ch. S. Peirce como el foco del desenvolvimiento de la filosofía norteamericana, quien también insurgió contra el idealismo de los kantistas y hegelianos norteamericanos. Es conocida la influencia del Club de Metafísica de Harvard como punto de partida para la influencia pragmatista al asumir de manera central la perspectiva de Kant y Darwin. Puntos que no desenvolveremos aquí.

Globalmente, nuestro autor estima que en la filosofía de los EE. UU., entre 1900 y 1940, predominaron el pragmatismo, el

naturalismo y el realismo, y desde 1950 predominó la filosofía analítica (O'Shea, p. 205). El pensamiento filosófico de Peirce se desenvuelve en un conjunto de temas que "frecuentemente resurgirán en nuestra discusión de la filosofía del siglo XX en los EEUU." (O'Shea, pp. 205-206) El autor indica doce puntos no tematizados que nos hemos permitido tematizar para dar cierta estructura a nuestra formulación:

Metafísica:

- 1) Rechazo de la metafísica tradicional, mas no de la metafísica propiamente dicha.
- 2) Crítica al fundacionalismo en metafísica y epistemología.
- 3) Compleja mezcla de realismo epistemológico e idealismo metafísico.
- 4) Un énfasis antiescéptico sobre la duda real vs. la duda "hiperbólica" cartesiana.

Metodología:

- 1) Holismo epistemológico (y una perspectiva "inferencialista" de la cognición).
- 2) Una aproximación falibilista al conocimiento y la investigación.
- 3) Una concepción pragmática de la verdad (fijación-creencia e ideales de la investigación).
- 4) Atención en la lógica y los métodos de la ciencia (métodos "experimentalistas").
- 5) Evolucionismo metodológico y naturalista darwiniano.

Epistemología:

- 1) La prioridad epistémica del exterior y lo social sobre lo interior y lo privado.

- 2) “Todo pensamiento debe estar necesariamente en signos” (comparar con el “giro lingüístico”).
- 3) La máxima pragmática concierne al significado conceptual.

(d) Aproximación al modelo hispanoamericano del quehacer filosófico

Según el abordamiento clásico de la filosofía en Hispanoamérica y el Perú de Augusto Salazar Bondy, existen catorce aspectos que nos permitimos tematizar a continuación:

Históricamente:

- 1) Comienza la filosofía como un árbol trasplantado.
- 2) Similitud de evolución.
- 3) Su carácter es ondulatorio, es decir, a una etapa de predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un período o corriente de signo contrario.
- 4) Junto a su carácter ondulatorio, posee determinantes exógenos, es decir, corre en paralelo con el pensamiento europeo y norteamericano (en realidad, al pensamiento anglosajón: OOM).

Por las influencias:

- 1) Influencias ejercidas por otras filosofías nacionales.
- 2) Receptividad universal, esto es, aceptación de todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de la cultura occidental.

Por la actitud:

- 1) Siempre vinculada a determinadas áreas de la actividad cultural: la teología, la ilustración, la ciencia, la literatura y, en la actualidad, un vínculo acentuado con las ciencias sociales, un creciente acercamiento a las ciencias (lógica y epistemología), y una mayor independencia profesional del filosofar.

- 2) Las filosofías que se siguieron trasplantando resultaron sujetas a mudanzas, recortes y ampliaciones, con vistas al uso práctico. Se tiene así la adopción de una imagen del mundo en un sentido doble: de asumir algo extraño y de modificación de su condición frente a la realidad.
- 3) El sentido imitativo de la reflexión: filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un “ismo” extranjero.

Por los rasgos:

- 1) Superficialidad y pobreza que muestran las formulaciones y los desenvolvimientos doctrinarios de nuestra filosofía.
- 2) Especialización y tecnificación crecientes.
- 3) La ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o perfil de manera intelectual bien definida.
- 4) Existencia de una gran distancia entre quienes practican la filosofía como profesión y la comunidad en su conjunto.
- 5) Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual entre los cultivadores de la filosofía en América Latina.

En esta evaluación tematizada hay, en general, aspectos coyunturales y aspectos estructurales que, estimamos, Salazar Bondy confunde en menor medida. Veamos.

Una primera sección: La relacionada con la actitud: un creciente acercamiento a las ciencias (lógica y epistemología), y a mayor independencia profesional del filosofar; y la relacionada con el rasgo 2 (Especialización y tecnificación crecientes).

Una segunda sección: Puede ser evaluada desde el ángulo de la actitud y de los rasgos. El numeral 3 de la actitud (El sentido imitativo de la reflexión: filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un “ismo” extranjero) y los dos puntos de la sección llamada “por

la influencia” podrían reducirse a una y encajar sin dificultad en el tópico llamado “por la actitud”. Cuando se evalúa en la sección “por los rasgos”, el punto cinco resulta por completo fuera de lugar.

(e) Aproximaciones a los rasgos del modelo peruano en el quehacer filosófico

Estimamos, a diferencia de A. Salazar Bondy, que existen grandes rasgos en el desenvolvimiento del quehacer de la filosofía en el Perú. Nosotros mostraremos solamente algunos de ellos.

El primero parece ser su naturaleza tomista-aristotélica que se desenvuelve en dos grandes campos: el tomismo institucional y el tomismo evangelizador; por lo general, se investiga solamente el primero y se deja de lado el segundo.

El segundo rasgo resulta del paso de la filosofía puramente institucional a la no institucional. Este paso se ha traducido en la historia de la filosofía en el Perú como el estudio de las ideas filosóficas desenvueltas tanto en el ámbito universitario como en el ámbito no universitario.

Un tercer rasgo parece ser la necesidad de inventariar la filosofía colonial institucional y no institucional en la filosofía del siglo XX peruano, levantando el veto impuesto contra ella en el Perú, desde el siglo XIX, por el mediocre liberalismo peruano.

El cuarto rasgo parece ser su evidente secularización, tanto de la filosofía institucional como la no institucional; para el caso del primero, desde el siglo XIX cuando emergen de las filosofías alternativas a la filosofía de orientación católica; y respecto a la segunda, presenta dos aspectos: (1) desde el siglo XIX con los movimientos sociopolíticos hasta llegar al primer civilismo y, de manera muy fuerte, (2) desde el desenvolvimiento del anarquismo al inicio del siglo XX, continuando a lo largo de este a través de movimientos sociopolíticos y partidos clasistas correspondientes.

Un quinto rasgo es su decisivo paradigma racionalista, en el cual tanto la filosofía institucional como la no institucional comparten un anatopismo colonial, cosmopolita y nacional (remitimos a nuestra clasificación de la filosofía en el Perú en *Ocaso de una impostura*). Hemos indicado que la central limitación de este anatopismo es su enfoque limitado del ser, concibiéndolo como ahistórico y atemporal. Por consiguiente, al no haber asumido lo central de la formulación filosófica cartesiana y kantiana, esta filosofía no puede dejar de ser premoderna.

Y esta subjetividad anatópica premoderna termina por inficionar toda filosofía internacional dejándola vacía del núcleo racional. En el caso de la subjetividad eurooccidental, significó dejar de lado la autoconciencia pensada por Descartes; en el caso de la filosofía kantiana, dejar de lado su reflexión acerca del entendimiento y el espacio-tiempo; en la tradición norteamericana, la relación de espacio-tiempo con el ser, el lugar del entendimiento y el naturalismo (temas visibles incluso en los idealismos). Estos aspectos de la tradición anglosajona norteamericana difieren de la anglosajona europea de horizonte inglés, donde el naturalismo se mixtura con el fenomenalismo y del horizonte europeo donde el espacio-tiempo y el ser se colocan en un limbo ontológico. Todo esto dejando de lado el marxismo.

La condición semifeudal y semicolonial de nuestra reflexión filosófica radica, precisa y centralmente, en su concepción del ser abordado desde una concepción anatópica premoderna, que reitera la filosofía cosmopolita y que el epigonismo del marxismo soviético reiterará igualmente en el siglo XX. Gnoseológica y lógicamente esto es respecto al contenido categorial de lo lógico, no hemos superado el realismo premoderno, esto es el tomista-aristotélico. Reiteramos que la ilustración peruana no fue nada más que una retematización del conocimiento, ignorando lo ontológico como inexistente; sin embargo, la *Aufhebung* en el estrato intelectual siguió condenado a la ontología premoderna. Y las clases populares siguieron sujetas a la ontología práctica del tomismo-aristotélico. Por consiguiente, entre

estos hay un vínculo neto e implícito, la condición premoderna de la subjetividad.

Un sexto rasgo radica en su status de ontología del mero entendimiento. No se trata de racionalizar el fenómeno, tampoco de sensitivarlo, porque en ambos casos se ubican en la esfera del entendimiento. Y distinguir entendimiento de razón es uno de los aportes medulares de la tradición ontológica alemana del siglo XVIII, que se inaugura con Kant y que, a su vez, constituye la superación de la ontología del entendimiento (aunque Kant incurra también en este problema, si nos atenemos a Hegel) desarrollada ampliamente por la ilustración francesa.

Todo esto ha llevado a que nuestra filosofía esté dominada durante cinco siglos por una ontología, una gnoseología y una lógica del mero entendimiento que –al satanizarse la ontología, confundiendo ontología con ontología religiosa y confundiendo lógica formal con lógica dialéctica, esto es, de lo concreto-pensado– permitió la retematización del conocimiento y su reducción al empirismo cientificista y social, engendrando esta visión una tradicional ruptura entre pensamiento y realidad, teoría y práctica y, por último, entre un pensar abstracto y un pensar concreto.

En síntesis, la dualidad del pensamiento frente al mundo, que en ontología del entendimiento solamente podía ser perpetuada y a partir de ella podían contextualizarse tendencias, subtendencias, matices, individualidades, etcétera. De donde resulta que “ónticamente somos modernos pero ontológicamente somos premodernos”. Aparecemos exteriormente como modernos, pero espiritual y mentalmente (ontológica y subjetivamente) somos premodernos. Y esta condición retrasa, limita y deforma nuestra condición espiritual y mental moderna. Esto es lo que nos deja la infusa sensación de estar estacionados espiritualmente en el tiempo, o como diría J. C. Mariátegui La Chira: “Mentalmente atrasado en su desarrollo”.

CONSIDERACIÓN FINAL

En resumen, ontológicamente es fácil notar que el modelo analítico es inmanentista y naturalista, cosa que no resulta tan clara en la reflexión continental, que prefiere subordinar la ciencia a la ontología. Esto hace que la trascendencia tenga un lugar ambiguo en esta tradición continental. La diferencia esencial entre el modelo analítico y el continental parece estar en el lugar explícito que se tiene al evaluar el pensamiento filosófico de Kant, y específicamente la herencia de la *Crítica de la razón pura*.

La tradición hispano-católica y la tradición peruana parecen tener su subjetividad totalmente condicionada a una trascendencia de soporte tomista que engrana históricamente con una lectura intelectualista de Descartes, Kant y el idealismo alemán. Es decir, donde la autoconciencia y la condición actualizadora del espacio-tiempo que afecta a la subjetividad parecerían no haber tenido el más mínimo impacto; y, de igual manera, que no hay lugar para el inmanentismo y el naturalismo dentro de su perspectiva histórica de la subjetividad.

Esto implica decir lo siguiente: que tanto la tradición analítica como la continental, con todas sus limitaciones, parecerían haber hecho una reflexión acerca del estatuto de la subjetividad, claro que cada cual guardando su lugar respectivo. De alguna manera parecen ser subjetividades tópicas, enraizadas en su tradición espiritual y asumiendo la condición espacio-temporal del ser. Mientras que la hispanoamericana y peruana parecerían ser más bien anatópicas en el sentido hegeliano, es decir, donde el pensamiento parecería ser abstracto, no quedaría orgánicamente estructurada la relación entre ser y pensamiento, quedando este último sobrevalorado.

Sin contar, finalmente, con el hecho de que la tradición continental, aún ambigua en su perspectiva del espacio-tiempo y de la subjetividad, no obstante parece haber percibido de modo claro que no es suficiente estar situado o conformado a quedarse solo en el entendimiento. El problema de la razón parecería ser su permanente preocupación.

La tradición anglosajona parecería instalada totalmente en el entendimiento kantiano. En similar horizonte se encuadra el pragmatismo. No así la tradición hispanoamericana y peruana, cuya sordera histórico-metafísica y científica es palpable en la constitución de su subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Levy, Neil (2003) “Analytic and Continental Philosophy: explaining the differences”, en *Metaphilosophy*, vol. 34, No. 3, april, pp. 284-304.
2. Mulligan, K. (ed): “Introduction: on the history of continental philosophy”, en *Topos: Continental Philosophy Analysed*, Topoi, Volume 10, No. 2, 115-120 (sitio web: <http://www.unige.ch/lettres/phil/enseignants/km/doc/HistCP3.pdf>)
3. Obando Morán, O. (2004): *Ocaso de una impostura*. Instituto Pedagógico San Marcos, Lima.
4. O’Shea, R. James (2008): “American Philosophy in the Twentieth Century”, en *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. D. Moran (Ed), Routledge.
5. Rivara R., M. L (2000): *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, t. III. Lima, FCE.
6. Salazar Bondy, Augusto (1976): *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.
7. Salazar Bondy, A. (1967): *La filosofía en el Perú*. Lima, Universo.
8. Sobrevilla, D. (1984): “Las filosofías heterogéneas: Los casos de la filosofía en América Latina, África y Japón”, pp. 138-158. En: *Actas del 1er Congreso Nacional de Filosofía en el Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
9. Sobrevilla A., D. (1988): *Repensando la tradición nacional*, t. I. Lima, Hipatía, julio.

10. Sobrevilla A., D. (1989): *Repensando la tradición nacional*. t. II. Lima, Hipatía, abril.
11. Sobrevilla A., D. (1996): *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima, C. Matta Editor.
12. Zea, L. (1989): *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

SECCIÓN

2

PARTE I

1. LOS TOMISMOS EN LA COLONIA Y EL TOMISMO DE MASAS

El tomismo curialista

Llamaremos curialismo a la forma particular de interpretar la teología tomista por los teólogos de la curia para reforzar su control y predominio eclesiológico dentro de la iglesia. No se debe dejar de lado el hecho de que la lucha entre las corrientes curialista y conciliarista fue intensa durante todo el Concilio de Trento, como fue visto en su momento.

Indicaremos que el Concilio de Trento estuvo constituido por dos partidos y tres tendencias bastante fuertes: 1) Los cardenales de mentalidad conservadora que defendían abiertamente derechos e intereses de la curia romana y del papado; 2) el partido de la reforma se dividía en dos grupos: a) una próxima a los curialistas, defensores de que todo fuese decidido desde encima, b) reformistas definidos, que contaban con el cardenal G. Contarini. Así, el curialismo no es una expresión casual de las luchas dentro del sistema de la iglesia.

La masa del clero en términos generales fue bastante resistente al modelo de vida promovido por los decretos del concilio tridentino. Por un lado, el clero de baja jerarquía que “no quería vestir hábito,

tar, instruirse, enseñar el catecismo; de otro lado, el alto clero que se recusaba a llevar una vida simple y frugal (...)” [1].

La curia romana, antes de las reformas de la Iglesia impuesta por el Concilio de Trento, era consciente de la necesidad de estas reformas, mas su mayor temor era que una vez desatadas las fuerzas para la renovación, estas llevarsen a una afirmación de la teoría conciliar antes del concilio, y a pérdidas de estatus y beneficios. Y así aplicar la táctica de cambiar todo para que nada cambie o, entonces, ceder en algunos aspectos secundarios para resistir con energía en otros considerados como centrales.

A partir de las aplicaciones de los decretos conciliares, se encaminaron las diversas interpretaciones, como era inevitable que ocurriese. De este modo, se distinguieron las siguientes tendencias: 1) De los letristas, que suponían que con los decretos se solucionarían los problemas; 2) los teólogos de la curia, que hacían una lectura contrarreformista de las reformas de Trento; 3) los que preferían una lectura pluralista. En nombre de la lucha contra los protestantes, la lucha por las reformas era trabada dentro de la Iglesia y por las mismas tendencias dentro de esta, y más todavía usaban ese pretexto para reforzarse.

¿Cuáles fueron las características de este curialismo?

Veamos cuáles son los rasgos de este curialismo (que estimamos modifica la manera de entender el tomismo), que afectaría el desenvolvimiento de las reformas de la Iglesia y daría un rumbo específico al tomismo:

1) Interpretación de la Biblia.

Fue declarada la Vulgata como auténtica (además de introducirse la Biblia en lengua vernácula en el índice de libros prohibidos,

1. Zagheni: G: *A idade moderna*, Paulus, São Paulo, 1999 [1995], cap. 6, pp. 185-186.

en vigor desde 1556, y que solamente se puede leer con orden del inquisidor).

2) Relación escritura-tradición

Lutero se opone a las escrituras y a la tradición, para quedarse solo con la revelación. En oposición a él, la Iglesia trabaja la tesis parte/parte como fórmula contraria a los protestantes. Esto equivale a decir: la revelación está en parte contenida en los libros escritos y en parte en las tradiciones no escritas. Después termina eliminado el “en parte”. El posconcilio no llevó en cuenta esta corrección y repite la fórmula contraria a los protestantes parte/parte.

¿Cuál es el efecto práctico de esta simple forma de asumir la revelación? Sobrevaloración del elemento sobrenatural para los escritos y para la tradición; y la tradición no es otra cosa que toda la etapa previa de la estructura de la Iglesia católica, mas es a su modo la aceptación del carácter sobrenatural de esta estructura y de sus acciones, y por extensión la divinización de sus representantes y de sus actos.

3) Trento asume la Vulgata, la Biblia, sin que fuese sometida a revisión el curialismo la declaró “infalible”.

4) La jerarquía excluye a los obispos del centralismo curialista, y se cierra así una jerarquía eclesial de base, de soporte divino.

En síntesis, el curialismo se traduce en lo siguiente: el libro revelado es el único que encuentra sus intérpretes en la tradición, los cuales a su vez tienen relación directa con esa revelación, que fue interpretada por la tradición también con asistencia divina, en una estructura divina que tiene hombres elegidos entre todos los de esa estructura, para hacer una lectura todavía más depuradamente divina.

No es difícil percibir aquí la reafirmación del primado divino de un libro y una tradición que la interpreta, de una estructura divina y de una jerarquía más divina que toda estructura para hablar de Dios. La línea eclesiológica pasa a transformarse en el primado del Papa.

La razón de este evento histórico es simple, la Iglesia pasa a considerar al Papa como el rey, en paralelo con las tendencias centralizadoras de las monarquías europeas.

En síntesis, todas estas consideraciones generales serán aplicadas después a cada nivel en las iglesias oficiales de cada país en los siglos XVI y XVII. Y más todavía, si llevamos esta aplicación a los niveles más bajos de la Iglesia por esos mismos principios de divinización, se obtendrá una idea aproximada del pavor que tendría que inspirar el sacerdote más simple en masas absolutamente ignorantes e instruidas para eso. No debemos olvidar tampoco el carácter divino del emperador inca y el pavor de los indígenas ante él. Así se tiene un clima de divinización y solemnidad que no se puede imaginar en el siglo XXI.

Debemos observar también todo el horizonte que suscita esto en las interpretaciones específicas de los hombres de una época donde el aire de exclusivismo, de soberbia, de superioridad y de infabilidad. Es un espíritu primero antiprotestante y después específicamente católico. Esto, en medio de un clima general político, intelectual, religioso de grandiosidad y de potencia. Es un clima de afirmación conservadora.

El tomismo español

Las condiciones de Europa a fines del siglo XV eran de un ambiente sumamente cargado de misticismo, provenientes de una serie de hechos económicos, políticos, sociales y de salud pública. Así, era común junto al cargado misticismo, especulaciones apocalípticas y preocupaciones relacionadas con la salvación eterna.

En general, la imagen de Dios era la imagen de un Dios además de poderoso, arbitrario [2]. La presencia del demonio era una presencia real, alimentando brujerías y hechizerías (dejaremos de lado la persecución contra los moros y los judíos y la utilización política para confiscar sus bienes).

Veamos en términos generales cuáles son las características dominantes en el cristianismo popular de Europa del siglo XV [3] para completar la idea aquí establecida:

- a) Gusto por lo extraordinario, incluso por lo fantástico.
- b) Espera permanente de milagro.
- c) Religión de signo conciliado con el sentido de las cosas concretas e incluso pintorescas.
- d) El cristiano quiere ver y tocar las cosas de la fe, poder apropiarse de lo inefable.
- e) El cristianismo implica cierto conformismo.
- f) No asocian la religión a las costumbres.

Con frecuencia se expresaba como una masa religiosa con una fe objetivista.

“Con frecuencia refractaria frente al evangelio y mantenedora de costumbres auténticamente paganas (esclavitud, prostitución, inmoralidad conyugal, desprecio de la persona humana), sino que creen que la observancia de las prácticas, cumplidas correctamente; es decir, seguir el derecho, bastan para asegurar la salvación. Tienen, pues, una concepción ‘objetivista’ de la religión cristiana” [4].

-
2. Lautico, García: *La primera evangelización de América Latina*, Peña Batlle, República Dominicana, 1993, p. 67, apud B. Vasconcelos F: “Orígenes ibéricos del catolicismo latino-americano”, p. 3.
 3. A. Fliche y V. Martín: *Historia de la Iglesia. Vol XVI: La crisis conciliar*, Edicep, España, 1976-: c. 10, p. 299.
 4. Ch. Hill: *De la reforma a la revolución industrial 1530-1780*, Ariel, Barcelona, 1980 [1967], p. 125.

Continúan explicando estos historiadores que es dominante la obsesión del “más allá”, y principalmente la obsesión de la muerte eterna, derivando así para la obsesión del pecado y del demonio. De aquí deriva el hecho de que los moralistas:

“Eran tan solícitos en detallar reglas, en poner en paz las conciencias fijándoles sus obligaciones, dándoles el sentido de la ley y de la medida” [5].

España a fines del siglo XVI sufría el relajamiento de las costumbres con un clero ignorante, específicamente el bajo clero, y la opulencia del alto clero, evento común en España y Europa. Con la llegada de Isabel de Castilla al trono (1474), la iglesia española vivía en condiciones extremadamente decadentes, y se impuso una necesaria reforma. Y, a su vez, se buscaba unificar al Estado español en una unidad religiosa.

Esta religión es una religión del mérito en el sentido más objetivo, es una religión de observancia y de obras que eliminan por completo todo aspecto personal y voluntario. Es una religión donde se contabilizan los méritos, y la piedad no pasa de la aritmética [6].

Se inicia con Isabel una forma de espiritualidad basada en la exaltación religioso-nacionalista, propiamente española, donde se estableció la unidad entre lo místico y lo político. En suma, un estado teocrático. En general, se constituyó una espiritualidad que se expresa de modo elevado en los representantes de la mística española. Así, entre 1450 y 1550 se inician en la península ibérica movimientos reformistas de gran intensidad.

5. Ídem, p. 125.

6. Ibídem, pp. 301-302.

Con el gobierno de Carlos I se pierde mucha de esta fuerza de renovación, y las tendencias dominantes comienzan a perder poder, para dar pase a tendencias anti-renovadoras. El tomismo se impone en la Universidad de Alcalá derrumbando al nominalismo, y desenvolviendo una espiritualidad más seca, más ascética. En cuanto que en Salamanca:

“En el renacimiento vive la escolástica uno de los momentos más esplendorosos de su historia, gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria (...) dando más importancia al aspecto práctico y haciendo aplicaciones de los grandes principios teológicos a los problemas religiosos, morales, jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y Estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, cambios, usura, conquista de América, etcétera” [7].

Tornase claro que entre los problemas vistos está el problema de la condición del indígena.

El problema político-religioso marcante de esta época de Carlos I es el desenvolvimiento de la reforma protestante y la propagación del protestantismo en Alemania, que forma parte del imperio español. Se desenvuelve así, para enfrentar este clima protestante e intelectualmente dominado por la visión de Erasmo, una ideología cristiana de combate.

La línea belicista gana fuerza cuando Carlos I queda persuadido que contra los protestantes solo resta la fuerza. Así, el imperio atacado por los príncipes en Alemania y por los turcos que amenazan Viena, genera un clima de guerra total en España y se impone una espiritualidad exaltada, mística, guerrera. En suma, se combate la espiritualidad dominante durante Carlos V y continuada por Felipe II, marcada ya por ideales espirituales de la contrarreforma española.

7. G. Fraile: *Historia de la filosofía. Vol. III: Del humanismo a la Ilustración: siglos XV-XVIII*. BAC, Madrid, 1978, cap. XII, p. 381.

El nuevo mundo no era otra cosa que una continuación de esa guerra de reconquista y propagación de la fe cristiana. Entonces insistimos que, en cuanto en Europa eran superadas formas de organización política, social, económica y espiritual, a la América hispánica llegaban las fuerzas de conservación del mundo que en Europa periclitaban. Era el modo feudal que llegaba a las colonias pero en sus formas más duras, más conservadoras.

En síntesis, se puede observar cómo se perfilan las características que después tendrán forma social, donde esto equivale a decir que el centralismo típico de la corona española como de la iglesia no es un hecho abstracto que procede de la nada, es la mezcla de un cristianismo “objetivista” en Europa, en una corona española con una mística guerrera y conquistadora que llega a la América ibérica.

Posteriormente, ese centralismo político y religioso que poco se manifestó en la etapa de la conquista hispánica del imperio de los incas se cristaliza en la colonia, se socializa y se hace extensiva a todas las relaciones humanas y sociales. Y esto es algo permanente hasta el presente.

Así, los hispánicos realizan sus empresas de conquista usando tropas y curas de diversas congregaciones religiosas, cuyos miembros de la infantería, el clero bajo, es diferente substancialmente del clero alto.

Las tropas conquistadoras que llegaron a estas tierras fueron constituidas por campesinos migrantes empobrecidos que hicieron de la guerra un medio de vida, hidalgos empobrecidos, aventureros de todos los tipos y delincuentes. De la tropa más culta, entre oficiales, había desde maestros de las universidades que también hicieron de las armas un medio de vida, nobles y otras categorías sociales más pudientes.

Las tropas y curas que llegaron a nuestro país, fueron reclutadas en la España central con las características del cristianismo antes

visto. Los curas poseen una formación de mediana para abajo, donde no se puede olvidar que la reforma de la iglesia se inicia con Isabel y están dominados por la mística de guerra de la época.

Su formación teológica es básica porque aún predominan las congregaciones y seminarios para la formación de sacerdotes que se ubican en un Estado en proceso de constitución (no se debe confundir la región castellana, la región central, con toda España).

Trento (el concilio) fue un proceso de unificación, renovación y madurez de las costumbres y exigencias pastorales. En general este proceso no se da sin luchas y formas desiguales de aplicación.

¿Cuál es, entonces, el panorama de la filosofía tomista en la época, en la Europa y en España? El panorama filosófico tomista queda establecido tomándose como referencia a las universidades y a las congregaciones:

I. Congregaciones

A) Tomistas – España.

- 1) Orden de los predicadores: Tomistas: Vitoria, Cano, Soto que son los más relevantes y que además participan en el Concilio de Trento como teólogos del emperador. Soto tomó parte en el debate entre Las Casas y Sepúlveda acerca del natural americano. Los tres pertenecen a Salamanca.

También hay tomismo en Alcalá, Valladolid, Santiago de Compostela, Madrid, Cataluña, Aragón, Valencia, Sevilla (la mayoría pertenece a España central, la zona de donde parte la constitución y unificación del Estado español bajo control de la nacionalidad castellana).

- 2) Orden de los mercedarios: Tomistas.
- 3) Orden de los carmelitas: Tomistas.
- 4) Orden de los benedictinos: Armonizarán a Tomás y Anselmo.

- 5) Escuela franciscana: Tomistas: universidades de Alcalá, Valencia, Zaragoza; Salamanca: independiente.
- 6) Compañía de Jesús: Tomistas.

En síntesis, el tomismo español es uno de combate porque, primero, se mezclan y se unifican las demandas políticas y religiosas de predominancia del reinado de Castilla, que encabeza la constitución de un Estado unificado, una monarquía absolutista centralizada y la necesaria reforma del clero español, de costumbres decadentes y de ignorancia. Luego, coincidiendo con las aspiraciones imperiales posteriores y su preeminencia en Europa, filosóficamente el tomismo se sitúa en un estado de renovación desde Salamanca por su carácter aplicado a los problemas fundamentales de la época.

Posteriormente, promueve alianzas en el ámbito político y eclesiástico para enfrentar al protestantismo político y teológico, que teóricamente es la lucha contra las alteraciones de la teología de la iglesia latina católica por los protestantes.

Así, la política y la religión española pasan a ser una política y una religión de control de las costumbres, que queda definida en la lucha contra los protestantes por un matiz más cerrado, controlador y agresivo.

La espiritualidad de la época es una espiritualidad bastante elemental, esto es, de creencia literal por parte de la población fuertemente ignorante, de la misma forma que el bajo clero; y porque se asume que la espiritualidad es una cuestión de peso y medida, esto es, cosista. Esto explica, también, por qué los regulamientos de los moralistas en general son una espiritualidad de control, para obtener una cosa a partir de actos puramente externos.

Finalmente, sobre la condición del natural americano, como el Concilio de Trento no llevó en cuenta la existencia de América, se repensó la situación del indígena a partir de la posición renovadora de Salamanca: desde el punto de vista religioso y académico se asumía la condición de hombre del indígena americano.

Y esta posición contrastaba con la visión política dominante que veía en ellos animales. Se tiene que distinguir además la posición del tomismo universitario con la existencia y realización de la teología de un clero bajo que lo aplica de manera diferente.

Concilio Limense, la iglesia oficial y Joseph de Acosta

Institucionalmente, el sistema de la Iglesia católica después de superar el problema de las guerras civiles, comienza la segunda fase del proceso de evangelización. El padre Calancha afirmó que en 1552 es cuando realmente inició la nueva fase, y acontece de esa manera porque entre 1551 y 1552 se lleva en Lima el I Concilio Limense, que es, en la práctica, el proceso de organización de esta iglesia. En este concilio se determina “cómo y de qué manera serían los indios catequizados”, entre otras cosas.

Los catecismos en general funcionaron desde el primer momento de la evangelización en las tierras del pacífico. Después vendrá el llamado Catecismo Limense (1584), que funcionó inspirado en las enseñanzas del Concilio de Trento y, además, funcionó como homogeneizador y evangelizador, siendo adoptado por todo el sistema de la iglesia de la época que evangelizaba en las tierras del pacífico, bajo pena de excomunión de no hacerlo.

El principal impulsor de las posiciones del Concilio de Trento en el Virreinato del Perú fue Toribio de Mogrovejo, quien llegó a Lima en 1581 para dirigir una de las mayores arquidiócesis de América del Sur:

“La tarea apostólica de Santo Toribio iba a desarrollarse en una arquidiócesis limeña de enorme extensión, unos mil por trescientos kilómetros. Abarcaba, en efecto, desde Chiclayo y Trujillo al norte, hasta Ica al sur, más las regiones andinas, desde Cajamarca y Chachapoyas hasta Huancayo y Huancaavelica, y aún más al oriente por Moyobamba. A las ciudades ya nombradas se añadían Huaylas, Cinco Villas, Cañete, Carrión, Chancay, Santa, Saña –donde vino a morir–, más

otros pueblos y unas 200 reducciones-doctrinas de indios. Actualmente hay diecinueve grandes diócesis en ese inmenso territorio. Pero además era Lima una arquidiócesis de suma importancia en lo eclesiástico, pues tenía como diócesis sufragáneas la vecina de Cuzco, las de Panamá y Nicaragua, Popayán (Colombia), La Plata o Charcas (Bolivia y Uruguay), Santiago y La Imperial, después trasladada a Concepción (Chile), Río de la Plata o Asunción (Paraguay) y Tucumán (Argentina). Es decir, casi toda Sudamérica y parte de Centroamérica quedaba presidida por este hombre de 43 años, recién hecho sacerdote y obispo” [8].

Se ocupó de organizar el Tercer Concilio Limense [1582-1583] y es claro que, para aplicar los acuerdos del Concilio de Trento en este tercer concilio, se armó un auténtico conflicto y es algo que sabemos por su propia boca:

“Tan mal estaba la situación que Santo Toribio, en carta de abril al rey, le decía: «Recibieron tanto detrimento los negocios del concilio, que, a ser en mi mano, el día de su muerte lo disolviera». La situación se fue deteriorando más y más: hubo sustracción violenta del archivo del concilio, destrucción de papeles y documentos comprometedores, alegaciones a la Audiencia Real, reunión aparte, en conciliábulo desafiante, de los obispos de Tucumán, Cuzco, Paraguay, Santiago y Charcas, excomunión de los prelados rebeldes... Un horror” [9].

La situación de los catecismos en América era bastante limitada y dispersa, y para dar cierta homogeneidad se formuló la necesidad de un texto único, y de esta necesidad emergió el Catecismo Limense o también llamado Catecismo de Santo Toribio:

8. “2. Santo Toribio de Mogrovejo, patrono del episcopado iberoamericano”, disponible no site web: <http://www.gratisdate.org/hechos/hechos.3.2.htm>, acceso em 12 de maio de 2002.

9. Ídem.

“El texto catequético trilingüe, en español, quechua y aymará, conocido como el Catecismo de Santo Toribio, es quizá la joya más preciosa de este concilio. Con él se logra unificar el adoctrinamiento de los indios en la provincia eclesiástica de Lima, es decir, en casi toda la América hispana del sur y del centro *durante tres siglos*, al menos (s/n). El concilio, siguiendo en lo posible el catecismo de San Pío V, y apoyándose en el ya compuesto en quechua y aymará por el jesuita Alonso de Barzana, aprueba un texto venerable, «muy conforme con el genio de los naturales de estos países», que contribuyó decisivamente a la evangelización del sur de América” [10].

Finalmente: “En todas las parroquias, doctrinas y reducciones de América meridional, durante muchas generaciones” (ídem), fue utilizado como un arma de adoctrinamiento y propaganda cristiana.

¿Cuál es el contenido del Catecismo Limense en las partes que nos interesan?

Nos limitaremos a los decretos que interesan para nuestros fines, decretos que han ocurrido en el proceso de las cinco acciones de este concilio, donde cada acción equivale a lo que ahora llamamos de “sesiones públicas y solemnes” [11].

Así, la primera trata de la relación de lo que se hace en el Concilio Limense, la segunda trata sobre la doctrina y sacramentos, esto es, “de la atención pastoral de los indios”, la tercera trata de la reforma del clero, la cuarta de las visitas episcopales y la quinta y final es la conclusión del concilio [12].

10. Ídem.

11. *Tercer Concilio Limense* [1582-1583], [Ed Bartra]. Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1982. Introducción, p. 22.

12. *Ibidem*, p. 23.

Decretos de la segunda acción:

Las órdenes religiosas que participan: orden de Santo Domingo, de San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús; teólogos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, Compañía de Jesús; y muchos clérigos diocesanos. Los textos principales, como el catecismo, sermonarios, etc., fueron preparados por los miembros de la compañía, específicamente por Joseph de Acosta.

No es difícil percibir la incidencia del tomismo, mediado en general como hemos indicado y en lo particular por cada orden religiosa. Y en promedio siendo tomismo hispánico curialista.

Se declara en este texto la obligatoriedad de su uso bajo pena de excomunión. Se tiene que memorizar principalmente el credo, el padrenuestro, los mandamientos y sacramentos, pero en caso de impedimentos, cabe al cura juzgar qué se tiene que tomar como básico y principales puntos de la fe cristiana:

“primero, que hay un solo Dios hazedor de todas las cosas, que da premio de vida eterna a los que le sirven, y castiga con tormentos eternos en la otra vida a los malos que le ofenden en esta; segundo, que este Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, y fuera de este Dios no hay otro Dios verdadero, pues lo que adoran las otras gentes fuera de los cristianos no son dioses sino demonios o engaños de hombres (...)” [13].

El tercero trata sobre el llamado Jesús Cristo que es hijo de Dios y murió por nosotros, y nació de la Virgen María, resucitó al día tercero de entre los muertos, etc.; el cuarto afirma que la salvación solamente es posible por la creencia en Cristo y que se necesita del bautismo si se es infiel [14].

13. *Ibidem*, p. 62.

14. *Ídem*.

En el capítulo 15, que los obispos “hagan diligencia” de los indios que quedan sin confesión; en el capítulo 20 se habla que no pueden recibir la comunión porque no pueden disfrutar de lo celestial en la medida que padecen de “borracheras”, “amancebamientos”, “supersticiones” y “ritos de idolatría” [15].

En el capítulo 30 se habla de tener cuidado con los pastores en la medida que la dignidad de ellos queda en “en gran deshonra y desprecio” (p. 78); capítulo 32, se afirma que se evite todo tipo de “simonía” tan común en el clero; capítulo 38, que no se lleve nada a los indios cuando se les administran los sacramentos; capítulo 39, que los curas no se metan en los bienes de los indios difuntos [16].

Decretos de la tercera acción:

El capítulo 3 recomienda tratar a los indios como vasallos del rey y no como esclavos, que sepan ser pastores y no carniceros, que es cosa fea ser los ministros de Dios y verdugos de los indios; capítulo 4, que no tengan tratos ni contratos, porque la codicia es vicio de los curas de indios; capítulo 16, que no anden en las noches con armas y sin sotana; capítulo 19, que no anden en la compañía de mujeres y eviten tener en el servicio a mozas indias; capítulo 17, que el juego es el exceso de muchos clérigos; capítulo 37, que los “quipus” (forma de contabilidad-escritura de los quechuas) sean procurados con diligencia por los obispos para ser quitados por completo a ellos.

Finalmente, los sacerdotes que agreden a los indios no podrán hacerlo más sin el permiso del obispo que tiene la capacidad de decisión. El obispo también tiene la libertad de determinar la punición para los indios rebeldes al cristianismo.

15. *Ibidem*, p. 69.

16. *Ibidem*, p. 78.

No es difícil percibir que las cosas aquí indicadas son las mismas que denuncia Guamán Poma de Ayala treinta años después. Así, el tomismo oficial del sistema de la Iglesia es una cosa y otra la práctica de su infantería.

Esta información, junto con la que proporciona Guamán Poma, sirve de indicativo (por dos fuentes completamente opuestas) respecto a lo que después nosotros tenemos elevado al estatus óptico y ontológico para establecer la estructura afectiva del tomismo práctico de los evangelizadores.

En síntesis, una cosa es el cristianismo oficial, el cristianismo idealizado construido y ensamblado con las relaciones feudales, y otra, muy diferente, es la estructura del tomismo de los evangelizadores que es la real.

La tradición cultural oficial de nuestra nación ha trabajado todo este tiempo con la visión idealizada de sí misma. La evidencia sugiere que todo fue una gran mentira cultural que después tomó estatus seguro con el proceso de nuestra ilustración conservadora.

2. LA ESCOLÁSTICA EURO-OCCIDENTAL LATINA

Enfocar el tema de la escolástica euro-occidental latina exige tener claros los aspectos que han de guiar su exposición general, y exponer, de igual manera, los aspectos que no son lo típico de esta escolástica o, en su defecto, que se han de interpretar como lecturas específicas de esta fase.

Globalmente aquí no tomaremos en cuenta lo que llamaríamos la escolástica degenerada, es decir, esa línea de la escolástica que discutía bizantinismos del tipo ¿cuántos ángeles bailan en la cabeza de un alfiler? o algo parecido.

Parte 1

1. *¿Cómo no leer la escolástica?*

Respecto a lo primero se ha de decir que resulta tremendamente erróneo leer la filosofía de la Edad Media (como la filosofía de la época griega-romana) desde un horizonte gnoseologizante, esto es, leer la Edad Media cuyo objeto de reflexión es esencialmente ontológico-religioso, desde el horizonte de la filosofía moderna-contemporánea cuyo centro es el problema del conocimiento y la certeza.

En realidad esta tesis pertenece a P. Vignaux y E. Gilson que lo refieren exclusivamente al nominalismo de Guillermo de Occam, y tanto Vignaux como Gilson reclaman que se considere el problema central de la reflexión occamista. No es correcto. La tesis de estos

autores nosotros las hemos generalizado y afirmamos que es incorrecto que toda la escolástica se lea contemporáneamente con ojos gnoseológicos.

La segunda cuestión radica en que la filosofía de la Edad Media no es la escolástica. La escolástica es un modo de hacer la teoría, sea teológica o filosófica, centralmente universitaria, doctoral (esto es inicialmente del maestro del convento que sistematizaba la doctrina cristiana) y usando estrategias de estudio característicos de los medios universitarios. Y, este modo de hacer la filosofía universitaria remonta su génesis aproximadamente al siglo XII de la escolástica eurooccidental.

Pero la filosofía de la Edad Media, en la que se desenvuelve también la escolástica, tiene que polemizar con otra poderosa tradición que es conocida como la corriente mística. Esta corriente nosotros la dejaremos de lado como lo haremos con el pensamiento filosófico árabe y judío de la época.

Pero aquí se suscita el problema siguiente: ¿El pensar y el pensamiento lo eran con respecto a qué? ¿a Dios? ¿el ser? ¿o qué?

Nosotros sostenemos que si el pensar era equivalente al pensar de Dios, a través de nosotros como pensamiento, entonces la relación de pensar y pensamiento lo era de una relación abstracta, esto es, que Dios era el sujeto y de él se predicaba, asumiendo a Dios como el ser que piensa lo existente como el ser. Y Dios a su vez era considerado abstracto, invisible, aunque ciertamente el creador.

Es clara la fusión, la equivalencia, de Dios y el ser, y la fusión, o equivalencia, del pensar y del pensamiento. Estimamos que es la mística desarrollada paralelamente a la escolástica quien sostendrá de manera sistemática esta perspectiva, fusionándola para confrontar drásticamente con la filosofía de tipo escolástica.

Con la escolástica comienzan a diferenciarse las cosas aunque aún en una esfera limitada. Es a partir de la tesis de la sobrevaloración

del ser como independiente del pensar que es tomado como igual a Dios, que, como se sabe, comienza teóricamente a plantearse inicialmente como problema con Anselmo.

En Anselmo, tanto Dios como el ser son equivalentes (el ser es concebido abstractamente, invisiblemente) y, por tanto, pensar y pensamiento también; continúa así la fusión o equivalencia Dios-ser o pensar-pensamiento. Sin embargo, a través de la prueba ontológica de San Anselmo comienza a vislumbrarse la contraposición de dos aspectos:

- 1) Un ser ya no abstracto sino vislumbrado como real, que es lo existente pensado por Dios, y dado a través y en pensamiento humano; y
- 2) que puede mostrarse como tal, como real, en el pensamiento humano, esto es, como un todo existente y captable por el pensamiento humano, aunque no decible, o insuficientemente decible desde el concepto; de esta manera puede Dios existir pero nunca ser necesariamente dicho.

Al advenir de las ideas de Averroes la sobrevaloración del ser comienza a cobrar naturaleza específica, es decir, deja de ser tomado el ser como abstracto y, por consiguiente, se acentúa el lugar del ser vislumbrado como real y diferente respecto al pensar, no siendo ya concebido como total y plenamente abstracto (es decir, equivalente a estar en Dios), sino concreto, esto es, vislumbrado real y diferente. Y, al hacerlo de esta forma, se remarca la diferencia de concebir el ser como real respecto al pensamiento, esto es, como objeto del saber del entendimiento.

Pero con una seria diferencia, que en el averroísmo toma tremenda fuerza el pensamiento, saber del entendimiento respecto al ser, ya no como un destello, como un vislumbramiento del pensar de Dios. Averroes queda, simplemente, instalado sin muchos preámbulos en el pensamiento.

La tercera cuestión tiene que ver, específicamente, con el reduccionismo eclesiológico que procede de la tradición cristiano católica occidental. Esto es, que reducen la escolástica a la defensa de los dogmas de la cristiandad católica amenazadas por el protestantismo luterano. En general, se asume el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino como la formulación más acabada de esta fase escolástica.

Mas al situarlo en el horizonte de la pugna con el protestantismo, se deja de lado que se le mira desde el Concilio de Trento que, como se sabe, es una interpretación de Tomás rechazando al protestantismo, al cual se une la experiencia teológica y política de la experiencia española, que, a su vez, está dominada por la lucha contra el Islam. Entonces, inevitablemente resulta un tomismo de Tomás mediado por dos sentidos históricos superpuestos.

La cuarta cuestión tiene que ver, estrictamente, con el problema de la determinación de la filosofía de esta época. Unos estiman que la filosofía tiene que ver con la teología y otros estiman que no lo hace.

En términos globales, la filosofía de la Edad Media, y específicamente la escolástica, tiene que ver en distinto grado con la teología, asumida esta como una forma de autoconciencia de los planes divinos, y de la filosofía como un saber de naturaleza humana, inicialmente incompatibles.

Desde Tomás, retomados como una unidad armónica, esto es que el saber humano ayuda a la teología en el develamiento de los planes de Dios. Es claro que desde la interpretación naturalista de Aristóteles hecha por Averroes (desde la interpretación de Aristóteles como biólogo), la historia de la escolástica cobrará otro sesgo frente al ser, el pensar y el pensamiento.

De esta manera hay que distinguir dos aspectos de la polémica que se entremezclan con distinto grado de intensidad, antes y después de Descartes:

- a) Qué es propiamente pensar.
- b) La relación del pensar con respecto a este saber del entendimiento, el pensamiento.

Por lo tanto, los problemas que se entremezclan cobrarán otro sesgo, esto es, para unos la ontología del pensamiento, o saber del entendimiento, dependerá directamente de Dios, mientras que para otros no será de esta manera.

En última instancia, la médula del debate era la siguiente: ¿Qué es pensar y cuáles son sus límites? y ¿cómo participan estos límites del entendimiento respecto a la constitución del saber del entendimiento o pensamiento? Pero ninguno de ellos dudará de que el alma, esto es, la capacidad de pensar, sea puesta por Dios en el ser humano (creencia que llega incluso hasta Kant).

Lo que sí se discute enconadamente es cómo participan estos límites del pensar respecto del saber del entendimiento o pensamiento. Esto es, si su participación es de modo absoluto o relativo, y de hacerlo, cómo sería dicha participación; o si no participa en absoluto.

De esto resulta la posición de la filosofía de la mente en el siglo XXI, cuando elimina de modo definitivo el alma, al asumir que el pensar es un producto del desarrollo material. Descontando que filosóficamente, antes de los filósofos de la mente, Kant había colocado el problema de la subjetividad en un horizonte idealista y radicalmente inmanente.

El panorama de las contradicciones difiere por consiguiente. Mientras que Tomás tiene que luchar contra los intelectuales averroístas, la lucha se hace bajo el dominio espiritual total del sistema de la Iglesia, contra una nueva fuerza intelectual que se manifiesta dentro de la Iglesia, y en una esfera puramente académica, gnoseológica y que se aferra al filósofo Averroes y al averroísmo.

Es con Averroes que comienza a llamarse la atención directamente sobre este saber del entendimiento o el pensamiento, más que

prestar atención a los límites del pensar; proceso de atención sobre este saber del entendimiento o pensamiento que rematará después en Occam.

Será un deslizarse al saber del entendimiento como saber, como pensamiento, es decir, como problema gnoseológico. Este énfasis entroncará después con la naciente fuerza intelectual y política de la burguesía al depurarse, y debe aclararse sobre sus aspiraciones espirituales como propias y específicamente de clase.

Desde este deslizamiento gnoseológico es que se ha querido absolutizar lo gnoseológico como corte radical respecto a lo ontológico religioso, presumiendo que toda ontología es ontología religiosa cristiana, imposible de secularizarse o cuyas raíces religiosas harían imposible la secularización.

Pero sería cometer un serio error si se piensa que desde Averroes hasta Occam dudaron acerca de la finalidad del saber del conocimiento respecto a lo ontológico religioso cristiano. Es decir, que ese saber del conocimiento no se usaba contra la existencia de Dios, era para servirlo también pero a través del conocimiento, aunque esta demanda de la finalidad del conocimiento no se enfatizará en ellos. Ellos querían autonomizar el lugar del saber del entendimiento.

Mientras que Tomás llamará la atención acerca de la participación relativa del saber del entendimiento o pensamiento respecto a su horizonte ontológico religioso, donde la finalidad de este saber del conocimiento o pensamiento será un momento necesario para acceder a los planes de Dios. Para decirlo de otra manera, Tomás no autonomiza el específico saber del entendimiento o pensamiento, de la finalidad del saber del entendimiento o pensamiento.

La quinta cuestión tiene que ver con el problema de la escolástica en las colonias. Se suele llamar “segunda escolástica” a la que llegó con la colonización hispano-lusitana en el siglo XVI. Sin embargo, es falsa la perspectiva sobre la segunda escolástica eurooccidental latina en estas tierras como una transposición directa o sin mediaciones, o cuyas mediaciones no son relevantes.

Lo que llega a estas tierras en la colonización hispano-lusitana es la escolástica de la contrarreforma católica, es la escolástica antiprotestante en Europa y antimusulmana en España, que tiene un sesgo diferente, que pasa de una ontología tomista de Tomás reducida a una ontología de la moral, y que al realizarse en estas tierras cobró un sesgo por completo rebajado metafísicamente y fue reducido a lo represivo de las costumbres no cristianas.

Entonces, fue esta supuesta “segunda escolástica”, una “escolástica de la contrarreforma” transplantada a la América hispana y lusitana, y que aquí cobró su sesgo propio como “escolástica de la contrarreforma colonial”.

No es una “segunda escolástica” que de general no dice nada, o si lo dice, lo dice engañosamente; se trata, con precisión, de una “escolástica hispánica contrarreformada y aplicada a la colonia”. Y aquí hay que mencionar y esclarecer otro equívoco asumido como normal, y que tiene que ver directamente con la muy famosa escuela de Salamanca.

Es sabido que la polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, que conmovió a la sociedad hispánica y centralmente a la corona, tuvo su momento central en la denominada Junta de Valladolid (Valladolid 1550-1551), del cual posteriormente emergiera la posición reconociendo la humanidad del indio; donde la escuela de Salamanca, y su líder Vitoria, comienza una revaloración teológica que se manifestará en la iglesia oficial hispánica y en la política de la corona en ultramar. Esto es correcto, pero es en España.

La llegada de los hispánicos al Perú tuvo tres momentos: el primero corresponde a la idea de las tareas evangelizadoras de los indios en esta colonia de ultramar, y esta idealización de lo que era el indio como de las tareas frente a él, fue la directa consecuencia de la polémica entre De las Casas y Sepúlveda. Y la posición posterior adoptada por la escuela de Salamanca sobre la evangelización en ultramar fue una política de la corona y la iglesia hispánicas.

La evidencia sugiere (y es el segundo momento) que las cosas fueron más complejas que la feliz transposición de ámbitos a la que nos tienen habituados las posiciones proiglesia, o que persisten en su política de mantenerse neutrales frente a ella, por ejemplo, globalmente las corrientes marxistas.

Lo práctico fue que cuando llegaron las oleadas de hispánicos, en los modos diferentes, el quehacer de la política y la religión encarnados en los hispánicos y para hispánicos es diferente para los no hispánicos, principalmente indígena-origenarios (sin contar a los esclavos negros y blancos). De esta manera, tras la engañosa homogeneidad del cristianismo y la religión se oculta esta diferencia.

El sistema de la Iglesia realiza su ideal de evangelización en tres momentos: desde la llegada hispánica hasta la década del 50 del siglo XVI, desde esta época hasta la década del 70 del mismo siglo, y la política de evangelización como política del Estado colonial desde y después de los 70 de este siglo. Y es más que evidente que hubo dos cristianismos: el oficial y el no oficial.

El cristianismo oficial del sistema de la Iglesia como institución y de sus próximos a través de las castas, y el cristianismo (no oficial) de masas, principalmente de las masas indígena-origenarias, cuya realización tampoco es de sincretismo religioso como lo predicaban las tesis hispanizantes. La línea de Rodrigo Montoya es más certera.

Y el tercer momento de la llegada hispánica al Perú tiene que ver con el papel de Joseph de Acosta, es decir, con uno de los principales jefes de la constitución del sistema de la Iglesia como sistema multilateralmente influyente.

El primer Joseph de Acosta tiene que ver con el Acosta de la Universidad de Alcalá, atento observador del debate acerca del indio y sobre el cual escribió el padre Lopétegui (*José de Acosta y las Misiones*) algún trabajo señalando una posición, favorable al indígena.

El segundo momento de Acosta resulta cuando llega a estas tierras de ultramar y realiza tareas diversas de evangelización, hasta ser el organizador del tercer momento del sistema de la Iglesia bajo la estructura internacional de la Iglesia católica romana hispánica, que estaba modelada en el horizonte tridentino.

Es conocido que Acosta tenía un manejo amplio del saber de su siglo y también que hizo una lectura conservadora, esto es, tomista tridentina en el horizonte teológico tomista hispánico, precisamente, de todo el saber de avanzada de su siglo en Europa. Fue una lectura eminentemente conservadora para la época.

Pero lo que no se dice, o no se enfatiza, es que esta reestructuración del tercer momento de sistema de la Iglesia colonial peruana se emparenta con la política de reubicación del estatuto de los indígenas en la política económica y social toledana, y con ello se hace de la evangelización una política de Estado. La política de Estado y de evangelización quedan imbricados y también caracterizado el “lado bueno” del sistema de la Iglesia y el “lado malo”, casi siempre realizado por malos curas.

Sin embargo, la política del sistema estatal, seglar colonial, de evangelización frente a las masas indígenas originarias estuvo poderosamente imbricada y tanto el sistema del poder seglar como el poder del sistema eclesiástico oficial y no oficial, trabajaron juntas contra la masa indígena. Veamos esto a través de las palabras de Olinda Celestino:

“Con ocasión del cuarto centenario del III Concilio Provincial de Lima, en los últimos 15 años, las publicaciones de concilios, sínodos, visitas pastorales, libros de diezmos, confesionarios, llenaron el vacío que existía para poder entender la condición sociopolítica de la Iglesia católica en el siglo XVI y XVII y el desarrollo de la organización eclesiástica en América (Bartra 1982, Durán 1982). La publicación del III Concilio de Lima permitió una serie de estudios sobre distintos aspectos de la evangelización española en América. Estos trabajos trazan un

panorama de la enseñanza catequística anterior al concilio de Lima III y retoman las pautas pastorales del concilio de Lima I (1552), Lima II (1567) y las novedades que introduce Lima III (1582). La convocatoria del III concilio limense representa un hito importante. Allí se analizaron cuestiones relacionadas con la evangelización, la disciplina eclesiástica, la administración de los sacramentos. También se consideraron estos aspectos al realizar la impresión de los libros, tanto en la versión de los autores del texto castellano como de las otras versiones en quechua y en aymara. De este concilio salieron tres obras: Catecismo, Confesionario y Sermonario; mientras que, entre Lima I y II, el dominico Domingo de Santo Tomás escribió la primera gramática quechua y un catecismo en la misma lengua. Los textos castellanos de las obras catequísticas de Lima III reflejan el abandono casi radical de las tesis planteadas por Bartolomé de Las Casas, quien denunciaba la espantosa masacre que causó la presencia española en el nuevo mundo. A partir de entonces, la marcha eclesiástica y pastoral toma nuevos rumbos y fue José Acosta uno de los religiosos que más tuvo que enfrentar los fuertes movimientos de inspiración lascasiana, y los rechazó o distorsionó para lograr sus objetivos (Urbano 1982; ver también los trabajos de Fermín del Pino). El fruto más relevante de Lima III es la doctrina cristiana y el catecismo mayor y menor, que estuvieron en vigor durante cuatro siglos. Con fines comparativos, sería necesario conocer los catecismos medievales, para comprender la metodología catequística indiana. El catecismo mayor es un esfuerzo notable para adaptarse a la realidad de las Indias, particularmente en lo que respecta a la introducción en él de los principios y fórmulas publicadas por el Concilio de Trento. Resumiendo, podríamos decir que Lima III está marcado por la figura de Toribio de Mogrovejo y la del jesuita José de Acosta, quienes tuvieron una acción muy significativa en el seno del concilio, responsabilizándose de la organización, discusión y redacción de los textos conciliares (Durán, Bartra 1982)”. “Transformaciones religiosas en los andes peruanos” 2. Evangelizaciones,

Gazeta de Antropología, N° 14, 1998, Texto 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, París, disponible en el sitio web: <http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html>, acceso el 12 de mayo de 2002.

Y respecto, específicamente, de los confesionarios y acerca de la utilidad y finalidad de estos se evalúa de la siguiente manera:

“A raíz de Lima III, comienzan a aparecer y difundirse los manuales de confesión, siendo el más antiguo el de México, editado en 1563, y en 1585 en el Perú (Azoulai 1983). Los manuales de confesión tienen como base el principio del interrogatorio y, en el caso que nos ocupa, contienen preguntas dirigidas a la sociedad indígena, aunque también hay otros manuales de confesión con interrogatorios exhaustivos dirigidos a los españoles y a los negros, los cuales no han sido estudiados todavía. Los manuales de confesión, siendo de por sí tardíos en España, son instrumentos acabados y se trasladaron a América cuando dejaban de utilizarse en Europa. Desde el punto de vista teológico, los diversos confesionarios implicaban el compromiso de que, en la mayor parte de casos, los indígenas fueran efectivamente sometidos a los interrogatorios que figuran en esos manuales; en otros casos eran solo guías para que el confesor logre una confesión completa y detallada de las culpas y pecados; y si no, eran utilizados para salvar problemas de orden lingüístico en la comunicación. El contenido de estos manuales es muy parecido a los temas que trata un científico social, lo que permite tener efectivamente las representaciones del mundo indígena en el momento preciso de su aplicación. Esto fue posible porque José de Acosta había recomendado a los confesores de indios el estudio atento de las costumbres religiosas de los naturales y de sus tradiciones mitológicas. El cuestionario interrogatorio cubre los siguientes sectores: lo que tiene que ver con la palabra (plegarias, rezos, juramentos, promesas, invocaciones, blasfemias, falsos testimonios, bendiciones), con la magia (ídolos, brujerías, curaciones, hierbas y plantas), con la fe católica (trinidad, sacramentos, misa, ayuno, fiestas, catecismo, doctrinas),

con la violencia (venenos, abortos, infanticidios, suicidios, conflictos familiares, borracheras, agresión a los curas), con el sexo (matrimonio, prácticas sexuales, hechicería, pecado nefando, amancebamiento), con la economía (robo, restitución, transacciones comerciales, operaciones financieras, trabajo, minas). No sabemos si la Iglesia se beneficiaba de sus conocimientos en cuestionarios y de sus resultados para desarrollar sus preocupaciones normativas; tampoco sabemos lo que pasaba durante y después de las confesiones. No hay nada escrito sobre la problemática de lo que es el pecado cometido por un español, el pecado efectuado por un negro y la situación de pecado generalizado de los indígenas, y se carece de información sobre el problema de la penitencia en general (8)". "Transformaciones religiosas en los andes peruanos" 2. Evangelizaciones, *Gazeta de Antropología*, N° 14, 1998, Texto 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, París, disponible en el sitio web: <http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html>, acceso el 12 de mayo de 2002.

La lectura de *Crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala se le suele evaluar como un documento conservador, porque Guamán Poma de Ayala quería la restauración del Imperio incaico. Pero no se ve que resulta testimonio invalorable para evaluar la evangelización de estas masas de indígenas originarias, desde los mismos indígenas y observando a los doctrineros en acción.

Esto es, a los doctrineros que son la iglesia no oficial pero parte de ese sistema de poder eclesiástico, y son estos doctrineros los que estuvieron en el día a día de esta masa de indígenas. Y resulta de mayor valor porque este documento de Guamán Poma es de 1613, es decir, es un documento realizado 30 años después de las reformas del tercer momento del sistema de la Iglesia. Las limitaciones que percibe Celestino respecto al papel de los *Confesionarios* se puede vislumbrar ya en esta crónica indiana.

En síntesis, no es correcto hablar de la escolástica en abstracto, la escolástica para ser entendida se le tiene que señalar nombre y

apellido. Y cuando se habla de la escolástica europea se ignora que incluso esta escolástica tuvo distintos momentos, siendo el que nos corresponde a nosotros, colonizados de ultramar e indias, la escolástica española antiprotestante y antimusulmana desde la cual se entendió la humanidad del indio.

Desde esta se emprendió la tarea de la evangelización en tierras de indias que, como muestra la evidencia, tuvo un desenvolvimiento oficial y no oficial sobre la masa de indígenas, no como aspectos separados, sino como aspectos coexistentes, interrelacionados y de mutuo respaldo. No hay tal sistema de la Iglesia como buena y el sistema de la Iglesia con malos elementos. Es un mismo sistema.

La escolástica europea tiene un severo soporte ontológico religioso, mientras que la hispánica colonial no pasa de ser el control del movimiento interior de las almas, los cuerpos y de las costumbres. Es decir, del sistema de la iglesia oficial y no oficial respecto de la masa indígena evangelizada.

Y de aquí emerge la posibilidad de realizar una lectura del producto segregado por esta evangelización y realizado en las costumbres indígenas a las que hemos llamado tomismo de masas, cuya relación con el tomismo colonial oficial es bien diferente.

En este contexto hay que situar el papel de Joseph de Acosta, organizador del sistema de la Iglesia oficial hispánica pero que en absoluto tuvo un papel de avanzada, como pretenden las perspectivas románticas y projesuitas.

Joseph de Acosta quiso un indígena diferente, esto es, tratado como ser humano, pero al que nunca le reconoció su estatuto teológico de ser humano, nunca pasó de ser un indígena subordinado a la razón particular y sobre el cual no refluye la razón, la universalidad.

En otros términos, la Escuela de Salamanca tematiza la humanidad del indio pero de ninguna manera significó una revaluación teórica respecto al estatuto de la razón, del alma, con relación al indígena.

Dios crea todo, incluso al indígena como igual al hispánico ante Dios, pero no lo crea igual frente a su alma, esto es, su capacidad racional.

2. *La periodificación*

Aquí nos limitaremos a señalar la periodificación de la escolástica que han utilizado algunos destacados medievalistas. Revisaremos a tres clásicos: M. de Wulf (*Historia de la filosofía medieval*, 1900: existe versión en español); M. Grabmann (*Historia del método escolástico*, 1909-1911, dos volúmenes; *El mundo espiritual de la Edad Media. Ensayos para la historia de la escolástica y la mística*, tomo 1: 1926 (que nos ha sido posible revisar); tomo 2: 1935; tomo 3: 1956); y E. Gilson (*La filosofía en la Edad Media*, dos volúmenes, y la bastante ampliada de 1944; existe edición en español). Una aproximación a las principales voces de la filosofía de la fase patristica y de la Edad Media propiamente se puede encontrar en la antología en dos tomos de Clemente Fernández: *Los filósofos medievales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

M. de Wulf

Este autor divide la filosofía medieval en varios períodos:

- 1) La patristica griega y la patristica latina hasta San Agustín (siglo IV).
- 2) Primer periodo de la filosofía medieval que abarca del siglo IX hasta fines del siglo XII, aquí se presentan como temas de la escolástica: el problema de los universales, las controversias teológicas; del siglo XII son temas de la escolástica: el realismo extremo que abarca la primera mitad del siglo XII y la polémica con el antirrealismo; las controversias teológicas de las diversas escuelas, la mística en la escolástica.
- 3) El segundo periodo es la filosofía medieval del siglo XIII, destacaron aquí en la temprana escolástica la teorías pre-tomistas: Alejandro de Hales y Buenaventura; la filosofía

de Alberto El Grande; la síntesis escolástica de Tomás de Aquino (lógica, metafísica y teodicea, física, psicología, filosofía moral y estética); el conflicto entre el tomismo y la escolástica temprana del siglo IX hasta el XII; la antiescolástica en la filosofía de Averroes y el averroísmo latino; otras direcciones: la dirección experimental de Rogerio Bacon entre otras.

- 4) Tercer periodo de la filosofía medieval: siglo XIV hasta la primera mitad del siglo XV: prenominalistas; Occam y el nominalismo; el nominalismo y el movimiento occamista; la escuela scotista; el misticismo ortodoxo: el anti-escolasticismo del averroísmo latino; el misticismo heterodoxo; en esta periodificación del autor se señalan en el capítulo cuatro: 1) De la infiltración del averroísmo resalta también la mística alemana, la teosofía de Raymond de Sabunde y de Nicolás de Cusa.
- 5) Cuarto periodo de la filosofía medieval: de la segunda mitad del siglo XV y del siglo XVI. a) Aquí lo predominante son las tendencias no escolásticas: humanismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo, atomismo, naturalismo, filosofía del derecho natural y derecho social, escepticismo, etcétera. b) la filosofía escolástica queda concentrada en la escuela tomista, el escolasticismo español, la escuela escotista, y la mala relación entre escolástica y ciencia en el siglo XVII. (La obra en mención de este autor se encuentra en el sitio web: <<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/homp450.htm>>, acceso 20 de mayo del 2004).

Esta obra se ha enmarcado en lo que se llamaría el renacimiento escolástico que tuvo lugar desde el siglo XIX para revalorizar la filosofía del periodo medieval y en función de luchar contra las filosofías modernas. Dentro de esta corriente neoescolástica podemos incluir la fortísima vertiente del neotomismo que se desarrolla en este mismo siglo XIX y por impulso del Estado Vaticano.

Al respecto, por ejemplo, es notoria la Encíclica *Aeterni Patris* (sobre la instauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás) de León XIII del 4 de agosto de 1879. Sin embargo, Pío X determinó en 1914 cuáles son las tesis centrales del cuerpo filosófico tomista, teniendo el carácter de norma directiva; dentro de este contexto ha de evaluarse la de Pío XI: *Studiorum duces* (sobre Santo Tomás) del 29 de junio de 1923 y así hasta la actualidad.

El dirigente del sistema de la Iglesia católica apostólica romana, Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, sigue esta vía tomista visible en su libro intitulado: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, prólogo fechado en 1960.

M. Grabmann

Si nos atenemos a su primera obra mencionada, y valiéndonos del *Diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora, volumen 2, encontraremos que M. Grabmann periodifica de la siguiente manera la filosofía escolástica:

- 1) Preescolástica: fines del siglo VII hasta fines del siglo XI, esto es desde el renacimiento carolingio hasta la filosofía de Escoto Eriúgena.
- 2) Escolástica temprana: fines del siglo XII hasta comienzos del XIII, cuyos problemas son el conflicto entre autoridad y razón, el debate entre dialécticos y antidialécticos, los comentarios a las *Sentencias*, la aparición de las primeras *Sumas*, el problema de los universales y las implicancias en el terreno teológico y lógico gramatical.
- 3) Alta escolástica: siglo XIII. Los problemas aquí serían: temas enunciados en (2), se asimila la temática del pensamiento árabe, judío y aristotélico, aparecen las grandes *Sumas* de teología y filosofía.

- 4) Escolástica decadente: siglos XIV y XV, que se ocupa de problemas lógicos, semánticos y divisiones y subdivisiones conceptuales (p. 1061).

La segunda obra concentra más en las tres fases últimas (véase *supra*) y hace un recuento más detenido de obras y manuscritos de estos periodos, nosotros comentaremos *grosso modo* el volumen I que fue editado en 1926, Editorial Max Hueber, y que resaltó tópicos de los siglos XII y XIII.

M. Grabmann afirmó que gracias a la información del padre Fidelis a Fanna quien durante ocho años visitó unas 400 bibliotecas instaladas en varios países de Europa (Italia, Alemania, Austria, Suiza, Francia, Bélgica, Inglaterra, España, Portugal y Dinamarca), se puede señalar la existencia de manuscritos que sobrepasan el número de los 50,000 (pp. 51-52), lo que sugiere que hay mucho por aprender.

Pone de manifiesto M. Grabmann la existencia de la escuela tomista italiana del siglo XIII y comienzos del XIV (Bombolognus de Bolonia, Romanus de Roma, Hannibaldus de Hannibaldis, RamBERTO dei Primadizzi, Tolomeo von Lucca, Remigio de Girolami, Johannes Balbi von Genua, Johannes von Neapel, Leonardo de Pistoja) (capítulo X).

Su investigación histórica resaltó la importancia de la antigua escuela tomista alemana de la orden de los dominicos (capítulo XI). Indicó, entre otros tópicos, la existencia de una mística femenina del siglo XII alemán representadas por Hildegard von Bingen (m. en 1179) y Elisabeth von Schönau (m. en 1164) (capítulo XV: p. 469). Aludió a una serie de nuevos datos relacionados con la lógica del lenguaje y lógica (capítulos IV-VII).

Y, finalmente, en el capítulo VIII resaltó el comentario que hizo Tomás de Aquino a las obras del filósofo Aristóteles (acerca del cuidado para realizar el estudio del pensamiento de Tomás de Aquino es bueno indicar el artículo de Enrique Alarcón: “Una cuestión de

método. Consideraciones previas a la interpretación de Sto. Tomás de Aquino", en *Thémata*, 10 (1992) 387-401, sitio web: <<http://www.corpusthomicum.org/snp0000.html>>; acceso 20 de mayo del 2006: 22.00 horas).

E. Gilson

La edición que aquí comentaremos brevemente para tener una idea de la Edad Media corresponde a la edición de 1952 de *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976. Es difícil concordar en algún punto sobre el balance que hace este autor respecto al valor de la Edad Media para nuestra Edad Moderna:

“La filosofía moderna no ha tenido que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Moderna; por el contrario, la Edad Media los conquistó para ella, y el acto mismo por el que el siglo XVII se imagina abolir la obra de los siglos precedentes no hace sino continuarla” (p. 702).

En efecto, la época moderna y contemporánea trabajaron la masiva descristianización explícita e implícita de occidente, y la raíz de esta hay que buscarla, decimos nosotros, en Anselmo, más que en la ciencia y en los materialismos. Descartes fue un punto de viraje posteriormente.

Como veremos más adelante, Anselmo fue quien introdujo desde la tradición cristiano católica una serie de posibles distinciones que con el transcurrir del tiempo se fueron sedimentando y decantándose hasta tornarse lo contrario de aquello que lo engendró.

Revisaremos a *grosso modo* la investigación de Gilson que dividiremos, por decirlo de alguna manera, en tres secciones. Una primera parte que abarca los dos capítulos iniciales de su investigación; la parte dos que abarca los capítulos 3 a 8; y finalmente la parte tres que abarca el capítulo 9; el capítulo 10 es un balance del pensamiento medieval del cual hemos indicado algo en el primer párrafo de esta sección.

Por el contenido la primera parte aborda a los padres griegos y latinos de los siglos I a V y su relación con la filosofía; la segunda

parte abarca desde el siglo X, pasa por la filosofía del siglo XI, del siglo XII y concluye en el siglo XIII; la parte tres abarca la filosofía del siglo XIV; por el número de páginas la parte uno tiene más de 160 páginas; la parte dos más de 300; la parte tres más de 100 páginas. Todo sugiere la importancia de la parte dos.

En síntesis, si bien la filosofía de la Edad Media se mostró como una especie de nueva oleada tomista, esto se hace desde un ángulo determinado, en este caso el sesgo resulta evidente.

Pero nosotros queremos llamar la atención sobre la situación del pensar y el pensamiento, y también distinguir el estatuto del pensar y el lugar de Dios en este proceso, y a su vez mostrar el proceso de esta situación en la Edad Media hasta la época moderna sobre el pensar y el pensamiento. Así, nosotros seguiremos nuestro propio camino.

Nuestra perspectiva

El camino que seguiremos para revisar la escolástica europeo-occidental latina en sus rasgos más centrales será la escolástica, cuyo punto de inicio resulta Anselmo de Canterbury y cuyo proceso se entrecruza con Averroes; recomendamos tener muy en cuenta los siglos en los que se desenvuelven estas personalidades.

Aquí nos ocuparemos de las tesis centrales de estos autores sobre el problema del pensar y el pensamiento. Finalmente, el lector tendrá que seguir las proposiciones de los respectivos autores y seguir sus propios enlaces, además de los que el autor pudiera hacer de los mismos.

Línea 1

- Agustín (siglos IV-V)

Línea 2

- a) Anselmo de Canterbury (siglo XI) y Tomás de Aquino (siglo XIII)
 - a1) Averroes (siglo XII) y Tomás de Aquino (siglo XIII)

Línea 3

- b) Anselmo de Canterbury (siglo XI) / Guillermo de Occam (siglo XIV)
 - b1) Averroes (siglo XII) y Guillermo de Occam (siglo XIV)

Línea 4

- c) Averroes (siglo XII) y movimiento panteísta (siglo XIII)
 - David de Dinant
 - Amalrico de Bene
- d) Averroes (siglo XII) y filosofía experimental (siglo XIII)
 - Boecio de Dasa
 - Siger de Brabante
 - Juan de Janduno

Línea 5

- e) Movimiento occamista: reacción antiaverroísta (siglo XIV)
 - Juan Buridan, Nicolás de Oresme, Juan Gerson
 - Nicolás de Ultricuria (se le emparenta con D. Hume)
 - Juan de Mirecuria
 - Roberto Holko
- f) Averroísmo italiano (siglo XIV)
 - Marsilio de Padua

Parte 2

Línea 1

Comencemos exponiendo a un pensador medular que, aunque no pertenece a esta época, resulta central para la escolástica que inicia Anselmo. Así, resulta inevitable remitirse a él, se trata sin ningún género de dudas de una magnífica inteligencia: Aurelio Agustín de Hipona.

Agustín de Hipona (354-430)

Veamos la antología de C. Fernández, *Los filósofos medievales*, volumen 1, BAC, 1979; las citas en general aquí presentadas serán de esta obra, caso contrario llevarán la editorial respectiva. Junto al número de la página citada de la antología de C. Fernández irá un número, que es el que coloca el antologista antes de cada párrafo en el volumen 1 de su selección.

- 1) Agustín estimaba que es ciencia lo que está en el entendimiento y vive en la mente (254: p. 155).
- 2) Que el alma humana desee a Dios procede del mismo Dios (274: p. 166).
- 3) En el lenguaje fundimos los pensamientos producto de la contemplación que es potencia razonadora y sigue lo que es racional socialmente (301: p. 180).
- 4) Sin embargo, la razón es el estudio pensante y creador del saber de las artes, es la que nos da la certeza de saber (304: p. 181).
- 5) El conocimiento filosófico en tanto filosófico nos lleva al alma y el relacionado con Dios al saber de nuestro origen (308: p. 183), pero el conocimiento está en el alma (321: p. 191).
- 6) Dios no tiene contrario y es subsistente y se le opone al no-ser, no hay naturaleza contraria a Dios (323: p. 193).
- 7) Además, Dios es autor de la existencia y la esencia pero no directamente de la criatura, participa de su creación a la criatura (328: p. 196).
- 8) El ser es producido por el orden mientras que el no-ser produce el desorden (330: p. 198).
- 9) De esta manera todo lo que existe recibe de Dios su ser y la decadencia no es obra de Dios, sin embargo está dentro

de la providencia divina pero hay que situar la decadencia dentro del orden general (332: p. 199).

- 10) Dios creó el alma (334: p. 202) y si existe el mal es porque Dios hizo el alma de la nada porque Dios solamente puede engendrar algo idéntico a sí mismo que es su Hijo, todo lo demás es creado (335: p. 203) (también *Confesiones*: Libro XII: 25: p. 314) (*Confesiones*: CETde la A, Iquitos, Perú , Libro XII: p. 327) (C. Fernández: BAC, 597: p. 376).
- 11) La mente, razón o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma (348: p. 213).
- 12) El alma racional vive y entiende en el ser humano (376: p. 235), toda la vida del cuerpo es Dios y también toda la vida de alma es Dios (381: p. 240).
- 13) El abandono de Dios por la preferencia del goce corporal se llama tendencia a la nada y esta es malicia o nequicia (464: p. 297).
- 14) Penetremos en mi espíritu cuya sede está en mi memoria porque el espíritu también se acuerda de sí mismo y tampoco estabas allí (*Confesiones*: CETde la A, Iquitos, Perú, Libro X, p. 244).
- 15) Dios hizo el mundo de la nada, la materia informe (Libro XII: 8: p. 304).
- 16) La sabiduría creada es la naturaleza intelectual que es luz por contemplación de la luz, a la que se llama sabiduría pero que es sabiduría creada (Libro XII: 20: p. 311).
- 17) Dios es el bien y solamente Dios es bueno (BAC: 645: p. 406).
- 18) La mente está en sí y se dice en relación consigo misma pero como cognoscente, conocida o cognoscible dice con relación a su noticia (653: p. 411).
- 19) Con la mirada del alma vemos la eterna verdad por la que han sido creadas las cosas corporales (660: p. 415).

- 20) La esencia del alma intelectual, dispuesta así por Dios, descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos de la memoria, contemplándolos en una luz incorpórea especial al modo del ojo carnal que al resplandor de la luz material ve los objetos que están a su alrededor (682: pp. 428-429).
- 21) La mente está en presencia de sí misma cuando se piensa y solamente hay algo en la mente cuando en ello se piensa, esto es como el hombre que tiene conocimiento almacenado en la memoria, solamente cuando reflexiona hay algo ante su alma, el resto permanece escondido en la memoria, se trata de una conversión inmaterial (686-688: pp. 430-431).
- 22) Lo real existe de manera incuestionable como saber propio y como saber de otros (711: p. 444).
- 23) Frente al problema del error al conocer es cosa intrincada que no me propongo resolver (724-725: p. 450).
- 24) Dios es la esencia, suma y nada se le opone, así a la naturaleza no se le opone nada (752. p. 472).
- 25) El alma tiene una naturaleza propia a la que se entiende con la mente y se la siente con la vida (786: p. 495).

Síntesis

- 1) Dios creó todo, absolutamente todo, y la criatura es participación de Dios por medio de la creación de la existencia entre las cuales se encuentra el alma, que es el entendimiento, es decir, el pensamiento que elabora el alma como producto, procede de Dios y, el pensar como pensar, está constituido por esta divinidad que constituye el pensamiento; por tanto, el saber del entendimiento o pensamiento procede y es constituido por el pensar que es puesto en el ser humano al serle participada la existencia por creación de Dios.

- 2) La sabiduría humana, esto es, el pensamiento, es creado y es producto creado por la contemplación de la luz divina, y esta sabiduría humana es sabiduría creada de y desde Dios.
- 3) La esencia del alma inteligible se descubre en las realidades inteligibles del orden natural; la mente está en presencia de sí misma cuando se piensa y solamente hay algo en la mente cuando en ello se piensa, esto es, como el hombre que tiene conocimiento almacenado en la memoria, solamente cuando reflexiona hay algo ante su alma, el resto permanece escondido en la memoria, se trata de una conversión inmaterial.
- 4) El alma tiene una naturaleza propia a la que se entiende con la mente y se la siente con la vida, esto es, que si solamente existe lo que está en ella como pensamiento luego será ese, el pensamiento, lo que resulta del entendimiento que se entiende.

Para decirlo de modo más breve y directo:

El pensar cuando se piensa a sí mismo se piensa con su producto, esto es, con el pensamiento. Por lo tanto, el pensar solamente puede ser participación de Dios en la existencia y en el alma. La razón humana, por tanto, el pensamiento, no es nada más que el despliegue del saber humano y, lo razonable, aquello que se sujeta, se adecua a este saber humano. Dios es pensar que no puede pensarse sin ser pensamiento, Dios es la génesis del pensamiento, Dios es garantía del pensamiento y Dios es la finalidad del pensamiento.

Dios es garantía de cada fase del proceso y de cada enlace del proceso, Dios garantiza la constitución de cada fase y la función de cada enlace y fase. Más tarde se observará cómo Tomás coge este aspecto de Dios y le da un nuevo contexto respecto a su finalidad para evitar el peligro de Averroes que enfatiza en el estatuto autónomo del pensamiento.

Parte 3

Línea 2

Históricamente Anselmo de Canterbury se ubica ya en el inicio de la escolástica. Existe cierta idea común entre los historiadores de orientación tomista, que es con Anselmo que se inicia la escolástica, así que tomaremos a Anselmo como el inicio de nuestra parte tres. Veamos *grosso modo* sus proposiciones.

Anselmo de Canterbury (1033-1109)

Hay cierto criterio común entre los historiadores de orientación tomista que el *Proslogium* es la obra central de Anselmo, nosotros tomaremos, sin embargo, su argumentación de la refutación que le hace el monje Guanilo y la contrarréplica de Anselmo donde deja muy clara su posición. La argumentación es la siguiente:

- 1) Existe Dios como un todo y siempre en todas partes, no con un abstracto al que le asignamos el valor de “algo” o Dios, esto es, que actúa como un implícito del pensamiento.
- 2) Dios, así como está en el pensar lo está en el pensamiento, pero si se le comprende solamente en el pensamiento, resulta inconsistente se le pueda declarar inexistente porque no está en el pensamiento.
- 3) Por lo tanto, lo que no comprendemos en el pensamiento, estando o no estando en él, puede estar en el pensar.

E. Gilson afirmó que lo central de la producción de Anselmo es la prueba de la existencia de Dios, aquí no nos ocuparemos de la existencia de Dios como tal, es decir, establecer si Dios existe o no. Nos ocuparemos de las implicancias ontológicas y lógicas del argumento usado por Anselmo para el posterior desarrollo de la escolástica.

El argumento es este: si existe en el pensamiento una cierta idea de Dios, que es el hecho en la lógica de Anselmo; luego, y he aquí la prueba: esta existencia, que es real en el pensamiento, exige que Dios

exista lógicamente en el pensamiento (*La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, p. 231).

Observemos que aquí la existencia funciona como lo lógico (sin embargo, si seguimos a Aurelio Agustín sería lo real, creado como existencia, y la existencia funciona como prueba de la existencia de Dios, esto es, funciona como una prueba de naturaleza ontológica), pero en Anselmo lo real funciona como prueba lógica, esto es, está queriendo establecer lógicamente cómo es que el ser, que es concebido conceptualmente como un todo, prueba que hay algo mayor que este todo, esto es, el ser creado; y, sin embargo, se puede concebir algo que es mayor a este todo, esto es, Dios.

El argumento siguiente tiene que ver con el estatuto del ser ¿Cuál resulta su lugar? Si en Aurelio Agustín el estatuto del ser era de un ser creado por Dios, y funcionaba como prueba ontológica, entonces, resulta claro que en el orden del pensamiento, esto es, en el orden del saber del entendimiento o del pensamiento, en el orden lógico, la idea relacionada con Dios, lo que prediquemos de Dios, tiene rango subordinado.

Así, podemos usar el pensamiento como instrumento del pensamiento para demostrar lógicamente cualquier cosa que se quiera predicar de Dios. Así Dios, que ya era abstracto o invisible en Aurelio Agustín, era y es, en última instancia, posibilidad lógica de predicar cualquier cosa sobre Dios. El estatuto del ser seguía siendo el de un ser creado de la nada por un Dios que era abstracto o invisible.

Pero en Anselmo hay otro derrotero. Si el ser creado como totalidad es usado como prueba lógica, entonces se sigue que el estatuto del ser se altera porque:

- a) Este ser al funcionar lógicamente esta siendo autonomizado ontológicamente en el pensamiento (sin contar que puede ser instrumentalizado).

- b) Y se insinúa una distinción entre lo lógico y lo ontológico en el pensamiento.

Y este es el quid del asunto, se comienzan a insinuar distinciones que después las reflexiones posteriores acentuarán, “fisuras” o “relieves” que serán dimensionados posteriormente y que, sedimentados, se decantarán después en varios sentidos.

Así, el grado de participación de Dios en la constitución del pensamiento, si es absoluto o relativo:

- a) Resulta al final situado en la esfera del pensamiento, y se hace viable expulsar a Dios del pensamiento en tanto relativo y absoluto (es la vía occamista: es decir, instalado en el pensamiento, en el saber del entendimiento, en lo lógico sin cuestionar a Dios, esto es, sin entrar en materia ontológico-religiosa).
- b) Estaríamos asumiendo la posibilidad de que ontológicamente el ser sea diferente a Dios, sin excluir la posibilidad de que sea también creado pero sin necesidad de asumirlo como creado desde la nada, esto es, como el ser que existe en el acto puro (es la vía tomista, es decir, instalado en lo ontológico para situar el pensamiento, el saber del entendimiento, lo lógico).

Y ¿cuál es el lugar del ser en Tomás de Aquino? Sigue siendo creado, pero como acto puro.

Esto es, el ser como un todo puede ser usado como argumento lógico, pero en función al fin, como producto, como pensamiento, como saber del entendimiento; y, a su vez, sirve como instrumento ontológico actuante tras la estructura del conocimiento como sistema del conocimiento, del saber de conocimiento.

Hay que distinguir, entonces, entre este saber del entendimiento, o pensamiento, respecto a su estatuto ontológico y del saber

del entendimiento, o pensamiento, respecto al conocimiento y a la finalidad de este conocimiento.

El sistema de la Iglesia reivindica como suyo siempre este estatuto ontológico del sistema del conocimiento respecto al fin teológico, mientras que la reflexión de la época moderna enfatizó el rechazo de la relación de lo ontológico con respecto al saber del entendimiento o pensamiento, por temor a retroceder o recaer en la ontología religiosa. En la filosofía moderna fueron las dos famosas vías llamadas empirismo y racionalismo. Lo que después se llamará con Hegel metafísica del entendimiento.

Sin embargo, hay que advertirlo, ninguna recusaba a Dios, polemizaba el llamado empirismo respecto al valor de las representaciones (que no representaban lo real) para la constitución de las ideas generales o de la razón, y el racionalismo hablaba de un alma desde el cual podíamos pensar y constituir el pensamiento, pero dejando en la oscuridad la presencia de esta alma; pero en esta tarea de oscurecer el lugar del pensar lo hacía para sobrevalorar el lado del pensamiento, esto es, el saber del conocimiento, lo lógico respecto de estas representaciones.

Aquí podemos observar el contenido siguiente de Hegel (*Lecciones de filosofía*, FCE, volumen 3).

“Sin embargo, mientras que hasta él se consideraba a Dios como el ser absoluto, atribuyéndosele lo general como un predicado, con Anselmo comienza la trayectoria contraria: la del ser como predicado, en que la idea absoluta empieza estableciéndose como el sujeto, pero como el sujeto del pensamiento. De este modo, aunque de una parte el ser de Dios se abandone como la premisa primordial de que se parte y se establezca como un ser pensado, la conciencia de sí está en camino de retornar a sí mismo” (p. 125).

Desagregando la idea de Hegel queda lo siguiente:

- a) “Sin embargo, mientras que hasta él se consideraba a Dios como el ser absoluto, atribuyéndosele lo general como un predicado”.

En efecto, era absoluto, pero este absoluto era creador del ser, quien, a su vez, era abstracto, que es lo mismo decir que desde la nada se creaba el ser.

- b) “Con Anselmo comienza la trayectoria contraria: la del ser como predicado, en que la idea absoluta empieza estableciéndose como el sujeto, pero como el sujeto del pensamiento”.

Este Dios es puesto en el horizonte del pensamiento lógico, sin determinación específica alguna.

- c) “De este modo, aunque de una parte el ser de Dios se abandone como la premisa primordial de que se parte y se establezca como un ser pensado, la conciencia de sí está en camino de retornar a sí mismo.”

Si Dios es puesto en el horizonte del pensamiento lógico es válido asumir que es factible argumentar la posibilidad de explicar los límites del pensar desde los límites del pensamiento, es decir, desde lo óntico, desde el pensar lógico; es factible, entonces, plantearse el pensar como óntico siendo inicialmente una estructura ontológica-religiosa. Veamos cómo puede ser esto.

En efecto, ni Descartes ni Kant ni Locke cuestionan, como tendencias, directamente los límites del pensar, que es en algún modo Dios. Sin embargo, con Kant, al situar el espacio-tiempo trascendental, que es una condición actualizadora como estructura ontológica, como determinante del fenómeno, espacio-temporaliza el estatuto de este pensar que piensa, esto es, realiza el pensamiento.

La estructura ontológica dada como espacio-tiempo, es decir, el espacio-tiempo como producto del pensar, esto es, que se manifiesta

en el pensamiento como saber del entendimiento o pensamiento, afecta también a este pensar.

Esto significa que si el yo piensa el pensamiento (el pensamiento es el resultado del acto del pensar), luego, es factible que el pensamiento afecte también, se extienda, a este pensar. Por lo tanto, el pensar queda espacio-temporalizado. Por cierto que Kant no llega a esta conclusión pero, por ejemplo, sí llegará a esta conclusión Hegel.

Y con el inicio, o la apertura, o cuestionamiento del pensar desde el pensamiento, queda abierta la puerta para una superación, efectivamente radical de la subjetividad inmanente, que desde Descartes hasta Hegel quedó a buen recaudo idealista.

De igual manera, queda claro que el gran despliegue del saber del entendimiento o pensamiento, y del fortalecimiento total del ateísmo contemporáneo, hay que buscarlo sin lugar a dudas en Anselmo de Canterbury.

No porque sea ateo ni mucho menos, sino porque permitió deslizarse hacia el pensamiento, o saber del entendimiento, el problema que tendría en la vía moderna de Occam un poderoso lugar y después, y con un nuevo estatuto, con Descartes en la filosofía moderna.

Sin contar, por supuesto, la requisitoria que hace la neoescolástica contemporánea, incluso Benedicto XVI, cuando estimó que los relativismos sobrevaloran el estatuto del entendimiento o pensamiento y, al hacerlo, cuestionan a Dios.

En realidad reclaman contra lo que iniciara Anselmo dentro de la misma tradición escolástica. Es decir, al reclamar incuestionablemente lo hacen desde la vía tomista. Sin embargo, ignoran, o quieren ignorar, lo que Anselmo significa como problema dentro de la tradición escolástica, al mostrar tematizadamente el argumento de la existencia de Dios, al situarlo en el pensamiento, como quedó antes expuesto.

Averroes (1126-1198)

Nuestra exposición la basaremos siguiendo a E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*: capítulo VI, pp. 334-343, que en gran medida ha seguido a M. Horten.

- 1) La atribución de la doble verdad es problemática porque Averroes se atiene a la teoría de que cuando pugna una verdad de fe y otra de saber, la que manda es la de fe.
- 2) Hace una lectura de Aristóteles tratando de limpiarlo de todo neoplatonismo.
- 3) El culto excesivo a Aristóteles es característico de la escuela averroísta.
- 4) Para Averroes, el ser es la sustancia y no se divide de la existencia, es la realidad concreta.
- 5) La metafísica estudia el ser, lo que es en cuanto que es.
- 6) Las cosas sensibles son, al mismo tiempo, inteligibles, esto prueba que la causa primera es el pensamiento de Dios, caso contrario nuestro intelecto humano no podría captar esa inteligibilidad, intelecto que es también de Dios en nosotros.
- 7) Si nosotros comprendemos un objeto es porque procede de un pensamiento, es decir, de una forma inteligible presente al entendimiento de quien lo ha hecho, esto es de Dios.
- 8) Lo universal que es la forma solo puede ser producto del entendimiento y ser dicha por la definición, de esta manera el nombre de una cosa lo será, en rigor, de la definición de la cosa que es dicha.

Los motores y el movimiento

- 1) Los actos puros, motores o inteligencias, se dan en la actualidad y son perfectos, no tienen potencialidad, por consiguiente, son continuos, se mueven continuamente.

- 2) Sin embargo, no es posible que no haya movimiento sin móvil, por lo tanto, el mundo existe y existirá desde siempre.
- 3) Existen tantos actos puros como movimientos con móviles; sin embargo, los astrónomos no se ponen de acuerdo, si hay 38 movimientos luego hay 38 motores, actos puros o motores.
- 4) Para mover sin ser movidos no precisan de nada, y es porque para mover solamente necesitan existir y el movimiento emerge del deseo de movimiento que experimenta del acto puro.
- 5) Por lo tanto, las inteligencias motrices resultan ser causas finales, agentes y motrices de los cuerpos celestes que se mueven por el deseo intelectual que tienen en tanto actos puros.

Jerarquía de inteligencias

- 1) Hay una jerarquía de inteligencias motrices, actos puros, inteligencias, primeros motores o principios, y dentro de estos de acuerdo con lo más o menos perfecto habrá uno que lo es más que todos, es decir, será un principio primero, que será a su vez motor de los otros motores, esto es el primer motor, la primera inteligencia separada cuya unidad asegura la unidad del universo y su mismísimo ser.
- 2) Los actos puros se conocen a sí mismos y mutuamente de manera simultánea, pero no conocen el primer motor, la primera causa que conoce a las demás y solamente a sí misma.
- 3) En la medida que la primera causa se conoce a sí misma, entonces su esencia es perfecta y el pensamiento que tiene de sí misma es igualmente perfecta.
- 4) Por lo tanto, Dios engendra la inteligencia del primer motor (las estrellas fijas) al que se subordinan las otras inteligencias motoras de manera jerárquica y de la cual nos da noticia aproximada la astronomía.

El intelecto agente

- 1) En esta jerarquía la inteligencia motriz de la Luna da origen al intelecto agente que es la causa única del conocimiento para todo el género humano.
- 2) En el centro del universo están los cuatro elementos (causados por el movimiento más rápido, es decir, que procede de las estrellas fijas) que engendran las plantas y seres vivos, cuya forma les es conferida por el intelecto agente que ordena la materia prima y que carece de toda forma.
- 3) El alma es una de aquellas formas y cuya conciencia, que comprende sus limitaciones, mira a su causa para reunirse con ella por medio del conocimiento y el deseo.
- 4) El intelecto agente con ser inteligible lo es necesariamente separado, y el punto de contacto entre el intelecto agente y el intelecto pasivo del ser humano individual, no es otra cosa cómo el intelecto agente se particulariza en un alma como lo haría, por ejemplo, la luz en un cuerpo.
- 5) Este intelecto agente no pertenece al individuo humano, está separado de él como la luz está separada del cuerpo, todo lo inmortal o inmortalizable en el ser humano pertenece a este intelecto agente. Por lo tanto, la inmortalidad del individuo humano no puede ser la inmortalidad de un ente inteligible, el alma individual, que sobrevive a la muerte del cuerpo de este individuo humano.

La reflexión de Averroes, usando un lenguaje kantiano, utiliza argumentos de base ontológica para arribar a proposiciones de naturaleza científica y estas se retransforman en ontológicas; y esta estrategia genera confusiones, porque en el proceso de su reflexión que va de lo primero a lo segundo, lo ontológico se transforma en lo lógico o a la inversa, por ejemplo, el estatuto de la luna que se torna intelecto agente y su particularización en el alma.

La mutación del intelecto agente es más que evidente: es físico al ser generado por la Luna, siendo ontológico su lugar en relación con el alma humana y, aún así, en el alma individual el estatuto ontológico del intelecto agente parece estar referido a una entidad inmaterial antes que ininteligible, más que propiamente ontológica.

Pero aquí viene el caso de la transformación de lo lógico a lo ontológico: las cosas sensibles son, al mismo tiempo, inteligibles, que proceden de un pensamiento, esto es, de Dios; y el universal que resulta la forma, es un producto del entendimiento, esto es, pensamiento. Por lo tanto, representación y juicio hacen que este pensamiento lo sea, en rigor de la definición, esto es del juicio, de la cosa, de la representación que es dicha.

Entonces el pensamiento, decimos nosotros, reducido a un juicio (o sistema) o conjunto de juicios, nos puede decir también de Dios. Por lo tanto, Dios, como entidad ontológica, puede ser develado lógicamente.

Pero esto es situar a Dios en un terreno netamente lógico, como objeto lógico pasible de ser investigado por la razón y, a su vez, como producto del pensamiento, creación estrictamente humana, por consiguiente, es cambiante, modificable.

Ahora diríamos que es un objeto lógico, histórico y temporal, un simple producto, finalmente, de nuestra reflexión lógica. Y podemos ver sin problemas la reflexión de Averroes instalada por completo en el pensamiento.

Al final es inevitable partir de Dios, pero si lo hemos de situar en el pensamiento lógico, es mejor despojarlo de todo su potencial ontológico religioso. En este horizonte, el intelecto agente tiene que enfrentar lo ininteligible entendido como inmaterial, o acaso ontológico, pero desprovisto de todo potencial ontológico religioso.

En este pensamiento, Dios como entidad ontológica religiosa no es necesario, es una variable a tomar en cuenta pero prescindible. Se relativiza peligrosamente el mismísimo estatuto de Dios.

Tomás de Aquino (1125-1274)

La conciencia como fenómeno teológico nunca estuvo claramente definida en este período, y si lo estuvo fue como conciencia moral [1]. En más de una ocasión Tomás de Aquino se remite a esta característica de la conciencia y parece haber sido este su sentido principal.

Mientras que la autoconciencia, en el sentido de Tomás, solo podía existir en Dios en tanto que lo existente era el contenido de su condición de acto puro; es decir, el contenido resulta ser su propia conciencia dada para nosotros los mortales como algo “existente”, mientras que la entidad que pensaba ese contenido era Dios, era Dios el entendimiento pensante o el pensar que se piensa.

Por lo tanto, el entendimiento expresaba en el acto del pensar humano, esto es como un producto, como pensamiento lógico y representación, solo un “momento” en el cual el ser del ente jamás podría expresar estas especies innatas sino relativamente.

La “representación” humana, si asumimos abducir como “abstraer” y abstraer como igual a representación, esto es, la imagen que el intelecto agente deposita en el paciente, si la representación expresa como lógica humana a esta razón divina, y al hacerlo lo hace deficitariamente en la medida que el entender y el pensamiento humanos jamás podrían contener a la razón divina y, mucho menos, expresarlo en el lenguaje. Entonces, si lo hacían, era aproximadamente y por analogía (sin confundir esta analogía con la analogía del ser y del ente).

Por consiguiente, la autoconciencia humana solo puede ser la conciencia de esta conciencia en tanto orientada a Dios, que se expresa de modo específico, esto es, lógico, y donde la teología resulta la

1. Tomás de Aquino: *Suma de teología*, Madrid, BAC, volumen 2, 1993, pp. 194-195, nota c; también Miguel García-Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino*, EUNSA, España, febrero del 2003, capítulo IV.

ciencia primera por antonomasia. Lo filosófico sería apenas un residuo, tal cual la relación entre teología aristotélica y ontología aristotélica.

Por eso que la autoconciencia para los medievales solamente puede ser la teología y, si tiene su fundamento humano, i. e., como razón humana, constituye tanto el entendimiento que transfiere su calidad específica, divina, al contenido de la conciencia, entendida principalmente como moral, y a la constitución del conocimiento y la verdad, y que, a través de esta verdad, se habría de acceder al develamiento de la autoconciencia divina dada en la ciencia de Dios, o teología.

De esta manera, la autoconciencia y la conciencia resultan la fusión de lo ontológico y lo lógico, donde la conciencia de Dios, esto es, que Dios pone como suyo, esto es lo real, es necesariamente bueno. Para decirlo de otra manera, la autoconciencia divina se fusiona con lo real y el pensamiento humano, y los eleva al rango de proceso lógico-conceptual, partiendo en y a través de una conciencia que no podía ser sino moral, i.e., necesariamente justa y correcta por su participación divina.

Y sobre el cual se erige este saber humano, que a su vez ha de develar los planes de Dios, tarea que realiza la teología. De esta manera, el sistema de la Iglesia resulta la autoconciencia, teológica, de una conciencia divina cuyo contenido es lo real y que se manifiesta como el conocimiento del entendimiento, el saber de lo real y cuyo exponente es el ser humano.

En síntesis, el intelecto humano era la específica capacidad de entender, el intelecto humano era capaz de entender en tanto intelecto deficitario (Dios en el ser humano) a través de la capacidad de abducir, de las especies innatas del alma, los universales que habían sido puestos por Dios.

Pero en tanto que su intelecto deficitario quería expresar esa razón innata, la tarea del intelecto deficitario, como saber del entendimiento, pensamiento, producto lógico, sería siempre limitado

respecto a la expresión de esas especies y razones innatas puestas por Dios, y del mismísimo Dios, solo la vía teológica era capaz de comprenderlo y autocomprenderlo.

Si se percibe bien, Dios resulta la garantía en todos los momentos del proceso:

- 1) Como génesis, como pensar.
- 2) Como pensamiento, como producto representacional y también lógico.
- 3) Quedando situado este saber del entendimiento como orientado a un fin, siempre auxiliar del conocimiento teológico que es, efectivamente, el que nos lleva o muestra a Dios en este mundo y de las posibilidades del otro mundo desde este terreno.

Línea 3

Guillermo de Occam (1285 / 1287 – 1347/1349)

Veamos basados en la antología de filósofos medievales de Clemente Fernández, pero esta vez en el volumen 2, páginas 1012-1097 sobre Guillermo de Occam, que contiene materiales tomados de: *Comentario al Libro de las sentencias, Exposición sobre los Libros del arte de la lógica, Exposición sobre el Libro de Porfirio de los predicables y Suma de la lógica*; eventualmente nos apoyaremos en F. Canals Vidal: *Textos de los grandes filósofos de la Edad Media* [Herder, Barcelona, 1979].

- 1) Hay dos clases de conocimiento:
 - 1.1 El conocimiento abstractivo, que se divide en dos:
 - a) En cuanto abstraído de muchos singulares.
 - b) En cuanto abstrae de lo contingente pero no se sabe si existe o no existe, ni mucho menos conoce una verdad contingente (cuando se conoce a Sócrates y su blancura

estando ausente, en virtud de esta forma de conocimiento incompleto, resulta que no sabemos si Sócrates existe o no, ni tampoco sabemos si es blanco o no lo es, en suma no sabemos nada).

c) En cuanto abstrae de la existencia y no existencia.

1.2 El conocimiento intuitivo, que dice que solamente en virtud de este sabemos si una cosa existe o no existe, de tal manera que sí existe:

a) Al momento juzga este entendimiento que existe y conoce que existe, pero lo será también de todo conocimiento dado como verdad contingente y sobre todo si es de una verdad presente (cuando conocemos de modo evidente que Sócrates, por ejemplo, es blanco).

b) Señala P.V. Spade que lo concerniente al conocimiento intuitivo es aún muy controversial y no existe posición definida sobre el exacto valor en Occam de este conocimiento [2].

2. Juan Cruz Cruz en la introducción que hace a su traducción anotada de los *Comentarios a los Libros de Aristóteles "Sobre el sentido y lo sensible" y "Sobre la memoria y la reminiscencia"* de Tomás de Aquino afirma lo siguiente: "Para el tomismo renacentista (Soto, Báñez, Araújo, Juan de Santo Tomás), el criterio de la 'intuición' no es la *evidencia* y la *claridad* de lo visto, sino la presencia o ausencia de la cosa misma extramental; si esa cosa está ausente, por clara y evidente que sea, ya no es intuitiva (...) ningún conocimiento puede producirse en la facultad sin el objeto unido y presente a ella. Así pues, las palabras 'presencia' y 'ausencia' se refieren a la *cosa* real en sí misma. La intuición añade al simple conocimiento algo que está fuera del pensamiento (*extra genus notitia*), a saber: la *existencia real* de las cosas, no solamente la *existencia intencional* y objetiva, la cual no está fuera del pensamiento / la existencia que exige la intuición debe ser real y física (...) Lo decisivo es que la intuición, en sentido estricto, es un conocimiento de un objeto individual y real." (pp. 80-81, EUNSA, Navarra, febrero del 2001). La diferencia del tomismo renacentista con Tomás es manifiesta (compárese con Cruz Cruz, obra citada, pp. 82 y 124-127 al referirse a la operación cognoscitiva): en Occam se distingue el conocimiento abstractivo de lo intuitivo; en Descartes es diferente, al variar el estatuto de las ideas innatas se modifica también el lugar de la evidencia y claridad. *Así la reflexión del tomismo renacentista está enfrentando a la vía moderna de línea occamista.*

- c) El conocimiento experimental, sensible, esto es que existe o no existe como tal, procede en consecuencia, así la ciencia lo es del conocimiento intuitivo sensitivo (3336-3340: pp. 1012-1015).
- d) La ciencia real, racional, lo es de las proposiciones de objetos que se saben (3348 y 3353: p. 1018 y p. 1021), mientras de aquellas que son conceptos propios de la mente se les puede llamar racional o logical (3350: p. 1020).
- e) Concepto de la mente es el término del acto de entender (3415: p. 1044).
- f) El universal es tal porque está en el alma o lo es por convención, por ejemplo “hombre” es universal porque se predica de muchos, y no por sí, sino por las cosas que significa (3460: p. 1062).
- g) Los géneros y especies están en la mente y no son corpóreos, no están en la esencia de las cosas sensibles ni tampoco es parte de estas, los universales están en el alma que declaran las cosas existentes fuera de ella y que se predica de los singulares (3468: p. 1065).
- h) Todo universal es una realidad singular, por lo tanto, no es universal sino únicamente en la significación (3495: p. 1078).
- i) Hay universales psicológicos o privados o individuales o subjetivos y hay universales por intuición voluntaria que son convenciones (3496: p. 1079).

En términos generales, indica Spade –completando algunas observaciones sobre Occam–, rechazó Occam la teoría de las especies que participan en el conocimiento y aceptó de modo bastante claro que lo abstracto retiene lo que es común a las características de lo individual.

De esta manera, si resulta en un concepto universal, el universal puede estar realmente presente como principio en el objeto (G. Klima afirmó: “Su universalidad consiste simplemente en la universalidad de su función representativa”).

El resto de las reflexiones de Occam, afirmamos nosotros, tienen que ver directamente con las distinciones en el orden de lo general, la denomina tipología de las suposiciones. Occam reflexionó sistemáticamente sobre el alcance del pensamiento en el orden de la representación y el juicio, y está de más observar que en manera alguna utiliza el viejo recurso de considerar a la divinidad, diríase que esta no existe al situarse Occam, de modo pleno y lleno, en el pensamiento. Y no se puede negar tampoco el poderoso influjo de Aristóteles en su reflexión aunque lo tematizó, lo reflexionó, a su manera.

La vía anselmiana-tomista y anselmiana-occamista

Llamaremos de esta manera al intento de mantenerse dentro de cierta ortodoxia pero repensándola conforme a los nuevos retos que tuvo que enfrentar Tomás en su siglo. La vía tomista resulta el punto máximo del problema instalado en el pensar como propio de Dios, pero donde la reformulación del problema del pensamiento cobra otro estatuto.

El argumento central relativo a las cinco vías que prueban la existencia de Dios sigue instalada en la tradición, la existencia de la creación es usada como argumento de la existencia de este Dios:

“La existencia de dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia a acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como

lo aliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que esta caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que se mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios” (*Suma de teología*, primera parte, cuestión 2, artículo 3).

Es decir, Tomás de Aquino asume que el movimiento es un medio que sirve al pensamiento que remite a la existencia de Dios, incluso la misma existencia prueba la existencia de Dios. El saber del entendimiento humano llamado pensamiento, en lo que conocer la existencia se refiere, sirve para reforzar el fin del conocimiento que es, precisamente, probar la existencia de Dios.

Esto significa que, siguiendo la lógica de Tomás, para entender a Dios en el pensamiento lo necesitamos en el pensar. Entonces, para entender a Dios necesitamos de lo existente para determinar su existencia. Su estrategia de reflexión -estimamos- es agustiniana.

En Anselmo lo que no comprendemos en el pensar puede estar en el pensamiento, Dios podría existir en lo existente, no existir en el pensamiento y, sin embargo, existir en el pensar. El mundo, o lo existente, es usado como prueba no de la existencia de Dios en la

existencia, ni tampoco en el pensamiento, sino de la existencia de Dios en el pensar. Entonces, 1) Anselmo recluye a Dios en el pensar y 2) reduce la existencia como argumento lógico respecto al pensar. Separa lo ontológico de lo lógico, entonces, es inevitable asumir que la doble verdad ya está implícita en Anselmo.

Mientras que Tomás extrae a Dios del pensar y usa la existencia como prueba ontológica y lógica de la existencia de Dios, i. e., fusiona lo ontológico y lógico. Además le da un nuevo estatuto al pensamiento respecto al fin, i. e., probar los fines de Dios en el mundo; Anselmo separa la existencia y el pensar, lo ontológico y lo lógico.

Sin embargo, Tomás de Aquino al situar el pensamiento, o saber del entendimiento, en el horizonte del fin, ha de servir para auxiliar a la teología. Entonces, Tomás al hacer uso de este recurso se coloca inevitablemente en el uso del pensamiento, del saber del entendimiento, de lo lógico. En otras palabras, se instala ya en el pensamiento, se instala ya en lo lógico.

Y así Tomás de Aquino quiere rejuntar, refusionar, tras una modalidad que supere el argumento agustiniano y averroísta a la vez, el peligro inmediato que es Averroes y el movimiento averroísta, y lo hace instalado en el pensamiento, en lo lógico.

Tomás de Aquino, por presión del pensamiento de Averroes y refutar al árabe-español se ve obligado a instalarse también en el pensamiento, terminando instalados todos en algún grado, y explícitamente, en lo que apenas era distinción vislumbrada por Anselmo.

La reflexión naturalista de Aristóteles hecha por Averroes reforzó más bien el argumento de distinguir lo ontológico y lo lógico de Anselmo, i. e., agudizó la distinción entre lo ontológico y lo lógico, agudizó el problema de la doble verdad.

Por lo tanto, Tomás de Aquino al intentar derrotar al averroísmo se instala en lo lógico, que es, precisamente, el lado fuerte de la

nueva perspectiva que quiere separar lo ontológico de lo lógico. Y, al hacerlo, desarrolla una nueva perspectiva teológica y ontológica. Pero no puede evitar el camino de los siguientes a él y contrarios a él, i. e., que se instalen plenamente en el pensamiento, en el saber del entendimiento, en lo lógico.

La otra vía, la anselmiana occamista, se puede plantear de la manera siguiente. Occam es una reflexión instalada de manera plena en el pensamiento, o en el saber del entendimiento, cuestión que no tiene que ver poco con Averroes, si bien es posible no haya influencia del uno en el otro, sí es claro que los unifica Aristóteles y los hace converger esta preocupación hacia el ámbito del pensamiento. No es difícil notar en ambos el abandono, o el soslayamiento del estatuto del pensar.

Y respecto a la distinción entre Occam y Averroes que se contiene en lo real como posibilidad además de ontológica que lógica, se mueve el primero sin dificultad ya en la distinción ontológica al formularse el problema del conocimiento intuitivo, y lógica cuando Occam se formula el problema de la relación de lo general-singular; mientras que Averroes lo hace naturalizando el intelecto agente para el proceso del pensamiento.

La vía occamista resulta el punto máximo del problema instalado en el pensamiento, en el saber del entendimiento, y en el cual Descartes da el giro radical al situar las ideas innatas en el ser humano. Al hacerlo, no destruye la participación relativa de Dios en la constitución del pensamiento, lo limita, y, además, llama la atención sobre ello.

Mas sigue Descartes dejando abierta las puertas del idealismo ontológico-religioso al tomar el pensar con las ideas innatas como de naturaleza divina. Esto lo hará parcialmente el empirismo (según el modo histórico-filosófico anglosajón: pateando el tablero) al dejar por completo de lado el problema del pensar.

Se está asumiendo de manera drástica una posición respecto al ser, instalados ya en el pensamiento, si se presume que el saber del entendimiento carece de fundamento ontológico, cosa que no seguirá la filosofía moderna –posterior a Descartes– y cuyo exponente máximo de no seguir este camino será el idealismo alemán.

Al espacio-temporalizar el pensamiento y la posibilidad de hacerlo con el pensar, paso inevitable e idealista que dará Hegel, se abren las puertas para temporalizar también este pensar y expulsar definitivamente a Dios, rematando lo que Descartes no quiso hacer, pero sí la fenomenología de Husserl, la filosofía de la existencia de Heidegger, el marxismo y la filosofía analítica, quienes darán –mediando Kant– este paso en el campo de la filosofía.

Y se notará más aún, y como tendencia específica, con el desenvolvimiento de la filosofía de la mente en el siglo XX, que se asume explícitamente materialista para abordar este problema del pensar.

En síntesis, la vía occamista no cuestiona el estatuto del pensar, simplemente soslaya. Ambos, Occam y Descartes, están situados inequívocamente en el orden del pensamiento y lo gnoseológico, pero al trasladar Descartes las especies innatas al ser humano rompe drásticamente con la vía moderna de la filosofía escolástica, pero con relación al estatuto y la garantía de Dios no hay manifestación referente:

- 1) Del pensar respecto al pensamiento.
- 2) Del pensamiento respecto a la representación.
- 3) Del pensar respecto a la constitución de los juicios lógicos.

Es bien claro que Descartes resulta bastante conservador respecto a la vía moderna inaugurada por Occam. Si no fuese por el traslado al ser humano de las ideas innatas al ser humano realizada por el francés, rompiendo así con la universalidad de la conciencia de Dios participada en el ser humano, su reflexión sería profundamente tomista, por completo encuadrada en el tomismo.

Parte 4

Línea 4

c) Averroes (siglo XII) y el movimiento panteísta (siglo XIII)

David de Dinant estimó que la división de la realidad en cuerpos, almas y sustancias le sirve para afirmar que son una y la misma cosa, así el ser resulta el principio de toda división y Dios sería identificado con el principio material de todas las cosas, de donde materia prima y Dios son los mismo (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 1, p. 779).

Esta última tesis la encuentra Tomás de Aquino “estúpida” (*Suma teológica*, selección de Antonio Peña Cabrera, Parte 1, cuestión 3, artículo 8, v. 1, p. 48: Editorial Universo, Lima, 1974).

Amalrico de Bene estimó que Dios es la esencia de todas las cosas, por lo tanto, no hay diferencia entre Dios y las criaturas que resultan de esta manera manifestaciones visibles de Dios. Por consiguiente, el bien y el mal están en Dios y tampoco existe culpa o recompensa (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 1, p. 131).

En síntesis, el panteísmo es bastante fácil de determinar, i. e, que a Dios se le funde con la materia prima y, por lo tanto, se asume el bien y el mal dentro de esta existencia.

El panenteísmo afirma que no se trata de Dios en la naturaleza, y, sí de la naturaleza en Dios, obvia el elemental criterio que si se trata de la condición de participación, en la participación no hay tal. Si se asume que el panenteísmo admite la participación es como decir que Dios y naturaleza tienen el mismo rango, lo que es falso. Es Dios que define, Dios es el acto puro.

De esta manera, resultaría que la confluencia de varias tendencias panteístas provenientes de las tradiciones judía y árabo-latinas ¿están sintetizadas en la reflexión panteísta de Uriel da Costa y B. Spinoza?

d) Averroes (siglo XII) y la filosofía experimental (siglo XIII)

Boecio de Dasa planteó unas ideas que parecerían ser un racionalismo radical, al estimar que el primer ser es capaz de ser aprehendido mediante la razón especulativa (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 1, p. 397).

Siger de Brabante fue uno de los jefes principales del averroísmo latino, asumía que Aristóteles era la verdad misma y Averroes su intérprete más adecuado, asumía la unidad del entendimiento agente que llevaba a la contradicción entre verdades de fe y de reflexión filosófica, tesis inaceptable para la escolástica eurooccidental y latina (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 4, pp. 3261-3262). Sus proposiciones fueron condenadas en 1277 (E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, capítulo VIII, p. 525).

Juan de Janduno colaboró con Marsilio de Padua y, destacado en el movimiento del averroísmo latino, su afirmación central radical, siguiendo a Averroes, en estimar que la unidad del entendimiento agente, la eternidad del mundo y el movimiento, constituyen verdades de razón.

Las verdades de fe que se le contraponen no han de ser rechazadas, hay que asumirlas como lo que son, verdades incomprensibles, es decir, verdades de fe, aunque consideraba a su vez que las verdades de fe eran indemostrables (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 2, p. 1954).

No es difícil notar que estos autores son partidarios decididos de separar filosofía de la teología y que, en última instancia, lo central resulta la filosofía, es decir, sitúan la reflexión en el campo del pensamiento y Dios no sirve de garantía absolutamente de nada. No rompen con Dios de manera explícita pero sí hay una ruptura implícita.

En Boecio de Dasa hay la afirmación clara de que Dios puede ser aprehendido por el pensamiento, es decir, coloca lo ontológico-religioso decididamente en un contexto de contenido del pensamiento, del saber del entendimiento, lo lógico.

Por consiguiente, desde esta época de la escolástica la posibilidad de asumir el pensar como entidad ontológica desde el saber del entendimiento ya se esbozaba, aunque de modo muy limitado, como línea minoritaria.

Línea 5

e) Movimiento occamista (siglo XIV)

Juan Gerson fue nominalista que luchó contra el realismo que engendraba herejías; su preocupación central fue el exceso de racionalización de la experiencia religiosa y de la fe, señaló que se tiene que cuidar la firmeza del dogma que se ha visto debilitada a causa de que se confunden las cosas, es decir, se tratan metafísicamente los problemas lógicos y lógicamente los problemas metafísicos.

Gerson combatió el realismo y propuso una teología verdaderamente religiosa más que embarcarse en la vía moderna del conocimiento (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 2, pp. 1962-1963).

Nicolás de Ulricuria (se le emparenta con D. Hume) solo admite como verdaderas las proposiciones resultantes de la experiencia inmediata y las que se remontan al principio de causalidad (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 3, p. 2549).

Juan de Mirecuria fue un occamista que llegó a Occam a partir de sus propias investigaciones. Postuló dos órdenes de evidencia, una de tipo infalible que es la primera de todas, la segunda la que resulta de la experiencia, que es inmediata, así resulta vano introducir entre cosa y entendimiento algo así llamado como especies, al objeto exterior se le conoce intuitivamente, por medio de la evidencia natural, y define a esta evidencia natural como aquella a la cual prestamos nuestro asentimiento sin temor a errar.

Así se pueden clasificar nuestros conocimientos por el grado de certeza: referido a lo que es (por ejemplo, si “Dios es, Dios es”, si “el

hombre es, el animal es”) y referido a la experiencia externa, esto es, el conocimiento empírico (E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, capítulo VIII, pp. 613-616).

Roberto Holko, siguiendo a Occam, estimó que las proposiciones evidentes tienen al predicado incluido en el sujeto, y las proposiciones que no son evidentes se forman sobre la base de las realidades singulares.

Por consiguiente, la relación con Dios no puede ser demostrada por el conocimiento, es verdad de fe; parecería que habría una lógica natural y una lógica de la fe para la cual no serían válidas ninguna de las leyes lógicas (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 2, p. 1679).

La escuela de París:

Pensadores del siglo XIV que profesaron en París fueron Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen, lo cual resulta ser el único antecedente relacionado con la física al final de la Edad Media, principalmente con el principio de la inercia (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 3, pp. 2704-2705).

Sin embargo, E. Gilson señaló que el atraso intelectual de esta universidad era manifiesta por la presencia y estudio dominantes de ciertos temas, la lógica por ejemplo, del pensamiento de Aristóteles (E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, capítulo VIII, p. 513).

Mertonianos o escuela de Oxford:

Grupo de filósofos que trabajaron en el Merton Collage de Oxford a mediados del siglo XIV, trabajaron intensamente cuestiones de lógica y semántica en sentido occamista, trabajaron de manera intensa también la física, alguna de sus investigaciones resultan precedentes de la explicación de movimientos característicos de la mecánica moderna (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 3, pp. 2371-2373).

E. Gilson señaló que las primeras obras científicas comentadas de Aristóteles proceden de los ingleses de Oxford, de interés permanente en ellos, a lo que se une también, su constante preocupación en el campo de la ciencia en general (*La filosofía en la Edad Media*, capítulo VIII, p. 511).

La escuela de Padua:

Movimiento filosófico desarrollado entre los siglos XIV y XVI, se ocuparon principalmente de los problemas de la naturaleza: medicina y física; los paduanos desarrollaron un aristotelismo averroísta, i. e., un aristotelismo naturalista, siendo sinónimos.

Los paduanos insistieron en el carácter impersonal y universal del sujeto cognoscente, esto es, del alma, y tuvieron la tendencia a considerar la naturaleza de forma panteísta (Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, volumen 3, pp. 2682-2863).

f) Averroísmo italiano (siglo XIV)

Marsilio de Padua aplicó la separación entre el saber teológico y filosófico al orden político, así postuló la separación de la Iglesia y los Estados (E. Gilson *La filosofía en la Edad Media*, capítulo VIII, p. 638). Son dos modos de vida, la vida temporal, regulada por los príncipes, conformada a la filosofía, y la vida eterna dirigida por los sacerdotes con ayuda de la revelación (Ídem, p. 640).

Es manifiesto, que así como hubo un tomismo de izquierda y otro de derecha, también se puede afirmar lo mismo de Gerson. Fue un occamista que quería apuntalar el lado teológico de la herencia occamista, a diferencia de la otra línea que se embarcaba en un serio trabajo de estacionamiento y desenvolvimiento del pensamiento, del saber del entendimiento, es decir, nuevos temas de reflexión: lógica, semántica y naturaleza.

La escuela de Padua se orientó hacia la ciencia y esto coincide con la tendencia de los occamistas ingleses, y el punto de

intersección es el aristotelismo averroísta, o en general, leído desde un ángulo naturalista. Y, en el orden político, es bastante evidente que Marsilio utilizó esta tesis de la doble verdad para apuntalar la teoría de los dos poderes: el terrenal o político y el espiritual o de la iglesia.

Parte 5

Con Descartes se inicia un giro en la filosofía moderna con respecto a la escolástica, es bastante difícil aceptar que Descartes sea una prolongación o desviación de lo anterior. La razón es bastante elemental, si Anselmo coloca la existencia o creación que antes tenía un estatuto ontológico religioso, es decir, probaba la existencia de Dios; con Anselmo pasa a ser prueba lógica, es decir, pasa a tener el estatuto de óntico y epistemológico. Y esto implicará tomar posición respecto a Descartes de igual manera.

Asumiremos a Descartes en el sentido siguiente, a fin de no dejar la impresión en el lector de que estimamos a Descartes, o a la filosofía moderna, como una variante de la filosofía escolástica, que es una de las posiciones escolásticas o neoescolásticas sobre la filosofía de la edad moderna.

Nosotros nos basaremos en la teoría de J. Maritain, quien estimó que Descartes, al trasladar las ideas innatas del ángel al ser humano, significó un nuevo peldaño en la reflexión de la filosofía moderna. Pero, a su vez, esta tiene su propia especificidad. Aquí nos limitaremos en señalar nuestra posición.

Comenzamos diciendo que las cuestiones 54-58 en la *Suma de teología* plantean una idea del innatismo angélico que, obviamente, no es idéntico al cartesiano. Se dice aquí que los ángeles cuando conocen por especie lo hacen a partir de las ideas innatas que han sido impresas por Dios:

“Dios es por su esencia, que es la causa de todo, el arquetipo de todo ser, y por ella los conoce todos, no solamente según

sus naturas universales, sino también en su singularidad; los ángeles por medio de las especies, que Dios ha impreso en ellos, conocen las cosas, no tan solo en su natura universal, mas también en lo que tienen de individual; en cuanto estas especies son ciertas réplicas múltiples de aquella simple y única esencia” (*Suma de teología*, Club de Lectores, 1945, tomo III, cuestión 57, artículo 1, p. 105).

El ángel entiende el quid de las cosas que es siempre verdadero, no puede haber falsedad o error en el intelecto del ángel excepto por accidente, el ángel entiende el quid de las cosas como un todo enunciable de ella, que procede de Dios, por consiguiente:

“No se sirven del conocimiento del quid de alguna cosa, para juzgar de lo que a ella atañe sobrenaturalmente, a no mediar divina ordenación: y por eso no puede haber en ellos falsedad o error” (*Suma de teología*, Club de Lectores, 1945, tomo III, cuestión 58, artículo 5, p. 120).

Pero pueden engañar si se trata de una maniobra demoníaca.

Esto le sirve a J. Maritain (*Tres reformadores: Descartes*) para decir que en realidad Descartes ha puesto en el ser humano lo que sería más bien una propiedad del ángel; de esta manera el entendimiento como forma (o como después) hace uso del pensamiento, o del entendimiento lógico (o el método deductivo de lo matemático en Descartes), como el instrumento para expresarse esta razón.

Kant afirmó que es el axioma de la razón el modo que usa el alma para expresarse a través del entendimiento. Sobre los límites de esta matematización del entendimiento, pueden leerse productivamente las posiciones de E. Husserl, M. Gueroult y Alison Simmons, etcétera.

Nosotros añadimos que precisamente este traslado de las ideas innatas al ser humano constituyó toda la modificación drástica de la filosofía moderna respecto a la filosofía escolástica. Y hay que tener sumamente claro que el cartesianismo tuvo un sentido bastante li-

mitado, por no decir nulo ontológicamente, cuando se manifestó en estas tierras de ultramar durante el siglo XVIII peruano.

En síntesis, si bien Averroes, Tomás y Occam no desean romper con el modo como es de Dios de quien depende el pensamiento, solamente en Tomás se nota rigor en querer mantener ese estatuto. Mientras que Averroes y Occam parecen escapar a ello; no es porque a Averroes y Occam no les interese Dios a través del pensar, les interesa más el pensamiento, el saber del entendimiento.

Pero en Descartes lo que en Averroes y Occam es actitud, i. e., punto de llegada, hacia el pensamiento o saber del entendimiento, en Descartes es un punto de llegada:

- a) Emanar de la variación del lugar de las ideas innatas.
- b) El lugar del yo en el acto del pensar.
- c) Su mediación para justificar respecto al pensamiento (esto es, específicamente la representación), el estatuto de este pensamiento depurado por lo claro y distinto.

Así Descartes es un claro desplazamiento a lo humano, y desde allí inicia el proceso de ruptura con la conciencia divina para ir a la conciencia y autoconciencia humanas y, en la mediación del yo respecto al pensamiento (primero como pensamiento respecto a la representación), hace inevitable esta ruptura con la vieja perspectiva medieval.

Síntesis final

Es incorrecto hablar de la escolástica, lo correcto es hablar de ella en plural distinguiendo las escolásticas europeas y la que se dio en las colonias de España. Así, la periodificación si bien ha de impulsar los estudios sobre la escolástica hispánica, ha de tomar en cuenta la escolástica en las colonias porque esta tematiza al indígena pero jamás le da un estatuto racional.

La escolástica encuentra en Agustín un antecedente central al asumir que Dios garantiza la constitución del pensar y del pensamiento como el enlace de estas; no así en Anselmo que incorpora una distinción en el orden del pensar y el ser y que, además, al usar la existencia como argumento lógico, y no ontológico, genera las condiciones para un sensible desplazamiento hacia el pensamiento.

Este acentuamiento del pensamiento se verá profundizado a raíz del pensamiento de Averroes, quien al realizar una lectura naturalista de Aristóteles, situó las cosas en el orden del saber del entendimiento, esto es, e inevitablemente, coincidiendo las dos tendencias: la anselmiana y la averroísta.

Por el contrario, Tomás de Aquino asumiendo las distinciones incorporadas por Anselmo y tomando también la tradición que adviene con Agustín, y repensando a Aristóteles, se vio en la necesidad de situar a Dios como garantía del pensar y el pensamiento y la relación entre ambos.

Asumiendo, además, que el conocimiento filosófico y el saber del entendimiento son auxiliares en el conocimiento de la finalidad de Dios en el mundo, cuya tarea de develamiento, de autoconciencia teórica, pertenece centralmente a la teología.

Por el contrario, el aristotelismo occamista es la ruptura con las especies y, al hacerlo, situó el problema del pensamiento como lo central, y de aquí advendrán los problemas del saber del entendimiento unido al problema de la representación que no poca relevancia tendrá en la filosofía moderna, el problema del pensar será simplemente soslayado. Esto llevará a que se constituyan, finalmente, varias líneas entre los siglos XII y XV en el ámbito de la escolástica latino europea.

Diferente resulta el proceso en las líneas que se desenvuelven con posteridad a los creadores de estas líneas, el averroísmo empataado con el aristotelismo da como resultado situar todo el problema del pensar y el pensamiento en el ámbito de la naturaleza que ha de concluir en Baruch Spinoza; pero se desarrollará desde aquí también

el proceso de la ciencia experimental, especialmente en una línea visible desde los ingleses que llega a los paduanos.

Sus oponentes, los tomistas, encontrarán que el problema planteado por Anselmo se ha de tomar en un sentido de garantizar el planteamiento iniciado por Agustín considerando, además, la finalidad de los conocimientos de razón que incluye, también, el fin de estos conocimientos.

Sin embargo, no es difícil notar que este tomismo, en contraposición al desplazamiento hacia los problemas del pensamiento y el panteísmo, tiene un claro sesgo defensivo, de defensa de la doctrina, de derecha.

Por el contrario, los occamistas enfatizaron con su aristotelismo nuevos problemas, entre ellos de lógica, mas también su acercamiento a la naturaleza. Se puede decir entonces, que lo que Descartes toma está ya maduro, y el viraje cartesiano sería a un nuevo estatuto del pensar y el pensamiento.

Sin embargo, nada de esto significa asumir que el desenvolvimiento de los tomismos hayan sido idénticos en Europa latina y en las colonias. Por acá la relación Dios-ser es una relación de creación, la relación pensar-pensamiento lo es de manifestación de Dios, pero no en el indígena originario que es creado por Dios y es igual al europeo por ser creado por Dios. Sin embargo, respecto a su intelecto natural exige siempre un estatuto de subordinación, de vigilancia, por la incapacidad del indígena originario de acceder a la razón plena, universal.

Por lo tanto, el problema del llamado intelecto agente cobrará otra naturaleza, es decir, tiene necesariamente otras características que son deficitarias en el indígena originario, ya reducido a razón particular.

Pero este pensamiento y el mismo pensar tomista español de las colonias sigue garantizado por Dios, unido a que este tomismo

colonial no distingue el problema de la conciencia general, conciencia moral, pensamiento y proposiciones lógicas, en ella sigue todo fusionado.

Herencia que ha llevado a un clarísimo déficit del pensamiento filosófico posterior, peruano contemporáneo al verse en la obligación de delimitar los niveles de esa fusión asumiendo en ello centralmente la relevancia de I. Kant, cuyas tesis inficionan y modelan toda la filosofía contemporánea.

Bibliografía

- 1) Horten, M: *DIE METAPHYSIK DES AVERROES*, Minerva, Germany, 1960.
- 2) Heidegger, M: Fenomenología y teología (1927), en: *Hitos*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000.
- 3) Husik, I: “Averroes on the Metaphysics of Aristotle”; en *The Philosophical Review*, Issue 4, jul, 1909, pp. 416-428; en sitio web: <<http://www.jstor.org>>, entrada 17 de octubre del 2007: 10.00 horas.
- 4) Klima, Gyula: The medieval problem of universals, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Aug / 16 / 2002, sitio web: <<http://plato.stanford.edu/entries>>; entrada 13 de mayo del 2006: 21.00 horas.
- 5) Kluxen, W: “Metaphysik und praktische Vernunft (Über ihre Zuordnung bei T von Aquin)”; en Luder Oeing-Hanhoff (Hrsg): *Thomas von Aquin 1274-1974*, Kösel Verlag, Germany, 1974.
- 6) Lagerlund, H: “Mental representation in medieval philosophy”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mai / 28 / 2004, sitio web: <<http://plato.stanford.edu/entries>>; entrada 13 de mayo del 2006: 18.00 horas.
- 7) Llano, A: *El enigma de la representación*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.

- 8) Martin, J: “Causalidad y entendimiento agente”, en: *Anuario Filosófico*, 1993 (26), pp. 673-683.
- 9) Marzal, M: *La transformación religiosa peruana*, Fondo Editorial de la PUC, Lima, 1983.
- 10) Moreno Rejón, F: *Historia de la teología moral en América Latina*, CEP, No. 136, Lima, marzo 1994.
- 11) Spade, P. V: “William of Ockham”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Aug / 16 / 2002, sitio web: <<http://plato.stanford.edu/entries>>; entrada 13 de mayo del 2006: 20.00 horas.
- 12) Tegtmeier, E: “Intentionality is not Representation”, en: *Metaphysica*, 2005, No. 1; sitio web: <<http://www.metaphysica.de/issues>>, entrada 5 de abril del 2006: 22.00 horas.
- 13) Vega, J: “El aprendizaje de los sentidos”, en: *Estudio Agustiniano*, Volumen XXXIX, Fascículo 1, enero-abril, 2004.

3. LA ESCOLÁSTICA COLONIAL PERUANA Y LA RAZÓN PARTICULAR

En esta fase colonial el problema central en materia de modos de ser es la necesidad. Necesidad que distinguiremos en el tomismo de Tomás y en el tomismo colonial peruano.

En el tomismo colonial distinguiremos a esta *necesidad* en relación: a) Con Dios, b) con el contenido de lo pensado por Dios, c) con el conocimiento como saber lógico y d) con lo moral. Bastante diferente de lo anteriormente visto en el tomismo de occidente.

El problema general de la cogitativa o razón particular

Y esto nos lleva al abordamiento del problema de la razón particular autista que, estimamos, subyace teóricamente como el problema de fondo, el horizonte detrás de la nueva posición del sistema de la Iglesia, luego de reformular su posición frente al indígena.

Primero veamos la posición de Averroes acerca de la cogitativa que después en Tomás de Aquino recibirá el nombre de razón particular. Dice este autor, basado en el *Comentario al "De Anima" de Aristóteles* lo siguiente:

“1290. (...) La facultad cogitativa (...) cuando se ayuda de la informativa y rememorativa, tiene capacidad innata de presentar por la fe y la información, valiéndose de las imágenes, alguna cosa que no ha sentido nunca, en la misma disposición (o manera de ser) que tendría si la hubiese sentido, y entonces el entendimiento juzgará a esas imágenes con un juicio

universal. Y la intención del acto de la cogitativa no es otra cosa que esto, a saber, que la facultad cogitativa ponga a la cosa ausente del sentido como si fuese un objeto sentido. Y por eso los cognoscibles humanos se dividen en dos clases, a saber, cognoscibles cuyo principio es el sentido y cognoscibles cuyo principio es la cogitativa” / “1291. Es una facultad material particular” / “1291. La acción de la cogitativa no consiste sino en distinguir los individuos de aquellos inteligibles singulares y presentarlos en acto como si estuviesen en el sentido, y por eso, cuando estén presentes al sentido, entonces sobrevendrá el acto de la cogitativa, y permanecerá la acción del entendimiento en ellas” (Clemente Fernández: *Los filósofos medievales*, volumen 1, p. 723).

En síntesis, la cogitativa es la facultad de poner como objeto-sentido aquello que no lo es, pero a su vez hay que distinguirlo de los inteligibles singulares. Se remite básicamente a una facultad material particular, esto es, específicamente una facultad del individuo que es por completo diferente a la que puede advenir con el intelecto agente.

Tomás de Aquino y la razón particular

Cuando Tomás se plantea en sus tratados una serie de problemas sobre la creación, el hombre, la naturaleza corpórea, las acciones humanas y la bienaventuranza; estos son los elementos centrales que van contextualizando el lugar del tratado de las pasiones.

Y en su planteamiento el lugar de la razón particular o cogitativa tiene específico sentido. Es la que posee una tabla de valoraciones basada en la experiencia sensible y perceptible intelectualmente por la comparación, es una axiología espontánea del sentido común, una teoría estimativa nacida espontáneamente (en un primer aspecto). A partir de las cuales percibe las intenciones, y que, por comparación, le permite una estimativa cotidiana para orientarse en la vida y el mundo.

Y, ciertamente, con capacidad de formular juicios sintéticos y aunque la razón particular o cogitativa está subordinada a la voluntad, empero los juicios sintéticos de la cogitativa no necesariamente lo están, solamente si están sujetos a juicio racional.

Esto es, que la cogitativa no es abstractiva o aprehensiva de la naturaleza racional, se orienta a la naturaleza universal en tanto toca a un singular en su naturaleza universal directa y material.

Para decirlo de otra manera: cuando percibo a una persona mala ejecutando un acto malo, yo, ser humano, percibo el acto malo y lo asocio al concepto racional “malo” y puedo decir “ese acto es malo” o “esa persona es mala”, es decir, soy capaz de saber que es racionalmente malo, porque puedo saber racionalmente qué es el concepto malo.

Por el contrario, la cogitativa ve el acto particular con referencia al acto o al actor sin contacto racional con el concepto malo. Así si percibo a un individuo haciendo algo malo, y yo, ser de la razón particular, asocio al sujeto que actúa mal con lo malo. Igualmente, cuando veo un sujeto actuando de manera similar, o actuando el sujeto en otro momento, así sea de forma buena, lo asumo como “malo”.

Para decirlo con un ejemplo más cercano, un niño de cinco años sería un sujeto de razón particular porque cuando percibe un acto malo o una persona actuando de forma mala no dice “es malo” por contacto racional o universal con el concepto malo, lo determina en su juicio sintético o práctico por su acción o por encarnar la acción en un individuo o individuos x.

Prosigamos, este planteamiento del tomismo de Tomás y los problemas que aborda tendrá características diferentes cuando se contextualizan, o quedan mediados, o mediatizados por el tomismo del Concilio de Trento, y que busca ser sintetizado en el Catecismo de Trento, así en el tomismo de Trento quedará sancionada una lectura completamente diferente del tomismo de Tomás.

Esto es, mientras que en el tomismo de Tomás su reflexión es filosóficamente de superación y asimilación del aristotelismo en sentido ontológico y teológico y, nuevamente, ontológico religioso, esto es, teóricamente abierto en ciertos márgenes.

En el tomismo tridentino quedará cristalizado en unas cuantas consideraciones sobre el dogma y los sacramentos. Imbuido en una reformulación del límite de lo qué es y cómo se tiene que comprender la doctrina cristiano católica.

En el tratamiento del pecado original, quedará sancionado el estatuto del cuerpo y lo natural en el horizonte del Concilio de Trento. Si bien el cuerpo no es pecaminoso tiene inclinación al pecado, pero el sentido de esta inclinación es descontextualizado en la medida que se le entiende abstractamente no relacionado con el fin que sería el pecado, sino que se asume implícitamente (a partir de la experiencia práctica concreta, es decir, la pugna con el protestantismo) que la naturaleza sensible del cuerpo y lo natural llevan al pecado necesariamente.

Así, mientras que en Tomás de Aquino la formulación es explícita respecto a nuestra inclinación al pecado, y el sentido explícito se orienta hacia una razón teológica cognoscitiva, o se encuadra en una formulación teórica, en el tomismo del Concilio de Trento la inclinación al pecado formalmente es tomista, pero implícitamente su sentido se aplica a un fin diferente.

No es el teológico cognoscitivo, es decir, el teórico, sino el práctico, el antiprotestante (sin contar que este concilio que tuvo mayoría ítalo-hispánica, al menos la facción hispánica venía ya con la mediación impuesta en su comprensión del cristianismo por la lucha contra los musulmanes).

Se une a esto que la razón particular no está por completo sujeta a la razón como fue antes indicado, y los elementos componentes de esta naturaleza sensible, esto es, el sentido interno, hace más vulnerable la naturaleza corporal del ser humano. Por consiguiente, se

hace inevitable un total cuidado sobre la relación con el cuerpo, el movimiento del sentido interno, las costumbres y las intenciones.

La razón particular queda recolocada de esta manera en el horizonte de lo moral y la práctica moral y ritual, para distinguirse del cristianismo reformado o protestante de la época. Y se une a esta perspectiva reducida a un contexto moral, la concepción del cuerpo, esto es, del cuerpo natural, caracterizado como vulnerable. Comienza el tomismo de la vigilancia de las costumbres morales, la teología de la vigilancia.

Posteriormente, este tomismo es mediado en la interpretación, y en la práctica es llevado por la curia romana de este tomismo de Trento y se torna un tomismo curialista que, centralmente, apunta a justificar el estatus eclesiológico desde la revelación y su vínculo con la tradición de la iglesia, como de presumir al sistema de la Iglesia católica su intérprete legítima y única, y, finalmente, justificar el estatus divino del Papa como del lugar de la jerarquía eclesiástica.

Este tomismo sufrirá una nueva mediación cuando asumido por el clero hispánico que viene de una lucha muy fuerte con los infieles, que lo hace un clero militante e intolerante, este horizonte moral del tomismo de Trento pase a cobrar características más netas en dos sentidos:

- 1) En el sentido tanto de divinización de la jerarquía de la Iglesia y el sistema eclesial.
- 2) Como en el sentido de su tarea de cuidar de la pureza de las costumbres cristianas.

Entonces, el cristianismo hispánico se torna en un cristianismo más neto en cuanto vocero y guardián intolerante de la salud espiritual y moral de las masas cristianas, en cuanto vocero neto y redondo del tomismo de la vigilancia. Notamos, otra vez, un desplazamiento del sentido del tomismo de Tomás ontológico o cognoscitivo, a otro de tipo moral.

Estos problemas de la escolástica y sus diversas expresiones tomistas asumen características bastante diferentes en el Perú durante la segunda escolástica española o contrarreforma, en términos generales se tiene que decir, ni existen como problemas metafísicos y lo que percibimos es una comprensión del tomismo bastante elemental y coyuntural, es decir, reducido a un problema: control moral de los indígenas.

Para resumir: ¿cuáles fueron las características de la herencia ontológica tomista española del tomismo de Tomás?

- 1) El ser es creado por Dios.
- 2) Visión ontológica totalizadora y unitaria, Dios crea tanto a la naturaleza como al hombre.
- 3) Estructura jerárquica óptica relacionada según determinación de Dios y donde Dios resulta el fin último.
- 4) La divinidad se realiza en el mundo desde que se haga la voluntad de Dios y todo en un horizonte dualista y negador de la ontología indígena.
- 5) Negación completa del movimiento de la naturaleza, sociedad y pensamiento.

Las leyes generales del pensar de esta fase colonial están manifestadas como teleologismo y analogía, cuya fuente es específicamente hispánica, tomista aristotélica de versión tridentina en versión particular hispánica, ha implicado una superación respecto a la teología prehispánica para incorporar una indiferenciación en el orden del pensar pero de tipo occidental, donde teóricamente lo general de la conciencia moral no se ha diferenciado del pensamiento en general, y esta forma de conciencia moral sigue condicionando los aspectos dados en el contenido de la conciencia.

Toda esta complejidad queda reducida a lo moral en el orden de la conciencia y en el orden de la práctica.

La segunda escolástica de la contrarreforma y la razón particular en el Perú colonial

Cuando los hispánicos llegan a las tierras del Pacífico y, específicamente a las tierras del Perú, traen toda esta carga previa, sedimentada, ellos encuentran que tienen que evangelizar, expandir el cristianismo entre una masa “desestructurada” materialmente por la conquista, sin referentes valorativos por la quiebra que significó la misma, y cuyas costumbres morales eran precisamente todo lo contrario a las cristianas, se impone la resocialización de las costumbres en el horizonte del tomismo de la vigilancia.

Y todo el contenido teórico del tomismo de Tomás se comienza a cristalizar en mediaciones morales. Estas formas morales al aplicarse a masas indígenas, y al resocializarlas, aumentó el sentido teórico y la tarea hacia lo moral: la metafísica tomista, por sucesivas fusiones de horizontes, deviene en simple guardiana de las costumbres en una colonia de ultramar.

En este proceso de mediaciones y fusiones no estamos contando con el hecho espiritual siguiente: los evangelizadores que llegan al Perú se formulan la tarea de resocializar a las masas de indígenas originarias, tienen una idealización o concepción del infiel-indígena, tarea definida teórica, intelectual y moralmente desde España que en el transcurso de los siglos XVI y XVII será afinada en las posteriores oleadas de evangelizadores.

Ahora, diríamos que esa idealización del indígena y la tarea teórica, intelectual y moral de resocialización del indígena originario quedó cada vez mejor objetivada por aproximaciones sucesivas y definidas por la interacción de ambas partes.

Los indígenas originarios se movían en lo que bien puede considerarse una “razón particular”, que se legitimaba en su fase pre-hispánica como de subordinación a una moral social draconiana, impuesta por la teocracia despótica Inca. Obviamente no existía el individualismo como se entiende contemporáneamente. Era una aceptación externa del control de la aristocracia quechua.

Pero la “razón particular” de la población simple, si la miramos desde la perspectiva occidental hispánica, si bien no conocía la razón occidental, era obvio que se movía en un horizonte de comprensión externa en tanto individuo en lo colectivo, y que su “razón particular” era capaz de establecer referentes valorativos y practicar los mismos. Es decir, era racional del tipo no occidental.

La llegada de los hispánicos negó este elemento real, simplemente se pasó a considerar los aspectos positivos del orden socio-moral prehispánico como obra del engaño de Satanás. Y el indígena paso a ser considerado un animal o casi animal. Esto es, incapaz de valerse por sí mismo o con un severo déficit de voluntad.

Este periodo político y social fue de construcción de un sistema feudal en una colonia de ultramar y de repartición de riquezas y tierras, pero caracterizado también por una tremenda inestabilidad política, etapa que se cierra con la muerte de Gonzalo Pizarro, es decir, se cierra con la etapa de las guerras civiles entre los conquistadores.

El reino de España, cuando construye su modelo feudal en su colonia de ultramar (Nueva Castilla), lo hace dominado por la desconfianza política y social -secuela de la guerra civil previa- que se expresa en el posterior “controlismo” político y jurídico.

Legalmente el estatuto del indio es óptimo, pero desde un punto de vista práctico es deplorable, lo legal es letra muerta, no se aplica. Es en este contexto que se construye la primera etapa de la evangelización.

Esta llega hasta la década del 70 del siglo XVI con el Virrey Toledo. Desde el punto de vista de la periodificación del trabajo eclesiástico, en el Perú comenzaría desde la década del 50 del siglo XVI, cuando se percibe que la obra evangelizadora previa había sido, por decir lo menos, superficial.

En síntesis, se da una fusión del nuevo poder político sobre las masas, esto es objetivo; y otra de abajo hacia arriba, de la negación de

sí mismos en la interiorización del cristianismo, esto es subjetivo; se da una fusión del elemento controlista-político y controlista-moral, la fusión controlista objetiva y subjetiva.

Esta sería la génesis histórica de la subjetividad tradicional que estaría compuesta por una serie de problemas y concepciones, por ejemplo, la concepción de la racionalidad, de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la ciencia y el lugar de las clases bajas, y que en el transcurso de los siglos posteriores (etapas largas y sus respectivas periodificaciones) iría desdoblándose y cristalizando las características principales y secundarias (según el momento histórico) en esta subjetividad teórica que haría que se desenvuelva de manera desigual y con contradicciones.

Esta es la subjetividad tradicional antes indicada pero no descrita, que encarnaría posteriormente en la facción limeña que a fines del siglo XVII logró hacerse con el control político y económico (Lima aportaba económicamente apenas el 15% de la riqueza de la época) sobre las provincias.

Esta es la subjetividad que luego con la independencia se cristalizaría, y que hemos definido que está en fase “en sí” teórica pero actúa en un “para sí”, que filosóficamente es un punto ciego. Es la subjetividad tradicional socializada que ha de ser puesta de manifiesto explícitamente en el plano teórico, es decir, reformulando el problema de la subjetividad.

Y esta es la estructura subjetiva sobre la que se montan referentes que constantemente se vienen reproduciendo y ampliando en el proceso histórico-cultural peruano hasta la época actual: controlismo político y jurídico unido a una moral controlista, moralismo (porque se inficiona de valoraciones morales las relaciones sociales y humanas) y moralización (porque se parte de un contexto teórico implícito e indiferenciado y estrictamente moral).

En absoluto fue filosóficamente de inserción o localización de lo subjetivo como nos fue mostrado por el camino teórico de

occidente desde Descartes, quien diferencia la autoconciencia de la fusión del entendimiento y la razón moral cristiana propia de la fase medieval.

La superación moderna como ontología del entendimiento sería el siguiente paso que heredamos de Hegel, que poco o nada tiene que ver con el Hegel neopragmático con el que ahora nos cuentan historietas que llaman posmodernas.

Las categorías ontológicas para evaluar el ser y la existencia desde lo moderno (sea Descartes y después Kant) nunca fueron realizadas; tales categorías del orden ontológico al fusionarse con las categorías morales desde el tomismo hispánico, fusionaron lo que la modernidad separó. Nuestra herencia filosófica, la constitución de nuestra subjetividad, sigue anclada en ello.

La ilustración peruana y el estrato intelectual de la fase de la independencia –la independencia de Perú fue independentista más que liberal y de aquí emana el problema de la no constitución como estado-nación–, no rompieron con este problema en la esfera ontológica, continuaron en lo mismo de lo heredado, únicamente lo relativo al conocimiento positivo fue repensado y sin mayor significado filosófico que se pueda llamar moderno.

La primera etapa de la evangelización que llega a la década del 50 del siglo XVI es una práctica institucional eclesiástica limitada, pero el indígena desde un punto de vista práctico sigue siendo considerado un animal, por consiguiente, sin capacidad de razón particular alguna.

La segunda etapa de la evangelización es más ordenada respecto a la situación institucional de la Iglesia, empero la situación del indígena no es mejor, aunque la razón particular comienza a ser reconsiderada pero sin llegar a tenerla, plena y llena, es decir, sin llegar a otorgarle al indígena capacidad de racionalidad como la tendría el occidental.

El virrey Francisco Toledo y la evangelización como problema de Estado

Con el establecimiento de Francisco Toledo como virrey del Perú se introdujeron una serie de reformas, el indígena es concentrado en reducciones o comunidades y la evangelización se torna un problema de Estado. La situación del indígena legal y académicamente se percibe progresivamente pero en la práctica su situación es pésima. Al final, la creación de reducciones generó un problema económico, que radicaba en el cobro de impuestos.

En la universidad, el tomismo universitario -tanto en España como en el Perú- abogó por los derechos del indígena, pero socialmente su influencia es irrelevante en el tomismo practicado por los encomenderos.

En los concilios limenses se adopta, en el tercero de ellos, el Catecismo de Trento, y se tendrá del indígena la mejor perspectiva de interpretación evangélica en el orden formal.

Pero en la política y en la práctica evangelizadora fue diferente, el indígena siguió siendo tratado como animal. ¿Y por qué conocemos toda esta situación práctica del indígena? Porque el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala describió con absoluta claridad el lugar concreto y práctico del indígena, y la obra donde estableció esto se llama *Nueva crónica y buen gobierno*, escrita en 1613.

Es la visión indígena que aboga por la restauración del imperio Inca y del significado de la conquista y colonización española desde un aparato categorial que corresponde al mundo andino.

Y es aceptado entre historiadores y antropólogos peruanos como correcta la denuncia de la práctica de los hispánicos, pero se ha de cuidar que su denuncia se hace en el horizonte de restaurar el imperio Inca.

Esta “razón particular” negada como razón universal al indígena, decimos para sintetizar, al ser resocializado en sus costumbres

por el cristianismo hispánico bajo la modalidad del controlismo evangelizador, que aunque negada sigue actuando, es el que sigue persistiendo en la subjetividad heredada: 1) como problema filosófico que hemos visto antes; 2) como problema político, en la medida que se presume que las clases bajas son incapaces de autodirigirse y tener demandas espirituales y sociales, y, por consiguiente, no vale la pena ocuparse de estas, excepto para perpetuar la explotación sobre ellas.

El tomismo de Tomás de Aquino

Aquí expondremos el específico contenido del tomismo de Tomás, intentaremos colocarlo limpio de toda una serie de cuestiones académicas.

– Con Dios y el contenido de lo pensado

Desde el punto de vista del tomismo de Tomás resulta que Dios, que es acto puro, es necesario de modo absoluto respecto a sí mismo, por consiguiente, lo será respecto a su contenido que es el ser.

El problema empieza cuando este ser se expresa en la estructura de los entes respecto a la perfección divina. No olvidemos que todo lo pensado por Dios es necesariamente bueno, esto es, que su conciencia de lo real, que es su contenido, es necesariamente bueno. De aquí emerge el problema de la moralización de la conciencia.

El problema que esto suscita, que es la finalidad, es diferente (en algunos la necesidad resulta absoluta, mientras que en otros resulta relativa) y altamente problemático.

La finalidad de la estructura vegetativa o mineral (o el cosmos), difiere respecto a la que tiene el animal, el ser humano o el ángel. Y nos pone frente al problema de si aquello que no es respecto al fin, esto es, Dios, resulta necesariamente malo.

Y respecto al ser humano se plantea aquí la problemática cuestión de la libertad y del libre albedrío del ser humano, asunto fácil de resolver si estamos situados en el suelo de la finalidad concebida

como absoluta, menos fácil si estamos situados en la finalidad concebida relativamente.

No todos los actos que no se encaminan hacia Dios, necesariamente, han de considerarse negativos, malos o incorrectos. Y no todos los actos que se declara agradan a Dios, se han de considerar positivos, buenos y correctos.

Secundariamente se puede decir lo mismo de las opiniones y de los juicios, no todas las opiniones y juicios que no se encaminan hacia Dios, necesariamente, han de considerarse negativos, malos o incorrectos. Y no todas las opiniones y juicios que se declara agradan a Dios, se han de considerar positivos, buenos y correctos.

Por cierto que esto nos lleva al problema de la deliberación, el buen sentido, la prudencia y la *sindéresis* propios de la perspectiva tomista-aristotélica de Tomás que aquí no veremos y se ha de considerar cuando se aborda el problema del probabilismo.

– **El conocimiento como saber lógico**

Como saber lógico, esto es, constitución del saber del conocimiento, no estamos hablando de las condiciones de este entendimiento, el problema que se suscita es bastante simple.

¿Cómo es posible el error del juicio en una conciencia moralmente buena y necesaria? Respuesta: la conciencia moralmente buena trasmite su condición de bondad necesaria al juicio lógico.

Pero el hecho es que hay error, por consiguiente, cuando el alma encarnada percibe el singular y se abduce (expulsa desde el singular y saca desde el alma) la especie universal, el error solo puede estar respecto a lo puesto en el singular. De ninguna manera en los otros elementos que componen la posibilidad de ejecutar el singular.

Y aquí remitimos al problema de la garantía de Dios de los juicios de la razón o del pensamiento; en un contexto del tomismo de Tomás de Aquino si bien la génesis del pensar es Dios, en él no hay la afirmación de que el pensamiento es necesariamente verdadero.

Dios obra como garantía pero no impide el error del juicio humano en las verdades, incluso en las verdades de fe. El tomismo de Trento encuentra que al ser Dios la garantía del pensamiento es difícil que Dios pueda errar en el juicio humano, incluso en las verdades de fe.

– **Lo moral**

Aquí el asunto es más delicado en términos generales. Si Tomás señala en la *Suma de teología* (I parte y I-II parte) que incluso lo contingente es determinado por Dios, el problema se hace muy complicado. Esto es decir, interpretamos nosotros, que Dios conoce tanto lo necesario como lo casual en todo el orden de cosas y, centralmente, en el humano. No existe la casualidad.

Esto nos lleva a un necesitarismo radical respecto al fin en todo orden de cosas. Pero este necesitarismo radical no resulta tan simple de entender, precisamente, porque se asume que Dios sabe incluso lo contingente en el ser humano.

¿Cuál es el lugar del libre albedrío respecto a lo casual en el ser humano? Tiene que estar sujeto al bien supremo, Dios. El ser humano, por consiguiente, en tanto tiende al bien no necesariamente practica el bien, podría no hacerlo. Si no existe la casualidad, luego, el libre albedrío solamente puede serlo de aquello que no es casual. Pero esto nos pone frente al necesitarismo radical.

Por consiguiente, el libre albedrío puede estar frente a la contingencia relativa respecto a la criatura, es decir, para la criatura puede tener un sentido determinado pero para Dios no sería así como lo percibe la criatura.

Se aclara, entonces, que para nosotros el asunto del necesitarismo respecto a Dios es radical, respecto a la criatura aparentemente determinada, por no decir por completo desconocida.

En otros términos, lo que aparece para nosotros como voluntad de Dios podría serlo, más bien, de la idea que manejamos de Dios,

pero no necesariamente de la lógica divina en cuanto inmanente a ella, en rigor, desconocida.

Pero esto cuestiona, entonces, ¿qué no es posible ver desde el conocimiento humano los fines de Dios? En rigor y con certeza no cuestiona. Pero hacerlo, ¿implicaría abandonar, negar o relativizar a Dios? En rigor tampoco.

El tomismo colonial peruano

Hemos afirmado en diferentes lugares que el tomismo de Tomás es diferente del tomismo colonial peruano, veamos esto último referido a cuatro puntos:

1) Con respecto a Dios:

El tomismo colonial peruano con respecto a Dios acentúa el elemento de lo creado en el sentido dual, no de la participación.

2) El contenido de lo pensado por Dios:

El contenido en tanto pensado por Dios, participado según estima Tomás, se torna en el tomismo colonial en una creación *ex nihilo*, o por una especie de hacedor respecto a su producto; no la creación *ex nihilo* desde la divinidad, que es precisamente acto puro. Es inevitable reconocer aquí, en este tomismo colonial peruano, el punto de partida dualista.

Por consiguiente, la necesidad que procede de Dios hacia lo creado es una disposición impuesta a lo creado como totalidad. Lo contingente, en el tomismo colonial, queda necesariamente eliminado o justificado desde la totalidad.

El voluntarismo atribuido a lo divino en esta perspectiva tomista colonial es inevitable. Dios crea la totalidad ¿por amor o por necesidad? Para Tomás, la participación es por amor; para el tomismo colonial peruano (dualista), es por necesidad. Lo que en Tomás es adhesión voluntaria a lo multilateral, en el tomismo colonial peruano se estrecha al deber moral.

3) El conocimiento como saber lógico:

¿Cómo es posible el error de juicio en una conciencia moralmente buena y necesaria? Al eliminarse ontológicamente la condición participada y dominar el sentido como condición puesta en lo creado de este necesitarismo, absolutamente todo lo relacionado con lo creado pasa a tener el rango de necesidad.

De esta manera el propio tomismo colonial peruano pasa a tener como tomismo el rango de necesidad, y al leerse como necesitarismo, entonces absolutamente todo lo que de ella emana y se haga es necesario. El error, por lo tanto, no es error, es necesario inclusive como error.

Pero el error entendido como necesario ¿es error? Respuesta: no. Es error necesario. Y de aquí la justificación logicista doctrinal tomista colonial. La doctrina deviene en un adecuacionismo reformulable según las necesarias situaciones, condiciones, coyunturas, leyes. De aquí dimana 'es un mal necesario'.

Esto fue formulado posteriormente como probabilismo pero este existía aún sin haber sido formulado doctrinalmente, y existe desde Tomás y con mayor razón desde Trento que devino un tomismo oficial y, por lo tanto, sagrado.

Ontológicamente en el tomismo colonial peruano es necesitarismo, ónticamente es adecuacionismo y, en el orden lógico, resulta una pragmatización-instrumentalización de la doctrina tomista mediado por su condición colonial, tardíamente llamado probabilismo en el orden doctrinal.

4) Lo moral:

No hay libre albedrío, este se sujeta de modo inevitable a las condiciones necesarias que emanan moralmente de un Dios creador que, a su vez, es un Dios necesariamente bueno en el orden moral.

La criatura o institución que representa a este creador bueno, necesariamente, se torna un hombre o institución necesariamente

buena. Incluso para el sistema de la Iglesia el error resulta necesario, no teológicamente, sino mundanamente.

La perspectiva gnoseológica del tomismo de Tomás padece en la colonia del Perú y en la fase colonial una modificación reducida a lo moral. Una cosa es la necesidad moral del sistema de la Iglesia, y otra la necesidad moral declarada pecaminosa de los seres humanos.

El probabilismo, que en el tomismo de Tomás tenía características ontológicas y gnoseológicas, y después, el probabilismo desarrollado en Europa y en lucha con los jansenistas, se torna conocimiento. En el Perú no pasará de oportunismo explícito del sistema jesuita.

El gran problema que emana de lo aquí expuesto se puede plantear de la manera siguiente: ¿es posible, a partir de estas consideraciones generales y específicas de la sección, plantear que la metafísica, subjetividad y teoría de las categorías dominantes en la colonia peruana pueden ser explicitadas? Esta interrogante está relacionada con el problema del ser en el Perú y lo hemos trabajado en otro material no publicado.

¿Es posible elevar a la esfera de la razón teórica, no la razón pragmática o entendimiento, estas cuatro fases de la historia de la filosofía en el Perú: precolonial, colonial, cosmopolita y nacional? Una teoría unitaria del ser desde la cual constituir estas cuatro subtotalidades dentro de la totalidad del ser.

De esta manera, podría considerarse cada una de las subtotalidades específicas, resaltar en cada una de ellas lo ontológico, gnoseológico, lógico-conceptual y metodológico. Y después las cuatro subtotalidades pensarlas como una unidad, y esa unidad pensarla después como retrospectión. Una lectura racional de atrás para adelante para mostrar la génesis y conexiones, y de adelante para atrás para mostrar una nueva y específica totalidad.

Pero nos lleva a un nuevo problema: ¿es posible trabajar ya con el soporte antes indicado una especie de “totalidad de las contradicciones” en oposición a la “totalidad contradictoria”?

Y ¿es viable después de explicitar el proceso de la subjetividad y sus fusiones en el decurso histórico, proceder a separar las capas y situar lo ontológico, categorial y lógico-conceptual en su especificidad e historicidad para modernizar y tornar contemporánea esta subjetividad? La respuesta es afirmativa.

PARTE II

1. BREVE CRÓNICA DEL ATEÍSMO Y MATERIALISMO EXPLÍCITOS EN LA HISTORIA DEL PERÚ

Colocamos aquí esta manifestación de ateísmo explícito, sin poder cuantificar las formas de ateísmo implícito, abrumadoramente mayoritario en esta época si aplicamos la categoría de vivir y llevar los valores cristianos a su vida y conducta cotidianas.

En este caso se trata de César Bandier y hemos fragmentado el testimonio para facilitar la lectura.

Caso César de Bandier (auto de fe el 8 de octubre de 1667)

“Era el tercer reo el preceptor del hijo del Virrey, el doctor don César de Bandier, alias Nicolás Legras, de edad de sesenta y siete años, francés de nación, natural de Chancuela, pueblo del arzobispado de Sans, en Borgolla la Baja, en el reino de Francia, sacerdote y médico; pasó a las Indias y vino a esta ciudad de Los Reyes en el año de sesenta y uno, por médico, del virrey Conde de Santisteban.

‘Ocultando era sacerdote, incorporose de doctor en esta real universidad, y se ha ocupado en la curación de los enfermos, y apostatando de nuestra santa fe católica, ha profesado la ley natural, teniendo por Dios a la misma naturaleza de las cosas criadas.

[...]

‘Que Calvino había sido gran hombre, pero que había errado en no haber hecho república aparte, como Olanda y Xinebra. Que los católicos romanos y los que no lo eran, estaban errados, porque no había cielo ni infierno, ni más Dios que la misma naturaleza de las cosas, que en ella se encerraba todo, y que muriendo los hombres, morían sus almas o paraban en la misma naturaleza y su eternidad.

‘Que si hubiera de haber infierno, había de ser para los reyes y poderosos, para clérigos y frailes, que sustentan del trabajo ajeno; que no se debía comer carne ni sangre, sino yerbas, como comen los demás animales, mientras no inste la necesidad y los achaques y enfermedades.

‘Decía de ordinario que para qué se ha de prohibir a hombre juntarse con la mujer, que Dios, la naturaleza, la crió para eso, y a cada uno dio su miembro para aquel efecto, explicando esto con palabras deshonestas.

‘Que era invención digna de reprobarse la sujeción al rey y al papa, y el confesar a otro sus flaquezas, y que nuestra ley evangélica al principio era suave, pero San Pablo, con un espíritu de contradicción, la echó a perder, prohibiendo la pluralidad de mujeres, y dando lugar a que hubiese monjas y frailes, con que se impide la procreación.

‘Hase declarado con estas tres personas en distintos tiempos y ocasiones, que no guarda la ley de Cristo nuestro Señor, ni la de Mahoma, ni la de Moisés, refiriendo al intento estos versos: *quos vos est clamet porcus et Chistus asellus, his sat a principis, est tibi mundi salus* (sic); que solo guarda la ley natural, persuadiendo la guardasen, porque no hay más Dios que la misma naturaleza, y que muere el alma con el cuerpo, y así dijo: Aristóteles, *post mortem est quod fuit antea*.

‘Que no hubo Adán ni diluvio, ni ha de haber resurrección de la carne, ni hay diablos, ni brujas, ni Cristo fue Dios, ni está en la hostia, ni su santísima Madre fue virgen, que Lázaro no resucitó, sino que fue un embuste que se hizo para engañar, y que la que llaman estrella de los magos fue un cometa de los ordinarios, y los cristianos han levantado el embuste de que era estrella, y por Cristo.

‘Que entre las leyes la menos mala era la de Mahoma, porque se llegaba más a la natural, permitiendo seis mujeres, y así se había de señorear de todo el mundo, que la fornicación era cosa natural, como el escupir, orinar y excrementar.

‘Decía de ordinario cuando se enojaba o quería asegurar algo, que renegaba de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo; y diciéndole uno de estos testigos en una ocasión, que temía a Dios, le respondió que Dios, ¿qué te ha de hacer Dios? perro tonto, métete fraile.

[...]

‘Decía que la mayor parte de este reino, y personas graves y religiosas creían lo que él creía, y que si lo prendiesen en la Inquisición, solo sentiría la prisión y molestia de ella, no la muerte, porque con ella cuerpo y alma acababan, y que tenía prevenida una salida, y era que lo que decía era como historia, refiriendo lo que Aristóteles decía y otros, pero que él no lo creía.

‘Trató de fundar nueva secta con título de religión cristiana, que así se había de llamar, y en ella todos serían médicos, para que curasen por todo el mundo y en todas las naciones, y reducirlos por este medio a la ley natural; y de algunas de sus constituciones que se hallaron entre sus papeles, se infiere haber sido este su intento, porque corresponden en sustancia a muchas de estas proposiciones y casos referidos.

‘De ordinario procuraba apoyar lo que decía en detestación de nuestra santa fe católica, con algunos casos que fingía y se han expresado en la acusación, y con estas diligencias persuadió a los dos franceses a que se apartasen de ella, y se redujesen a la creencia de la ley de naturaleza, en que estuvieron mucho tiempo, como han confesado, hasta que uno de ellos vino voluntariamente a denunciar de sí mismo y de este reo, y el otro que actualmente está en cárceles secretas, en discurso de sus declaraciones lo tiene confesado.

‘Determinose su prisión a diez y nueve de mayo deste año de sesenta y seis por dos inquisidores, el ordinario y dos consultores, todos conformes; fue preso en veinte de dicho mes y año, con secuestro de sus bienes, que alcanzaron a cerca de veinte mil pesos.

‘Primera audiencia se dio a este reo en 20 de marzo de 1666, juró en forma de decir verdad en estas y en todas las demás que se tuvieren con él hasta la declaración de su causa, y declaró llamarse Nicolás Legras, habiéndose puesto en la pila juntamente el nombre de César, y demás del apellido de Legras, el de Baudier, por su agüela materna, y en diferentes provincias ha usado con diferencias de nombre y apellidos, que es natural de Chanquela, pueblo del arzobispado de Saur en Borgoña la Baxa, del rey de Francia, de edad de sesenta y siete años, sacerdote, profesor de medicina, doctor incorporado en esta Universidad de Lima.

[...]

‘Habiéndose resuelto se le diese tormento, se le llevó a la cámara, y puesto el reo en la cincha, pareció tener una fuente en el brazo izquierdo, y comenzándole ‘a dar la primera vuelta, respondió “quedándose el reo en la cincha y ligado los brazos”, por espacio de tres cuartos de hora, o como decían los jueces, “durante cuatro credos”, que le desatasen y que iría declarando, en lo que vinieron, dejándole sentado en el banquillo.

Después de sus declaraciones, en otra audiencia, el reo “con humildad y de rodillas pidió misericordia”.

‘Votose esta causa en definitiva por dos inquisidores, el ordinario y dos consultores, en cinco de setiembre de 1667 y todos fueron de parecer que este reo era apóstata, hereje de nuestra santa fe católica, observante de la ley natural de Aristóteles y de la perversa de Epicuro, fautor y encubridor de herejes, y estar incurso en su sentencia de excomunión mayor, y que sus bienes debían ser confiscados y aplicados desde el día que comenzó a hereticar, a quien de derecho perteneciesen, reservando su declaración a este tribunal, y que el reo sea admitido a reconciliación y salga a auto público de fe, en cuerpo, sin cinto, ni bonete, descalzo, con sambenito de dos aspas coloradas y una vela de cera verde en la mano, y allí le sea leída su sentencia con méritos, abjure formalmente sus errores y toda especie de herejía, y hecha la abjuración, sea absuelto y restituido al gremio de la santa fe católica y sacramentos de ella, y que debe ser condenado en sambenito, cárcel perpetua, en degradación verbal, destierro perpetuo de estos reinos del Perú y villa de Madrid, y remitido a la Inquisición de Sevilla, y entre tanto que haya armada viva con reclusión en la cárcel de penitencia, oiga los días de fiesta misa y sermón, cuando le hubiere en la iglesia catedral de esta ciudad, y vaya los sábados en romería a la iglesia de San Francisco y rece cinco veces el Pater Noster y Ave María, credo y Salve Regina de rodillas, se confiese y reciba los sacramentos de la eucaristía en las tres pascuas de cada año y quede inhábil para cualesquiera dignidades y oficios, y no traiga oro, seda, paño fino, armas, ni ande a caballo, ni cure en público ni en secreto, sin imponerle otras penas de galeras y azotes por su edad y estado; y su sambenito, con el nombre y patria, sea colocado en la iglesia catedral.

[...]

‘El cuarto reo era Luis Legras, alias Luis Grandier, sobrino del doctor y preso juntamente con él, al cual se declaró hereje,

apóstata, observante de la ley natural, atea, fautor y encubridor de herejes, se le confiscaron sus bienes, y se condenó a que saliese en auto público, en cuerpo, descalzo, en forma de penitente, con sambenito de dos aspas coloradas, vela de cera verde, abjurase *de vehementi* y fuese reconciliado, desterrado perpetuamente, llevando el sambenito dos años, sin poder cargar en su persona, oro, seda, paño fino, ni andar a caballo” (José Toribio Medina: *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima: 1569-1820. Tomo II: Capítulo XX*: <http://www.cervantes-virtual.com/servlet/SirveObras/00363874399947240757857/p0000003.htm#I_8_>

En resumen, dos ateos explícitos, tío y sobrino; en el primer caso –evalúa la Inquisición– seguidor de la ley natural de Aristóteles, y de Epicuro no se especifica. Mas al referirse a lo natural, igualmente, relaciona directamente con el lado natural del cuerpo, la naturaleza y la muerte del alma con el cuerpo. En el segundo caso, la exposición es más explícita: observante de la ley natural y ateo.

José Toribio Medina da cuenta de otras personas, que afirmaron no creer en Dios, pero es difícil hacer el seguimiento y qué fue de su vida. Fueron estas, en general, personas sencillas. Solo queremos establecer que el ateísmo existió en su modalidad explícita mas sumamente minoritaria.

2. UNA POLÉMICA DE ANTAÑO QUE SIRVE A HOGAÑO: ROCA VS. RIBEYRO Y EL CRISTIANISMO SIN EL CRISTO CLERICAL DEL PROFESOR RIBEYRO

Esta polémica se desarrolló a lo largo del año de 1870 y fue de amplia repercusión, e incluso tuvo repercusión periodística en la época. Coloco aquí la posición general de José Antonio Roca, profesor de Teología Dogmática del Seminario Conciliar, que en esa época era una de las facultades pertenecientes a la Universidad Mayor de San Marcos.

Quien desee remitirse a la polémica en su integridad puede consultar los *Anales Universitarios del Perú* [Tomo V, 1871, Lima, Imprenta Infantas: pp. 37- 258]. Relata este volumen lo correspondiente al año escolar de 1870.

El otro contendor era Ramón Ribeyro, profesor de Derecho de Gentes en la facultad de Jurisprudencia de la misma universidad. El inicio de la polémica se debe a la exposición que hizo Ribeyro en la apertura del año académico que los profesores de la facultad de Teología encontraron afrentoso.

La argumentación del profesor Roca se mueve en cinco ejes:

- 1) La relación entre revelación y sistema de la Iglesia donde la última resulta encarnación justa de la primera.
- 2) Negar la autoridad divina de la Iglesia.
- 3) El asunto Galileo que fue bien tratado por el sistema de la Iglesia y que si fue culpado, lo fue por responsabilidad suya.

- 4) La defensa de Gregorio VIII del cargo de despotismo teocrático.
- 5) La supuesta valoración positiva del siglo del racionalismo francés.

Aquí, más que interesarnos en Roca, lo haremos en las tesis y argumentos del discurso desarrollado por el profesor Ribeyro. Y que sus tesis y argumentos fueron valiosos en su época, pero que reiterarlos en la nuestra puede resultar problemático.

La tesis que se propone defender Roca radica en la supuesta crítica realizada por Ribeyro con relación a la unidad que existe entre la doctrina revelada por Dios y su mediadora, el sistema de la Iglesia católica, apostólica y romana.

Esto es “establecer oposición entre el cristianismo, revelación, y la Iglesia, custodio de esa revelación” (p. 44). Acusa Roca a Ribeyro de falsear la relación entre naturaleza humana y verdad revelada “entre Dios, autor de la revelación, y la razón humana, sujeto de esa revelación” (p. 45).

El cristianismo es revelación, enseñanza y ley, la obra de Dios sería incompleta “si no hubiera establecido una autoridad, asistida por él, para que velase por la integridad de tan precioso depósito, interpretase fielmente sus enseñanzas, aplicase rectamente sus leyes, a fin de hacerlo provechoso a la humanidad, en cuyo favor Dios se dignó otorgarlo” (p. 47).

Consideraremos no la necesidad de la Iglesia, cuyo valor divino es cosa probada, ni menos su conveniencia racional, atenta a la naturaleza del hombre “y atenta a la conducta de la Divina Providencia en la educación del hombre, desde su origen hasta el advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo” (p. 54).

Siendo esto así, concebimos racionalmente que, desde que hubo sociedad humana, hubo también sociedad religiosa; “y la historia confirma este principio, y que brota de cada una de sus páginas. Con

efecto: Dios funda en Adán y Eva, la sociedad humana; y funda también en ellos la sociedad religiosa” (p. 55).

Por lo tanto, “la historia nos enseña que Dios emplea los medios más sencillos, para obtener grandes resultados; y que, en el caso presente; es más sencillo el medio Iglesia, esto es, sociedad autorizada por Dios para enseñar su ley santa a los hombres, que otro medio posible, pero no tan adecuado como este a las exigencias de la naturaleza humana” (p. 56).

No se puede otorgar a la autoridad de la Iglesia carácter amenazador por su autoridad infalible (según usted en razón de la revolución religiosa salida de Alemania), ni menos se puede acusar a la Iglesia por haber adulterado el pensamiento de su divino fundador: “Si esto no es negar la autoridad divina e infalible de la Iglesia cristiana, ignoro el modo de negarla” (p. 59).

“Resumiendo cuanto llevo dicho afirmado: que las proposiciones del discurso de U. que he citado al principio de esta comunicación, tienen un sentido herético, porque niegan la autoridad divina de la Iglesia, autoridad que es una enseñanza divina, porque la hemos recibido de los labios del hombre Dios” (p. 60).

Dejaremos aquí la tesis y la argumentación. Veamos ahora la tesis y argumentación de Ribeyro:

La argumentación de Ribeyro es bastante clara, Jesucristo al predicar su doctrina y confiar a la Iglesia conservarla y explicarla:

“No hizo perfectos ni impecables a los hombres individualmente; aunque estos hombres fuesen o debieran ser pastores; y que lo único que prometió, y que ha cumplido y cumplirá es que la buena nueva anunciada por él, vivirá con eterna juventud, no obstante y a pesar de los abusos y aberraciones particulares, en el cuerpo universal, que es al que concedió los atributos necesarios para conservar la doctrina evangélica y cosechar los frutos de la redención” (p. 184).

La Iglesia, antes que más nada, afirma:

“Lo que entiendo por Iglesia que es el cuerpo universal de todos los fieles de Jesucristo; y que bajo el aspecto de la conservación y enseñanza de la doctrina, se llama docente y está constituida por el episcopado, que recibió su misión directamente de Jesucristo, su divino fundador” (p. 185).

Y esclarece lo central de su posición:

“Esta noción implica para mí (...) la idea de la perpetuidad de la Iglesia y de su incontrastabilidad en cuanto a su doctrina profesada por los fieles y enseñada por los pastores, pero de ninguna manera implica la pureza de la enseñanza, infabilidad y perfección de cualquiera de las iglesias particulares ni de su jefe, aunque aquella sea la Iglesia de Roma y su pastor el primado. Pero, como en ninguno de los libros santos he visto, ni puede admitirse, que la salvación del mundo, como la Iglesia universal, estuviese vinculada con la Iglesia Romana y con su pastor, prescindiendo del resto; como por el contrario, esos libros auténticos y la creencia constante de todos los cristianos demuestra ser diferentes, es pues cierto, también, que al razonar, como lo he hecho, respecto de algunas iglesias y de sus pastores, de las pretensiones, no solo exageradas, sino absurdas del clero en determinadas épocas o lugares, no he cometido error alguno (...)” (p. 285).

Después de la caída no le fue negada la rehabilitación del principio activo a la razón y a la libertad humanas. Por lo tanto, la razón puede entender en algún grado, no es esta por completo impotente para el claro discernimiento de lo natural: “En resumen, no comprendo, ni es fácil que comprendiera nadie, qué cosa es la revelación misma como criterio, sino suponemos como fundamento o premisa la razón” (p. 189).

Hugo de Saint Víctor y el mismo Tomás de Aquino aceptan el principio del progreso como una ley universal, en la cual todo está sujeto a una ley del desarrollo lento y progresivo que incluye al hombre y todas sus facultades “y que ese progreso incesante no tiene término sino en Dios a la consumación de todas las cosas” (p. 192).

Y este principio activo es la razón que amplía los términos de la ciencia e instituciones sociales, pasando de lo imperfecto a lo más perfecto (p. 193). Por lo tanto, la razón resulta en el orden natural el único criterio para dicha certidumbre (p. 193).

Saint Víctor como Tomás introdujeron también la transformación de la doctrina; Tomás lo dice bastante claramente: La verdad es única e inmutable respecto a Dios, pero respecto a los hombres es variada, lo toma el colorido de nuestra inteligencia que es variable e imperfecta (p. 193). Por tanto, es por la razón que se consigue el discernimiento entre verdad y error (p. 194).

Si la razón es el criterio de verdad, se sigue que entre las verdades del siglo I y el siglo XVII hay claras diferencias. “Presumir, como lo hace Ud. que en el siglo I ya se habían producido en todas sus manifestaciones y objetos lo que debía producir para el género humano, es un manifiesto anacronismo” (p. 194).

La búsqueda de la verdad es infatigable y apasionada y por eso es la filosofía lo que es, sin filosofía no hay ciencia (p. 197).

Basado en los hechos afirmó que la Iglesia ha falsificado el mensaje de Jesucristo, y para ello basta ver las supersticiones a las que indujo por medio de sus ministros y prelados.

Peor cosa fue la existencia profundamente represiva de la Inquisición, que fue fomentada y apoyada por la jerarquía de la Iglesia, desde la más alta de ella, es decir, desde de los Papas. El blanco fue castigar la desviación del pensamiento dominados por la ceguera y la altanería. Haciendo de la religión de Cristo más pagana que el paganismo (p. 230).

No hubo caridad cristiana y sí una feroz represión de todo movimiento de libertad y grandeza, causando con ello daño irreparable al cristianismo (p. 232), religión que triunfará a pesar de los profundos errores de sus pastores (p. 244).

La tesis y la argumentación de Ribeyro es la tesis y la argumentación de quien puede situarse en un cristianismo sin el sistema

romanista de la Iglesia, que no pasa de ser represiva del pensamiento; y pasa a concordar con un cristianismo cuyo valor evangélico como fuente racional de vivencia cristiana, sigue en pie y cuyo futuro es totalmente viable.

Pero asumir la posibilidad de un cristianismo social sin sistema de la Iglesia romanista (o sistemas eclesiales sea cual fuere su tipo, siguiendo su lógica general), es asumir la posibilidad de asumir un cristianismo evangélico racional y social fundado en la búsqueda de la verdad que nos ha de llevar, si no a la comprensión de las verdades reveladas, sí a una superior convivencia social basada en la tolerancia.

Esto, como fue dicho en el título (decimos nosotros), es lo que entendemos por un cristianismo sin Cristo, es decir, es viable cierta comprensión del cristianismo y su valor evangélico, por el que podamos liberarnos de los sistemas eclesiales y se pueda vivenciar el cristianismo evangélico basado en la búsqueda racional de la verdad, como una actitud y posición social básica.

3. EL MATERIALISMO BIOLOGICISTA DE MANUEL ANTONIO MUÑIZ: VIDA, ANIMISMO, VITALISMO, MATERIALISMO

Manuel Antonio Muñiz (1861–1897) fue una de las principales figuras de la Facultad de Medicina. Actuó como estudiante en la Guerra con Chile. Miembro de la “Sociedad Unión Fernandina” [1].

En 1884 la “Sociedad Unión Fernandina” publicó el primer número de *La crónica médica* [2]. En este año Manuel A. Muñiz estuvo como dirigente de la “Sociedad Unión Fernandina” y dirigió junto a los otros dirigentes la página editorial de esta revista.

En 1897 Manuel A. Muñiz fue parte de la comisión encargada de llevar a cabo la construcción de la nueva facultad de Medicina [3].

Augusto Salazar Bondy, en su libro *Historia de las ideas en el Perú*, menciona el texto de Manuel A. Muñiz *Animismo, vitalismo, materialismo* como ensayo, publicado en la revista *La crónica médica* en 1884.

-
1. Lastres, Juan (1951) *Historia de la medicina peruana*. Lima, UNMSM, Volumen III: La medicina en la república, p. 271.
 2. *Ibidem*, p. 278.
 3. *Ibidem*, p. 287.

Es el caso que, después de revisar *La crónica médica*, el dicho texto: *Animismo, vitalismo, materialismo* resulta ser la tesis de Manuel A. Muñiz para obtener el grado de bachiller en Medicina y Cirugía, sustentada el 5 de octubre de 1883 y publicada como *Vida. Animismo, vitalismo, materialismo*.

Por lo observado, este texto es el discurso de Muñiz para sustentar su tesis y sale publicado en *La crónica médica* en tres entregas. La primera, el 31 de julio de 1884, año I, N° 7, pp. 223-229. La segunda parte, el 31 de agosto de 1884, año I, N° 8, pp. 263-267. La última parte, el 30 de septiembre de 1884, año I, N° 9, pp. 313-316. Y Salazar Bondy solo cita la última parte del texto de Muñiz.

Al revisar la tesis de Muñiz en el Museo Histórico de Medicina de la Facultad de Medicina San Fernando, el texto tiene algunas variaciones, que, en lo sustancial, no afectan su contenido.

En el texto de *La crónica médica* se omiten algunas partes como el inicio del discurso. El título exacto es *Vida, animismo, vitalismo, materialismo* [4]. Tiene la misma fecha de sustentación, el 5 de octubre de 1883.

Es una tesis de 45 páginas, el decano de Medicina de la época fue Odriozola, y el jurado estuvo compuesto por Ulloa, Barrios, Salazar y hay un cuarto del que no se puede identificar el apellido. Está borroso.

Se puede concluir, por último, que las tesis del siglo XIX de San Marcos consistían en ensayos. Estos ensayos se exponían o leían el día de la sustentación y este discurso era el material que quedaba archivado como tesis. Por eso la ausencia de citas, notas a pie y la bibliografía utilizada.

4. Juan Lastres en su texto *Historia de la medicina peruana*, Volumen III: La medicina en la república (p. 292) cita la tesis de Manuel A. Muñiz con el título *Vida, animismo, materialismo*.

Muñiz y otras personalidades del siglo XIX, cuando mencionan las ideas de algún autor simplemente parafrasean las ideas de dicho autor. Al parecer, era costumbre de la época, pues pocos son los que practican la costumbre de citar al autor y puntualmente lo que dice este.

La tesis de Manuel A. Muñiz

Manuel A. Muñiz califica a su tesis como un “ensayo de filosofía médica” [5] y se plantea como finalidad exponer su particular punto de vista sobre el problema de la vida, o como él dice: “Mi único intento es, lo repito, reasumir ante vosotros, el resultado que en mí ha producido la lectura, atenta y paciente, de las obras numerosas, de la que han pretendido decir la última palabra, en esta interesantísima cuestión” [6]. Tampoco Muñiz pretende hacer un estudio del desarrollo de la idea de vida desde la antigüedad hasta las concepciones de la filosofía moderna.

Al inicio de *Vida, animismo, vitalismo, materialismo*, Muñiz establece el punto de partida de su reflexión. Primero, su punto de partida es la ciencia moderna, específicamente la ciencia de la vida o Biología [7]. En el campo de la Filosofía es el positivismo de Comte.

Por lo que critica a aquellos pensadores que en Biología usan la fe (la superstición) y entidades abstractas o metafísicas para explicar los fenómenos de la vida [8]. En cambio, afirma que el desarro-

-
5. Muñiz, Manuel (1883). *Vida, animismo, vitalismo, materialismo*. Tesis de Bachiller en Medicina y Cirugía. Museo Histórico de Medicina. Facultad de Medicina. p. 2.
 6. *Ibidem*, p. 3.
 7. *Ibidem*, p. 4.
 8. *Ibidem*, p. 5.

llo científico (periodo positivo) “constituye la explicación racional, natural, lógica, deducida de la observación de los fenómenos” [9].

Para Muñiz, la ciencia moderna tiene como criterio “el examen, la experimentación, la confrontación, la prueba real, de lo que se afirma” [10]. En la ciencia moderna y en la filosofía se han fundado las nuevas y verdaderas bases de la filosofía y fisiología científica [11]. Esto determinó, para Muñiz, las coordenadas del problema de la vida entre la filosofía de la medicina y la filosofía de la naturaleza [12].

Por último, desarrolla las ideas sobre la vida del animismo y vitalismo, respectivamente. Durante la exposición de estas ideas contraponen las ideas que tiene el materialismo sobre la vida.

Para terminar defendiendo un materialismo organicista (científico) y exponer las principales definiciones de este materialismo, en la estimación de Muñiz, de Spencer, Virchow, Büchner y Haeckel.

Asimismo, se hace partidario de la teoría de la evolución de Darwin, aunque lo menciona brevemente, y de las ideas de Claudio Bernard y de Parrot. Este último profesor de la Historia de la Medicina en París.

El problema de la vida

Los animistas sostienen, estima Muñiz, que la única causa de la vida es el alma, y esta entidad es superior a la materia. De esta manera fuerzan a la razón e invocan a la fe [13].

9. Ídem.

10. *Ibidem.* p. 11.

11. *La crónica médica*, Lima, 31 de julio de 1884, año I, N° 7, p. 224.

12. Muñiz, Manuel. *Op. cit.*, p. 6.

13. *La crónica médica*, Lima, 31 de julio de 1884, año I, N° 7, p. 226.

Estas definiciones animistas aparecen en los médicos y filósofos de la antigüedad, estos “creían que los fenómenos de la vida estaban presididos por un principio distinto de la materia y de las fuerzas naturales, exterior al cuerpo viviente e independiente de su organización” [14].

Identifica Muñiz que en el medioevo Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y los demás padres de la Iglesia Católica son espiritualistas (animistas). Descartes también es animista al distinguir un alma espiritual del cuerpo, define “el alma por su atributo, el pensamiento; y la materia por la extensión; así, el alma extraña a lo que pasa, asiste como simple espectadora a las funciones del cuerpo” [15].

En el siglo XVIII el científico E. Sthal es el representante del animismo porque, según valora Muñiz, “la vida, para Sthal, depende de la acción del alma sobre el cuerpo: el alma es la única causa del movimiento de la máquina organizada” [16].

De igual manera califica a Kant, porque “el autor de la *Crítica de la razón pura*, dice: la vida es un principio interior de acción; en otra parte (Kant) considera el organismo como un todo, resultante de una inteligencia calculatriz que reside en su interior” [17].

Sin embargo, a pesar de que los animistas afirman que los procesos o actos intelectuales se fundan anticipadamente en esta sustancia inmaterial llamada alma, los animistas no pueden explicar la unión hipostática del alma y de la materia [18].

14. Muñiz, Manuel, op. cit., p. 13.

15. *Ibidem*, p. 15.

16. *Ibidem*, p. 16.

17. *Ídem*.

18. *La crónica médica*, Lima, 31 de julio de 1884, año I, N° 7, p. 228.

Para Muñiz, en síntesis, “el alma es una entidad inútil, vaga, oscura, postrer resabio de la antigüedad. Es una creación inútil para explicar las funciones del hombre” [19].

El animismo, en nuestro tesista, está más cerca de la fe que de la ciencia [20], porque cae en el error de “explicar todo con facilidad; y la exageración del instinto de casualidad, acompañado de la notable afección de las facultades imaginativas, por las creaciones metafísicas” [21]. Esto trae como consecuencia que el alma no puede explicar ninguno de los actos fisiológicos del organismo [22].

En cambio, afirma el exmiembro de la “Unión Fernandina”, los actos de pensar y de querer de los organismos (o de la célula o células nerviosas) resultan el producto de los simples movimientos de la materia. Esta sustancia produce todos estos extraordinarios fenómenos [23].

El vitalismo, en la perspectiva de nuestro autor, afirma que la vida es una fuerza especial y autóctona que jamás será reductible a fuerzas físico-químicas. La vida es un principio, aseveran los vitalistas, y no un resultado como piensan los materialistas. Para los vitalistas la vida preexiste a los órganos y les comunica sus propiedades a estos [24].

Para él, sin embargo, no hay nada de científico ni de filosófico en las explicaciones vitalistas. Porque “hacen del organismo una

19. *La crónica médica*, Lima, 31 de julio de 1884, año I, N° 7, p. 228.

20. Muñiz, Manuel, op. cit., p. 18.

21. *Ibidem*, p. 21.

22. *Ibidem*, pp. 21-22.

23. *La crónica médica*, Lima, 31 de julio de 1884, año I, N° 7, p. 228.

24. Muñiz, Manuel, op. cit., p. 26.

verdadera trinidad: cuerpo, alma y principio o fuerza vital” [25]. Donde el alma es inmaterial y origen de la conciencia y del pensamiento [26].

El vitalismo es incapaz de comprender y aplicar los conocimientos de la química y fisiología para explicar los fenómenos biológicos. Es más, para el tesista “la admisión de una o de varias fuerzas vitales, nada agrega a nuestros conocimientos: no nos hace avanzar un paso más; solo añade lo desconocible a lo desconocido, lo inexplicable a lo inexplicado” [27].

Desde el punto de vista médico, los vitalistas afirman que “esta fuerza vital preside (...) a las funciones de todos los órganos del cuerpo humano; (...) y cuando la salud se altera, la fuerza vital es la atacada primeramente, y la enfermedad, no es sino una lucha, entre esta fuerza y los agentes físicos, químicos y demás, del exterior” [28]. Es decir, la vida, para los vitalistas, es una entidad independiente al cuerpo y lucha contra la enfermedad para mantener la salud [29].

Esta especulación metafísica del vitalismo hace olvidar las bases científicas de la medicina [30]. Porque el alma no puede explicar ninguno de los actos fisiológicos y mórbidos del organismo [31].

La fisiología ha demostrado, prosigue nuestro autor, que no hay diferencia esencial entre el mundo orgánico y el inorgánico. Por lo

25. *Ibidem*, p. 22.

26. *Ibidem*, p. 23.

27. *La crónica médica*, Lima, 31 de agosto de 1884, año I, N° 8, p. 264.

28. *Ídem*.

29. *Ibidem*, p. 265.

30. *Ídem*.

31. Muñiz, Manuel, *op. cit.*, pp. 21-22.

que las teorías animistas y vitalistas no tienen ya razón de ser. Ante esta verdad, los hechos reales no pueden ser sacrificados por las ideas preconcebidas [32].

Después, el tesista menciona a Demócrito y Epicuro como los representantes de la concepción física de la vida. Respecto a Demócrito, afirma que trató de explicar todo a través de la materia y sus leyes. Y Epicuro pensaba que el conocimiento de la materia, y sus diferentes formas, contiene la explicación de todos los fenómenos del universo [33].

Son estas las conclusiones del autor:

Primero, los materialistas afirman que la vida es un resultado, un efecto. En cambio, para los animistas o vitalistas la vida es causa, la vida es una o más fuerzas extrañas al organismo [34].

Segundo, “la naturaleza íntima, la esencia de la vida, es lo que permanecerá, aún por mucho tiempo, desconocido; y es por haber querido determinar esta cuestión insoluble, sin conocer las leyes de los fenómenos de la materia, que ha considerado la vida, independiente de la naturaleza organizada, suscitándose la cuestión de si la vida es un principio o un resultado de la organización: cuestión mal propuesta, pues no es ni lo uno ni lo otro, sino la manifestación de una o varias propiedades inherentes a la materia” [35].

Por último, “la tendencia de la ciencia de la vida al materialismo, es marcada, clara, visible. La biología tenía que beber de esas fuentes y de aquí ha nacido el mecanicismo evolutivo que hace de la vida

32. *La crónica médica*, Lima, 31 de agosto de 1884, año I, N° 8, p 265.

33. Ídem.

34. Muñiz, Manuel, op. cit., p. 22.

35. *Ibidem*, p. 35.

un capítulo de la física general, y de las propiedades vitales transformaciones de una fuerza única: el movimiento” [36].

Al final de su sustentación, Muñiz termina exponiendo las definiciones sobre la vida que comparte:

Primero, Herbert Spencer afirmó sobre la vida: “La vida es la combinación definida de cambios heterogéneos, a la vez que simultáneos y sucesivos, en relación con las coexistencias y sucesiones exteriores; o más brevemente: la vida es la adaptación continua de las relaciones internas a las externas” [37].

Segundo, Büchner afirmó sobre la materia: “Que el hombre no es más que un producto de la materia” [38].

Tercero, Virchow afirmó sobre la unidad de la vida: “La forma particular y constante bajo la cual se presenta la vida, en la planta, en el animal, en el hombre, es la célula. Y, el pensamiento de unidad de vida, en todos los seres, encuentra en la célula, más aún, en la monera, su representación material. La vida, en sí, no es sino la actividad de la célula. (...) la célula viviente, no es pues, sino un algo que existe por sí mismo, en el cual las sustancias químicas que lo componen están dispuestas de una manera particular, tomando una actividad conforme a esta disposición y a estas propiedades” [39].

Finalmente: “Los progresos de las investigaciones microscópicas –dice Haeckel– han enseñado que las partes anatómicas elementales de los órganos, las células, poseen en general una vida individual síquica, (...); él, encuentra células, únicas, viviendo aisladas, con las

36. *Ibidem*, p. 36.

37. *Ibidem*, p. 38.

38. *La crónica médica*, Lima, 30 de septiembre de 1884, año I, N° 9, p. 315.

39. Muñiz, Manuel, *op. cit.*, pp. 39-40.

mismas manifestaciones de la vida síquica, sensación y percepción, voluntad y movimiento, que en los animales superiores constituidos por numerosas células (...); y, admite que la alma celular, base de la psicología científica, no es sino la suma de las propiedades síquicas de las moléculas protoplasmáticas, llamada plastídulos” [40].

40. *Ibidem*, p. 42.

4. GODOFREDO LOZANO SOBRE EL MATERIALISMO Y ATEÍSMO DE D. DIDEROT

Este trabajo pertenece a Godofredo Lozano, corresponde a su tesis de candidato a doctor por la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1880 (21 de mayo fecha de la sustentación). La tesis lleva por título “Los enciclopedistas”.

Es una tesis manuscrita que ha sido digitalizada por el equipo Helí Córdoba, Edmundo Roque y Ernesto Argumanis, las correcciones al texto pertenecen a ellos. Se encuentra en el Archivo Histórico, UNMSM. Tesis (Dr.) L/I 14 Caja: 78 (1797223) Folios: 19-31. La fragmentación de los párrafos y el comienzo del número según folio nos pertenecen y es para facilitar la lectura.

Nos ha parecido interesante colocarlo aquí porque es una de las raras voces a nivel nacional y filosófico que lo comentan, incluso en los siglos XX y XXI en el Perú, podría decirse que es la primera exposición sistemática de carácter nacional sobre este filósofo materialista francés.

Lo que viene pertenece a nuestro candidato a doctor:

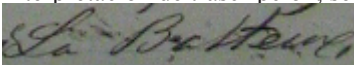
“Diderot, por sus conocimientos tan universales y su genio tan inmensamente productor, se encuentra por encima de toda reputación. Perseverante cual más en la obra que se había propuesto llevar a debida ejecución, no le desalentó en manera alguna verlo separado del poderoso y eficaz concurso de D'Alembert, antes bien comprendió con nuevo ahínco la tarea

que hacía años ocupaba los mejores momentos de su vida y completó decorando con magníficas y brillantes formas, toda esa gran multitud de materias, que en orden a las artes, ciencias, historia, política y filosofía, se encontraba al alcance de las inteligencias de ese siglo, atestiguando tan vasta como difícil empresa el profundo saber y la vertiginosa actividad de su autor.

Desgraciadamente para Diderot no son bien conocidas todas sus obras en el día. Por mucho que haya sido su influencia y su prestigio, su pensamiento que sí ha sido cuidadosamente recogido, irá a perderse en el fondo común de escritores de mucho menor mérito práctico sabio y profundo como lo ha sido, creador de la estética de las bellas artes y del drama de su país, siempre será menos popular que *Le Balteux*¹, *Marmontel*². Y otros que no le son indudablemente tan superiores, y a pesar de sus muy apreciables trabajos en metafísica, ocupa apenas en la historia de la filosofía unos pocos renglones.

“En cuanto a la metafísica, preciso es decirlo, Diderot no ha dejado doctrina propiamente dicha, como Locke y Condillac; pero el vigor de su espíritu y la originalidad de sus miras se dejan penetrar en todos sus escritos sobre esta materia. La *Carta sobre los ciegos* contiene observaciones nuevas y profundas sobre la metafísica de los ciegos y sobre la posibilidad de que el ojo pueda experimentar e instruirse por sí mismo sin el recurso del tacto. Aquí es donde poniendo en parangón las doctrinas de Berkeley y de Condillac sobre la sensación, la que puede conducir al idealismo absoluto, se expresa en los siguientes términos; según el uno y el otro y según la razón

1 Interpretación de transcripción, se observa en el texto original:



2 Inicio de folio 27.

los términos esencia, materia, sustancia³, no arrojan por sí mismos ninguna luz en nuestro espíritu; de otro lado observa juiciosamente el autor del *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, sea que nos elevemos hasta los cielos, sea que descendamos hasta en los abismos, no saldremos jamás de nosotros mismos, y esto no es sino nuestro propio pensamiento que percibimos; he aquí el resultado del primer diálogo de Berkeley y el fundamento de todo su sistema”.

“Por lo que toca a su *Carta sobre los sordo-mudos*, que es de no escaso mérito, Diderot considera en ella al hombre distribuido en tantos seres distintos cuantos sentidos existen en él, y siguiendo este método analítico continuó observaciones bastante notables sobre el principio metafísico de las invenciones en las lenguas y también sobre la distancia entre el orden natural y el orden lógico de las ideas.

La moral de Diderot no se encuentra encadenada al fin estrecho y mezquino del interés individual como lo proclamaba Helvecio. Su espíritu demasiado libre y superior a las influencias de siglo, no pudo soportar por un instante el lazo que tan artificiosamente le tendió; le bastó consultar a su propia naturaleza para convencerse de que era insuficiente para explicar debidamente los múltiples como variados actos de la vida humana; con todo, su moral está muy lejos de ser la del cristianismo, que con tanto tesón impregnaba por considerarlo demasiado idealista; predicador del materialismo⁴, con el que no consiguió divorciarse por entero, se plegaba siempre al examen de la naturaleza, pareciéndole todo lo que se apartara de ese objeto fuera abstracción, fuera quimera, por eso no nos será extraño verle ensalzar las pasiones y aconsejando el amor al placer; mas al mismo tiempo celebra las notables

3 Interpretación de transcripción, se observa en el texto original:

4 Inicio de folio 28.



afecciones, los sentimientos puros y desinteresados, el notable entusiasmo. Tal es a grandes rasgos la moral de Diderot.

“Continuemos haciendo un ligero examen de sus teorías filosóficas. Para él la naturaleza no es sino un gran foco de vida, cuya radiación produce todo lo que vemos en el mundo, y así dice: “El cuerpo, según algunos filósofos, está por sí mismo sin acción ni fuerza, lo que es una terrible falsedad, muy contraria a toda buena física, a toda buena química; por sí mismo, por la naturaleza de sus cualidades esenciales, sea que se considere en masa, está lleno de actividad y de fuerza”.

“En cuanto al alma humana sosiega su existencia si es que se la considera separada del cuerpo, poco admite una especie de alma de la naturaleza, considerando al cuerpo o a la materia como un ser esencialmente vivo y activo. Admite también la unidad⁵ de la naturaleza y cae siguiendo sus teorías materialistas en el panteísmo que absorbe a Dios en el mundo; y en sus “Pensamientos filosóficos” se expresa así: “Los hombres han edificado la Divinidad de entre ellos; la han relegado a un santuario; los muros de un templo limitan su vista; ella no existe más allá de ese punto. ¡Crean insensatos sois!, destruid esos cimientos que restringen nuestras ideas; soltad a Dios, vedle que está en todas partes o decid que él no existe”.

“Diderot era indudablemente un espíritu muy superior y profundo, entre los que florecieron en aquella época, de ello no los atestiguan, las muchas obras que su ingenio tan productor como original llegó a producir. En su obra titulada el *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, se inclina con recurrente actitud a la revelación divina, sosteniendo la tierna reciprocidad que debía existir entre la religión y el hombre, dice además, que no hay virtud sin la firme creencia en Dios, y que la verdadera

5 Interpretación de transcripción, en el texto original se observa:



felicidad está en la virtud; presentándonos, al alma humana como un ser espiritual, cuya voluntad puede obrar y moverse libremente.

Pero no persevera mucho tiempo en tan sanas conciencias, en el curso de su desarrollo filosófico llega a parecer materialista⁶ y es entonces cuando vacila sobre la naturaleza y el fin del alma. En su obra *El paseo de un escéptico* se precipita tenazmente en los abismos de la duda, solo le parecen cosas reales la voluptuosidad y el egoísmo; y la iglesia cristiana sufre de él los más rudos ataques. Mas no pudiendo permanecer por mucho tiempo en ese estado, llega a hacerse deísta y difunde la soberanía de la razón, increpando a los jansenistas su doctrina del sometimiento absoluto de ella en las casas de fe.

En la *Introducción en los salones o recepción de un filósofo*, marca la diferencia que debe establecerse entre el deísmo y el ateísmo y con bastante tesón persiste en la conciencia de que un riguroso y racional pensar no debe separarse nunca de la fe al tratar de las cosas divinas.

Pero al fin Diderot cae de una manera lamentable en el ateísmo, llegando a dudar de la existencia de un Dios personal, agregando también la inmortalidad del espíritu humano y afirmando en su tratado sobre *La interpretación de la naturaleza*, que el alma no conoce sino el resultado de la mezcla y combinación incesante de la materia. La sicología, como se ve, es puramente materialista.

Bastante notable es también la *Conversación entre D'Alambert y Diderot*; que nos recuerda los famosos *Diálogos de Platón*, en donde se desarrolla muy extensamente la teoría de los átomos animados.

6 Inicio de folio 29.

He aquí expuestas a grandes rasgos las teorías filosóficas de Diderot, que si bien es cierto se encuentran muchas de ellas plagadas de errores, hay que reconocer por lo menos la inmensa erudición y el talento poco común de su autor.

Asiduo e infatigable, desde su infancia, venció con no poco trabajo y constancia el obstinado empeño de su padre que le había dedicado para la carrera eclesiástica, entregándolo en manos de los jesuitas. Sus raros dotes y su espíritu libre e independiente le hicieron buscar con ardor, un teatro más vasto a sus tareas. Las letras, por las que profesaba y tenía una verdadera afición, recibieron de él su precioso contingente y lustre, manifestándose siempre muy fácil a la improvisación. Culto aun cuando no con mucho éxito el drama y sobre todo la novela, sirviéndose de los modelos ingleses entonces en boga, siempre en un estilo ingenioso, enérgico y elevado.

Grimani, en su *Correspondencia literaria*⁷ describe con las más elegantes formas, la figura de Diderot y dice: que difícilmente el arte encontrará una cabeza más digna que la de Diderot. Goethe no deja también de prodigarle algunos elogios considerándolo como uno de los hombres más profundos de su tiempo.

Finalmente, aunque mucho se haya dicho para atenuar el mérito indisputable de Diderot, hasta considerar que la unidad de miras reflejaba siempre en todos sus trabajos, para él no había sino un solo Dios, una sola regla en estética, una sola regla en estética, una sola ley en moral, la naturaleza, que consideraba con toda su simplicidad.

7 Inicio de folio 30.

Desgraciadamente, no imitó a D’Alambert en su testamento, pues sus últimas palabras al expirar en la mañana del 30 de julio de 1784 fueron: “el primer paso hacia la filosofía es la incredulidad”, lo que indicaba la turbulencia y desorden que reinaba en su espíritu durante sus últimos años.”

V.B.

Sebastián Lorente

5. EL ATEÍSMO COSMOLÓGICO DE OYOLA

Este trabajo pertenece a Maximiliano Oyola, corresponde a su tesis de candidato a bachiller por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1997 (fecha y hora de la sustentación: 5 de julio, 11-12 a.m.). La tesis lleva por título *El problema cosmológico: el mundo como materia y fuerza*.

Es una tesis manuscrita que ha sido digitalizada por el equipo: Helí Córdoba, Edmundo Roque y Ernesto Argumanis, las correcciones al texto pertenecen a ellos. Se encuentra en el archivo histórico [UNMSM. Caja: 79 (183/227), folios: 398-444]. La fragmentación de los párrafos y el comienzo del número según folio nos pertenecen y es para facilitar la lectura.

A seguir parte de lo expuesto por el candidato.

“El dinamismo moderno, real y objetivo tal como lo concibió Leibnitz, es en mi concepto sres., el sistema filosófico que hasta Darwin y Herbert Spencer había dado una explicación más lógica y racional sobre el origen y formación del mundo, y ha ejercido en consecuencia una justa hegemonía en los dominios de la cosmología moderna.

Pero si bien es verdad que muchas concepciones del pensador alemán sobreviven hasta nuestros días y sobrevivirán tal vez como hechos concluyentes; sin embargo, hablando con severo e imparcial criterio, existe en la cosmología leibnitziana, ciertos lunares que contradiciendo u oscureciendo en parte

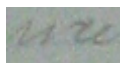
su teoría fundamental, no pueden pasar desapercibidos ante la ciencia contemporánea; ante el dinamismo genético, aquel esclarecedor de la verdad cosmológica que tan brillantemente ha sido formulada y sostenida por los dos apóstoles de la filosofía contemporánea: Darwin y Herbert Spencer.

La fuerza: he aquí el concepto abstracto que sirve de sostén al edificio cosmológico leibnitziano, pero la fuerza por sí sola, depositada como virtud íntima en los seres ¿basta para explicar el origen y formación del mundo?

A primera vista, la naturaleza solo ofrece masas inertes y cediendo a las primeras ideas, no podemos menos de concebir los cuerpos como absolutamente indiferentes para el movimiento y la quietud; colocamos una piedra en el cimiento de un edificio y allí queda mientras la violencia del temblor o el torrente, la mano del hombre con la acción de un animal no la desquicie; lanzamos un proyectil y sigue moviéndose mientras la resistencia del aire, la fuerza de la gravedad, el (...) ¹ o cualquier obstáculo insuperable no han destruido su movimiento; pero si sabemos sobreponerlos a las apariencias, adonde quiere que se dirijan nuestras miradas descubriremos una actividad prodigiosa.

Allá en la bóveda celeste las inmensas moles de astros recorren órbitas inmensas con una velocidad que no podemos imaginar, atrayéndose con colosales esfuerzos, las regiones etéreas son atravesadas por caudales de luz, cuya rapidez se parece a la del pensamiento; nuestra atmósfera es agitada ya por fugitivas materias; la piedra que parece inerte, tiende sin cesar a bajar ejerciendo una presión sobre los cuerpos que la detienen; lo calórico todo lo penetra, todo lo cambia; los seres vivos están en una elaboración continua, ya recibiendo materiales

1 El texto dice:



del exterior, ya arrojando parte de sus sustancias, organizando sus humores, fluidificando sus órganos, moviendo todas sus partes por una acción recíproca; y así nacen, crecen, se transforman cada día, mueren en virtud misma de sus cambios; y si son animados surcan las aguas, recorren la tierra o se levantan sobre las nubes; aún los cuerpos inorgánicos aumentan y disminuyen, se componen y descomponen, entran en nuevas combinaciones, se traen o rechazan desde que desaparecen los obstáculos que neutralizaban su acción secreta.

Si en la naturaleza, todo se mueve, es decir que hay un poder misterioso, íntimo, esencial, que da origen a esa actividad de los seres, porque es un axioma que donde hay movimiento, hay fuerza que lo origina como así como donde hay fuerza hay materia² y en este sentido casi todos los pensadores modernos admiten que la naturaleza es activa y que en los cuerpos hay fuerzas. La cuestión está únicamente en saber si junto con los agentes, hay una materia inerte.

Los que están dispuestos a hacerlo suponen que los cuerpos son inertes, pero que hay en la naturaleza fuerzas como la atracción, la luz, lo calórico, la electricidad, la organización, que producen sus movimientos a los que solo consideran la inercia, todo lo reproducen a movimientos y este lo derivan de la acción del creador, y en fin los alemanes se inclinan generalmente a creer que en la naturaleza solo hay fuerzas que se equilibran o no, que equilibradas dan lugar al reposo aparentando la inercia, y que por el poder mismo de alguna de ellas, determinan las movimientos, descubriendo su actividad; las fuerzas son el último elemento de los cuerpos, por su atracción y repulsión constituyen la extensión y los hace sensibles.

2 Inicio de folio 434.

Esta teoría, que es la sostenida por Leibnitz, en su hipótesis del dinamismo, es bastante racional por estar más en armonía con la sencillez de la naturaleza y porque aclara todos los fenómenos y aun hace más fácil el comprender la comunicación del mundo material con el mundo de las almas, de nuestro cuerpo con nuestro yo y porque entonces la unión de este y aquel no es de atributo a atributo, entre extensión y pensamiento, sino de sustancia a sustancia; y como el alma es una fuerza y el cuerpo un sistema de fuerzas no hay inconveniente en que uno influya sobre otro ser semejante; en que una monada menos desarrollada influya sobre otra más desarrollada. Pero como no nos es dado llegar a la esencia de la materia, no nos atrevemos a resolver si en ella todo es actividad, si el último residuo de su esencia³ íntima es la fuerza, única generadora del mundo. Lo que sí nos demuestra la experiencia es que en el universo hay materia y que esta se mueve y como donde hay movimiento hay fuerza, el último resultado es que el mundo se compone de materia y fuerza, evolucionando aquella hasta pasar de las especies más inferiores a las superiores, mediante las dos leyes invariables de la selección natural y de la lucha por la existencia.

Y si como Descartes, en el siglo XVII, convencido ante su conciencia y ante la fuerza de su genio que el mecanismo era la ley suprema del mundo, exclamaba: Dadme la extensión y el movimiento y yo construiré el mundo tal cual hoy existe, un filósofo contemporáneo ante la elocuencia de los hechos podría sin escrúpulos exclamar con Büchner: Dadme la materia y las fuerzas y yo construiré el universo tal cual hoy lo vemos.

3 Inicio de folio 435.

VII

Mas no creáis, sres., que al combatir las añejas teorías materialistas y teológicas de la formación del mundo y al apartarme del dinamismo abstracto, aunque verdadero en parte, de Leibnitz por un espíritu positivista, quizá mal entendido, sostenga el dinamismo genético que brilla en las positivas teorías de la evolución y del transformismo modernos.

“No, sres., es la conciencia que tengo de que la ciencia en su progreso, corrigiendo los errores antiguos, modificando y completando las ideas ha llegado, con el auxilio de la Geología y de la Paleontología, sino a pronunciar su último veredicto sobre nuestro origen, al menos se aproxima cada vez más a la verdad; porque yo, que creo en la evolución y en el progreso de la humanidad, no desespero que algún día se descubra⁴ el velo misterioso que cubre el origen de nuestra historia.

Mientras tanto, marchando de acuerdo con las últimas ideas de la ciencia contemporánea, no creo cometer una herejía científica al sostener que la materia y la fuerza, evolucionando aquella al impulso de esta, como elementos primordiales, y la selección natural y la lucha por la existencia, como leyes esenciales de todas las especies sean en mi concepto, la explicación más racional del origen y formación del universo.

Y esta teoría de la materia y de la fuerza ante la lógica de la evolución es la comprobada por la astronomía moderna, enriquecida en los últimos años por la maravillosa teoría de Laplace que destruyendo la teoría bíblica y complementando las ideas de Copérnico y Galileo, ejerce hoy una supremacía en los dominios de la ciencia astronómica.

4 Inicio de folio 436.

Supuso Laplace que en una época remotísima, época caótica, existió una nebulosa animada de un movimiento de rotación alrededor de una recta o eje que pasaba por su centro. Por una parte la acción de la fuerza centrífuga producía desprendimientos parciales que daban origen a otras nebulosas, en forma de anillos dotadas de esos movimientos de rotación y de traslación alrededor de la nebulosa central y, por otra parte, el enfriamiento progresivo de estos anillos, produjo una concentración progresiva que ha dado origen al Sol, a los planetas, a sus satélites y al conglomerado de asteroides que circulan entre Marte y Júpiter.

La hipótesis de Laplace recibió no hace años una confirmación brillantísima. El sabio físico (...) ⁵ demostró experimentalmente cómo una masa líquida, sometida a un rápido movimiento de rotación, determinado por la acción de la fuerza centrífuga una porción de fragmentos que toman la forma circular y movimientos ⁶ que caracterizan a los cuerpos del sistema planetario. En lo que va del siglo se ha recurrido a la nebulosa para explicar multitud de fenómenos como la luz zodiacal, las manchas y protuberancias del Sol, la correlación de los fenómenos magnéticos y corrientes telúricas con las protuberancias y las manchas del astro central. Y también a ella se recurre para dar explicación de las lluvias de estrellas fugaces y de las apariciones de los cometas no periódicos.

Admitido el sistema de Laplace, de que el mundo solar, y con él nuestra Tierra, provienen de una nebulosa primitiva, formada por integración de materia, extendiéndose en anillos o fragmentos mediante la irradiación del calórico y el enfriamiento consiguiente, continuaron moviéndose alrededor del núcleo central, es preciso admitir que el mundo solar, al formarse

5 El texto dice:



6 Inicio de folio 437.

tuvo como elementos la materia, suministrada por la nebulosa, y la fuerza, que engendra el movimiento de la misma y entre los anillos que giraban a su alrededor, los cuales además tuvieron que desarrollar un gran poder y esfuerzo al desprenderse del gran todo que formaba la nebulosa generatriz.

Por otra parte, el paso del sistema solar de inestable, incoherente y difuso de una gran extensión a un estado sólido y coherente, es un aspecto claro y sencillo del principio spenceriano de la evolución. Según la hipótesis de Laplace, al mismo tiempo que se verificaba la concentración gradual del sistema solar en todo un conjunto, se verificaba también otra concentración en cada uno de sus elementos parcialmente independientes. La materia de cada planeta, metamorfoseándose sucesivamente en anillos nebulosos, en esferoide gaseoso, en esferoide líquido y finalmente hasta ahora en esferoide solidificado exteriormente ha reproducido los rasgos principales de la integración del sistema solar.

Lo mismo⁷ sucede a cada satélite. Además al mismo tiempo que la materia del conjunto del sistema como también la de cada uno de sus elementos parcialmente independientes, se integraba, se verificaba también otra integración, manifestada por el incremento de la complejidad de combinaciones entre las partes. Así los satélites que cada planeta forman con él un grupo en equilibrio; los planetas y sus satélites forman con el Sol un grupo más complejo cuyas partes están más prontamente ligadas que lo estaban en la nebulosa que formaron.

Una vez formado el mundo, los diferentes seres se van seleccionando unos a otros y principia entonces esa gran lucha por la existencia en que los unos desaparecen para dar vida a otros nuevos, y de este modo la humanidad, renovándose sin cesar,

7 Inicio de folio 438.

prueba una vez más la gran teoría de Darwin, que echando por tierra la doctrina de la Biblia, confirma que en este mundo nada se aniquila, sino que tanto lo orgánico como lo inorgánico no hace sino sufrir una metamorfosis, todo en beneficio del progreso y en virtud de la gran ley de la evolución”.

VIII

“Los estudios geológicos que han esparcido una interesantísima e importante luz sobre la historia de la formación y desarrollo sucesivo del mundo, son una prueba más concluyente de la teoría del dinamismo genético, que engendra la doctrina del transformismo moderno, así como son a la vez una prueba fehaciente de lo falsa que es la doctrina de la Biblia que en pleno siglo XIX sostienen algunos herejes de la ciencia.

La Geología, en efecto, demuestra que si fuese posible la intervención de un poder creador de cuanto existe, una creación continua y periódica⁸ se habría verificado para dar nacimiento en cada periodo a nuevas generaciones, y la Biblia tendría razón al decir que Dios ordenó el diluvio para exterminar el género humano entregado al mal y para reemplazarlo con una raza nueva; que levantó con su propia mano montañas, derramó los mares y creó una infinidad de organismos.

Todas estas ideas de intervención inmediata de fuerzas sobrenaturales que no se habían podido explicar en el desarrollo histórico de la Tierra, han quedado reducidas a la nada con los descubrimientos de la ciencia moderna, que ha llegado a la conclusión de que los cambios operados en el mundo se han referido por los medios más sencillos y naturales; que no puede permitirse por ningún concepto una creación periódica

8 Inicio de folio 439.

de la Tierra de que tanto se hablaba en otros tiempos; y que un estudio mal hecho de la naturaleza quiere forzosamente identificar con los días de la creación de la Biblia, sino por el contrario que todo el pasado de la Tierra no es otra cosa que el creador de su estado presente.

En la misma ciencia del desarrollo de nuestro planeta está la refutación de toda hipótesis que admite un poder sobrenatural. Basada esta ciencia en el conocimiento de la naturaleza que nos rodea y de las fuerzas que la rigen, ha podido seguir y determinar con más o menos precisión, y algunas veces con certeza, la historia del pasado, aun en épocas remotísimas, demostrándonos el propio tiempo que siempre en todas partes no ha habido más acción que la ejercida por las materias y las fuerzas naturales que subsisten hoy todavía. Esta ciencia no ha tenido que detenerse en ninguna de sus investigaciones ante la necesidad de admitir la intervención de fuerzas desconocidas; ni jamás, estamos de ello seguros, se verá obligada a ello.

Las investigaciones históricas⁹ sobre el origen de la Tierra han notado que el pasado y el presente tienen las mismas bases, el pasado se ha desarrollado del mismo modo que el presente y que las fuerzas que han obrado sobre la Tierra han sido idénticas en todo tiempo; que la atracción y por consiguiente los fenómenos de la gravedad, electricidad, magnetismo y actividad volcánica del interior de la Tierra no han variado jamás. Verdad es que ha habido grandes cambios y terribles revoluciones, pero en su mayor parte se han verificado con menor ruido del que nos quieren hacer creer algunos ilusos, y en todos los casos han sido producto de las fuerzas regulares y conocidas de la naturaleza.

9 Inicio de folio 440.

El entendimiento humano no ha menester ya de la hipótesis de una mano omnipotente que interviniendo desde fuera hace surgir en tumulto espíritus de fuego del interior de la Tierra, que precipita en diluvio las aguas sobre ella y amasa el globo como si fuera flexible arcilla para un objeto determinado. ¿Qué rareza es, qué extravagancia es el admitir una fuerza creadora haciendo pasar a la Tierra y sus habitantes por grados de transición y a través de espacios infinitos de tiempo, a formas cada vez más desarrolladas para preparar una habitación conveniente al último que aparece, al animal mejor organizado, al hombre? ¿Ha menester una fuerza arbitraria dotada de un poder supremo emplear semejantes esfuerzos para llegar a conseguir sus fines? ¿No puede hacer y crear inmediatamente sin vacilaciones cuánto le parezca bueno y útil? ¿Prefiere tales rodeos y rarezas? Solo los obstáculos naturales que encuentra la materia en la sucesión y ciega combinación de sus partes y formas pueden explicar las particularidades¹⁰ de la historia del desarrollo del mundo orgánico e inorgánico.

Fijándonos en los cálculos de los geólogos relativos a las diferentes fases de la existencia y particularmente en la formación de cada capa de terreno, podemos formarnos una idea aproximada de la duración del tiempo que ha necesitado la Tierra para llegar a su forma actual.

Según los cálculos de Bischoff, la formación del terreno carbonífero no ha necesitado menos de 1.004.144 años, el terreno terciario, que tiene aproximadamente 1000 pies de profundidad, ha requerido para formarse 200.000 años y nuestro globo ha necesitado según Bischoff, 300 millones de años para pasar de su primitivo estado de incandescencia o sea de una temperatura de 2000 grados a la de 200°. Estas cifras fáciles de completar, nos dan una idea de la inmensidad de estas épocas.

10 Inicio de folio 441.

Comparadas a las distancias infinitas que los astrónomos han encontrado en el universo y que producen vértigos en la imaginación, prueban que el tiempo y el espacio son ilimitados y por consiguiente externos e infinitos. La Tierra en su existencia natural es en efecto infinita y solo pueden determinarse en épocas limitadas o temporales las modificaciones que ha experimentado. Por eso es preciso admitir que el cielo y sus astros no son infinitos solo en cuanto al espacio de lo cual no duda ningún astrónomo, sino que tampoco tienen principio ni fin, esto es que son infinitos en cuanto al tiempo.¹¹

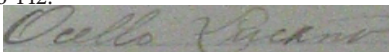
¿Por qué han de tener las nociones religiosas que consideran a Dios como el ser eterno e infinito más privilegios que las científicas? ¿Tendrá por ventura el entendimiento de los naturalistas menos valentía¹² que la oscura imaginación de los sacerdotes, cuyo furor ha inventado la eternidad del infierno? Cuánto se he dicho del mundo es tan vago como las tradiciones de su origen inventadas por el espíritu de los pueblos en la infancia; la Tierra y el universo son eternos, porque la eternidad es una cualidad inherente a la materia.

Pero el mundo está sujeto a modificaciones y por eso el hombre, cuyo espíritu no ha iluminado aún la ciencia, cree también que ese mundo es limitado y pasajero. Inconcebible es que una noción tan clara e importante como la de la eternidad del mundo haya podido borrarse jamás del entendimiento humano. Casi todos los filósofos antiguos han estado de acuerdo en considerar al mundo como eterno. Ocello Lucano¹³ dice formalmente hablando del universo “ha existido y existirá siempre”. Flammanim¹⁴ hablando de si será el mundo

11 Nota del autor. Luís Bischoff. “Materia y Fuerza”:

12 Inicio de folio 442.

13 El texto dice:



14 Nota del autor. “Mundos Imaginarios” Flammanim.

renovado formula este silogismo: “la habitación debe convenir al habitante. Es así que el mundo ha sido hecho para habitación del hombre, luego debe convenir al hombre; y puesto que el hombre será renovado, el mundo lo será también”. Todos los que renuncien a las preocupaciones conservan las fuerzas de la máxima de la nada no se hace nada, verdad que nada puede destruir.

Nunca la ciencia ha tenido victoria más brillante sobre los que adoptan un principio sobrenatural para explicar la existencia de los seres que en el estudio de la Geología y de la Paleontología; nunca el espíritu humano ha reivindicado con más energía que entonces el derecho de la naturaleza. Esta no conoce principio ni continuación sobrenatural; ella es la que crea y la que vuelve a recibir en su seno todo, es principio y fin, generación y muerte. Ha creado al hombre¹⁵ con sus propias fuerzas y con estas mismas lo volverá a su seno”.

“Heme aquí, señores, al término del modesto trabajo que someto a vuestra consideración; y he aquí también sus conclusiones a que conducen la ciencia contemporánea, esencialmente positiva; nada de antiguos materialismos ni idealismos metafísicos que no ofrecen ningún resultado práctico, sino más bien conducen a la falsificación de la verdad; así como tampoco nada de teología ni de misticismo que arrastrando a la inteligencia por un dédalo de aberraciones no hace sino formar espíritus fanáticos y mezquinos, dominados por mil puerilidades, hasta sostener y creer que en el firmamento el azul reflejo de los rayos solares al través del éter y de la atmósfera, está la gloria, y en el centro incandescente de nuestro planeta

15 Inicio de folio 443.

están los profundos infiernos poblados de una fantasmagoría ridícula.

Ya, señores, la ciencia no cree en alucinaciones necias de un purgatorio para los veniales pecadores, ni la humanidad del siglo XIX con cortas excepciones, va a postrarse como en el oscurantismo de los antiguos tiempos y en el fanatismo de la Edad Media, a los pies de los sacerdotes aterrados de sufrir 100 años a las puertas del Averno o atemorizados ante un anatema de Inocencio III.

Pasamos felizmente aquellos siglos en que se creía que el año 1000 era el fin del mundo y en que la Europa corría en peregrinaciones a Jerusalén para ser víctimas de las vejaciones de los turcos. Pasaron también aquellos siglos en que se creía que el día del juicio final todo acabaría por destrucción y aniquilamiento.

No, señores, hoy nada sostiene que el mundo sea finito¹⁶ ni que los seres que hay en su seno y los elementos de que se compone se aniquilen; hoy todos creen que el mundo es eterno, porque la materia es indestructible que la fuerza que le da vida es persistente; y mientras la materia y la fuerza subsistan como que subsistirán porque son eternos, el mundo será renovado pero jamás aniquilado.

Moriremos nosotros, morirán nuestros hijos y nuestra décima y vigésima generación, los objetos más preciados y cuanto más queremos cambiarán, pero no la sustancia de ellos, nuestra propia sustancia, que en último análisis es la fuerza generatriz, esa no acabará nunca; porque repito la fuerza es persistente y nunca se aniquila aquello que vive fuera del espacio y del tiempo”.

16 Inicio de folio 444.

6. EL RACISTA CLEMENTE PALMA Y EL ATEÍSMO DE LOS INTELLECTUALES

Este trabajo pertenece a Clemente Palma, corresponde a su tesis de candidato a doctor por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1897 (agosto, fecha de la sustentación). 52 pp.; 21 cm. La tesis lleva por título *Filosofía y Arte*.

Es una tesis manuscrita que ha sido digitalizada por el equipo Helí Córdoba, Edmundo Roque y Ernesto Argumanis, las correcciones al texto pertenecen a ellos. Se encuentra en el archivo histórico, UNMSM. Caja: 79(183/227) folio: 713-741. La fragmentación de los párrafos y el comienzo del número según folio nos pertenecen y es para facilitar la lectura.

A seguir el contenido expuesto por el candidato:

“El ateísmo es la forma menos artística de las lucubraciones filosóficas y religiosas. El mundo sin Dios, sin ordenador, sin creador, surgiendo del abismo por fuerzas inmanentes y eternas. En torno de la pregunta ¿hay Dios? Han girado todas las filosofías sin resolver el intrincado problema de la existencia divina: la fe no es solución de la inteligencia. Tantas sutilezas en el escolasticismo para la afirmativa, cuántas en las teorías modernas sobre la eternidad de la materia y la fuerza¹ para la negativa. El espectáculo del universo es argumento tanto en pro

1 Inicio del folio 718, pág. 5, ídem.

como en contra. No lo hay ¿Y cómo ese orden admirable, ese encadenamiento invisible, esa misteriosa correlación de todas las cosas que tanto entusiasma a Cortés, De Maestre y Balmes? Lo hay ¿y por qué el mal, el infortunio, la debilidad, la muerte, la lucha insaciable, la decoración sempiterna de unos seres a otros, como si la tierra fuera un circo hecho para la diversión de un César sanguinario? ¿Por qué ese mundo que se desmorona ante el análisis, ese mundo que, en detalles, el más torpe de los hombres habría sabido hacerlo mejor? ¿Por qué esa duda, ese dolor en todo que hacía cavilar a Schopenhauer hasta buscar el remedio del mal en el aniquilamiento de la voluntad, en la inmersión en la inconsciencia, y a Hartmann en su lúgubre proyecto del suicidio universal?

[...]

Puede el razonamiento traernos la convicción de que no existe tal hacedor y que el universo es padre de sí mismo, la negativa jamás será completa porque hay algo que se rebela contra el vacío, que se subleva contra el aislamiento, y ese algo es la imaginación, es el sentimiento. Y efectivamente, jamás ha sido la creencia de Dios una necesidad de la inteligencia. De allí que, en los pueblos civilizados y pensadores, en los pueblos meditadores y fríos, que han llegado a un alto grado de cultura, ha florecido la adelfa del ateísmo.

Para la inteligencia Dios es una simple idea, que puede servir de clave a muchos razonamientos, si ella encuentra otra clave más lógica, más aceptable, más eficaz para solucionar los problemas que se agitan en el espíritu, la idea de Dios es arrojada sin escrúpulo alguno por el pensador al estercolero de las ideas vacías e inútiles, y queda reducida a una simple palabra de hojarasca, a una denominación vulgar, sin más objeto que hacer de puente entre dos palabras.

La imaginación, siempre en pos de fantasmas, de creaciones extraordinarias, siempre pugnando por salir de las esferas posibles de la idea para sumergirse en las nebulosidades de lo

maravilloso y suprasensible, es el alma de toda religión. La imaginación es quien hace a Dios, quien estimula al razonamiento en la creación o suposición de los atributos divinos. Después de esta labor práctica de la fantasía, el sentimiento experimenta la necesidad de dirigirse a ese ser creado para hacerlo árbitro de nuestro destinos, dispensador de venturas y males, y radicar en él, ese principio de justicia al que aspiran todos los hombres en sus momentos de filantropía.

[...]

Dios no es el principio impersonal y puramente intelectual. Era un ser sobre todo perceptible por los sentidos, abrumador en su poder, inexorable en su justicia, temible en sus castigos. El temor a estos, cuando se infringía la ley divina, y el placer por sus premios, eran la base de la sensación y el respeto a la legislación.

[...]

Pero llega un momento en que el hombre es más intelectual que sensible; llega un momento en que el espíritu vuelve la vista a todos los lados en busca de ese ideal compañero que le ha hablado durante muchos siglos, que le ha guiado, que ha estado acurrucado en lo más ardiente de sus afecciones, al que ha acudido en sus alegrías y en sus tristezas, que le ha consolado unas veces y amenazado otras; le busca y encuentra el vacío, la sombra, el misterio; entra la duda, se convence de que todo lo debe a sus esfuerzos, de que antes que todo debe confiar en la fuerza de sus brazos o de su cerebro; el espíritu se reconcentra, penetra candil en mano a la oscura cueva de Psiquis, y frente a frente con el concepto de Dios le pregunta: ¿Quién eres? ¿Dónde estás? Comienza el análisis, la disección, el juzgamiento de Dios; el que fue durante muchos siglos juez, pasa a ser objeto de un proceso doloroso, de un examen detenido, escrupuloso, lógico frío en el que la inteligencia falla casi siempre una negación seca.

Tal es, señores, el proceso del ateísmo en la vida de los pueblos. Solo llega a surgir razonado y frío, en pueblos que han llegado a un alto grado de cultura intelectual, pues solo en esta condición puede el hombre llegar a sacudirse de las preocupaciones seculares que han fermentado en su raza; solo así puede llegar a la conciencia de su propio valor y de la intensidad de sus fuerzas.

Desde luego, aunque en el concepto de los ortodoxos sea imposible toda moralidad sin el concepto de Dios, es indudable que el ateísmo, así, como resultado de un desarrollo intelectual superior, tiene una moralidad profunda. Primeramente desaparece la sanción religiosa, que como toda sanción no es sino el apuntalamiento de una moralidad que necesita garantías.

Más moralidad hay en proceder bien, sabiendo que los cielos están vacíos, que cuando se presiente, allá en las tenebrosidades de ultratumba, la faz severa de un juez que compulsu nuestra vida, juzga y falla la gloria o la condenación, según los quintales que pesan nuestras acciones en la balanza de su inexorable justicia. ¿No dirías que la humanidad era más perfecta desde el punto de vista de la justicia jurídica, cuando fueran innecesarios los tribunales, los abogados, los jueces, las cárceles, la policía y los ejércitos permanentes, de los que hoy no se puede prescindir, para obligar al hombre a que no hínque el colmillo en la propiedad o en la ventura ajena, para obligar a los pueblos a respetar los fueros de los demás pueblos? Desapareciendo la sanción religiosa, la limosna y los actos de caridad serán expresión de la filantropía más pura.

No hay premios futuros: las acciones buenas tienen que ser más laudables, más morales, porque no significarán, ni vagamente, un pago parcial y adelantado de nuestro alojamiento en el cielo. Por otra parte, hay como una significación moral, como un sentimiento de noble altivez en el hombre, al sentirse hijo de

sí mismo, al tener conciencia de que todo lo debe² a sí mismo, al sentir que puede trastornar el mundo sin que haya un padre oficioso que se lo impida; al saber que nada se le espera detrás del último estertor de la muerte, al sentirse independiente, sin preocupaciones, sin estremecimientos de terror al calcular las probabilidades de su suerte ultraterrena, sin parpadear medroso ante la mirada iracunda de un padre que descarga en él la responsabilidad de sus propias imperfecciones.

[...]

Todo esto, señores, no es sino en un orden puramente teórico. Perfectamente sé que no hay ni puede haber (por lo menos en la condición actual de la humanidad) pueblos ateos; el perfeccionamiento de los hombres es paulatino y desigual: la ola del análisis no sube al mismo tiempo a los cerebros; mientras una clase llega a las mayores lucubraciones intelectuales, otra, y es la más numerosa, permanece en la ignorancia entregada a las rudezas de la lucha activa por la vida, y apegada por educación, hábito o debilidad, a las preocupaciones; otra gran parte de la humanidad tiende, por temperamento, a esa sumisión ciega del adepto; otra, eminentemente fantasista, no puede aceptar la negación seca y tranquila del ateo; otra, desvalida y tímida, busca un consuelo en esas idealizaciones místicas, viajeros eternos por el desierto de la vida, sienten redobladas sus fuerzas durante la peregrinación a Damasco con las visiones placenteras de los mijares religiosos; otra parte de la humanidad sensible, imaginativa, artística, necesita dar vuelo a la imaginación y solazarse en las altas regiones de la inspiración con los cuadros místicos y sensacionales de la fe; y por último, el sacerdocio es el más activo vestal del fuego divino, como que en sus brasas cuece su alimento. Todas estas entidades existen y existirán siempre, siempre habrá pueblo y burgueses, siempre habrá neuróticos y

2 Inicio del folio 720, pág. 9, ídem.

locos, mujeres, poetas, artistas y sacerdotes, que son los mantenedores de la fe y el espíritu religioso.

Y aunque no fuera así, aunque no existiera una corporación encargada de velar por la conservación de la fe, es indudable que el ateísmo jamás sería popular para dicha de la civilización, del arte y del perfeccionamiento moral de la humanidad. Desde que el ateísmo es el último tramo en la escala intelectual, solo la filosofía puede llegar a él por las gradaciones paulatinas del análisis; y los pueblos no son filósofos.

Que el pueblo llegara al ateísmo significaría un salto violento, en el que derrumbaría bruscamente los viejos ídolos, arrastrando en ese derrumbamiento su corazón, como el atleta bíblico sepultaría entre las ruinas del templo su propio ser. ¿Cómo concebir que el ateísmo sea doctrina popular cuando es el pueblo quien más necesita de los ideales religiosos, de las fantasmagorías de la fe?

El pueblo, que no puede llegar a las altas lucubraciones teológicas y metafísicas, necesita llenar aunque sea con viento el vacío de instrucción superior; por una dislocación infantil en el orden moral, tiene el corazón ingerido en el cerebro. Como los niños tienen horror a la oscuridad, al vacío, necesita poblar las noches de visiones, las horas de descanso con ensoñaciones consoladoras, las treguas de los placeres materiales con locas lucubraciones religiosas, que jueguen con sus sentidos.

[...]

De allí que no pudiendo el pueblo llegar, por su temperamento exaltado, al ateísmo sereno, sea tan peligroso el ateísmo burgués y canallesco, ateísmo que es casi siempre revelador de una depravación moral que busca en la negación la impunidad de los vicios y los crímenes.

He aquí la opinión de Mr. Le Bon: (1)³ Si fuera posible que las multitudes aceptaran el ateísmo, tendría este todo el ardor intolerante de un sentimiento religioso y sus formas exteriores revestirían la apariencia de su culto. La evolución de la pequeña secta positivista nos suministra una prueba curiosa. Al positivismo le ha acontecido lo que a ese nihilista cuya historia nos refiere el profundo Dostoiewsky. Iluminado un día por las luces de la razón, rompió las imágenes de divinidades y santos que adornaban el altar de una capilla, extinguió la luz de los cirios, y sin perder momento, reemplazó las imágenes destruidas por las obras de algunos filósofos ateos, tales como Buchner y Moleschott; después volvió a encender los cirios piadosamente.

El objeto de sus creencias religiosas se había transformado; pero sus sentimientos religiosos ¿puede decirse que verdaderamente habían cambiado? Tal es lo que sucedería en el espíritu popular en el momento en que el ateísmo se apodera de él. Esencialmente religioso, en la vida pública, en los hechos prácticos procedería como si no hubiera un Dios para él; es decir: prescindiría del juez terrible de las acciones humanas, pero en el fondo lo que habría hecho es añadir a los atributos de ese Dios que no puede expulsar de su alma, los atributos de injusticia, indiferencia; indolencia, en una palabra la inactividad más completa, pero la premisa de su existencia la llevaría oculta e inamovible.

Un pueblo ignorante no puede ser ateo: El ateísmo es contrario a la naturaleza de las cosas, rompería bruscamente la evolución gradual del alma popular; es como exigir frialdad, experiencia, cálculo, gravedad al niño. El ateísmo es el resultado de una profunda meditación, es un fin de fines, la quinta esencia de las lucubraciones intelectuales en el orden religioso. Ahora bien: como todo ello no puede resultar del pensamiento popular, solo

3 *Psychologie des foules*, par Gustave Le Bon, Paris, 1896.

puede concebirse allí como un medio, y cuando el ateísmo es solo un medio es altamente nocivo e inmoral. El pueblo ateo significaría la ruptura de todos los vínculos morales, el cataclismo de los respetos, el estallido impune de las pasiones. Cuando se rompe la jaula de la fe, en que están encerradas esas bestias feroces que se llaman egoísmo, sensualidad, rencores, instintos sanguinarios, envidias etc., de que es criadero fecundo el alma⁴ popular; cuando la sanción religiosa desaparece, sin que esa desaparición sea el resultado de una alta ascensión del nivel intelectual y moral de un pueblo, la sanción civil por severa, por rigurosa y enérgica que sea, es ineficaz para imponer el respeto ajeno y amordazar las ferocidades rugientes de un pueblo desenfrenado.

[...]

Y no se diga que la moral es independiente de la religión. Esto es rigurosamente cierto, y nadie más que yo, es enemigo de esas torpes confusiones que se acostumbra hacer de principios que coexisten, pero que no están fundidos el uno en el otro en una sola entidad ontológica. Es rigurosamente cierto en un orden puramente teórico; pero, entrando en el orden de los hechos reales, os encontraréis que los principios de moral y religión siempre están unidos íntimamente en el corazón del pueblo de asociaciones misteriosas. Hay así en los intelectos infantiles fusiones indestructibles, asociaciones inquebrantables, de elementos, principios y conceptos completamente independientes en un intelectualismo perfecto: Así, por ejemplo ¿por qué se asocia siempre a la idea de Dios la figura de un rostro venerable de anciano?

El ateísmo de la canalla sería la desilusión de las sociedades, porque quizá es más fuerte el respeto a esa justicia misteriosa

4 Inicio del folio 722, pág. 13, ídem.

e inexorable que presiente el pueblo allá en las alturas, que la justicia civil cuyas manos toscas reobrar en plena luz. Además, suprimida la sanción religiosa, suprimido al principio procreador de la justicia, el modelo ideal aceptado por las masas y los legisladores ¿en qué fuentes beberían estos?

No por ciertos en principios puramente intelectuales, porque ellos no existen en el pueblo con el desarrollo suficiente para crear una moral independiente, ni tiene la fuerza de voluntad necesaria para respetarle. Tendría el legislador que sujetarse a los caprichos del pueblo, y todas esas bestias feroces que tienen su madriguera en la carne de los instintos de las masas populares, estarían sueltas hincando el diente a diestro y siniestro, destruyendo las instituciones seculares, sin crear nada sólido, pues nada sólido puede salir del capricho elevado a ley.

L'esquisse d'une morale sus obligation ni santion de Guyau sería un ensueño, dada la actual condición de la humanidad, dada la organización infantil del pueblo, dados sus apasionamientos, su volubilidad, sus instintos pocos intelectuales y demasiado sensibles y afectivos. No es preciso ir muy lejos para encontrar ejemplo de lo pernicioso que es el ateísmo canallesco.

Allí tenemos el ateísmo de la Revolución francesa, manchándose con todas sus ferocidades más sangrientas y criminales. Se creyó que podría convertirse a la Francia entera en el gabinete de estudio del barón de Holbach, donde honrados filósofos discutían tranquilos el problema de la existencia divina, y no la negación más completa de Dios no turbaba la tranquilidad fría de esos nervios equilibrados, ni las pulsaciones isócronas de esos corazones inalterables. La lección fue expresiva: el pueblo metido a filósofo ateo fue sanguinario, sensual, injusto y feroz.

El ateísmo, que en el cerebro del pensador y del hombre ilustrado es la desnudez casta vigorizadora y noble, fue perfectamente simbolizado en la Revolución francesa por una prostituta. Sí, eso es el ateísmo canallesco, la desnudez infame revolcándose en las impurezas, las aberraciones y los crímenes. Por haber

vuelto Francia a la fe popular, es que hoy ocupa un lugar prominente entre las naciones progresistas y liberales. La fe, indudablemente, constituye un principio intenso de sociabilidad, de unión, de fuerza colectiva y expansiva. No así el ateísmo que es un principio⁵ de aislamiento, concentración de fuerza que requieren un espíritu suficientemente enérgico, suficientemente templado para contenerlo y resistirlo, sin que la máquina humana estalle y se desborde en los horrores de la guerra rencorosa del hombre al hombre; un alto vigor intelectual, una voluntad serena, educada, obediente, que pueda en nombre de un utilitarismo moral, profundo, ceñirse a los preceptos de una ética intelectual, sin esfuerzos, sin desgarramientos, sin luchas, por una convicción íntima de la necesidad de amar al prójimo, de ser filántropo, sin los halagos de recompensas ulteriores, sin las responsabilidades consiguientes a la infracción, sin más perspectiva que un nihil silencioso y oscuro en medio del misterio de la evolución cosmológica.

Limitarse a saber que en esta activa labor del universo, nada se pierde porque todo se transforma: el cuerpo del hombre vuelve a ser un ingrediente químico en el laboratorio del cosmos; de su alma, es decir, de todas esas fuerzas psíquicas que obraron un tiempo en virtud de una necesaria y determinada combinación de la sustancia, quedará, no una entidad concreta que sufre o goza allá en las ignotas regiones de la visión beatífica, sino una entidad puramente ontológica, constituida por el recuerdo de las obras que en la vida realizó, quedará el resultado de las energías que puso en juego. Esto para el sabio es mayor goce, goce más puro que la contemplación llena de estupor de la faz de Dios, y que la absorción del ser en la sustancia divina de que hablan los budistas.

5 Inicio del folio 723, pág. 15, ídem.

Por esto, afirmo, señores, que el ateísmo es en el pueblo ignorante y apasionado, una enseña roja de revolución contra la moral, contra el orden, contra la sociabilidad, contra la vida intelectual misma, y contra la civilización. Es un manjar pesado que, ingerido en el cerebro de las masas, trae la destrucción del organismo social.

En cambio, entre los sabios, los pensadores y los filósofos, es la enseñanza de una aristocracia intelectual. Allí no ofrece los peligros de intoxicación; allí al seguir las corrientes tranquilas del razonamiento analítico, al acariciar severamente la especulación filosófica, al ser Dios una incógnita imaginaria cuya eliminación en nada turba el problema de la vida, no es peligrosa, no produce esas sublevaciones, esas tempestades en que se aniquila toda fuerza moral.

Allí el ateísmo no es un simple medio para engañarnos a nosotros mismos, para buscar en la impunidad de la nada la irresponsabilidad de nuestras faltas; no, todo lo contrario, el ateísmo tonifica el espíritu con la conciencia de sus propias fuerzas; lo ennoblece, porque le hace comprender que nada hay superior a él, que en esa infinita evolución del mundo desde la eternidad, en esa incansable creación del cosmos en virtud de las fuerzas inmanentes y eternas que lo rigen, el espíritu o sea la vida psicológica, es la quinta esencia, el *summum*, la floración más perfecta y acabada, la cúspide más alta a que ha llegado la actividad de la naturaleza.

Un espíritu superior cuan humillado ha de sentirse, que empequeñecido, que miserable al saber que todo su intelectualismo, que toda su fuerza y energía son una insignificante fracción de la insignificancia comparada con una sabiduría tan infinitamente superior a la suya, como la inmensidad abrumadora de los espacios, al grano leve de polvillo que flota y brilla en un rayo de Sol.

Al lado de este ateísmo que significa una aristocracia intelectual, se puede considerar ligeramente el ateísmo de los necios,

que creen llegar a una condición superior, con la ostentación aparatosa de una falta de fe que no sienten, de una incredulidad que solo tienen en los labios, y de la que, para atemorizar a los fanáticos y bienquistarse con los pensadores, creen que la blasfemia ondeando siempre en su boca es como una patente de pensador y racionalista, y hacen el efecto de aquellos mercachifles enriquecidos que creen entrar en la nobleza con la compra ruidosa de un blasón.

Hay que desconfiar siempre del ateísmo vocinglero: generalmente hay, debajo de esas apariencias de despreocupación, infinidad de supersticiones ridículas y un estado religioso⁶ muy inferior, por cierto, a la fe de los creyentes sinceros. Existe más pobreza de espíritu, más pequeñez de alma y más petulancia en los que niegan sin saber por qué creen.

Si penetramos en la vida interna del creyente nos encontramos con una mitología más o menos poética, con un conjunto más o menos ilógico y absurdo de ideas religiosas cosidas las unas a las otras con cierto ingenio candoroso. La fe sabe dar una lógica especial en la sucesión y casualidad de los principios; allí no encontraréis nada repugnante, nada que rechace vuestro espíritu por que la ignorancia, la absurdidad filosófica, la mezcolanza de ideas, la explicación mítica de los fenómenos, la fácil adaptación de todos los hechos con la acción de los seres sobrenaturales, todo eso se ha halla perfumado por una fe leal: todo lo perdonáis, desde la ignorancia hasta la estupidez, a fin de una sinceridad que nos agrada.

Pero entrad en la vida interna de esos pseudoateos, y allí encontramos la misma ignorancia, la misma estupidez, la misma necedad, ocultando vergonzosamente sus miserias bajo el ropaje de una apostasía desleal.

6 Inicio del folio 724, pág. 17, ídem.

He sostenido que el ateísmo no puede ser una religión universal. Esta forma de expresión quizá os parezca paradójica, pues no hay conciliación entre la negación rotunda que envuelve el ateísmo y la afirmación fatal que encierra toda idea de religión. Pero no, señores, no son antitetánicas las ideas de ateísmo y religión. Creo, con Mr. Le Bon, que toda idea, cualquiera que ella sea, que se apodera del pueblo y le sugestiona e impulsa a obrar, es una idea religiosa. No se es religioso únicamente, dice Le Bon⁷, cuando se adora una divinidad, sino cuando se ponen en juego las energías del espíritu, todas las sumisiones de la voluntad, todos los ardores del fanatismo, al servicio de una causa o de un ser que se hace objeto o guía de los pensamientos y las acciones.

Y añade: la intolerancia y el fanatismo constituyen el cortejo del sentimiento religioso: son inevitables en los que creen poseer el secreto de la felicidad terrestre o eterna. Estas dos características las hallamos en toda multitud, cuando una convicción cualquiera las anima. Los jacobinos del terror eran tan acendradamente religiosos como los católicos de la inquisición y su cruel ardor tenía origen en la misma fuente. El ateísmo para apoderarse del alma de las multitudes tendría que prescindir del culto, y esto hace imposible su generalización.

[...]

Suprimido el rito queda suprimida la religión en los espíritus sentimentales. En un principio, el rito cristiano se redujo a una simple reunión de fieles que se consagraban para hacer en común la oración. Después fue reanudándose el espíritu cristiano, no bastaba la reunión severa de catecúmenos, era necesario constituir una francmasonería, con sus frases misteriosas y sus signos de reconocimiento.

7 Le Bon. *Psychologie des foules*.

Luego no bastó esto. Eran precisas las ceremonias públicas, vinieron los templos suntuosos, los santos, las pompas, la intrusión aparatosa en todos los actos de la vida civil y privada: en una palabra la complicación del culto, que se hace estético como dice Guyau que acude a todas las artes para ser más simbólico y expresivo esto es lo que le hace durable, Pileiderer, en su filosofía de la Religión ha demostrado que lo que domina en el culto es el elemento dramático, la dramatización de alguna escena mitológica o legendaria. Principalmente entre los arios es que predomina este elemento, los arios tenían amor a las grandes epopeyas y a los grandes dramas, los semitas son más bien líricos; de ahí la importancia que adquiere entre ellos el profetismo. El elemento dramático es visible en ciertas ceremonias simbólicas del judaísmo y del cristianismo, la misa ha sido en otro tiempo un verdadero drama de la pasión en el que los espectadores eran al mismo tiempo actores. Las procesiones semicristianas tienen aún, para las multitudes, el atractivo de decoraciones de ópera. La comunión de los fieles es una dramatización de la Cena⁸.

Si tan íntimamente unidos están el sentido religioso y el sentido estético en los pueblos, siendo el culto la estética de la religión, es imposible que subsistan las religiones sin ritos, fuera del cenáculo de los intelectuales, y con más razón el ateísmo que prescinde lógicamente de todo culto desde que prescinde de Dios mismo. Pero se podría decir que puede haber un ateísmo formulista que tuviera sus ritos, no para adorar a Dios, sino para honrar a los grandes hombres, que tuviera sus símbolos, convencionales es cierto, pero que al fin, como ha sucedido siempre, se llegarían a apoderarse del alma del pueblo.

El positivismo, por ejemplo, ha hecho de la humanidad un grandioso símbolo y tributa una especie de culto a la memoria

8 Guyau. *L'irreligión des ...*

de los grandes hombres sustituyendo así, en su calendario, con el nombre de ellos el de los santos del cristianismo. De este modo podría llegarse al culto sin la religión, quedando así satisfecha la necesidad estética de los pueblos.

Creemos que tal cosa jamás podría realizarse, porque requeriría un alto grado de intelectualismo para que se pudiera hacer el deslinde perfecto de lo que pertenece a un orden puramente especulativo y lo que corresponde a la sensibilidad o sensualismo de las multitudes. Sería imposible que un pueblo, en el orden de las ideas, llegara a la conclusión de la no existencia de Dios, y en orden de la vida pública realizara un culto que no satisfacía necesidad religiosa alguna.

[...]

El ateísmo, pues, dada la condición actual de la humanidad, está lejos de popularizarse. No es esto decir que el catolicismo esté muy arraigado en el espíritu moderno; al contrario, nunca ha estado la fe católica en más peligro que hoy por los ataques del volterianismo, con la especulaciones archifilosóficas de Kant, con las lucubraciones desconsoladoras del pesimismo, con los nuevos puntos de vista de la filosofía positiva; pero el peligro ha sido en las clases intelectuales a donde han llegado los fulgores reveladores de la ciencia.

Las multitudes han permanecido en la penumbra fantástica de la fe, y apenas si una que otra carcajada burlona, uno que otro libro de popularización y los extravíos de los encargados de mantener el fuego del ara, han logrado hacer nacer en su espíritu los gérmenes de la duda y la desconfianza, e iniciarle el gusto por las pícaras travesuras del diletantismo herético. Sería necesario hacer al pueblo más intelectual para que el ateísmo echara en su cerebro sólidos brotes.

7. ¿ES ATEÍSTA EL PROFESOR PRADO?

El libro de Javier Prado y Ugarteche, bastante interesante, resulta ser *Historia de la filosofía moderna* (1915) [Biblioteca Nacional del Perú: Sala de Investigadores: escrito a máquina; código: 120.7/p89/2/t2], aquí nos limitaremos a revisar el tomo 2.

Procuraremos centrarnos en algunos tópicos básicos:

1) El idealismo filosófico

El idealismo filosófico lo caracterizamos como aquella dirección filosófica que desde la posición, el punto de vista del pensamiento y de autorrepresentación, establece las leyes, las formas, los valores y las realidades del conocimiento (p. 339). Implica llevar el problema al orden del pensamiento, lo que significa decir lo que pensamos sobre las cosas; y de ese pensamiento establecer la realidad o no (sic) de las cosas, su valor, la legitimidad del conocimiento, las formas, las leyes dadas por ese mismo conocimiento (p. 339).

El idealismo en este segundo periodo se encamina a la subjetividad, el conocimiento y las representaciones establecerán el alcance y el valor del conocimiento y de la realidad. Pero al realizar esta operación está volviéndose hacia el ser humano, de donde resulta que es subjetivo (p. 340).

Este movimiento idealista se concentra alrededor del pensamiento que da el valor al conocimiento y a la realidad; entonces es la razón, el principio de la razón el que establece la organización y

legislación de la realidad, la racionalidad (p. 340). Es por la razón que se obtiene la inteligibilidad de las cosas como su universalidad (p. 340).

En la evaluación del proceso de la reflexión de Hegel lo hace de la manera que sigue. El proceso resulta este: un proceso que se pone, al ponerse se le opone; y de la afirmación y de la negación surge, entonces, la conciliación. Así, ya no es la gran ley la ley de la identidad y lucha y de la contradicción, sino es esta ley, real y racional en la que los contrarios se concilian. Para efectuarlo la ciencia madre es la lógica como ciencia de la idea, del pensamiento que tiene este interés: estudiar la idea, el pensamiento en sí, en sus formas que son las categorías, que resultan ser formas vivas, que contienen la realidad misma (pp. 351-352).

2) Periodos de gravitación problemática en la historia filosófica

Distinguiremos en la estimación del autor tres periodos: 1) Periodo de gravitación del problema de la sustancia. 2) Periodo de gravitación del problema del pensamiento. 3) Periodo de gravitación del problema de la experiencia concreta, y aquí se coloca el conocimiento (p. 358) y, en general, el problema de la realidad (p. 358).

Pero aquí la experiencia es tomada como “principio de actividad, como principio de movimiento, como principio de cambio, en suma como un proceso, el proceso de la experiencia y sus transformaciones. He ahí la tercera orientación: la experiencia tomada como proceso que se transforma” (p. 358).

De esta manera: “Se forma así el tercer periodo de ese proceso que lo caracterizamos con el nombre de la evolución, el evolucionismo, la evolución” (p. 359). Y toma así, entonces, un carácter general (p. 360), un “proceso, en el tiempo” (p. 360).

Lo que la experiencia nos enseña (dado en la integración de lo psíquico y lo físico, lo cualitativo y lo cuantitativo; elementos) es que la frontera de los puntos de oposición que corresponde al concepto y a las antiguas formas sustancialistas se van desvaneciendo: “Y entonces vemos cómo dentro de ese orden de la experiencia se sustituyen los antiguos conceptos-sustancialistas por otras inteligibilidades que van (...) armonizando los elementos que palpamos, como una integración de principios de existencia” (pp. 381-382).

3) La realidad

El valor de la energía es quizá el primer principio de donde se desprende luego el proceso de la realidad. Por lo cual hay que estar prevenidos contra todo valor tan pronto como ese valor quiere convertirse en un valor simple, esto es, desintegrándolo de la experiencia (p. 382).

Por consiguiente, no es posible tomar la realidad dentro de nuestro conocimiento fuera de las integraciones que ella representa, y que a la vez, llevada a su mayor generalidad e intensidad, esa integridad de la realidad hace borras (sic) las fronteras antiguas (p. 383).

La integridad en sí representa elementos en el orden cuantitativo y cualitativo, pero no para reducirse los unos en los otros, sino para representar en el término de la experiencia una integración de estos elementos, nuestra experiencia “no va más allá” (p. 383). “Si sentir en esa realidad la inmensa corriente de integración que ella representa, que ella posee (...) una universal corriente de integración de diversos elementos; es la realidad” (p. 383), que se desarrolla y adquiere inteligibilidad (p. 384), conciencia (p. 384).

Existe así una corriente de elementos que se integran en la experiencia y que tienden a estas tres manifestaciones de conservación, desarrollo e inteligibilidad, donde se puede establecer que el ritmo es de conservación, permanencia, expansión y cambio (pp. 384-385).

“La realidad, en suma, como hecho de experiencia tiende en todas sus manifestaciones a vivir; y la vida en su sentido más general

(...) es una organización. Vivir es organizar, y no puede vivir lo que no significa una organización” (p. 385). Por consiguiente, “la realidad es una organización de principios que subsisten, que se desarrollan y alcanzan inteligibilidad” (p. 385).

La realidad exige, dentro del hecho que ella es, una organización, que es, en suma, la vida dentro de su principio de conservación y expansión, haciendo el proceso de la experiencia (p. 385). “Nosotros, en suma, observamos que en la integración de la realidad hay un proceso de organización en el cambio” (p. 387). Todo resulta una integración en la experiencia (p. 388). Sin organización no hay experiencia, no hay realidad alguna; y sin el cambio la organización misma se hace ininteligible (p. 388).

“La realidad se ofrece así como una organización. Nuestra inteligibilidad de ella es dentro del mismo concepto; nuestra inteligibilidad organiza la realidad y la aprecia como organización. Esa organización se realiza (...) en una corriente de actividad y cambio (...) evolución que se realiza en la realidad; de tal modo que hay un equilibrio (...) de subsistencia y de transformación” (p. 390).

Pero esto es válido únicamente para la naturaleza: “La libertad sin la organización no es sino una vana palabra; la organización sin espontaneidad (sic), sin poder creador dentro de la organización misma representa igualmente un principio artificial en el que se escapa la intensidad de la corriente misma universal del valor cualitativo” (p. 393).

4) La razón

No hay ni intuición pura ni menos razón pura, lo que realmente existe es una integración que al ser inteligibilidad síquica, representa una organización intelectual. “Pero en esa organización lo que constituye las actividades y las fuerzas racionales representa una conciencia más profunda, más general, más organizadora en los diversos planos de integraciones. Esta es nuestra manera de entender la inteligibilidad de las cosas por medio del pensamiento” (p. 400).

La vida mental tiene los siguientes planos: 1) instintiva, 2) intuitiva, 3) racional (p. 401). Ella se organiza dentro de la experiencia, se produce dentro de la realidad (p. 401). La racionalidad resulta la realidad más intensa de la vida mental, la racionalidad “es la aptitud de poder elevarse a las relaciones de las cosas, al principio de generalidad y subsistencia. En este proceso psíquico, cuando se ha llegado a este punto dentro de la experiencia, la vida espiritual ha alcanzado su máximo de desarrollo” (p. 403).

La racionalidad no se disuelve en la intuición como quiere Bergson (p. 403). Y tiene los niveles correspondientes: 1) inconciente, 2) conciencia, 3) conciencia reflexiva (o pensamiento) (p. 405), y, 4) racionalidad generalizadora (p. 404).

La labor de la inteligencia humana, es decir, científica y filosófica es estudiar, conocer, determinar las organizaciones de la experiencia, como esta realidad, como esta realidad resulta organizándose en ella (p. 407).

5) La verdad

La verdad que queremos alcanzar está con relación a las integraciones de la experiencia misma “con lo que ella va viviendo, dando, creando y organizando” (p. 408). El problema de la verdad es el problema de las integraciones en la experiencia misma. La verdad humana es verdad de experiencia “y esas organizaciones tomadas en su mayor generalidad son de diversas clases, organizaciones de los fenómenos, de sus relaciones y de sus leyes naturales de experiencia” (p. 408).

Proseguimos: “La verdad humana es así verdad de la experiencia; pero verdad que en la experiencia establece la correspondencia entre el pensamiento y las organizaciones de la experiencia (...) lo que ella trata de conocer y verificar es lo que se organiza en la experiencia” (p. 411). Por lo tanto, eso es verdad: “verdad relativa en cuanto que esa experiencia está limitada por nuestra fuerzas intelectuales, por nues-

tras condiciones representativas y por el campo, igualmente limitado, en el que se opera esa labor de organización” (p. 411).

Lamentablemente no nos queda claro lo que entiende el autor por “condiciones representativas”.

6) La inteligibilidad

La inteligibilidad de las cosas se adquiere por el pensamiento (p. 412) y nunca alcanza la universalidad “que le sería precisa para obtener que su correspondencia mental estuviese en relación exacta con la organización de las experiencias (...) la correspondencia nunca es exacta” (p. 412). Y nunca lo es porque se trata, ciertamente, de la totalidad del conocimiento (p. 413).

“Lo que la ciencia y el pensamiento tratan de hacer es alcanzar la inteligibilidad dentro de la experiencia; pero ella vive dentro de la experiencia; pero ella vive dentro de la organización que nosotros podemos observar, constatar y verificar” (p. 413). Y verificar se ha de tomar en el sentido de expansión de las organizaciones (p. 413), en la realidad (p. 413): “Nosotros sentimos y podemos verificar en la experiencia que la realidad tiende a más amplias organizaciones” (p. 414).

El sujeto se pone frente a la realidad y ejecuta la reflexión “la reflexión consiste en eso: volver a pensar lo pensado, en pensar el pensamiento mismo, en revertir la inteligencia en la propia conciencia” (p. 415). Después trata (a) de conocer, y (b) de extenderlo, generalizarlo en una explicación más amplia y de allí adviene una síntesis (p. 415), una síntesis subjetiva-objetiva.

Pero al final lo subjetivo organiza las experiencias (p. 416). “Y como ya hemos visto que el problema de la realidad se nos presenta y se verifica como un principio general de organización (...) ella (la filosofía) representa un conocimiento superior” (p. 416).

7) La filosofía científica

Esto nos lleva al problema final, que es el problema de la filosofía científica: “La filosofía es el pensamiento de la ciencia, o sea, integra el valor subjetivo del pensamiento al valor objetivo de la ciencia” (p. 420). Esto lo hemos visto ya antes cuando trabajamos la posición de A. Comte. La filosofía científica “da la integración superior del conocimiento científico” (p. 425).

Haciendo una evaluación de esta perspectiva filosófica se tiene que considerar desde varios aspectos. Ontológicamente Prado coloca el ser en el tiempo y este ser es entendido como estructura organizada que evoluciona en todos los aspectos.

El ser en el tiempo se integra en una serie de principios. Y no existe ser si no existen las estructuras. Sin embargo, sabemos que esta temporalidad no afecta en materia moral, de tipo cristiano católico, al ser humano.

Gnoseológicamente afirma de modo claro que conocemos y no necesitamos de la representación. El concepto de verdad emerge no de la idea de representación, y expresa a la experiencia y al conocimiento que emana de esta: al realizarse en sus estructuras, es expresado por nuestro pensamiento.

Por último, el autor reivindica la naturaleza de la filosofía como aquella que realiza la unidad del ser en y desde el conocimiento de la totalidad de la experiencia. Asumiendo la relatividad de este conocimiento, relatividad marcada porque nunca se podrá acceder a la totalidad de este conocimiento.

Parecería haber en nuestro autor tres posiciones: a) el ser es factible de ser conocido por el conocimiento; b) que actúa como totalidad, que nunca llegará a ser conocida como tal, pero puede al menos al ser expresada en esa totalidad nos deja un conocimiento del ser; c) la temporalidad no afecta el aspecto moral concebido cristianamente.

Cornelio Fabro afirma que una característica del pensamiento moderno radica en el principio de la inmanencia, que comporta la negación de toda trascendencia que escape a esta inmanencia del ser, estimamos esta idea de Fabro problemática.

La modernidad no nos dio el principio de la inmanencia, por el contrario situó el ser y la concepción del ser en la temporalidad e historicidad radical. Así como nadie dice que Dios nos dio el principio de la trascendencia.

Si nos remitimos a Prado, observaremos que su modo de comprender la totalidad del ser se encuadra en que este es posible de comprenderse en la totalidad y, desde la totalidad del conocimiento, lo que implica la inmanencia del ser, del pensamiento y pensar sobre el ser.

Para explicarnos el ser, es decir, lo real y la realidad, no precisamos de entidad extrahumana alguna. Pero ¿y cómo queda el aspecto moral en la cual no hay acción o presencia de la temporalidad?

Estimamos que esta es una limitación del pensamiento del profesor Prado, si admite la presencia de la acción de la temporalidad con relación al ser, es decir, que nada escapa a la temporalidad del ser, por lo tanto, la moral del ser humano no podría dejar de ser influenciada por esta temporalidad.

Para Prado, al no existir esa temporalidad actuando en la moralidad del ser humano, está asumiendo la limitación de la inmanencia. Y daría al ámbito moral una naturaleza de trascendencia ligada a Dios. Pero: ¿cómo podrían coincidir ambas cosas?

Pero, ¿su creencia en la moral afectada por la divinidad se expresa en el proceso de la conducta o no? Si se expresa en ella, nuestro autor tendría que asumir que su propia conducta moral, y de la especie humana, se sujeta al proceso de la temporalidad, complejidad y posibilidad de conocimiento como parte de las organizaciones. Y se sujetaría al principio de la inmanencia.

Caso contrario, la moral afectada por la trascendencia cristiana, pero desplegada en la conducta, no tendría como no manifestarla. Sería estrictamente personal. Es decir, instalada privadamente y sin correlato práctico.

Así nuestro autor parecería ser ontológicamente realista, cognoscitivamente atea, en tanto moralmente sería un creyente que asume su creencia, específicamente moral, como privada y desligada de la responsabilidad cristiana de la conducta personal respecto a lo social.

Parecería existir un ateo vergonzante o un creyente laxo.

El positivismo universitario en el país fue una tendencia minoritaria cuya influencia a través de las tesis estudiantiles de las décadas del 70, 80 y 90 del siglo XIX, y el 900 y el 10 del siglo XX, fue baja porcentualmente.

Y, entre los profesores, fue de influencia harto dispar. Solamente se puede decir que hubo positivismo realista primordialmente en el cuerpo docente en la facultad de San Fernando en las décadas indicadas.

Sobre el positivismo universitario en San Marcos en las facultades de Letras, Jurisprudencia y Medicina se ha creado toda una mitología sobre este positivismo fomentada centralmente por A. Salazar Bondy en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, en otra investigación [*Breve y circunscripta historia de la filosofía en el Perú: 1400-2000*; no publicada] demostraremos que no hubo nada de lo que se presenta espectacularmente como influencia positivista.

Respecto a que si fue atea este positivismo universitario la respuesta es negativa, solamente emerge la duda en este profesor Prado. Pero se ha de estar claro en lo siguiente, todo este bloque docente de San Marcos es, en general, creyente, mas al estilo intelectual, no es un dios personal.

Pero se han de exceptuar de ellos tres figuras interesantes: Antonio Raimondi, Miguel Fernández de Colunga y Celso Bambarén, a quienes se les consideraba incrédulos, que para la época significaba ser ateos. Y lo dejamos aquí. Esperamos publicar en su momento la historia del ateísmo, el materialismo, el realismo, el panteísmo y el naturalismo en la historia de la filosofía del Perú.

PARTE III

1. EL MATERIALISMO NO ACADÉMICO: LA ONTOLOGÍA MATERIALISTA Y CIENTISTA DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Manuel González Prada aparece próximo al movimiento obrero con ideas muy radicales para la época, ideas anarquistas que lo ponen cerca de las influencias mayores de Kropotkine, Reclus y Proudhon [1].

Aquí tomaremos como referencia el trabajo cronológico de la producción de MGP y la periodificación respectiva trabajada por Thomas Ward [2].

La periodificación es la siguiente: 1) época peruana: 1870-1890; 2) época europea: 1891-1898; y 3) época peruana: 1898-1918.

-
1. Joel Delhom: MANUEL GONZALEZ PRADA ET LA CULTURE EUROPEENNE, Colloque Europe-Amérique latine: réceptions et réélaborations sociales, culturelles et linguistiques aux XIX-XX siècles, 27-28 de novembre de 1992, sitio web: <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/worldwidenoventns/Perú/culture.html>
 2. “La página de González Prada” sitio web: <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/index.htm>. Y eventualmente comparada con la edición de Isabel Tauzin-Castellanos: Ensayos, Editorial Universitaria de la U. P. Ricardo Palma, Lima, 2009.

Esta última fase la separamos en dos subfases: la orgánica: hasta 1908 que finaliza con *Horas de lucha* e incorpora la primera parte (1903) de *Propaganda y ataque*, sobre la que Alfredo González Prada escribe:

“Propaganda y ataque obedece al plan de reunir una serie de escritos de índole semejante, *no recopilados aún en volumen*. Veintiocho artículos –ocho inéditos y veinte publicados– forman el libro: trece *artículos religiosos* en la primera parte; quince *artículos políticos* en la segunda. Los primeros son de carácter general y divulgación doctrinaria; los segundos, casi todos de interés local y circunscritos, en su mayoría, a un ciclo breve de la historia política peruana. Circunstancias ligadas con la vida misma del autor explican que todos los artículos, excepto cuatro, correspondan a la época 1898-1903, años marcadamente beligerantes en la existencia de González Prada. El orden cronológico ha sido observado en la segunda parte; pero desatendido en la primera. Tal disparidad de método tiene su motivo: en un proyecto embrionario de libro, el autor estableció la colocación de algunos artículos de esta primera parte que, suplementada con otros escritos, debía formar un volumen de índole exclusivamente antirreligiosa. Hemos juzgado cuerdo respetar ese plan. Pero sin pauta igual para la segunda parte, la distribución cronológica nos ha parecido la única sensata (Solo “La ciudad humana”, de dudosa cronología, escapa a la regla)”.

Después tenemos la compilada: de 1908 hasta 1918 elaborada por diversos personajes, entre ellos y principalmente el hijo de González Prada, Alfredo. Esta subfase llega hasta 1915 que se cierra, centralmente, en lo lógico pero no en lo cronológico, con la compilación *Bajo el oprobio*.

Si Bruno Podestá está correcto respecto a esta obra *Bajo el oprobio*, que habría sido preparada entre 1914-1915 y dejada para publicación que vino a realizarse en 1933, tendríamos, entonces, que las obras orgánicas de MGP suben a tres y fracción.

Estimamos que el proceso cronológico nos dará una pauta más segura respecto al proceso lógico de su reflexión.

Nosotros tomaremos principalmente –no exclusivamente– la tercera etapa y trataremos el tema en seis tópicos: 1) idealismo anti-mecanicista, 2) ontología; 3) conocimiento, positivismo y ciencia; 4) antiteísmo; 5) revolución social; y 6) libertad y ser humano.

1. Idealismo antimecanicista

Consideramos en este rubro al artículo *Evocación de Zósimo* contenido en la compilación de MGP intitulada el *Tonel de Diógenes*. Nos dice Thomas Ward que no se sabe la fecha de origen del artículo y si fue o no publicado en vida del autor [3].

El artículo se refiere a una reunión para invocar espíritus y Zósimo es un espíritu invocado por el espiritista que se plasma, o materializa, delante de los invocadores. En el diálogo que se entabla entre Zósimo y “yo”, nuestro espíritu enuncia un conjunto de ideas que brevemente sintetizamos:

- a) La sustancia es una y se destila al morir y afecta al orden social y natural de manera rigurosa e implacable.
- b) La muerte se reduce a un proceso químico, a una destilación de espíritus (pero el espíritu ha de ser ciertamente de naturaleza espiritual supramundana: OO).
- c) Pesimismo (el ser humano no vale nada) (“Yo. -Cáspita! La Filosofía del otro mundo había sido tan amarga y desconsoladora como las de Schopenhauer y Hartmann”) [4].
- d) La poesía es una mentira alegre, las otras mentiras, pesadas (es decir, las que proceden de las ciencias sociales: OO).

3. T. Ward: Página de González Prada, sitio web: <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel2-zo.html>>.

4. Ídem.

- e) No hay albedrío donde reine el determinismo absoluto e idéntico para la naturaleza y la sociedad.
- f) En el mundo del espíritu es necesario rehacerse, reeducarse, intelectual y moralmente.

Este artículo nos induce a varias reflexiones que indicamos a continuación.

- 1) Este artículo tiene varios registros e induce a dudas, la primera dice así: ¿Para qué usar un espíritu donde MGP expone sus posiciones filosóficas? La segunda dice así: El concepto “espíritu” tiene dos registros: a) como ente religioso y b) como ente intelectual, es decir, como intelectual dedicado a la reflexión.
- 2) El primer escenario para evaluar esto implicaría asumir que el autor, es decir, MGP usa un “espíritu” (Zósimo) para expresar, sin determinar, la equivocidad de “espíritu”, como su portavoz. Se puede contextualizar la reflexión de este primer escenario, por tanto, en sus fases anteriores (la primera peruana y la europea), o referirla a la tercera de manera plena (la segunda peruana).
- 3) Si lo último es el caso, tendríamos que hacerlo frente a sus dos obras orgánicas y la parte I de *Propaganda y ataque* que es también orgánica (compuesta plenamente por el autor). La primera obra orgánica *Páginas libres* es de 1894, donde el autor expresa una perspectiva ontológica naturalista clara, precisa y directa, lo hemos indicado en el tema 2.
- 4) El segundo escenario para evaluar esto significaría verlo como la “inversión teórica” de lo que el espíritu piensa una vez reformado de sus creencias terrenas. Y esto es lo que sostenemos. MGP opina “invertidamente” las concepciones que se tenían en la época del autor

En la tierra se piensa que:

- a) Es posible que la causalidad mecánica lo explique todo.
- b) Producida la destilación no hay diferencia entre las leyes de la sociedad y la naturaleza.
- c) El libre albedrío existe libremente.
- d) Somos podre viviente.
- e) No necesitamos remodelar nuestra perspectiva de las cosas.
- f) El conocimiento es absoluto y es mentiroso.

Los que llegan al cielo son remodelados, reeducados, tenemos entonces la inversa:

- a) La causalidad mecánica (como lo explica todo) no explica todo.
- b) Hay *diferencia* entre las leyes de la sociedad y la naturaleza, la destilación no es idéntica.
- c) El libre albedrío se subordina respecto a algo.
- d) No somos podre viviente.
- e) Necesitamos remodelar nuestra perspectiva de las cosas constantemente.
- f) El conocimiento es relativo y verdadero.

Si nuestra perspectiva es correcta, entonces el nuevo perfil de nuestro autor en varios puntos resulta visible, de igual manera, su idealismo.

2. Ontología

Nuestra primera preocupación será determinar la posición ontológica del autor. Y ella se define de manera clara, directa y precisa:

“Acabemos ya el viaje milenario por regiones de idealismo sin consistencia y regresemos al seno de la realidad, recordando que fuera de la naturaleza no hay más que simbolismos ilusorios, fantasías mitológicas, desvanecimientos metafísicos. A fuerza de ascender a cumbres enrarecidas, nos estamos

volviendo vaporosos, aeriformes: solidifiquémonos. Más vale ser hierro que nube” [5].

Esta afirmación tiene que ver, directamente, con la afirmación que más allá del espacio-tiempo no existe nada y dentro del espacio-tiempo existe la naturaleza como fuente de conocimiento.

Hay más, dice MGP, volvamos al seno de la realidad, volvamos al seno del ser, lo que significa que “ser” y “naturaleza” resultan lo mismo. Su idea del ser como naturaleza dentro del espacio-tiempo es una idea netamente antiplatónica y anticartesiana. Su perspectiva no es positivista. Es materialista e inmanentista.

La suya es aquí una ontología de claro perfil ontológico-inmanentista cuyo punto de partida para la explicación de los otros ámbitos resulta de la naturaleza. Por lo tanto, es el suyo un conjunto de principios cuyo punto de partida es la naturaleza. Esta posición de MGP nada tiene que ver con cualquier tipo de fenomenismo cientista de tipo positivista comteano o spenceriano, o de H. Taine.

Pero nuestro autor da un paso adelante y dice, aceptando la posibilidad del naturalismo energentista:

“64 (Ontología) “Si hay la materia radiante, ¿por qué no puede haber la materia pensante? La unidad material del Universo, presentida por Spinoza y confirmada por el análisis espectral; la unidad de las fuerzas físicas, popularizada por Secchi, manifiestan que no hay más que una sustancia: el éter o el hidrógeno, y una fuerza: el calor o la electricidad. Esta fuerza es alma dormida en la piedra, semidespierta en el vegetal y despierta en el hombre” [6].

5. Manuel González Prada: Páginas libres: “Conferencia en El Ateneo de Lima” (1894), <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

6. Manuel González Prada: Memoranda: El tonel de Diógenes <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel6-memoranda.html>>.

¿Y cuál fue la gnoseología, teoría del conocimiento o teoría del conocimiento de MGP? Afirma la posibilidad de conocer la realidad objetiva por medio de la ciencia, en A. Comte no hay nada de eso. MGP afirmó:

“La palabra no es imagen exacta de la cosa o del pensamiento sino el signo convencional para representarla, y nadie dirá que el vocablo *monte* sea como la fotografía de un monte ni que la voz dolor sea una figuración del dolor. Mientras pintura y escultura son imágenes de una idea que concebimos o de una cosa que vemos, la palabra es solo una representación arbitraria, un símbolo convencional: fuera de la interjección (más grito que articulación) la frase no tiene vínculo estrecho con el pensamiento...” [7].

Aquí, nuestro autor atacó el realismo gnoseológico cotidiano y llamó la atención sobre lo siguiente: en el arte la relación entre pintura y escultura es imagen de una idea que concebimos, o cosa que vemos, respecto a la relación entre lenguaje y pensamiento es de una naturaleza compleja. En efecto, desde el idealismo alemán la relación entre lenguaje-pensamiento ha pasado a concebirse en los marcos de lo concreto-pensado.

Por otra parte, se hace necesario distinguir el uso de las palabras o conceptos: conocimiento positivo, pensamiento positivo y, lo más interesante, el modo como entiende al mismo positivismo González Prada, la comprensión del positivismo se hace en clave realista.

Sus referencias a E. Littré y C. Bernard solamente indican que atiende a dos autores que tuvieron su particular enfoque del positivismo, y por lo que nos cuenta la historia de la filosofía occidental y francesa, ambos fueron disidentes del positivismo comteano. Fueron positivistas de orientación realista, principalmente el segundo.

7. Manuel González Prada: El tonel de Diógenes: Sobre el lenguaje <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel5-lenguaje.html>>.

A. Comte fundamentaba que hay una unidad objetiva y una unidad subjetiva, es decir, una suma de condiciones en el mundo o sistema científico, como una suma de condiciones en el espíritu o sistema lógico. La novedad radica en que, por primera vez, la unidad objetiva aparece en el dominio de las ideas, y lo destacado es que se imprime a la unidad subjetiva el sello de la positividad que le faltaba [8].

Emile Littré acusa a Comte de mudar su posición filosófica, del uso del método objetivo (“fundamento de todo el edificio de la filosofía positiva”) en la observación de los fenómenos, pasa al método subjetivo en la obtención de la síntesis, es decir, pasa de la síntesis objetiva a la síntesis subjetiva [9]. En suma, lo acusa de pasarse al idealismo lógico conceptual.

Así, en la perspectiva de Littré lo que critica a Comte radica en abandonar el territorio de la unidad de las ideas fundado en el conocimiento científico, para ir al territorio de lo fundado en la lógica conceptual. Es decir, abandonar la unidad sintética de los fenómenos de la ciencia, dada en el entendimiento, a través del conocimiento científico, para pasar a la unidad sintética meramente lógica.

Parece claro, por lo tanto, que la gnoseología en MGP existió y se entendió en clave ontológica naturalista y cientista. Por lo demás, MGP no trabajó de manera más específica los ámbitos de la síntesis objetiva y subjetiva. Ni menos aspectos como entendimiento, síntesis y razón, que son discusiones de factura kantiana y hegeliana.

8. E. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, Hachette et C, 1863, p. 184.

9. *Ibidem*, p. 517.

Es difícil, por lo tanto, concordar con José Carlos Mariátegui La Chira cuando afirma que “su ateísmo es religioso” [10]. Su ateísmo no es religioso. Está clara y manifiestamente situado en la ontología naturalista, en el materialismo inmanentista de tipo naturalista.

3. Conocimiento positivo y moral

En esta esfera se establece la relación conocimiento positivo y verdad, y el enemigo resulta, sin dudar, el teísmo y la especulación fuera del espacio-tiempo y de la naturaleza. La verdad solamente se puede obtener del conocimiento científico objetivo. Y aquí se está hablando del conocimiento positivo de tipo científico natural asociado a la obtención de bienestar.

“muere la mentira con las lucubraciones metafísicas y teológicas, nace la verdad con la ciencia positiva” [11] “hablo de la ciencia robustecida con la sangre del siglo (...) de la ciencia positiva que en solo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la humanidad que milenios enteros de teología y metafísica” [12].

Este proceso de presencia total del conocimiento objetivo pasa por fases, donde el final ha de ser el triunfo total del conocimiento objetivo:

“243. a) *Período natural o primitivo*: arreligiosidad absoluta.
b) *Período medio*: superstición pura. c) *Período actual*: mezcla

10. José Carlos Mariátegui: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, p. 220.

11. Manuel González Prada: *Páginas libres*: “Discurso en el teatro Olimpo” (1894), <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

12. Manuel González Prada: *Páginas libres*: “Discurso en el Politeama”, (1894) <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

de superstición y ciencia. d) *Período futuro: exclusión de la superstición por la ciencia* [13].

Esta potencia del conocimiento se ha de ampliar a la esfera moral, deducidas de la razón cuyas verdades se obtienen de la observación y el experimento, así nos propone también MGP una moral experimental:

“12. Separar las supersticiones religiosas de las verdades científicas, rechazar en los problemas morales las soluciones *a priori* creadas por la imaginación en lugar de ser deducidas por la razón, no admitir más verdades que las sometidas a la observación y al experimento... (*Inconcluso. A.G.P.*)”. [14]
“126. La frase *religión natural* es contradictoria, si no significa otra cosa que el cúmulo de creencias deducidas por la sana razón: ahora bien, toda creencia racional tiene que ser positiva, quiere decir, probada por la observación y el experimento, lo contrario de la religión. No hay religiones racionales, sino antirracionales” [15] “Lo anticientífico de la educación religiosa ¿se compensa con lo moral? Conviene advertir que no cabe diferenciación entre ciencia y moral desde que las reglas de moralidad se derivan de los principios sentados por la ciencia. Con razón Augusto Comte colocaba la verdadera moral, la moral sin teología ni metafísica, en la parte más encumbrada del saber, como el foco luminoso en la punta del faro” [16].

13. Manuel González Prada: Memoranda: El tonel de Diógenes <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel6-memoranda.html>>.

14. Ídem.

15. Ídem.

16. Manuel González Prada: Páginas libres, “Discurso en el Politeama”, (1894) <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

Y elimina esta moral toda aplicación de darwinismo social que no corresponde a la interpretación de H. Spencer como correctamente indica MGP. Nuestro autor se enfrenta directamente a la deformada versión del positivismo spencerista de la clase dominante peruana, el positivismo peruano de tipo spencerista usado para justificar el racismo:

“191. Los sociólogos ortodoxos, los que guardan la tradición de Comte, rechazan la aplicación del darwinismo a la sociología y protestan de que en los conflictos humanos se suprime el altruismo al invocar el *struggle for life*” [17].

4. Antiteísmo

En el libro *Propaganda y ataque* nos atenemos a la observación de la cual deja constancia Thomas Ward:

“El orden cronológico ha sido observado en la segunda parte; pero desatendido en la primera. Tal disparidad de método tiene su motivo: en un proyecto embrionario de libro, el autor estableció la colocación de algunos artículos de esta primera parte que, suplementada con otros escritos, debía formar un volumen de índole exclusivamente antirreligiosa. Hemos juzgado cuerdo respetar ese plan. Pero sin pauta igual para la segunda parte, la distribución cronológica nos ha parecido la única sensata. (Solo “La ciudad humana”, de dudosa cronología, escapa a la regla (Alfredo González Prada)” [18].

Así, la primera parte de esta obra se ha de considerar un ordenamiento del propio MGP. Procuraremos orientar nuestra perspectiva a mostrar el antiteísmo de MGP y no solo su anticlericalismo

17. Manuel González Prada: Memoranda: El tonel de Diógenes <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel6-memoranda.html>>.

18. Manuel González Prada: Propaganda y ataque; CONGRESO DE GINEBRA <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

como se suele presentarlo. Esta primera parte se compone de varios artículos. Veamos algunos puntos.

El autor critica a las religiones, esto es, critica el teísmo organizado en sistemas:

“Las religiones (...) Creyéndose en posesión de la verdad, imponen autoritariamente su dogma a las conciencias, como, sin oír súplicas ni razones, se administra una pócima desagradable a un niño enfermo” [19].

Una vez determinado lo universal pasa a lo general y allí encuentra de manera específica al catolicismo, o al sistema de la iglesia romanista. Para él, el catolicismo es clericalismo, es decir, el catolicismo instrumentaliza la religión para obtener réditos políticos, económicos y de todo orden posible.

Acepta, además, como legítima la intervención en los asuntos públicos. MGP afirma que se ha de estar con él o contra él. No hay punto intermedio.

“Catolicismo y clericalismo son sinónimos, y quien dice gobierno clerical dice regresión a la Edad Media”. “En resumen: el catolicismo es el enemigo, y como no se puede andar a su lado, se debe marchar contra él” [20]. “Con el catolicismo no se avienen los términos medios: si no se le acepta en globo, se le rechaza en bloque” [21].

Refuta a los que hablan en general que no se ha de enfrentar directamente al sistema de la iglesia, el sistema de la iglesia no evita

19. Ídem.

20. Manuel González Prada: Propaganda y ataque; EL ENEMIGO <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

21. Manuel González Prada: Propaganda y ataque; POLÉMICAS RELIGIOSAS <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

momento de confrontar a la razón, es así ingenuo no hacerlo, no enfrentarlos, o se trata de una posición política, en este caso de los liberales. Y sabemos que su posición se basa en el principio antes indicado. El sistema de la iglesia al final quiere reemplazar el conocimiento por la ignorancia:

“¿Se dirá con muchos seudoliberales del Perú que la era de las discusiones religiosas ha concluido, pues todos creemos lo que mejor nos parece sin acordarnos de las creencias profesadas por los demás? Los católicos no piensan así, y lo prueban con sus libros y sus diarios: cuando algún filósofo discurre basándose en la razón, surge inmediatamente algún fanático a refutarle en nombre del dogma” [22]. “De todos modos y sea cual fuere el plan de guerra seguido por la Iglesia, se llega a las mismas conclusiones de Balmes y Tertuliano: la proclamación de la inutilidad de la ciencia y el culto a la *santa ignorancia*” [23].

Esta es una posición crítica bastante certera:

“Cuando se habla de lanzar un libro contra los dogmas católicos o de fundar un periódico de combate, muchos hombres con ínfulas de graves pensadores o de avisados políticos, no *censurarán del todo* la campaña religiosa, pero niegan *diplomáticamente* la conveniencia y oportunidad de iniciarla”. “En resumen: el respeto a las convicciones ajenas, el escándalo a los simples y sencillos, el consuelo de la fe y las cuestiones inferiores, deben considerarse como sofismas, paparruchas y salidas de tono” [24].

22. Ídem.

23. Ídem.

24. Ídem.

Y dentro de su crítica se orienta a lo particular, se orienta a la congregación jesuita a la que ataca de manera sistemática.

“Barniz de enseñanza, educación de casta y secta; formación no de hombres para la humanidad, sino de sectarios para el Cristo: he aquí la esencia de toda la famosa labor docente de los jesuitas” [25].

Desarrolla algunos aspectos de lo que ha de ser y no ser el librepensamiento (que en otro momento ha llamado pensamiento libre para distanciarse de los librepensadores que no pasan de come-curas), el librepensamiento no se reduce a la cuestión política, ha de orientarse también a la crítica en el orden educativo, filosófico y otras esferas. Y aclara acerca de la naturaleza y los hombres que componen la falange del librepensamiento en el país:

“el Congreso de Ginebra ha quitado a los librepensadores la obsesión, algunas veces mezquina, de un anticlericalismo simplemente político, interesándoles por una forma nueva de la lucha, por la educación filosófica, científica y social” [26]. “En una palabra, el librepensamiento es un método, no una doctrina” [27]. “La federación internacional de librepensadores no excluye a los sudamericanos: les llama. Respondiendo al llamamiento, se ha organizado la delegación de Lima con los señores: Alfredo L. Baldassari; Fermín P. del Castillo; Christian Dam; Augusto Durand; Abelardo M. Gamarra; Benjamín

25. Manuel González Prada: Propaganda y ataque; LA EDUCACION DE LOS JESUITAS <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

26. Ídem.

27. Manuel González Prada: Propaganda y ataque; CONGRESO DE GINEBRA <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

Pérez Treviño; Manuel G. Prada; Pedro Rada y Paz Soldán; Marino Ratto y Glicerio Tassara” [28].

Por último, se muestra implacable contra las argollas que funcionan en San Marcos, reducto del conocimiento de base colonial-civilista:

“las universidades mismas (inclusive San Marcos) deben considerarse como prolongaciones de las escuelas salesianas, que el profesor universitario al dictar sus Fundamentos y Dogmas o su Derecho Canónico, sigue la orientación fijada por el hermano cristiano al enseñar su Historia Eclesiástica y su Vida de Jesús”. “En nuestra Universidad Mayor (en ese invernadero de tradiciones coloniales) no se transige con alumnos de espíritu rebelde, no se concede el pase a tesis contrarias a la religión católica o a la moral burguesa ni se nombra profesor alguno sin el beneplácito de un sanedrín político-religioso. Para ingresar al cuerpo docente no se necesita ciencia, erudición ni gramática; basta con el *dignus est intrare* del Consejo Universitario. Los concursos nada significan, sabiéndose con antelación el nombre del favorecido con la cátedra. Con mayor o menor hipocresía, jóvenes o viejos, casi todos navegan por las mismas aguas y adquieren la joroba moral de la corporación. Los animados por el deseo de innovar, enmudecen pronto y se amoldan en la rutina, viendo lo imposible de mover el peso bruto de la mayoría. Basta recordar un hecho: cuando en Lima se supo el fallecimiento de Herbert Spencer, uno de la ‘Sorbonne Peruana’ puso la noticia en conocimiento de sus discípulos, invitándoles a ‘congratularse por la desaparición de un imbécil’. La medalla magistral de San Marcos tiene,

28. Ídem

pues, el valor de un detente, y los catedráticos merecerían el título de Santos Padres sin griego ni latín” [29].

¿Fue González Prada un anticlerical como se le presenta usualmente? La respuesta es negativa. En la primera parte de *Propaganda y Ataque*, compuesta por el autor mismo, se muestra como “antiteísta”; ataca específicamente al sistema de la Iglesia católica y, dentro de ella, ataca específicamente a la congregación jesuita.

Denuncia la alianza entre liberales y el sistema de la iglesia al querer separar religión de cuestiones de Estado, afirmando que el sistema político laico es incompatible con el clericalismo.

Se muestra como librepensador y denuncia que el librepensamiento se reduzca a ser mera denuncia política, ha de situarse en lo filosófico, científico y social.

Su antiteísmo es compatible con su ontología naturalista, decir que fue anticlerical es suponer, o dejar en la ambigüedad, que podría ser partidario del cristianismo que no fuera católico (es el caso que MGP, al menos una vez, se muestra simpatizante con el protestantismo). Lo cual es un contrasentido si su ontología es materialista de orientación naturalista.

5. Revolución social

González Prada es partidario de la revolución, no condena actos de anarquistas subversivos que reivindicaban el anarquismo según la estrategia de “propaganda por el acto” y que ejecutaran tales acciones en Europa –el caso más famosos fue Ravachol preso, juzgado

29. Manuel González Prada: *Propaganda y ataque*; ESTAMOS CON SAN JERÓNIMO, <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/propagan/indice.htm>>.

y guillotinado en París en 1892, es decir, durante la fase europea de MGP [30]– además de ser partidario de la insurrección y el sabotaje.

“En todas partes las revoluciones vienen como dolorosa y fecunda gestación de los pueblos: derraman sangre pero crean luz, suprimen hombres pero elaboran ideas” [31]. “Sin embargo, en ninguna parte se necesita más de una revolución profunda y radical [como en el Perú: OO]” [32]. “El mundo se divide en explotadores y explotados” [33]. “Si alguien quisiera saber nuestra opinión sobre las huelgas, nosotros le diríamos: Toda huelga debe ser general y armada. *General*, para combatir y asediar por todos lados al mundo capitalista y obligarle a rendirse. *Armada*, para impedir la injerencia de la autoridad en luchas donde no debe hacer más papel que el de testigo” [34]. “No, el capitalista no ceda voluntariamente ni un solo palmo en lo que llama sus derechos adquiridos: cuando cede no es en fuerza de las razones, sino en virtud de la fuerza. Por eso no hay mejor medio de obtener justicia que apelar a la huelga armada y al *sabotaje*” [35].

30. “Los burgueses más espantadizos empiezan a ver en la anarquía algo que no se resume en las bombas de Vaillant y Ravachol”, en M. González Prada: Anarquía: El Estado <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu4.htm>>

31. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha: “Los partidos y la Unión Nacional”, Biblioteca Ayacucho, sitio web: <http://www.bibliotecayacucho.gov.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%Ellez%20prada&tt_products=14>, p. 206.

32. *Ibidem*, p. 208.

33. *Ibidem*, p. 215.

34. Manuel González Prada: Anarquía: “Las huelgas” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu16.htm>>.

35. Manuel González Prada: Anarquía: “Primero de mayo (1908)” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu1.htm>>.

Por lo tanto, no es cierto que en MGP haya habido una denuncia puramente moral de los males del Perú, apenas restringido a la reivindicación del indígena y su situación como un problema económico-social.

Y es difícil estar de acuerdo con esta idea de José Carlos Mariátegui La Chira: “Lo que más se admira en este racionalista es su pasión. Lo que más se respeta en este ateo, un tanto pagano, es su ascetismo moral” [36]. MGP no fue ni racionalista ni ateo ni pagano ni asceta.

En el material llamado *Anarquía*, trabajo que no es orgánico, la posición de MGP muda respecto a la que sostenía en *Horas de lucha* y *El tonel de Diógenes*. El material *Memoranda* se acercaba más a una posición de reformas sociales:

“La Unión Nacional podría condensar en dos líneas su programa: evolucionar en el sentido de la más amplia libertad del individuo, prefiriendo las reformas sociales a las transformaciones políticas” [37]. “135. La anarquía es un ideal resumido en dos líneas: la completa libertad del individuo con la desaparición de todo poder civil o religioso” [38]. “El ideal anárquico se pudiera resumir en dos líneas: la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual. El anarquista, ensanchando la idea cristiana, mira en cada hombre un hermano; pero no un hermano inferior y desvalido a quien otorga caridad, sino un hermano igual a quien debe justicia, protección y defensa.

36. José Carlos Mariátegui: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 2007, p. 220.

37. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha: “Los partidos y la Unión Nacional”, Biblioteca Ayacucho, sitio web: <http://www.bibliotecayacucho.gov.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%E1lez%20prada&tt_products=14> p. 214.

38. Manuel González Prada: El tonel de Diógenes: Memoranda; <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/tonel6-memoranda.html>>.

Rechaza la caridad como una falsificación hipócrita de la justicia, como una ironía sangrienta, como el don ínfimo y vejatorio del usurpador al usurpado. No admite soberanía de ninguna especie ni bajo ninguna forma, sin excluir la más absurda de todas: la del pueblo. Niega leyes, religiones y nacionalidades, para reconocer una sola potestad: el individuo” [39].

Y será también en el libro *Anarquía* donde MGP exponga ampliamente su posición política y su concepción de la revolución social. Primero la definición de anarquía:

“No se llame a la anarquía un empirismo ni una concepción simplista y anticientífica de las sociedades. Ella no rechaza el positivismo comtiano; le acepta, despojándole del Dios-humanidad y del sacerdocio educativo, es decir, de todo rezago semiteológico y neocatólico. Augusto Comte mejora a Descartes, ensancha a Condillac, fija el rumbo a Claude Bernard y sirve de correctivo anticipado a los Bergson nacidos y por nacer. Si el darwinismo mal interpretado parecía justificar la dominación de los fuertes y el imperialismo despótico, bien comprendido llega a conclusiones humanitarias, reconociendo el poderoso influjo del auxilio mutuo, el derecho de los débiles a la existencia y la realidad del individuo en contraposición al vago concepto metafísico de especie. La ciencia contiene afirmaciones anárquicas y la humanidad tiende a orientarse en dirección de la anarquía” [40].

a) Esta no puede ser de clases o de una clase, en este caso el proletariado:

“Por eso creemos que una revolución puramente obrera, en beneficio único de los obreros, produciría los mismos resultados

39. Manuel González Prada: *Anarquía*: “La Anarquía” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu1.htm>>.

40. Ídem.

que las sediciones de los pretorianos y los movimientos de los políticos. Triunfante la clase obrera y en posesión de los medios opresores, al punto se convertiría en un mandarinato de burgueses tan opresores y egoístas como los señores feudales y los patrones modernos. Se consumaría una regresión al régimen de castas, con una sola diferencia: la inversión en el orden de los oprimidos” [41]. “Para el verdadero anarquista no hay, pues, una simple cuestión obrera, sino un vastísimo problema social; no una guerra de antropófagos entre clases y clases, sino un generoso trabajo de emancipación humana” [42]. “El verdadero anarquista blasona de lo contrario. Sabe que bajo la acción de la política los caracteres más elevados se empequeñecen y las inteligencias más selectas se vulgarizan acabando por conceder suma importancia a las nimias cuestiones de forma y posponer los intereses humanos a las conveniencias de partido. ¡Cuántos hombres se anularon y hasta se envilecieron al respirar la atmósfera de un parlamento, ese *sancta sanctorum* de los políticos! Díganlo radicales, radicales-socialistas, socialistas-marxistas, sociales-internacionalistas, socialistas-revolucionarios, etc.” [43].

- b) Las revoluciones exigen mudanzas en los mismos revolucionarios conforme el avance de la revolución:

“La vida y la muerte de las sociedades obedecen a un determinismo tan inflexible como la germinación de una semilla o la cristalización de una sal”. “Todo sigue la ley; pero en este determinismo universal donde actúan innumerables fuerzas

41. Manuel González Prada: Anarquía: “Fiesta universal” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu1.htm>>.

42. Manuel González Prada: Anarquía: “El primero de mayo (1906)” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu12.htm>>.

43. Manuel González Prada: Anarquía: “El deber anárquico (1910-1918)” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu3.htm>>.

desconocidas, ¿sabemos medir la importancia del factor humano?”. “ En comprender, o más bien dicho, en hallar las leyes, reside toda la fuerza del hombre”. “La voluntad del hombre puede modificarse ella misma o actuar eficazmente en la producción de los fenómenos sociales, activando la evolución, es decir, efectuando revoluciones (...) En evolución y revolución no veamos dos cosas diametralmente opuestas, como luz y obscuridad o reposo y movimiento, sino una misma línea trazada en la misma dirección; pero tomando unas veces la forma de curva y otras veces la de recta. La revolución podría llamarse una evolución acelerada o al escape, algo así como la marcha en línea recta y con la mayor velocidad posible” [44]. “Dado una vez el impulso, los verdaderos revolucionarios deberían seguirle en todas sus evoluciones. Pero modificarse con los acontecimientos, (...) repugnó siempre al espíritu del hombre” [45].

- c) Una revolución tiene que ser radicalmente internacionalista:
“revolución mundial, la que borra fronteras, suprime nacionalidades y llama a la humanidad a la posesión y beneficio de la tierra” [46].
- d) La posición del anarquismo y del socialismo internacionalista frente a la coyuntura:

“La propaganda de los socialistas-internacionalistas, al aconsejar la desertión en caso de una guerra, es la consecuencia

44. Manuel González Prada: Anarquía: “La revolución” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu21.htm>>.

45. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha: “El intelectual y el obrero”, Biblioteca Ayacucho <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%Ellez%20prada&tt_products=14> p. 231.

46. Ídem.

más lógica de la doctrina. No lo es la pretensión de algunos socialistas franceses y alemanes al conciliar el internacionalismo con el patriotismo, y la libertad humana con el servicio militar” [47].

e) Socialismo y anarquismo son incompatibles:

“Los libertarios deben recordar que el socialismo, en cualquiera de sus múltiples formas, es opresor y reglamentario” [48]. “En cuanto a la tolerancia de los socialistas, basta recordar que Liebknecht se opuso constantemente a la admisión de libertarios en los congresos de obreros” [49].

Finalmente, sobre la huelga, que es un ámbito más restringido, dice lo siguiente:

“Toda iniquidad se funda en la fuerza, y todo derecho ha sido reivindicado con el palo, el hierro o el plomo. Lo demás es teoría, simple teoría. En noviembre de 1906, mientras habían cesado el trabajo los jornaleros del Callao, el escritor abogó por la huelga general armada. Meses más tarde, en mayo de 1908, después de la masacre en Iquique de 600 huelguistas por el ejército chileno (diciembre de 1907), preconizó también el sabotaje. No solo los considera los únicos medios eficaces de lucha contra los capitalistas, sino que también piensa como Kropotkine que toda lucha armada constituye una forma de preparación del pueblo para la revolución final. G. Prada actúa también como censor y aguijón cuando lamenta el conservadurismo y la falta de solidaridad de los sindicatos peruanos,

47. Manuel González Prada: Anarquía: “Rebelión del soldado” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu17.htm>>.

48. Manuel González Prada: Anarquía: “Socialismo y anarquía” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquía/anarqu15.htm>>.

49. Ídem.

aún subyugados por la acción política, que según él divide las masas y debilita su acción” [50].

6. Libertad y ser humano

Comienza así su discurso famoso:

“Hablo, señores, de la libertad para todos, i principalmente para los más desvalidos” [51].

En esta sociedad ideal habrá además de libertad la presencia de conocimiento pleno, vale basarse en las propias fuerzas y el mejor clima para ello es el ambiente ateísta.

“confiemos sólo en la luz de nuestro cerebro i en la fuerza de nuestros brazos. Pasaron los tiempos en que únicamente el valor decidía de los combates: hoy la guerra es un problema, la Ciencia resuelve la ecuación. Abandonemos el romanticismo internacional i la fe en los auxilios sobrehumanos” [52] “Creémos un ambiente laico donde no lleguen las nebulosidades religiosas, donde sólo reinen los esplendores de la Razón y de la Ciencia” [53].

Posteriormente en *Anarquía* postuló que la libertad del ser humano solamente puede ser plena en una sociedad anarquista o anárquica, el libre albedrío se subordina a un fin mayor: el ideal de sociedad anarquista es la libertad plena del individuo.

50. Joël Delhom: “El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)”. Ponencia presentada en el Congreso anual de la Society for Latin American Studies, University of Birmingham, 6-8 abril 2001, sesión Labour History and the History of Labour in Latin America <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_archives/worldwidenevents/Perú/Movimiento.html>.

51. Manuel González Prada: Páginas libres, “Discurso en el Politeama” (1894) <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

52. Ídem.

53. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha, Biblioteca Ayacucho <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%E1lez%20prada&tt_products=14> p. 227.

“El ideal anárquico (...) No admite soberanía de ninguna especie ni bajo ninguna forma, sin excluir la más absurda de todas: la del pueblo. Niega leyes, religiones y nacionalidades, para reconocer una sola potestad: el individuo” [54].

Después de haber expresado las condiciones generales y particulares que permiten el desenvolvimiento del ser humano, MGP caracterizó específicamente al “ser humano”:

“El ser hombre no depende tanto de llevar figura humana como en abrigar sentimientos más depurados que los instintos de un animal inferior” [55]. “Ser hombre no consiste en llevar figura humana, sino en abrigar sentimientos de conmiseración y justicia” [56].

Y lo central de todo este proceso es una nueva concepción del ser humano que incluye a los indios, quienes han de valerse, en todos los casos, en las propias fuerzas:

“lo que fuimos, lo que somos, nos lo debemos a nosotros mismos. Lo que podamos ser nos lo deberemos también (...) llega el tiempo de arrojar la venda de nuestros ojos, ver el universo en toda su hermosa pero también en toda su implacable realidad” [57]. “El indio se redimirá a partir de su propio esfuerzo y no por la humanización de sus opresores” [58].

54. Manuel González Prada: Anarquía: “La anarquía” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu1.htm>>.

55. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha: “Nuestra aristocracia”; Biblioteca Ayacucho <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%E1lez%20prada&tt_products=14> p. 292.

56. Manuel González Prada: Anarquía: “La acción individual” <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu24.htm>>.

57. Manuel González Prada: Páginas libres: La muerte y la vida (1894) <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>>.

58. Manuel González Prada: Páginas libres. Horas de lucha, Biblioteca Ayacucho <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=gonz%E1lez%20prada&tt_products=14> p. 343.

A pesar de considerar positivamente a los indios dentro de su perspectiva anarquista, González Prada parece haber mantenido prejuicios raciales específicamente contra negros y chinos [59].

En estas breves consideraciones hemos querido mostrar y demostrar que MGP no fue positivista, fue un materialista naturalista y casi emergentista, y en filosofía del conocimiento fue materialista.

Sus severas críticas del anticlericalismo están precedidas de una toma de posición ontológica y de severa crítica al clericalismo incompatible con cualquier tipo de sociedad sana. Así, no fue anticlerical, fue, centralmente, antiteísta.

Su ideal de ser humano y sociedad es anarquista, lo que implica asumir lo revolucionario para acceder a ella, porque el ser humano posee tremenda capacidad transformadora de la sociedad y de la historia. La sociedad anarquista significa plena libertad incluso del poder político y las clases.

La libertad subordina al libre albedrío y las mejores condiciones existen en la sociedad anárquica, donde el ateísmo y el conocimiento resultan las formas plenas de desenvolvimiento en la sociedad anarquista.

Todas estas condiciones generales permiten el desenvolvimiento pleno del ser humano, es decir, un ser humano superior moralmente y que se basa en sus propias fuerzas permanentemente, no esperando nada del mundo sobrenatural y de cualquier romanticismo ajeno al conocimiento, la verdad y, posiblemente, la poesía. Donde siempre es bueno para luchar contra las ignorancias que son religiosas ahora y después cognoscitivas.

59. *Ibidem*, p. 332.

En medio de todo este balance provisorio a su favor parece haber existido también rasgos negativos. Son visibles los prejuicios contra los chinos y los negros, patentes, al menos, hasta su obra orgánica *Horas de lucha* y, en algún momento, fobia homoafectiva [60].

Finalmente, es difícil aceptar a González Prada como un personaje reducido y colocado en el altar de la denuncia moral. La evidencia sugiere que no negó la violencia de masas como recurso legítimo.

MGP fue ateo, materialista, anarquista radical, internacionalista, antisocialista y antimarxista. No fue ni santo, ni pagano, ni moralista. Y sí fue original en tanto consolidó el materialismo filosófico que venía manifestándose con reservas, limitaciones y timidez.

60. Manuel González Prada: Tonel de Diógenes: Memoranda: numeral 89.

SECCIÓN

3

PARTE I

1. LA ASOCIACIÓN PRO INDÍGENA Y EL “DEBER PRO INDÍGENA”

En el documento “Doctrina y programa de la Asociación pro-indígena” se señala que la suerte del indígena está ligada de modo completo a la tierra en que vive, y que la situación afecta completamente a la población rural [1].

Se estipula calumniosa –en la perspectiva de J. Capelo– la creencia que el indígena es ocioso, holgazán y aficionado a embriagarse, resalta su capacidad para la agricultura y talento para los trabajos industriales [2]. El indígena es considerado en el Perú “un paria y nada más. Cuanto se diga en contrario es mentira” [3].

En general es una cerrada defensa del mundo quechua y centran en la reivindicación de la tierra. Sin embargo, Pedro Zulen afirmó que el núcleo de la futura revolución social radica en la destrucción del latifundio.

-
1. Pedro Zulen: Circular a los delegados de la Asociación en la república, Lima 8 de marzo de 1915, en Wilfredo Kapsoli: *El pensamiento de la Asociación Pro-indígena*, Centro Las Casas, Cusco, 1980, p. 43.
 2. J. Capelo: “¿Qué no trabajan?”, en *El Deber Pro-Indígena*, Lima, Año 1, No. 12, setiembre de 1913; en *Ibíd.*, p. 64.
 3. *Ibíd.*, Lima, Año III, No. 30, marzo de 1915; *Ibíd.*, pp. 76-77.

Y es impresionante el cuadro de inteligencias provenientes de diversas áreas del conocimiento y la creación que ejercitan esta tarea: Pedro Zulen, Dora Mayer, Marco Aurelio Denegri, Francisco Mostajo, Joaquín Capelo, Daniel Alomías Robles, Rómulo Cúneo Vidal, Abelardo Gamarra, J. J. del Pino, María Alvarado, Modesto Málaga, Carlos Gibson, Vitaliano Berroa, Luis Varcárcel, Arturo Peralta, Chuquiuanca Ayulo y Ezequiel Urviola.

Hay cierto nexo entre el experimento de la asociación con el desenvuelto después por el *Boletín Titikaka*. Por lo menos en alguno de sus miembros. Y ciertamente de algunos colaboradores que luego escribirían para la revista *Amauta*.

Valioso resulta el conjunto de reflexiones y materiales contenido en el libro de Wilfredo Kapsoli: *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima, octubre de 1984.

2. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA Y EL FACTOR RELIGIOSO

(CONFERENCIA LOCAL DEL SUTEP, 15 DE NOVIEMBRE
DEL 2003, HORA 3:00 P.M.)

¿Cómo se plantea JCMLCh el problema religioso? Al respecto la posición del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* parece ser la siguiente: en primer término, el ensayo sobre la religión se formula sobre la instigación generada por la reflexión anarquista. Entonces, se tiene que el problema de la religión nace como contradicción al planteamiento anarquista.

¿Qué se formula exactamente? Este ensayo es visto desde la perspectiva marxista-leninista, alternativa a la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada. La crítica anticlerical para referirse a la religión no parecía ser un criterio correcto, se imponía una revaloración positiva de la cuestión religiosa, donde la interpretación (anarquista en política y positivista en filosofía) identificaba incorrectamente religiosidad y aparato clerical.

Metodológicamente el ensayo sobre la religión parece estar dividido en tres secciones: La parte I “La religión en el Tawantinsuyo” y parte II “La conquista católica” tienen que ver interpretativamente con la parte histórica. La parte III tiene que ver con una cuestión interpretativa que corresponde a la fase de la república que entronca con la versión que manejan los del movimiento radical.

La posición del autor

La primera parte del ensayo sobre la cuestión religiosa afirmó:

“El pueblo inkaico ignoró toda separación entre religión y política, toda diferencia entre Iglesia y estado. Todas sus instituciones como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con un espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico: no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el estado”(7 *ensayos*, p. 169).

Respecto a la segunda parte, es decir, el cristianismo y el sistema de la Iglesia durante la colonia, afirmó:

“Pero, (vencedor el pomposo culto católico del rústico paganismo indígena) la esclavitud y la explotación del indio y del negro, la abundancia y la riqueza, relajaron al colonizador. El elemento religioso quedó absorbido y dominado por el elemento eclesiástico. El clero no era una milicia heroica y ardiente, sino una burocracia regalona, bien pagada y bien vista” (ibídem, p. 183).

Sobre la parte III afirmó lo siguiente y que aquí destacamos: “El liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso” (ibídem, p. 189). El liberalismo peruano así como nunca trató de desfeudalizar el Estado, tampoco trató de laicizarlo (ibídem, p. 191). Y refiriéndose a uno de los ideólogos liberales, José Gálvez, afirma repitiendo una cita de Jorge Guillermo Leguía, que el dicho José Gálvez nunca desconoció a la Iglesia y sus dogmas (ibídem, p. 190).

La posición de JCMLCh en 7 *ensayos*

Y en esta misma sección deslindando con el anarquismo afirma que no es suficiente la prédica anticlerical, que desde el materialismo histórico se entiende que las religiones son producto del régimen económico-social que las produce y sostiene. Y, ciertamente, apunta

a modificar esta base material y no se centra en lo anticlerical. Hacerlo es caer en el diversivo liberal burgués.

¿Cuáles parecerían ser entonces las lecciones teóricas de JCMLCh? Respecto a la primera parte la lección sugerida es que el imperio fue una economía agraria y sobre ello descansó la estructura de creencias, creencias que describen los quechuas situados dentro del contexto del sentimiento panteísta (que nuestro autor distingue claramente del pensamiento panteísta).

La segunda parte parece sugerir una lección más neta: el sistema y aparato eclesiástico canalizó el sentimiento religioso, es decir, la religiosidad de las diversas clases y estratos de la sociedad colonial y republicana detrás de la burocracia clerical estatuida como la oficial y única capaz de determinar su valor o no.

Las lecciones de la parte tres son también claras: el liberalismo peruano fue tradicional respecto al sistema de la Iglesia y el movimiento radical quiso impulsar la agitación anticlerical; sin embargo, limitada para nuestra época, ahora se tiene que apuntar a debilitar el orden económico-social porque es desde el orden económico-social donde se montan y reproducen las creencias.

La sección dos es bastante clara, resulta una arbitrariedad de los sistemas y aparatos eclesiásticos pretender que la religiosidad en su fase de sentimiento y luego concepto solamente, pueda concebirse y canalizarse en marcos de los diversos aparatos eclesiásticos. Si bien es cierto que los sistemas y aparatos eclesiásticos dotan a sus creyentes de las ideas y estimaciones respecto al Dios cristiano para expresarlo en la vida cotidiana, es un hecho que esta forma de manifestación resulta abstracta en la medida de que en la práctica es una minoría ínfima quien la sigue consecuentemente.

El sentimiento religioso, que es un sentimiento superior (después veremos las reflexiones de JCMLCh en *Defensa del marxismo*) y ennoblecedor en la medida que adecua la personalidad de los individuos conforme a los valores que dimanen de esta creencia; y que

el individuo la encarna y materializa en acciones y conducta cuando la relaciona el individuo con alguna actividad o un conjunto de actividades. Esta relación va modelando críticamente el conjunto de creencias y estimaciones que poco o nada tendrían que ver con Dios.

El sentimiento religioso o religiosidad es una fuerza que tonifica al cuerpo y fortalece la voluntad, enriquece la fuerza y tenacidad cuando se trata de las ideas e ideales morales; y, ciertamente, esta religiosidad, esta fuerza tonificadora del cuerpo, retorna de las ideas e ideales morales enriqueciendo los varios aspectos del cuerpo, tonificándolo y dándole mayor concentración en perseguir los objetivos, produciéndose un canal bastante fluido de interrelación y mutua potenciación.

Y ¿dónde estriba la superioridad de este sentimiento religioso? Estriba en dotarnos de la capacidad de hacernos más nobles y generosos respecto a nosotros mismos y los demás, liberándonos del sentimiento de culpa y pecado. Y en este proceso de elevamiento, cuya fuerza central provendrá y proviene del indeclinable espíritu, la enorme fuerza de reserva que procede de las clases trabajadoras, esclarecidas de su papel social y moral, actúan y actuarán como la fuente permanente para los grandes logros sociales. Pero encima de ambas cosas, o gracias a ambas, aprenderá a hacerlo sea como clase o individuo sin vanas esperanzas en otra vida. Será aquí en la tierra o no será.

Quizá sea pertinente mencionar aquí a F. Nietzsche, quien decía que el ser humano tiene derecho a la plena autonomía y, a no vivir orientado a practicar el bien y a satisfacer una relación con un conjunto de ideas que justificarían el dicho bien –y los que no se encuadren allí serían posiblemente la encarnación del mal–. La creencia religiosa así como engendra responsabilidad sectaria, engendra irresponsabilidad sectaria.

La sección tres es mucho más rica en sugerencias, en efecto el liberalismo peruano nunca fue ni es antiiglesia, al contrario siempre

buscó mantener alianza con ella. Hasta la actualidad, que el Estado peruano maneja un concordato secreto con el Vaticano.

Sobre la denuncia anticlerical del movimiento anarquista parece claro que, en efecto, no basta tal denuncia, y se hace necesario poner de manifiesto cuál es la base, la base material, que subyace tras de estas religiones.

La posición de JCMLCh en *Defensa del marxismo*

La posición de JCMLCh en este libro es mucho más explícita y tiene varios matices en absoluto incompatibles. Veamos uno bastante interesante:

“El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, solo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista” (*Defensa del marxismo*, p. 60). Y más adelante afirma que es completamente falso “suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos (...) inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril” (ibídem, p. 103).

El contexto polémico en esta obra es sin duda la interpretación lassellana del socialismo en la versión de la Segunda Internacional y su burocracia sindical, quien habría terminado por asumir la filosofía evolucionista y racionalista. Para este lassallismo, el materialismo entendido en el horizonte del evolucionismo vulgar había terminado por convertirse filosóficamente en una tremenda deformación.

Y obsérvese el sensible desplazamiento del sentido para referirse al contexto entre los *7 ensayos y Defensa del marxismo*. Es bastante claro que JCMLCh está preocupado con el significado de la fe revolucionaria, con el contenido y la fuerza que anima a las clases subalternas para la ejecución de la tarea histórica de construcción del socialismo.

¿Cuáles son las lecciones que podemos sacar de este texto?

- 1) JCMLCh tiene claro el carácter heroico del socialismo, aquí religión es asociado con temple y concentración de la voluntad de los hombres tras un gran ideal social que exigía una actitud moral. El ideal moral va junto con la concepción materialista, ontológica, del mundo y de la vida.
- 2) La pasión revolucionaria no está exenta de conocimiento.
- 3) La pasión revolucionaria puede llenar la vida cotidiana de las masas y clases si están concentradas en el objetivo social e histórico.
- 4) Una filosofía materialista puede crear una filosofía apta para grandes realizaciones y aspiraciones espirituales de masas.

La posición de *Defensa del marxismo* entre 1930 y 2003

En todos estos años ha quedado claro que hay que distinguir entre ideales morales y concepciones ontológicas filosóficas y prácticas individuales.

Los ideales morales son válidos para todo tipo de personas: creyentes y no creyentes, y no se precisa una filosofía específica para tener un ideal moral. La segunda cuestión está en que una concepción materialista es una concepción ontológica del mundo y de la vida, y que no necesariamente hay concordancia entre lo que se dice y se hace, pero eso no destruye una teoría. Y que ontológicamente el materialismo puede engendrar una ética superior, una ascesis y una fe tan motivadora como cualquier creencia clerical religiosa.

Por lo antes dicho, la pasión nace de un proceso de conocimiento que eleva la imaginación a la posibilidad de crear nuevas posibilidades sociales a estos que luchan en la vida cotidiana.

Así, se hace necesario modificar el criterio racionalista de concebir la relación razón-pasión, y dejar de considerar a la pasión como un aspecto inferior, negativo o destructivo. Y esta posición

revalorando la pasión es novedosa en JCMLCh para su época. Y lo sigue siendo para la actual fortificada con un sólido conocimiento.

Reflexiones sobre el sentido común

Todo parece mostrar que el sentido común se mueve por algo que llamaremos provisionalmente una autoconciencia del mundo y de la vida propia del sentido común o espontaneidad.

Esta estructura del sentido común o autoconciencia espontánea parece estar dominada por una serie de consideraciones, reproduce lo que intelectualmente se maneja en un plano de conciencia teórica crítica, pero a diferencia de esta conciencia teórica donde parece quedar todo asentado en lo racional o abstracto, en esta autoconciencia espontánea todo queda asentado en una precaria conceptualización.

Se apoya, toma, nutre, construye su subjetividad, grande y cotidianamente en las ideas fragmentarias del entorno, es decir, de las relaciones sociales cotidianas. Y son además de orientadores, modeladores estimativos espontáneos o prevalorativos, porque su aceptación se funda en una convicción nacida de esta fuente aparentemente no-crítica (no valorativa).

¿Tienen, entonces, algún grado de carácter crítico? La respuesta es afirmativa, aunque esta capacidad sea limitada y sujeta a una serie de interferencias. Es claro que les permite distinguir en algún grado y jerarquizar sus acciones, sus diferentes niveles de acciones cotidianas y orientarse. Es una autoconciencia que en gran medida se mueve dominado por lo que llamaremos lo utilitario y la razón particular. Pero no siempre es solamente esto.

Posee una enorme capacidad de instrumentalizar las ideas, criterios, valores y actuar como un potente mediador para mimetizar lo antiguo en lo nuevo. Si se pone en ejemplo quedaría así: es como un gigantesco campo de fuerza que aparentemente no se ve, sin em-

bargo actúa, es un mediador para cualquier evento que actúe junto a él, o respecto a él.

Es como un concepto que cae en un campo de fuerza y no llega directamente a lo que quiere expresar o manifestar, sino que al ser mediada por el campo de fuerza estimativo actuante, termina extrapolado y reapareciendo bajo otra forma o contenido, pero en otro ámbito y reforzando otros ámbitos o aspectos negativos de ese campo de fuerza, realimentando a ese campo de fuerza que se supone tendría que ser lo superado.

Algunas observaciones finales

Nosotros estimamos que la posición de JCMLCh es correcta cuando estima que no se tiene que reducir la lucha contra el sistema de la Iglesia a una lucha política anticlerical, sino además a develar la naturaleza clasista de esta.

Pero hay otro aspecto, el reconocimiento de la base material supone el terreno para la aparición de ciertas ideas y creencias, aun siendo correcto, también obliga a comenzar a trabajar el concepto de ateísmo, ir revelando sus fuentes sociales y clasistas. Al menos en su aspecto intelectual.

De esto se sigue que es imperativo trabajar con más fuerza el ateísmo de la indiferencia para modelar un ateísmo práctico y positivo. Si hubo omisión frente a la religión en la esfera social por el movimiento socialista y marxista, no se sigue que tenga que continuar actuando respecto a la religión como en el pasado donde el socialismo y el marxismo eran extremadamente débiles.

Finalmente, resulta correcta la distinción que hace de religión como aparatos eclesiásticos respecto a la religiosidad popular, esta observación se tiene que manejar y estimular. El concepto de religiosidad popular omite trabajar una esfera importante: la estructura afectiva.

La constitución de una estructura afectiva por completo remodelada en una perspectiva materialista y atea, y que sea fundamental en la constitución de eso que se llama metafísica del individuo y del pensamiento. Hay una ontología de la estructura afectiva. Y esa ontología hasta la actualidad ha sido monopolizada por el teísmo.

3. J. C. MARIÁTEGUI LA CHIRA: EL SENTIMIENTO PANTEÍSTA Y LOS 7 *ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD PERUANA*. EL PROBLEMA DEL PANTEÍSMO

José Carlos Mariátegui La Chira ha distinguido el lugar de las religiones confesionales y el lugar del sentimiento religioso. Se recusa completamente a las sectas cristiano institucionales que han pretendido canalizar de manera absoluta el sentimiento religioso por lo institucional-religioso, deviniendo en ese teísmo repugnante y multilateral dolencia judeo-cristiana llamada cristianismo, pozo insondable de cacosmia que infecta occidente.

Nadie recusa lo segundo, es más, es completamente posible mantenerse religioso y místico siendo materialista. Es posible tener un sentimiento panteísta y sagrado de la relación con el mundo y el ser humano.

Desacralización, ateísmo e indiferencia no son necesariamente malos, y mantener el sentimiento de lo sagrado persiste incluso en el consumismo occidental, pero disuelto en la obtención de cosas (Miguel Polo Santillán: “Desacralización, ateísmo e indiferencia”, en *Filosofía de la religión*, Manuel Paz y Miño (Ed), No. 5, Ediciones RPPA, Lima, s/f, pp. 38-39).

En la nota 3 de la página 165, Mariátegui polemiza con Antero Peralta. Mariátegui afirmó lo siguiente:

“Antero Peralta insurge en un artículo publicado en el No. 15 de *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra ‘panteísmo’ peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta” (p. 165).

En esta cita Peralta recusa que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía y compararlo con los sistemas de occidente. Pero Mariátegui La Chira deja claramente estipulado que habla de un sentimiento panteísta, no de una filosofía panteísta. Se concibe absolutamente todo en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud, panteístas.

Luego J. Estermann llamará a esto “panzoísmo”, el cosmos concebido como vivo. Sin embargo, no se trata del “cosmos”, se trata de todo lo material existente. Lo existente. Incluso la estructura afectiva se concibe en este horizonte y sentimiento panteísta.

En la nota 38 de esta obra *7 ensayos*, páginas 337-338, estima el autor lo siguiente:

“López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y estima JCMLCh que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y lo toma como es” (p. 337).

Y al referirse al juicio que emitió M. de Unamuno, asume a este autor hispánico quien encuentra que el indio siente también experiencia y desdén. Y dice el autor de *7 ensayos*:

“Pero el historiador y el sociólogo pueden percibir otras cosas que el filósofo y el literato tal vez desdeñan. ¿No es este

escepticismo, en parte, un rasgo de la psicología asiática? El chino, como el indio, es materialista y escéptico. Y, como en el Tawantinsuyo, en la China, la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica” (p. 338).

Aquí Mariátegui La Chira asumió el panteísmo en un horizonte materialista, al cual le une la idea de escepticismo. Es decir, es escéptico frente a toda metafísica. Entiende su relación con todo lo existente como una actitud no antagonica con lo existente material, es decir, su actitud ontológica ante lo existente como naturaleza, aunque no necesariamente óptica, es esencialmente no antagonica, es de coexistencia y complemento.

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir, lo existente material incluso lo espiritual, es un contenido religioso, íntimo, sagrado, amoroso. Su manifestación práctica solo puede ser un código que lo exprese moralmente.

Religiosamente no hay tal indio bruto que por extensión se aplica ahora incorrectamente a las clases populares, hay un individuo de un sentimiento sensible, aplastado por la conquista y su feroz intelectualismo. Y de fuertes negaciones como cultura (y complejos) que tuvo que asumir en su largo camino de sobrevivencia, mimetizándose.

Y forma parte de la modernidad que ese sentimiento panteísta, que este sentimiento religioso, sagrado, de lo material existente, incluso lo sagrado, sea reconocido, aceptado y valorado como legítimo, pleno. Y aflore teórica, afectiva y prácticamente en toda su belleza.

Es este sentido pleno del panteísmo y lo que se respeta cuando se distingue la separación del sistema de la Iglesia y el sistema del Estado, luego se materializa la libertad religiosa como derecho a creer como a no creer.

Nuestra actitud materialista, concebida en un horizonte ontológico materialista, debe tener mucho cuidado en apreciar y respetar

este aspecto central de lo sagrado de la cultura quechua como tal y de su expresión en las masas migrantes.

Y dice poco después Mariátegui La Chira:

“La conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su *animismo* subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la razón sino a la naturaleza” (p. 338).

Subsiste su animismo y su modo animista de relacionarse con el mundo, de relacionarse con toda forma material existente, incluso con lo espiritual concebido también materialmente, englobado en el concepto de naturaleza. Y tenemos que panteísmo lo entiende en este horizonte: no filosóficamente estructurado, como podría ser un sistema filosófico o una concepción filosófica.

¿Cómo queda este sentimiento panteísta después de varias décadas y varias ondas de migrantes llegados al litoral y concentrados en Lima?

Este es un punto que procuramos mantener, defender y es central en el desenvolvimiento de un ateísmo con raíces, que no se torne una exterioridad en tanto ateísmo intelectualista, de salón, que se puede reducir a un aforismo del tipo: “vamos a elevar a la cultura a la masa ignorante”.

El enorme papel espiritual (cultural, conciencia social, creencias, acciones) de estas masas migrantes que al serles considerada su condición de ciudadanos –desde el golpe militar y el primer periodo de ese golpe con Juan Velasco Alvarado 1968-1975– social y jurídicamente, y no más de seres clandestinos, despreciados y peruanos de ínfima categoría perdidos en la periferia de Lima, sí, esta masa desató una explosión atómica de energías espirituales que dura hasta nuestros días.

4. CHURATA Y EL *BOLETÍN TITIKAKA*: VISIÓN DE LA RELIGIÓN

Un autor nacional que trabaja fuera de nuestro país pero que ha vivido el mundo quechua desde su infancia, nos da su idea de las cosas desde su experiencia de investigador maduro.

Se trata del libro de U. J. Cevallos Aguilar: *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka 1926-1930* [Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, julio del 2002].

El autor hace una estimación global de este experimento intelectual y su modo de ver lo religioso, que sintetiza en lo siguiente:

“La particularidad de la cosmovisión indígena, según Churata, consistía en que en ella no existe la separación entre el hombre y las cosas o una jerarquía de valor entre los elementos que constituyen la realidad material. Los componentes espirituales tampoco eran considerados superiores a los materiales. No había una distinción marcada entre la vida y la muerte ni entre lo profano y lo sagrado. En la cosmovisión indígena el hombre y su pensamiento, los animales y aun los objetos más ínfimos son necesarios e importantes para interactuar en un constante proceso circular de cambio que se lleva a cabo en un espacio sagrado llamado Pachamama o “madre tierra”. Esta cosmovisión hacia que el indígena respetase a los animales y

objetos, y reverenciase y temiese a la Pachamama. Asimismo, la cosmovisión indígena estructuraba un conjunto de creencias que hacía actuar a los indígenas de determinada manera” (pp. 99-100).

En la nota 18 de la página 101 del mismo texto observa lo siguiente: por la influencia del catolicismo “el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernáculas, pero siempre las concibió con ánimo panteísta (Cuarta B. T. XXV: 4)”.

Obsérvese aquí la expresión ánimo panteísta, es decir espíritu panteísta, que es sentimiento y práctica, y su práctica por cierto es un código moral de coexistencia social colectivista.

¿Es posible que este sentimiento panteísta, de fuertes relaciones humanas basadas en la lealtad del parentesco, que origina cierta forma de clientelaje en la modalidad de lealtad en las zonas urbanas, pueda ser modificado, se le pueda incorporar el elemento de lo moderno, es decir, el elemento del trabajo, esto es la lealtad nacida del trabajo y no del parentesco?

Y ¿no formará parte de este problema la manera apropiada de abordarlo teórica y políticamente para superar el problema de una política socialista y que, sin embargo, repita estas formas premodernas?

¿No será necesario abordar este problema para enfrentar el pragmatismo que pretende superar esta mentalidad premoderna a través del individualismo moderno basado únicamente en la relación económica o, por el contrario, será la incompreensión de este sutil aspecto de lo premoderno lo que derrotará al subjetivismo pragmatista?

La lucha entre la subjetividad socialista y la subjetividad burguesa no ha cesado. Por el contrario, se renueva. Los liberales dicen: vencer a lo premoderno es cosa de más capitalismo, pero ciertamente su capitalismo será en el orden práctico un capitalismo bastante problemático, tardío, por su incapacidad para plantearse el

problema teórico. Y eso no favorecerá el desenvolvimiento de su propio capitalismo.

En todo caso es un problema teórico y práctico abierto: ¿Quién vencerá a quién, ellos a nosotros o nosotros a ellos? ¿comprendió Sendero Luminoso este aspecto del problema o fue este aspecto del problema el que lo derrotó? En fin, llegarán mejores tiempos para analizar este problema de la guerra interna sin las crispaciones actuales.

5. G. CHURATA: VISIÓN DEL PANTEÍSMO Y LA RELIGIÓN

Sumilla: Buscamos aquí entender la perspectiva de la religión y el panteísmo que emana de la obra *El Pez de oro* de G. Churata (Arturo Pablo Peralta Miranda: 1897-1969). Lo más relevante de este autor es el intento de observar el mundo desde el horizonte indígena, tarea en la cual no estuvo solo, y quién sabe sea esa la especificidad del modo de comprensión del mundo, una ontología heredada e implícita, que hay en las ciudades del litoral peruano, producida por la “cholificación” desarrollada desde 1968 en adelante.

Palabras clave: Perú / Filosofía / Mundo andino / Sentimiento panteísta / Ateísmo práctico.

Este material se encuadra en uno mayor que consiste en estudiar el proceso del materialismo, panteísmo y ateísmo en la historia de la filosofía en el Perú, trabajando con el método de J. C. Mariátegui La Chira expuesto en el séptimo ensayo: El proceso de la literatura, de su famoso *7 ensayos*. El material presente se divide en dos partes.

I parte

Estimamos aquí que uno de los puntos más interesantes de G. Churata radica en “el afán de Gamaliel Churata por adoptar una perspectiva indígena desde la cual observar el mundo y asimilarlo se

refleja a lo largo de todo su trabajo literario y encuentra en las obras inéditas su cabal expresión” (Badini: 2007).

En efecto, este es un asunto interesante. Podemos pensar en desenvolver una ontología relacional-interaccional que colocamos en los puntos siguientes: 1) lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes e interaccionando en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional en sus diversos niveles 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 (Estermann: 98, 114).

Pero lo relacional-interaccional supone contradicciones que llevan a una relación de cordialidad con la naturaleza, elemento poderoso heredado de la cultura andina y de la migración del campo a la ciudad, que explota y se impone desde 1968 en adelante, se inicia esta explosión y secuelas durante la dictadura militar de Juan Velasco Alvarado (Obando: 3).

Si lo que se dice en el primer párrafo tiene sentido tendríamos, entonces, que Churata habría formulado el problema de hacer una lectura de la cultura occidental desde la perspectiva indígena (Badini-Churata-Ayala: 2006 (1965)) y desde la cual –es nuestro parecer– se estructuraría un sistema de categorías que Churata describe como nombres de personajes míticos (Badini-Churata-Ayala: 2006 (1965)) y sobre estas un conjunto de temas.

Así, lo diríamos de esta manera: ¿podemos leer la filosofía occidental y la cultura de la dominación desde nuestra tradición filosófica latinoamericana y nacional en un horizonte descolonizador del ser y la episteme abordando sistemáticamente la crítica de la

subjetividad dominada y colonizada? Y aquí G. Churata aparece bastante significativo (y veremos esto en el subtítulo 2). Veamos otro ángulo del problema.

Pensemos algo sobre lo descolonial. Esto supone llamar la atención sobre el concepto de “colonialismo interno” que inicia como problema con V. I. Lenin al plantearse la autodeterminación de las naciones, después con Ch. Wright Mills toma su propia tonalidad, y es repensada en estos lares por P. González Casanova (Casanova: 412, 415).

Asume un sesgo radical descolonial con el pensamiento indianista y descolonial del boliviano Fausto Reinaga (Ticona). Y toma un giro epistemológico radical descolonial que procede de la reflexión del ecuatoriano Fernando Sarango, quien lleva este indianismo descolonial a un plano sistemático al enfrentar el conocimiento occidental desde un experimento universitario del conocimiento originario (Sarango: 2002).

Aquí veremos apenas algunos retazos relacionados con G. Churata, nos colocamos más o menos en la línea de observar lo que quiere decirnos para retraducirlo al plano de la filosofía, de modo similar hicimos en su momento con Guamán Poma, más una filosofía que se ubique en un contexto de reevaluar la ontología indígena-originaria y su valor para nuestros días.

– **Problema, esclarecimientos y consensos: Mariátegui, López Albújar, Churata, García-Roca**

El asunto aquí es bastante simple, vamos a remitirnos muy brevemente a los antecedentes, se trata de J. C. Mariátegui La Chira, López Albújar y Arturo Peralta o Gamaliel Churata cuando animador del *Boletín Titikaka*.

Mariátegui La Chira

La posición de JCMLCh es bastante explícita respecto a la cosmovisión del indígena-originario y la valoración de esta, patente en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Dice él:

“El pueblo inkaico ignoró toda separación entre religión y política, toda diferencia entre Iglesia y Estado. Todas sus instituciones como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con un espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico: no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el Estado” (Mariátegui: 169).

José Carlos Mariátegui La Chira distingue el lugar de las religiones confesionales y el lugar del sentimiento religioso. Se rehusa completamente a las sectas cristiano institucionales que han pretendido canalizar de manera absoluta el sentimiento religioso por lo institucional-religioso. Y formula la posibilidad de tener un sentimiento panteísta y sagrado de la relación con el mundo y el ser humano.

Pero hay que llamar la atención sobre la relación política y religión. Han habido varios experimentos al respecto, el medieval y la religión católica como política, religión y filosofía de Estado, el experimento liberal de separar formalmente lo privado y público en esta materia, el experimento soviético de hacer de la filosofía materialista marxista soviética una filosofía de Estado.

López Albújar

Respecto al escritor indigenista Enrique López Albújar, reflexiona en la línea siguiente que vemos a continuación. En la nota 38 de esta obra *7 ensayos*, estima el autor lo siguiente: López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y estima JCMLCh –asumiendo a ELA– que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y la toma como es (Mariátegui:337).

Y dice el autor de 7 *ensayos*:

“Pero el historiador y el sociólogo pueden percibir otras cosas que el filósofo y el literato tal vez desdeñan. ¿No es este escepticismo, en parte, un rasgo de la psicología asiática? El chino, como el indio, es materialista y escéptico. Y, como en el Tawantinsuyo, en la China, la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica” (Mariátegui: 337, 338).

Aquí Mariátegui asume el panteísmo en un horizonte materialista, al cual le une la idea de escepticismo. Es decir, es escéptica frente a toda metafísica. Entiende su relación con todo lo existente como una actitud no antagónica con lo existente materialmente, es decir, su actitud ontológica ante lo existente como naturaleza es, centralmente, no antagónica, es de coexistencia y complemento.

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir lo existente materialmente incluso lo espiritual, es, reiteramos, un contenido religioso, íntimo, sagrado, amoroso. Su manifestación práctica solamente puede ser un código que lo exprese moralmente.

Y dice poco después:

“La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la razón sino a la naturaleza” (Mariátegui: 338).

Subsiste su animismo, subsiste su modo animista de relacionarse con el mundo, de relacionarse con toda forma material existente, incluso con la espiritual concebida también materialmente. Englobado en el concepto de naturaleza. Y tenemos que panteísmo lo entiende

en este horizonte no filosóficamente estructurado como podría ser un sistema filosófico o una concepción filosófica.

Tomaremos aquí este término de relación sentimental con la naturaleza por un término más preciso que encontramos en Rodrigo Montoya: “La naturaleza como intermediaria de los sentimientos” (Montoya: 33).

Nosotros extenderemos el concepto a “la naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva”, no es más el dios abstracto o el personal como quería y quiere la metafísica teísta o lo sentimental o lo afectivo o cualquier otro término. Aquí habría que hablar de estructura afectiva como *stimmung*.

Antero Peralta

Existe en la nota 3 de la página 165 de estos 7 ensayos una referencia polémica de Mariátegui La Chira respecto a Antero Peralta, dice Mariátegui lo siguiente:

“Antero Peralta insurge en un artículo publicado en el No. 15 del *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra ‘panteísmo’ peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta” (Mariátegui: 165).

En esta cita Peralta recusa que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía panteísta y así compararlo con los sistemas de occidente. Pero Mariátegui La Chira deja claramente estipulado que en él habla de sentimiento panteísta, no de filosofía panteísta. Se

concibe absolutamente todo en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud, panteísta. No se trata, sin embargo, del “cosmos”, se trata de todo lo materialmente existente. Incluso lo espiritual se concibe en este horizonte.

En conclusión de esta breve parte, parece entonces que la polémica acerca de si el indígena-originario es metafísicamente o sentimentalmente panteísta se resuelve, aparentemente, a favor de lo segundo. Pero no está claro qué significa que sea sentimentalmente o afectivamente panteísta. Solamente sabemos y aceptamos este aspecto como lo medular, que es la “naturaleza”, la intermediaria de los sentimientos.

Nosotros aquí hemos generalizado la palabra “sentimiento” a “estructura afectiva”, así sería más o menos esto: “La naturaleza es la intermediaria de la estructura afectiva”, esta estructura afectiva (*stimmung*) connota –en nuestra estimación– algo más completo que el elemental “estado de ánimo” más bien coyuntural o situacional. *stimmung* remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural e implica, más allá de eso, la relación que se tiene con los ideales morales que enriquecen el amplio abanico de creencias y valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano.

Así tendríamos que sugerir que “la naturaleza es la intermediaria de la estructura afectiva”, significa que lo descrito antes como energía y relación con lo real, resulta el fundamento de nuestro modo de sentir y razonar lo real, el ser.

Mas la racionalización no es equivalente a racionalizar nuestro sentir, el otro aspecto de la *stimmung*, es apenas no reducir todo a esa racionalización o subsumirlo todo en la racionalización, aunque sí comporte una relación no antagónica con nuestra razón y racionalidad. Y no excluye ni la actitud ni el comportamiento, es sensato sugerir que el comportamiento es lo que se sigue de nuestro afecto y actitud, empero no siempre es la transitividad lo que prevalece.

En nuestra investigación sobre la ontología o filosofía de la estructura afectiva o los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la estructura afectiva desde la colonización hispánica, i.e., el tomismo aristotélico-tomista de versión hispánico doctrinera, esta *stimmung* reproduce histórica y masivamente también el problema de individuos que asimilaron una actitud desarticulada cuando se produjo la gran desestructuración de la sociedad indígena traída por los hispánicos.

Lo que proponemos en última instancia es que se hace necesaria una relectura de esta *stimmung* encapsulada en la ontología aristotélico-tomista hispánico doctrinera y que llega a nuestra actualidad, sobre la cual ha sedimentado la versión liberal, por una, reiteramos, relectura donde lo determinante sea la ontología indígena-originaria, ontología que estaría tras las relaciones materiales y culturales.

Para ser materialista no se precisa ser explícitamente materialista, basta vivir como tal, solamente que en este caso el modo de vivenciar el ser encuentra en la naturaleza su foco, si el género transforma la naturaleza para producir la industria, no es que esto deba comprenderse en la forma de relación vertical, sino de forma horizontal, el ser humano, lo viviente, apenas como extensión de la naturaleza. Lo viviente apenas como extensión de la industria, que retorna a sí mismo como relación social no antagónica y sí complementaria.

Al final de cuentas el problema no es el *logos*, sino el tipo de concepción para comprender este *logos* respecto al ser. No el ser respecto al *logos*. Nuestras referencias inmediata son los filósofos naturalistas griegos más que los posteriores. ¿Mas no son estos naturalistas los que bebieron de fuentes anteriores a ellos?

G. Churata

J. Cevallos Aguilar hace una estimación global de este experimento intelectual y su modo de ver lo religioso que sintetiza en lo siguiente:

“La particularidad de la cosmovisión indígena, según Churata, consistía en que en ella no existe la separación entre el hombre y las cosas o una jerarquía de valor entre los elementos que constituyen la realidad material. Los componentes espirituales tampoco eran considerados superiores a los materiales. No había una distinción marcada entre la vida y la muerte ni entre lo profano y lo sagrado. En la cosmovisión indígena el hombre y su pensamiento, los animales y aun los objetos más ínfimos son / necesarios e importantes para interactuar en un constante proceso circular de cambio que se lleva a cabo en un espacio sagrado llamado Pachamama o ‘madre tierra’. Esta cosmovisión hacía que el indígena respetase a los animales y objetos, y reverenciase y temiese a la Pachamama. Asimismo la cosmovisión indígena estructuraba un conjunto de creencias que hacía actuar a los indígenas de determinada manera” (Cevallos: 99-100; Mejía Huamán: 56-57, esquema).

Y en el mismo texto observa lo siguiente:

Por la influencia del catolicismo “el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernáculas, pero siempre las concibió con ánimo panteísta (Cuarta B. T. XXV: 4)” (Cevallos: 101: Nota 18). Obsérvese aquí la expresión “ánimo” panteísta, es decir, espíritu panteísta que es sentimiento y práctica, y su práctica por cierto es un código moral de coexistencia social colectivista.

García – Roca

Más contemporáneamente tenemos la investigación de Federico García y Pilar Roca. Desde una perspectiva más artística y científica abordan el problema, y es interesante porque se trata de la intersección de un artista, García es cineasta, y Roca una investigadora. El conjunto de ideas constituidas por estos autores dice lo siguiente:

La religión andina es la “voluntad histórica de interconectar (*religare*) las distintas pachas o mundos entre sí y, particularmente, a los seres vivos con la pacha, fuente generatriz de toda manifestación

de vida” (García/Roca: 42). La religión andina se propone canalizar las fuerzas contenidas en la vida para organizar el Estado, la sociedad y el individuo en cada circunstancia concreta (García/Roca: 42). “El hombre andino es, por esencia, religioso y contemplativo. La religión le sirve como instrumento práctico para ubicarse en el cosmos y nutrirse de su energía vital o kamaquen” (García/Roca: 42).

El kamaquen es una forma de energía universal, es energía vital que anima a los seres vivos y que cuando adviene la muerte en el individuo, el kamaquen se reintegra al océano de la vida que impregna el universo en la totalidad de los mundos (García/Roca: 57). No tiene principio y tampoco fin, solamente se transforma en formas y modos, igualmente infinitos en los mundos (García/Roca: 57). En este contexto la muerte es el tránsito para que el kamaquen individual se reintegre a pacha y “vuelva a surgir en otra dimensión de la realidad” (García/Roca: 58). La muerte es necesaria para el equilibrio del cosmos.

El ser humano en su relación con la naturaleza es solamente “Hijo del Cosmos” y por tanto deudor y tributario de su fuerza. Su obligación es la armonía con este cosmos, de sus infinitas formas de la realidad y que ha de usar solamente lo necesario para su subsistencia. Su relación con el mundo es mirando la vida, no hacia sí mismo (García/Roca: 60). Se relaciona con el cosmos a través del trabajo, fecunda la naturaleza sin alterar las manifestaciones de esta. Y este acto del trabajo es sagrado, y hay relación del Estado con el individuo y de este con el Estado en la mutua satisfacción de necesidades.

La ética andina se funda en la reciprocidad (Tinkunakuy) “consistente en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio, de valor o medida equivalente” (García/Roca: 69). Siendo el universo un todo armónico se regula conforme a un orden que responde a sus propias leyes, sin embargo “El orden natural de la Pacha obligaba a las autoridades a ejercer el mando sin tramontar jamás su propio y limitado campo de acción” (García/Roca: p. 72).

Hasta aquí un breve relato sintético del estado de la cuestión, el debate parece esclarecer de manera inequívoca la naturaleza panteísta del indígena-originario, y hemos sugerido que a la afirmación *de hacer de la naturaleza un intermediario de los sentimientos, que sea más bien un intermediario de la estructura afectiva*.

Y habíamos adherido a la posición del J. Estermann de asumir la ontología relacional, que consideramos relacional-interaccional, toda relación implica interacción, como el centro del ser, asumido como la naturaleza aunque no reducida a ella. Veamos ahora cómo formula el problema G. Churata.

II parte

1. Gamaliel Churata: *El pez de oro*

Comenzaremos este abordamiento de *El pez de oro* valiéndonos de una referencia metodológica-categorial de G. Ch sobre la cual se estructura la temática visible en *El pez de oro* y después pasaremos a un planteamiento de R. Badini:

“Es, pues, la simbología de *El pez de oro* nada más que la dramatización de ese individuo genital al que se ha dado el nombre de alma, y es el principio dinamogénico de la naturaleza germinal del universo, y es su naturaleza de conciencia, de eternidad de fruto. *El pez de oro* es el genes del hombre del Tawantinsuyu; la Sirena, su madre, el símbolo de la naturaleza germinal del agua; su padre, el Khorí-Puma, la raíz animal del hombre. Y ya tengo que decir a ustedes que la abuela de *El pez de oro* es la Pacha-Mama, que nosotros los orkopatas llamamos la Mama-Khamak, la tierra fecunda que constituye la gleba universal de la vida” (Badini;Churata;Atalaya: 2006 [1965])

Posteriormente parece reducir el abanico:

“Mi libro no es sino una exaltación de dos símbolos: el Khorí-Puma, que es el animal-hombre, y el pez de oro, o sea el Khorí-Challwa, que es el gen humano, el gen del hombre.

Estos dos símbolos se enfrentan para abatir al Huahuaku (...). Al escribir la leyenda de los cerros, impone comprender que el hombre no tiene otra forma de salvarse que volver a las raíces animales y hacer de su alma, o sea de su gen, el ideal de la vida. El gen según la embriología moderna, como ustedes saben, está considerado un ser inmortal, los genes no mueren. Así los muertos están vivos. Los inkas no han perecido, están ocultos dentro de ustedes. Cuando me dirijo a la conciencia humana y hay individuos que me oyen, hombres y mujeres, debe partirse del principio de que no es el individuo egocéntrico el que oye, sino que es un conglomerado de conciencias humanas las que perciben el mensaje que yo transmito...” (Churata: 1966).

Metodológicamente es factible leer la obra llamada *El pez de oro* no como algo inorgánico; y sí partiendo de una base monista, mas no centrada en el “alma indígena colectiva” como lo estima M. T. Bosshard. Se puede concordar con este autor en lo que sigue:

“Es por eso que la estructura monista hallada en el texto se esclarece mejor analizando este mismo capítulo, *El pez de oro*, porque contiene *in nuce* todas las temáticas relevantes que son expandidas y profundizadas en los capítulos siguientes. Allí están la fertilidad, que es motivo del capítulo ‘Pachamama’; la violencia de la conquista y de la colonia, que se corresponde con ‘Españoladas’; la mitología andina (‘Pueblo de piedra’), la medicina y el chamanismo andino (‘Mama Kuka’), el mundo de los muertos (‘Puro andar’), la pérdida del hijo (‘Los sapos negros’), el indio como bestia (‘Thumos’) y también el intento sintetizador de fundar un estado indígena (‘Morir de América’). Visto así, *El pez de oro* aparece, si uno piensa en la doctrina de las mónadas de Leibniz, como la divina mónada originaria, la que genera todas las demás; así que la asociación de Huamán de este capítulo con ‘Viracocha’ ya no se presentaría tan arbitraria” (Bosshard: 523).

En efecto, y finalizando, se observan tres esferas: la trama ontológica que se reduce al planteamiento de 1965, y los dos hilos centrales en 1966, la contradicción complementaria de la “raíz animal” y el “gen humano”; sobre ella se montan categorías globales. Y se concluye con la temática visible en *El pez de oro*. No hay arbitrariedad.

Pasemos ahora a considerar la reflexión de R. Badini.

En la estimación de R. Badini parecería haber la perspectiva del problema filosófico sintetizado de esta manera: G. Churata en *El pez de oro* tiene interés en capturar el fundamento, que parece remitir al problema de “percibir al ser en sí en la naturaleza animal del hombre” (Badini: 2010: 30).

Y prosigue:

“La revisión ontológica es enfrentada desde una perspectiva indígena andina que presupone relaciones de reciprocidad entre los seres vivientes y desplaza el antropocentrismo” (Badini: 2010: 30).

Para revisar la idea de Badini acerca del ser seguiremos tres pasos: [I] haremos primero la revisión de *El pez de oro* procurando capturar la médula, las vigas de su perspectiva ontológica, lo que modula el nivel inferior, las entidades, para lo cual nos valemos de la tematización; [II] realizada esta tarea haremos especulación positiva sobre el problema del ser colocando el resultado sintéticamente de I; y [III] de allí, pasaremos a pensar el contenido de esta idea de R. Badini: “Percibir el ser en sí en la naturaleza animal del hombre”.

I

**Revisión temática de *El pez de oro*:
Procurando capturar la médula ontológica**

1. El hombre

PACHAMAMA

[Infinitud de la pachamama] “Adelante con la Pachamama, que está y no está en todos los sistemas del Universo; y que si algo es necesario puntualizar, es que está, y es la misma en el espacio finito y en el infinito. (...)”

Y si los del nuestro lo saben aún, día les llegará de confesar que la Pachamama es la madre del universo, no por sus cachorros, sino por ser madre en tiempo y en espacio, que espacio es, y solo ella secreta tiempo; por lo que todo es más que forma de su forma (...) Ella no tuvo principio ni tendrá fin, que “si principio tuvo, nadie será capaz de certificarlo; y si termina, ¿quién lo certificará? (...) es cosa; está en sí misma (...) si no tiene tiempo y sin ella no hay tiempo” [95].

A las cualidades de la Pachamama se le asigna el valor presencial en todos los sistemas del universo. Y está en el espacio finito, conocido, y el infinito aún desconocido. Parecería que el autor está asignando presencia de la Pachamama incluso a lo que sería el espacio-tiempo. La polémica es con la perspectiva de Agustín de Hipona: el tiempo nace con Dios, antes de la creación no existía (Agustín, *Confesiones*, Libro XI, capítulo XIII), pero conviene decir que el acto puro “crea” en tanto pensamiento, pero en rigor de verdad debe hablarse de “participación”.

[Pachamama, naturaleza, tierra] “LXXVIII y Pachamama agitaba inmenso relicario de ovarios turbios”[51].

Parecería la Pachamama, otra vez, creadora que contiene lo perecible.

[**El indio y el vientre de la tierra**] “C. Para nosotros la salvación ya no es España: es el indio: el regreso al vientre de la tierra. Todos llevamos una madre india en la sangre; pero no todos nos embriagamos con su sangre” [52].

En el indio, el regreso a la tierra, a su ontología, radica la salvación.

[**Universo y orden**] “CVII. Es el crisol en que el són del hombre adquiere las vibraciones del universo, y es universo porque el son convierte su plasma sanguíneo en sinfonía y deleite: el esporo. Lo sienten las bestias y viven y se reproducen limpias, tienen del amor sentido de orden, y aman para eternizar la vida y conservar sus esencias saludables. Están dentro la ley; no más” [55].

Otra vez alusión al universo creador de lo orgánico, pero hemos sugerido que al estar en todos los universos remite a lo real, que podría ser lo material o formas de lo material, entre ello lo orgánico. De lo inorgánico procede lo orgánico y de lo orgánico formas sociales y la conciencia como formas más complejas.

[**El hombre en la célula y en la tierra**] “Ya tramontamos una giba del “espacio-tiempo”, y podemos decir que el hombre sabe tanto del hombre como de él la Videncia Divina. El hombre está no en Dios, en la célula; y la célula es de la tierra, como la tierra, inmortal. No columbramos qué número de siglos requiera el nuevo nacimiento; mas tenemos entendido que no serán tantos que hagan cinco milenios. -y así fuesen- los que permitan al americano de América expresarse, y ser, en su idioma lácteo” [363].

El ser humano es parte de la célula y esta de la tierra, que es inmortal, otra vez alusión al tránsito de lo inorgánico a lo orgánico, pero en este caso se alude a la tierra como entidad material e inmortal, que no perece; la misma condición tiene el ser humano y, específicamente, el americano.

WIRAKHOCHA

[**Los mandamientos**] “El cielo amarró sus llokllas y Wirakocha apareció en la oscuridad como la verdadera luz de la vida, En la mano diestra portaba cetro de oro, de la wincha, de hilos áureos, colgaban dos coágulos de la Khitula: ciertamente, más que la de Lupi era grande la hermosura de Wirakocha. Con todos los vientos de la tierra para ver y oír a su único creador llegaban bandadas de aves, no solo ya del Titikaka, sí de lagos y lagunillas del mundo. Y él estaba allí en medio a resplandor que conmovía a la vida” [125].

Wiracocha es identificado con la luz que emerge de la oscuridad.

[**Reproducíos**] “Retened ahora mis dos principales mandamientos. Y es el primero, que para formar vuestro hogar busquéis gentes de vuestra especie y no de vuestra familia. Y el segundo, que permanezcáis juntos marido y marida; voléis juntos, os alimentéis juntos, trabajéis juntos; que solo estando juntos siempre acabaréis formando un solo ser y vuestros hijos se harán fuertes y sanos al calor de vuestra unidad. Y ojalá la muerte os sorprenda juntos; que esta maldición de que los dioses no podemos redimirnos quebranta solo a los hogares desguarnecidos. ¡Y dadle a Wirakocha el único premio que os pide por el inmenso cariño que os cultiva: reproducíos sin límite! Ojalá que de cada uno de mis hijos me nazcan miles de nietos, que ellos forman la riqueza de mi corazón” [125].

Wiracocha como receptor de la fertilidad.

[**Wiracocha y el ser humano**] “–Cuando hice al hombre –dijo Wirakocha a los hijos del Suni–, le hice bueno, puesto que le hice de piedra; que la piedra es buena siempre; dura para ceder, dura para conservar. No me pesa. El hombre me resultó de mis creaturas la más respetuosa y constante, y amó, quizá más que yo mismo, todo cuanto al alcance de su mano puse. (...) Sabedlo: estoy satisfecho del hombre. Es piadoso, puesto que sabe es hijo de Wirakocha, y que Wirakocha le hizo de

lo que él es: de piedra. No me quejo: si a la tierra la venera, bésala y la llora madre; y en eso me revela que sabe cómo la piedra fue hechura de tierra; si al Anu, fiel hijo mío, le trata como a hermano. Cuando esto miro digo que el hombre es digno del barro de que todos estamos hechos... Pero, vosotros sois hechura mía; también, sois de mis pueblos de piedra. He hecho al Missi, al Achokhallo, a la Wiskhacha, al Atok, al Uku-mari... He modelado al Khawra” [134-135].

Wiracocha satisfecho del hombre, de su creación, de la misma materia que él mismo, i.e., la piedra. Aquí Wiracocha parece remitir a Pachamama que en algún momento tiene la misma estructura real-material.

THUMOS

[**Hombre y animal**] “-Todo lo que de su agrado -dijo- no encuentra el hombre en el *Zoo*, lo refiere al *Theo*; y allí una sola cosa salta a la vista: sus deficiencias zoológicas. De donde se sigue que la razón de ser de la humanidad en el hombre es su inferioridad animal; (...) Los valores negativos en la Naturaleza (y me perdones el bobismo), constituyen valores de la sociedad humana, la cual, en sus relaciones con los seres que la integran, no se obliga a reglas éticas de linaje alguno; si ellas solo existen en cuanto vienen de un orden hominal. Nadie va a la cárcel porque mate un canario; pero si un canario mata a un hombre... sería desintegrado con la Bomba H...” [256].

Reivindicación de lo animal, o del estado de naturaleza del ser humano, pero esta naturaleza está marcada por la trama ontológicamente indicada. No es el estado de naturaleza estático, es más bien dinámico.

[**Hombre, historia, historicismo**] “Así, pues, el hombre es historia en cuanto recibe un alma y para él ser es no ser naturaleza; por lo que será más hombre cuanto menos animal sea. Historia, en el sentido biológico de este término, no es

la del hombre, es historicismo o simple épica y su verdadera expresión debe ser teológica; si su filosofía de los valores es mera antropolatría, o sea repudio de la raíz animal. De donde, para el filósofo, el hombre sabe que el animal es, mientras solo cree que él es hombre. Así visto, y concediendo bondad a su razonamiento, el hombre histórico es más que una profesión (oficio) de fe del hombre mismo.(...). Ese 'crear' es lo que hace del hombre una manufactura histórica; por lo que la historia del hombre es la historia de sus credos, a costa del animal que es. O sea: del hombre contra el hombre" [256-257].

Aparece nuevamente la reivindicación de la naturaleza en el ser humano, es más, la humanidad inficionada de cultura y filosofía historicista solamente lleva a la muerte de su raíz animal. Al final de cuentas el hombre cree que es más hombre mientras más destruye su animalidad, pero en rigor de verdad, lo que hace es otra cosa: reiterar su propia dualidad.

[El hombre como animal] “Hay aquí, sin embargo, una verdad abismal que sacudirá los fundamentos de las fantasmasgorías humanas. La historia del hombre, la verdadera; debe arrancar del hombre en cuanto animal, para que la historia del hombre sea la historia de su alma; y solo así adquirirá presencia intemporal en el universo. La historia es decurso de la materia.

(...)

Explique una mentalidad crítica el símbolo que representa el Cristo cuando extrayendo de cierto infeliz endemoniado temible legión de espíritus infernales (legión de almas torturadas) la vierte en una piara. Dice dos cosas: que el Cristo nada tiene que ver con la teología cristiana y que el alma de la bestia es el alma del hombre; que el alma de la bestia puede aposentarse en el hombre, en armoniosa afinidad vital; que el alma del hombre puede radicar en la bestia, la flor o el guijarro” [257].

La historia del hombre es la historia de su animalidad, de su naturaleza en cuanto relacionada con lo social, no como dualidad antagónica, sino como unidad de contrarios complementarios. Y la historia de su alma es esta: la unidad reconciliada de la dualidad tradicional idealista griega y judeo-cristiana.

[Mitogénesis y animalidad del hombre] “La mitogénesis revela su unidad con el animal. (...) Los valores políticos y filosóficos del hombre deben edificarse dentro del animal, y no fuera de él: la humanidad ladraría, pero sería menos ridícula, y, sobre todo, menos cruel” [258].

La humanidad del ser humano radica en su proceso como no-dualidad.

[Mitografía quechua y animalidad del hombre] “ –¿Y qué otra cosa –dije– es que nuestros antepasados se reunieron en clanes bajo el patrocinio totémico de sus animales; por lo que tenemos entre ellos linajes de Kunturis, Mamanis, Pumas y hasta Añas y Khataris? Y esto quiere decir que en la ultrarefinada Europa hayan desaparecido los patronímicos animalescos. Ah, mi Capitán: el hombre es más que una parte de la bestia; y la más débil. Lo sabía bien el rupestre y persiguió otra cosa que hacerse fiero. Su colmillo se llama puñal. Buscó hacerse soberano y hermoso como las fieras, y cuando su palabra se alumbró con una metáfora, dijo: ‘Ego sun’; y eso quería decir sino: ¡Soy rugido! Porque el felino es ‘Ego sun sun’. Así, en el camino metafórico, que es el camino de su lenguaje, el hombre estuvo siempre más allá de sí mismo, en más que hombre, para ser; y en más que hombre está cuanto fiero y bestial es. Su poesía se hizo de las ferocidades majestuosas del león; de las argucias de la divina astuta: la serpiente; del arrullo de la tórtola... Tenía que engendrar en la bestia y le nació el Chacha-puma; en el Khawra de lujurias salvajes, y sobrevino el Koo-khena, el hombre con cabeza de auquénido; un día se engrandecería en el Puma, se valorizaría en el oro, y ha engendrado al Khorí-Puma; robariales al oro el rayo y la fertilidad al

agua para reinar por los siglos de los siglos, y ya esplende en el Cosmos el Khorí-Challwa... ¿Los hombres con cabeza de Kuntur y de Puma, de las simbologías matriarcales de Tiwanaku, qué son si no el reconocimiento de que el hombre se integra en la bestia, o de que es sublime en ella?” [258].

La humanidad sentida como animalidad de poderosa voluntad.

[**La bestia humana**] “-La bestia -dije, eruptando; y apenas si habla probado el ‘Menú’- está dentro, en los intersticios de la estructura humana; y unas veces puede como otras no puede. Que hay hombres y mujeres (entre los de rancio linaje) inferiores a la bestia, es cuestión que pocos ponen en duda. Por lo que a mi hace de contadas manos que estrechaba sentí que pertenecieran a seres, superiores no; pero al menos semejantes a Thumos y Gorjo” [260].

Reivindicar la naturaleza del hombre no es sobrevalorar el lado animal y grotesco, es reivindicar el lado de naturaleza como componente ontológico del ser humano.

2. El alma

MAMA KUKA

[**Dualismo**] “Mas el alma no puede desprenderse sino cuando las raíces que a la carne le atan sean suprimidos. Y el alma, que fue el módulo de la carne, sufre por ella, a la que debe y no debe abandonar. Luego el mundo balumba con sus reclamos vitales y se siente el fragor de la nebulosa en el infinito cosmos como un temblor incitante y prodigioso. Allí lo que se vivió se sueña, o se crea con el sueño lo que se está viviendo. El alma es el embrión con genio sublime que hace suyo el universo.

El alma entra en hora de pájaros y de alas, ¡vuela!, ¡vuela!, aunque sea solo dentro del ámbito de la sublime putrefacción.

Vivimos imágenes larváticas, obsesida reiteración de todo lo pasado en un renacimiento de remotas vivencias, y, allí, el latido es solo la forma del deseo de latir. Un hematoma congestionado que late, eso el deseo en la muerte. Ese deseo abre el camino al drama; y allí el muerto toma a vivir” [146].

Contra el dualismo.

CRUCIFIXIÓN DEL CHULLPA- TULLU

[**Ciencia**] “(...) carbonario. Su deber es complotar. Pregúntese el laboratorista: ¿hay cuerpo alguno que revele naturaleza elemental? Si los cuerpos son de un fenómeno de interdependencia que obedece al principio de asociación, y la muerte es un mito –que es– en la conciencia del hombre hay movimiento continuo e interdependencia. Cuando miras no miras solo tú; cuando engendras engendra el universo, y en universo. ¿Entiendes, Plato? Al pasear los ojos por los análisis genéticos de la papa, pensé (que entonces pensaba), que ella, ni sus descendientes, ni el alma del hombre, podían descomponerse de otra manera” [160].

Limitaciones de la ciencia, la interdependencia de vida y muerte es movimiento continuo e interdependencia.

[**El alma**] “Pregúntate en este punto, si es preciso no callar más: ¿si el alma supone existencia de movimiento, de dónde le es suministrado el principio motor? ¿En sí se mueve y en ella nos movemos? Necesariamente conciencia es igual alma. Por eso, al profundizar en el conocimiento de su naturaleza, y si es tal, en sus mecanismos, se debe encontrar que en ella se cumple una ley constante, puesto que ni ha nacido ni muere; y su existencia es solo persistencia de un movimiento dado en sí misma y por sí misma. La dinámica del cosmos será conciencia y la conciencia movimiento en sí; ¿cuál la medida del universo? el sentimiento. Si así, ¿dónde el hombre es movimiento continuo? En el sentimiento de la vida: su germen”. [160]

La vida y el sentimiento de la vida como germen y medida del universo. ¿Remite nuestro autor a enorme valor de la sensibilidad?; y el alma como consciencia que tiene que ser conocida.

[**El alma y filosofía**] “Ahora bien; dime: ¿en qué área del hombre habita el alma del hombre? ¿Se podrán establecer los cables de transmisión que distribuyen energía a través del universo? ¿O el universo en sí es un estado magnético? El hombre no es en cuanto piensa, sino en cuanto se reproduce. He aquí lo que exijo del sabio: sentir más y elucubrar menos. ¿Es que la ciencia no puede ser irracional? Entonces es metafísica, la obra maestra de la intelección. Pero el hombre, como tal, debe poseer la irracionalidad de la vida. No juzgo estos términos del diálogo humano porque me reconozca autoridad; mas puedo menos de manifestarte que el hombre enfrenta sus polichinelas mentales a la grávida sustancialidad de la vida; y que ha hecho de aquellas los nómenos del Universo” [160].

La vida tiene muchas maneras de manifestarse, no las indicadas como las únicas.

[**Modos de la vida**] “Pues bien; el laboratorio no ha establecido la composición del semen; para él es tan apriorístico como el alma para el teólogo; el cerebro de un Lavoiser o de un Pasteur, tienen de común que operan sobre efectos inmanentes, y, lógicamente, los refieren a causas trascendentes; lo cual les veda, a este encontrar la posibilidad de una generación espontánea, y a aquel la del movimiento en sí rigiendo las estructuras moleculares. Es que orientaron su encuesta al macro y no al microcosmos. Cuando teología y ciencia logren analizar semen y alma (y la teología es considerada la ciencia de las causas), podremos saber en qué grado en el alma hay un semen primordial, y en qué medida en el semen un alma orgánica, no se trata –que así es–, de personas distintas y solo verdadero dios: el sentimiento de la vida” [160].

La ciencia al moverse en dualidades de contraponer ciencia y alma, y el alma como consciencia que tiene que ser conocida, se autolimita, no existe contraposición. Son lo mismo al no existir dualidad.

[El alma] “Ahora bien; si me aceptas que el alma, o consciencia, es el principio genético, cuando se desprende del organismo, que ha conformado, o esculpido (y ya es tiempo redimirle del nominalismo metafísico, llamándole lo que es: el sentimiento vital), digo, cuando el sentimiento vital abandona el cuerpo destinado al fermento y al humus, si es el principio galvánico en el cual se manifiesta el movimiento continuo de la materia, no puede disolverse en el éter ni en las nébulas místicas del sándalo; vuelve a la célula seminal, por determinismo del nivel de los líquidos y de los vasos comunicantes; pues no tiene otra manera de ser. El hombre será no un venir de dios para volver a dios, o no volver y quedar en dios; será un entrar y salir del hombre, reiteración sin tiempo; es decir, permanencia. Entonces, ¿cómo aceptar estados ingenuos en el sentimiento de la vida? Si no hay tiempo en la materia no hay edades concien- ciales en el hombre. En el sentimiento de la vida todo tiene que ser consciencia; y la consciencia es supra consciencia; solo a causa de que el ámbito concien- cial es colmenar y no cubil zahareño de raposa” [164].

El alma, “sentimiento vital”, no es otra cosa que disolución ma- terial que retorna sobre sí misma, de allí la permanencia, en el senti- miento vital todo es consciencia y es supraconsciencia; se remite con la supraconsciencia, es la consciencia lógica (ver cita de abajo).

[El alma] “ Los instintos son potenciales del alma, son el alma, el alma que secreta y asimila, se beneficia con las ganancias de la nutrición, si nada –ni ella– podrá vivir desnutrido; disfruta de memoria, sentidos intelectivos, no carece de –es– la virtud del orden; y si el hombre posee la tendencia a conservar, prever, sus necesidades mediatas, será solo porque el instinto es la con- ciencia, o el alma, y conoce, junto a su inevitable eternidad, el

trágico divorcio en que se halla frente a la naturaleza. Así, pues, la conciencia no nace; renace; lo que es crudamente tautológico, porque la eternidad no puede ni nacer, (...). A esta altura el poder del hombre debiera ser deslumbrante. Si la conciencia del hombre es el eje intemporal del hombre no puede hablar de estados ingenuos de la conciencia. Que hable de supraconciencia, es otro asunto; pero estará en lógico” [165].

El alma son los instintos, el instinto es la conciencia o el alma y la supraconciencia es la conciencia lógica.

THUMOS

[**El alma y el hombre**] “-Thumos, el alma del animal, no es para Platón el alma inmortal del hombre –comenzó su discurso Capitán en la asamblea de la noche siguiente-. Y no invoco a los Platones de nuestro tiempo, porque mis pobrezaas gástricas me han hecho propenso a las evulsiones tan particulares del avechucho de Prometeo. Es, más bien, el punto armónico de las funciones orgánicas que se inmoviliza y desaparece con el cuerpo que les dio origen. Para el filósofo ese el animal tiene alma; mas alma de simple naturaleza funcional y precedera por tanto. (...) El punto armónico de las funciones somáticas es el alma: pero no sólo en el cuadrúpedo, sino en todos los bípedos, implumes o plumarios, y lo mismo en el anélido y en la naturaleza unicelular. La inmortalidad del alma no puede ser privativa del hombre; si es condición de la vida. Para los efectos funcionales del alma todos debemos ser animales” [256-257].

El alma inmortal del hombre es punto armónico de funciones corporales, tanto en los anélidos como en el hombre. La conciencia no es privativa del alma, y aquí parece remitirnos a la teoría de Damasio sobre la conciencia, hay tipos de conciencia.

[**Alma y hombre**] “Cuán más favorecida la bestia, si ella origina su alma; tanto que cuando muere también muere ella. Si

al hombre –visto así– no le viniera por vía foránea un alma, no existiría; por lo que el verdaderamente inferior es él y no la bestia” [257].

La bestia origina su alma y muere con ella, en el hombre el alma viene de la naturaleza.

3. El instinto

PARALIPÓMENO / ORKO – PATA

[**Coefficiente instintivo**] “CX. Cierta vez, no poco asombrado, vi a joven khonkhachi encamarse con tanta naturalidad con mozueta –su prima hermana–, que lo menos que pensé fue lo que cualquiera en este caso: que el khonkhachi con anterioridad había usado de su parienta. (...) coeficiente instintivo convertido en ley: inkaísmo” [57].

El coeficiente instintivo –el coeficiente es un factor multiplicador ligado a exponentes de números naturales–, el instinto es, por consiguiente, un coeficiente multiplicador. Pero este coeficiente multiplicador manifestado como instinto se convierte en ley, es lo dado en el inkaísmo. No es social, procede de la naturaleza en movimiento que genera la diversidad.

[**Leyes saludables del instinto**] “CXII. Que el hombre no espere desaparecer como el diplodoco; si persiste en abusar de misterios y sacramentos que le sustraen a las leyes saludables del instinto, regresará al estado placentario, de donde procede, no al mono siquiera; (...)” [57].

Existen las leyes saludables del instinto. La religión esconde esas leyes, las niega.

[**Instinto de la materia**] “CXIII. (...) el hombre tiene un destino, que pertenece no a la Divinidad, sí a sus nervios, mientras

se guía por la sabiduría que ellos secretan, se apoya en ella y con ella se ilumina. (...) Piense en la deriva de este peñasco que habitamos si tuviera la necia presunción de guiarse por algo más que sus instintos! Si hay sabiduría, orden geométrico, equivalencia de pesos, en el cosmos, admitamos que hay inteligencia: es el instinto de la materia” [58].

El instinto de la materia.

[Vibración eufónica –sonido agradable- del instinto]
“CXIV. Y todo porque en el mundo inkaiko hay una vibración de la eufónica del instinto” [58].

En el imperio inkaiko existía una sucesión armoniosa de sonidos del instinto.

[Consciencia instintiva] “CXIV. Acaso el alma no sea la sangre, mas está en ella; en sus huesos, en su nervadura, en suma, está en el movimiento y es el movimiento. Así lo siente el runa-hake; y en cuanto antropopitecos, también nosotros. El ChuIpa-tullu posee existencia; el movimiento que originó en el cuerpo humano no ha desaparecido, si es el movimiento en sí.(...) Ciertamente, es algo más: / es realidad. El movimiento será eterno mientras la materia en la que opera y en la que conforma, ‘siga siendo materia’. Por tanto, ese movimiento es conciente y reflexivo, supuesto ella lo es. ¿Podrá entonces aceptarse la antinomía de instinto y conciencia? Si la conciencia no es instintiva es un grosero aborto de la sofisticada. El runa-hake sintió la universalidad de la tierra; y llamó tierra de arriba al piélagos estelar; a la suya, tierra de abajo. Él es sólo tierra animada. Mídase en la profundidad de la síntesis; el hombre tierra animada, y animada en la madre tierra, esto es, en sí mismo. (...) Hay una conciencia que polariza el organismo y cuando ella falta éste se detiene; tan es funcional que cualquier embolia puede determinar su atrofia y, consecuentemente, la muerte legal. Se entiende así que el hombre es hombre en esa función, y que nada de cuanto es puede venirle

sino de ella. Es cuando prende en el óvulo que en el nuevo ser se da el principio de un movimiento, que ella origina en sí, en cuanto es naya, alma cósmica. Es el 'ánimo' que según las intuiciones del arcaico puede abandonar temporalmente (kiuchaska) la cobertura del sér. (...) el hombre, al fin, habrá encontrado al hombre" [58-59].

El alma está en movimiento, y el movimiento será eterno en la materia que opera, así el movimiento resulta conciente y reflexivo, es en sí mismo animada tanto en el hombre como en la Tierra.

[Emergencia instintiva] "CIX. Concédame, entonces, mi noble amigo, que el Khorí-Challwa sea emergencia instintiva, al mismo tiempo que la revulsión conciente de mi estrato" [63].

Emergencia instintiva que remueve mi consciencia.

4. La conciencia

EL PEZ DE ORO

[Conciencia de la posesión de la vida] "Así, para el runahake, los 'pasados' son los presentes; y no porque lo explique, sino porque lo siente Vive. en un constante acecho de la muerte, pero de esa muerte que vive, que está. (...) y cultiva otra fe que 'la fe en la tierra', y, lo que es más importante, la fe de la tierra; que esa fe es la conciencia de la posesión de la vida. (...) Entonces, las intuiciones o exploraciones de los filósofos son más que vibraciones de la mentalidad de la caverna, en tanto se reproducen en naturalezas en quienes el instinto no ha sido obliterado" [60].

La fe es conciencia de la posesión de la tierra, aquí conciencia parece tener el sentido de "soy conciente de ser dueño de", implica, por consiguiente, consciencia psicológica y conciencia de sí mismo, autoconciencia.

CRUCIFIXION DEL CHULLPA- TULLU

[**Conciencias**] “Me ratifico, pues. El subconsciente es multiconciencia; existencia de conciencias, o gérmenes vivos, que se rigen por facultades y necesidades vivenciales. ¿Te has detenido a observar la psicología del parásito? No se acopla al organismo en que medra por simple atracción simpática; es obligado por necesidades –tal su simpatética– nutritivas, y de hábitat. Correlaciona estos datos y obtén sus normas sociológicas. Se trata de la asociación de organismos de perfección vital. ¿Está dicho todo?” [161].

El subconsciente es multiconciencia, i.e, conciencias que se guían por facultades y necesidades que emanan de la vivencia cotidiana. El subconsciente, al ser multiconciencias, resulta sedimentaciones emanadas de la vivencia cotidiana, así existen diversos tipos de consciencia que antes indicé: consciencia, consciencia psicológica, multiconciencia o pensamiento lógico.

5. Dios

PURO ANDAR

[**Dios**] “La soledad divina fue acabada, mas, en si; pues el Todopoderoso no infundiera su naturaleza en la Creación; de donde se obtienen las causas y el porqué si el hombre le cree, y le concibe, y puede aprehender su intuitiva materia; la creación le ignore. Cuando el Todopoderoso vaya en semilla a la tierra, y esta le conciba y alumbré, le proclamarán el chihi, el sankhayu, y no menos la illapa que en el tempestuoso cielo rubrica su divorcio con la vida” [180].

El dios occidental tiene sentido dentro de la esfera de la Pachamama.

THUMOS

[Dios] “Es que la bestia puede ser, y es, en sí misma, como habrá que presumir que Dios es. Y a Dios ni a la bestia nadie les puede originar. De manera muy cándida se llega a la conclusión de que el hombre ha hecho de su vacuidad su aseidad, por lo que para constituir alguna fuerza ha dado naturaleza y forma de hombres a los dioses. (...) Y como la entidad divina es un calambre mental de los siglos y nada demuestra su realidad, se obtiene la tremenda conclusión de que el hombre y su decurso son una contranaturaleza del hombre y casi negación de la vida, si la realidad pudiese ser negada por peripatéticas o mayéuticas” [257].

Dios es una negación de la naturaleza del hombre y apenas una creación de éste.

NO SEAS BUSCADOR

[Dios] “—¿Qué es Dios? ¿Naturaleza de hombre sin la animalidad del Hombre? Entonces, ni dios es ni hombre. ¿Naturaleza animal sin Diablo? ¿Es privativo del hombre hacer hombre del Poder Supremo, medio de hacer supremo su Poder de Hombre? Aunque los Suchis no alcancemos sus intelecciones, y sepamos menos definir su naturaleza, nos aproximamos a estimarle como un Poder de Ser que actúa en todas sus manifestaciones, como Fuerza. Es fuerza en que estamos, sin la cual no estaremos. Y la forma de inducirla es ser ella; crear en su dirección: Así, toda fuerza es ‘Ego’ en cuanto ‘Naya’. ¿Cómo se explica entonces que su presencia se manifieste en el Suchi y se sustraiga en el hombre? El Suchi la posee y el hombre la busca” [333].

6. Vida / muerte

[**Nacimiento y dolor**] “LXXIV. Allí naciste, trino; de ese mon-tón putrefacto, naciste, trino mío, Inka” [50].

El nacimiento como evento atroz, como producto de la muerte, como evento de realización del imperio inka y después de la deses-tructuración del imperio inka.

PARALIPÓMENO / ORKO – PATA

[**La muerte dentro de la vida**] “CXV. Mirados así estos pro-blemas, ¿qué es el amor para nosotros, almas? Es poder de estar. No soy porque pienso; soy porque duelo, aunque proba-blemente nunca pueda definir el dolor. Ello no hace: lo impor-tante es doler, o ser. Si hemos concebido la idea de muerte es porque el que agoniza se queja; y deja de quejarse cuando deja de respirar. Con tan frágil testimonio se quebranta la vida. No; si la muerte es el más categórico y torpe de los absurdos inte-lectivos del hombre, el muerto sigue quejándose después de muerto, precisamente porque está vivo dentro, y no fuera, del óvulo de la vida: el dolor” [60].

El amor es estar, y estar es dolor. Si hay muerte es porque hay vi-da, pero el muerto sigue quejándose muerto, en el dolor de los vivos, que es el dolor del hombre.

II

Breve aproximación sintética al problema del ser en G. Ch

El hombre
Síntesis

Dentro de su obra *El pez de oro*, el hilo que estructura la ur-dimbre relacional parecería ser la Pachamama que se entremezcla

con lo categorial. Para decirlo de otra manera, el tema del hombre relacionado con la Pachamama es la médula de esta parte, pero a ello se junta Wiracocha, asociado a luz y reproducción humana y, finalmente, asociado a la piedra. Y se concluye con la revaloración de la naturaleza, lo corporal, instinto y conciencia en lo humano. No existe dualismo en ningún plano. Pero la misma humanidad como género humano, como raza humana, parece tener también un nivel cualitativo.

En términos globales estamos enfrentando una naturaleza creadora, lo real quizá como materia en movimiento, creadora, y de la cual emana también la conciencia (*El pez de oro* [CXIV], 58-59) y lo humano. Estamos asistiendo a una premisa naturalista-materiaalista, de lo inorgánico procede lo orgánico y humano como social. Y el fundamento es la naturaleza creadora. La variable hombre es ontológica.

El instinto Síntesis

El coeficiente instintivo –el coeficiente es un factor multiplicador ligado a exponentes de números naturales– es un coeficiente multiplicador. Acaso emergencia instintiva. Pero este coeficiente multiplicador manifestado como instinto se convierte en ley –hay leyes saludables del instinto–, es lo dado en el inkaismo. No es social, procede de la naturaleza en movimiento generadora de la diversidad. La propia materia tiene instinto, es el instinto de la materia. En el imperio inkaiko el instinto existía como la sucesión armoniosa de sonidos. El alma está en movimiento, y el movimiento será eterno en la materia que opera, así el movimiento resulta conciente y reflexivo, es en sí mismo animado tanto del hombre como de la tierra. La variable instinto parece una variable ontológica.

El alma Síntesis

La primera cuestión radica en la negación de toda dualidad, el alma es “sentimiento vital” que vuelve sobre sí mismo, en este “sentimiento vital” todo es conciencia y supraconciencia, y esta supraconciencia se entiende como conciencia lógica (p. 165). El alma son los instintos, el instinto es la conciencia o el alma, y la supraconciencia es la conciencia lógica. La relación entre vida y muerte es continuidad e interdependencia, no hay otra vida. Así, la vida y el sentimiento de la vida son germen y medida del universo, el alma es conciencia que debe ser conocida. La vida, por consiguiente, se expresa de muchas maneras, por ello conciencia y alma no se contraponen, son lo mismo. El alma inmortal del hombre es punto armónico de funciones corporales, tanto en los anélidos como en el hombre. Por ello la conciencia no es privativa del alma, que entendemos sea el alma del hombre. La bestia origina su alma y muere con ella, en el hombre el alma viene del exterior (como conciencia lógica). La variable alma es óptica.

La conciencia Síntesis

Los sentidos de la palabra conciencia son variados, la fe es conciencia de posesión de algo, aquí conciencia parece tener el sentido de “soy conciente de ser dueño de”, implica, por consiguiente, conciencia psicológica y conciencia de sí mismo, autoconciencia. Cuando remite al subconsciente indica estar compuesta por conciencias, multiconciencia. El subconsciente, al ser multiconciencias, resulta en sedimentaciones emanadas de la vivencia cotidiana. Así, existen diversos tipos de conciencia que antes indiqué: conciencia como producto de la naturaleza, conciencia psicológica, multiconciencia o pensamiento lógico. El autor está remitiendo a cuatro tipos de conciencia, e introduce la variable del subconsciente. Los sentidos de comprender la llamada conciencia remiten a entidades ópticas.

Dios
Síntesis

El dios occidental tiene sentido dentro de la esfera de la Pachamama, sin embargo dios aparece como una negación de la naturaleza del hombre y apenas una creación de este. Está en todas sus manifestaciones como fuerza y en el “ego”. La variable es óptica.

Vida / muerte
Síntesis

El nacimiento como evento atroz, como producto de la muerte, como evento de realización del imperio inka para ser tal, y después de la desestructuración del imperio inka. Pero implica de igual manera dolor, junto al amor, amor es estar, y estar es dolor. Si hay muerte es porque hay vida, pero el muerto sigue quejándose muerto, en el dolor de los vivos, que es el dolor del hombre. La variable es óptica.

III.

“Percibir el ser en sí en la naturaleza animal del hombre”

Reflexionemos ahora la idea de R. Badini, parecería según lo visto que, en efecto, la urdimbre ontológica de Churata poco o nada tiene que ver con el antropocentrismo, es más, parecería que, al menos hasta 1966, el refinamiento de su reflexión llevaría a “percibir al ser en la naturaleza animal del hombre”.

Se une a esta idea que la “naturaleza animal del hombre” se coloca en un sentido de reciprocidad, no hay antagonismo entre lo animal y el hombre, entenderemos por esto que la relación es entre la naturaleza y lo social. Hasta aquí, en efecto, es visible lo indicado. Y la reciprocidad sería un aspecto, más bien óptico, de la urdimbre ontológica.

Pero cuando entramos a determinar el “ser en sí” la cuestión se hace más compleja, parecería que hemos detectado al menos dos elementos ontológicos sobre los cuales se estructura la urdimbre, los hilos centrales de la red ontológica que hemos llamado “hombre” e “instinto”. Del “ser en sí” que, efectivamente, incide en la “naturaleza animal del hombre”.

Empero, “ser en sí” como “naturaleza” parecen tener el mismo valor ontológico, el mismo peso específico ontológico. Significa que afecta al “ser” cuando se reconoce en la “naturaleza”. En efecto, puede ser reciprocidad, puede ser participación de las dos variables ontológicas, i.e., “hombre” e “instinto” (remitimos a la “Breve aproximación sintética”).

A propósito de esto, Borís Espezuía ha reflexionado sobre el aspecto filosófico de G. Ch., sobre el cual dice lo que sigue:

“el fundamento del ser de la filosofía andina es la aprehensión e interpretación del Pacha (mundo como totalidad) espacio-tiempo-naturaleza y realidad, es concebido por Churata como fuerza creadora y fundamento de todo cuanto existe y ha de existir, fuente de donde emerge y donde va la vida” (Espezuía Salmón: 95).

La formulación de Espezuía nos parece sin embargo genérica, aunque certera cuando trata del fundamento del ser de la filosofía andina. Hemos procurado sin embargo restringir más ese margen de generalidad.

– **Consideración final**

Situaremos a Churata en el horizonte de 1) la herencia recibida de considerar al indígena-originario como panteísta, 2) lo propio de Churata frente a la tradición, y 3) en qué Churata resulta una contribución a la reflexión filosófica en el Perú, situados en una línea de repensar la filosofía en el Perú partiendo de la ontología

indígena-originaria y levantado el inventario histórico e historicista ontológico nuestro, y con ello realizar la contrastación respecto a la ontología occidental.

El problema para nosotros lo formuló A. Salazar Bondy de la manera que sigue: es necesario superar la filosofía y cultura de la dominación, y completamos nosotros, para tal tarea se precisa revisar críticamente el proceso de nuestra subjetividad o autoconciencia desde la fase indígena-originaria, i.e., se trata de levantar nuestra historia e historicidad ontológica.

No olvidemos que Salazar Bondy negaba la existencia de la filosofía andina, nosotros hemos indicado que *existe filosofía como interpretación indigenista pero no estrictamente como creación filosófica indígena*. Pero al admitir la existencia de la filosofía andina como creación indigenista nos situamos ante el problema de resituar nuestra tradición filosófica, una cosa emana de la línea considerando la perspectiva de la subjetividad indígena-originaria, y otra de la línea situada en la perspectiva de la filosofía académica-colonial y que pasó como herencia a la república y llega a nuestros días.

Dicho esto pasamos a responder entonces a las tres interrogantes antes indicadas.

- 1) Parece que Churata supera cualitativamente a sus predecesores al situar el problema de la Pachamama como naturaleza creadora, materia en movimiento o universos. En todos los casos nuestro autor aclara la relación de ese lado natural del ser humano, ese lado orgánico, socializado, pero de cuya socialización se ha considerado que mientras más renuncie a su condición natural, mejor es. Para Churata esto es falso. Procede esta falsedad de una visión dualista.

Con relación a “la naturaleza como intermediaria de los sentimientos”, Churata parece responder drásticamente: la sensibilidad en el ser humano, la naturaleza como intermediaria de la sensibilidad de los seres humanos, implica algo

más. Nosotros colocamos que la naturaleza debiera serlo de la estructura afectiva.

Empero Churata diría que ha de serlo de la naturaleza entendida como naturaleza creadora de todas las estructuras materiales, entendida no como dualidades sea cual fuere la estructura material. Coloca ontológicamente el problema en el plano de la Pachamama, entendida como movimiento generador de absolutamente todo. Tal sería el contexto de asumir que el indio tiene “sentimiento panteísta” y “la naturaleza como intermediaria de los sentimientos”.

- 2) Lo específicamente central de Churata parece ser esta reflexión donde esclarece la función de las vigas ontológicas, el mensaje parece bastante claro, no se trata de sentimiento panteísta, se trata del valor ontológico de entender la naturaleza (nos parece más próximo a un realismo de orientación materialista) como naturaleza creadora dada por el movimiento de esta.
- 3) Resulta Churata una contribución para la reflexión filosófica en el Perú situados en una línea de repensar nuestra tradición filosófica. Pondría el autor como premisa central de la constitución de la subjetividad o autoconciencia este elemento de la urdimbre, la trama ontológica, donde la médula es, otra vez, la naturaleza creadora de todo.

Añadamos un cuarto problema, Churata pasa del sentimiento panteísta de las fases indigenistas para entrar a una fase madura: al principio de la “naturaleza creadora” como fundamento de la urdimbre ontológica indígena-originaria, como fundamento de la constitución y funcionalización o metodologización explicativa.

Bibliografía

1. Badini, R: a propósito de la próxima aparición de “Resurrección de los muertos”; Blog G. Churata: <<http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007/01/conferencia-dictada-por-el-investigador.html>>.
2. Badini, R: La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata, Estudio introductorio de *Resurrección de los muertos*, Edición y Estudio Introductorio de Riccardo Badini, Asamblea Nacional de Rectores, Lima, 2010; <http://www.academia.edu/3272181/La_hermen%C3%A9utica_germinal_de_Gamaliel_Churata>
3. Badini, R: La ósmosis de Gamaliel Churata, <https://www.academia.edu/3191551/La_%C3%B3smosis_de_Gamaliel_Churata>
4. Badini, R; Churata, G; Ayala, J. L: Dialéctica del Realismo Psíquico, Tomado del libro: “Simbología de El Pez de Oro” (Badini-Churata-Ayala). Editorial San Marcos, 2006 [1965]: <<http://victormazzihuaycucho.blogspot.com.br/search?q=churata>>
5. Bosshard, M. T: Churata y la narrativa indigenista: Del indigenismo ortodoxo hacia el metaindigenismo, *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos* <http://bsj.pitt.edu>, Vol. 20 • 2014 • ISSN 1074-2247 (print) • ISSN 2156-5163 (online) <<http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/94>>
6. Bosshard, M. T: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, Julio-Septiembre 2007, 515-539: MITO Y MÓNADA: LA COSMOVISIÓN ANDINA COMO BASE DE LA ESTÉTICA VANGUARDISTA DE GAMALIEL CHURATA POR MARCO THOMAS BOSSHARD, Universität Kassel. [Capítulo 3, Subtítulos: 3. 1, 3. 2, Tesis de Maestría, 2002]
7. Bosshard, M. T : *Ästhetik der andinen Avantgarde*, Freien Universität Berlin: Magisterarbeit, Berlin, 2002 <<http://www.romanistik.uni-freiburg.de/bosshard/AndineAvantgarde.pdf>>

8. Cevallos Aguilar, J: Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka 1926-1930, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, julio del 2002
9. Churata, G: Sobre el Pez de oro: Del libro: “Motivaciones del escritor”, conferencia sustentada en la Universidad Federico Villarreal de Lima, año 1966: <<http://gamalielchurata.blogspot.com.br/search?updated-min=2006-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2007-01-01T00:00:00-08:00&max-results=2>>
10. Churata, G: EL PEZ DE ORO (Retablos del Laykhakuy), Rolando Diez de Medina, Bolivia, 2007 [1957]
11. Churata, G: “Problemas ontológicos” (I: 2 de Abril de 1949); Problemas ontológicos (II: 9 de Abril de 1949); Problemas ontológicos (III: 23 de Abril de 1949); Problemas ontológicos (IV: 30 de Abril de 1949); Problemas ontológicos (V: 7 de Mayo de 1949); Blog G. Churata: Espacio dedicado al gran pensador puneño [I-IV: <http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_08_01_archive.html; V: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_09_01_archive.html];>
12. Echeverría, A: Entrevista a Boris Espezúa Salmón, Blog El hablador, <http://www.elhablador.com/entrevista18_espezua.html>
13. Espezúa Salmón, B: Filosofía abierta en la obra de Gamaliel Churata, en Pluralidades, Vol 1, Nº 1 / Febrero 2012, 93-110
14. Estermann, J: Filosofía andina (estudio intercultural de la sabiduría andina), Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1998.
15. García, F y P. Roca: Pachakuteq (Una aproximación a la cosmovisión andina), Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, mayo del 2004.

16. González Casanova, P: Colonialismo interno (una redefinición) <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>>
17. Llano, A: De: Boletín Titikaka. Vanguardismo a 3,800 metros de altura Universidad Nacional del Mar del Plata CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas, Año 16, N. 18, Mar de Plata, Argentina, 2007, 139-151
19. Mariátegui La Chira, J. C: 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Obras Completas Populares, Biblioteca Amauta, Lima-Perú, 1977, v.2
20. Marsal, M. H: El proyecto literario de Gamaliel Churata: del paradigma antropológico a la reciprocidad, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, Letral, Número 9, Año 2012, 20-34
21. Mejía Huamán, M: Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento, Lima, 2005, 56-57 esquema.
22. Obando Morán, J. O: El “Buen vivir” y su complemento el “Buen morir”, Revista SURES: <<https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures>>, Año: 2015, feb, Número: 5, subtítulo 3; pág. 48-66
23. Sarango, F: “AMAWTAY WASI” Casa de la Sabiduría, Universidad Intercultural de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Quito, CONAIE, 2002: sitio <web: http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/AMAWTAY_WASI_uinpi.pdf>
24. Ticona Alejo, E: La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno: Integra Educativa Vol. III / N° 1: 37-48; <<http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rieiii/v3n1/a03.pdf>>

CODA

Después de nuestra exposición se plantearon una serie de preguntas de los asistentes.

Gonzalo Montenegro [Filosofía]: ¿Cómo repercute, de cara al futuro del panteísmo, formularse el problema de “mirar el ser en la naturaleza” desde la reciprocidad o de la participación?

Respuesta: Una es limitada, de interrelación (lógica) y la otra que es amplia y contiene otras posibilidades y no solamente la reciprocidad (ontológica). Y me quedé con la sensación de no haber respondido respecto a lo de “cara al futuro del panteísmo desde uno u otro”. Debo decir, ahora, que se trata del problema de si la lectura se va a realizar en materia de filosofía desde la posición de Guamán Poma de Ayala y la “línea Cornejo”, o si se experimenta con la “línea Churata” y “Churata-spinozista”.

Ricardo Badini [Literatura]: El “ser en sí” en la formulación del expositor [Octavio], ¿cómo explicaría el “vacío” cósmico en la continuidad de la materia? Es allí donde se coloca la muerte, la creación de la nada, etcétera.

Repregunté si se trataba este “vacío” de la objeción errada que se hacía a Aurelio Agustín a propósito del argumento “qué hacía dios antes del tiempo”, al formularse el problema de la relación entre eternidad y tiempo. Y era en ese vacío donde se colocaba el problema de la muerte, etcétera. El autor concordó que se trataba de esto.

Respuesta: En Aurelio Agustín no hay vacío entre eternidad y tiempo, se trata de un error. En A. A. el tiempo nace con dios [*Libro XI, Confesiones*], por tanto, no hay ese “vacío cósmico” en la continuidad de la materia. Así, en Churata no había contradicción de la Naturaleza concebida como activa y creadora respecto a la infinitud

o eternidad. Por tanto, el “ser en sí en la naturaleza del hombre” no dejaba espacio ni a lo sobrenatural ni a la dualidad.

Lo relacionado con la creación de la nada, expliqué, o traté de hacerlo, que en Aurelio Agustín la creación no significa crear de la nada tal cual, se trataría del “acto puro” que piensa lo existente, allí naturalmente hay creación pero dentro del pensamiento divino. No es creación de alguien quien produce algo del vacío o del aire (digo ahora, como el ilusionista que hace aparecer algo de la nada). El tomismo hispánico y de los doctrineros habían asumido que no había “participación” de dios y sí más bien que había “creación de la nada”.

Yazmín López Lenci [Literatura]: Respecto al problema de la sensibilidad, si Churata pateaba el balde con su posición de la naturaleza como creadora y que tiene desdoblamiento, ¿cómo quedaría la posición de Cornejo Polar y la línea que trabaja en literatura y cultura latinoamericanas el problema de la sensibilidad andina? ¿Y cómo quedaba Arguedas allí?

Respuesta: De Arguedas no hablaré nada porque mis lecturas anárquico-adolescentes no me califican para hablar nada ahora, en este momento. Me disculpé por no responder.

El otro aspecto de la pregunta de la relación del “pateador del balde” y la “línea Cornejo Polar” indiqué que era notoria la diferencia de registro frente al asunto de la sensibilidad (sobre esto había preguntado **Rogério de Campos, filósofo**), y que en Churata, en gran medida, su punto de partida de la naturaleza creadora tenía que ver con Spinoza y la “natura naturans” (conexión que había entablado también **Rogério de Campos** en su pregunta).

Y por eso que Churata hubiese conseguido conectar el principio de la “natura naturans” con el desdoblamiento metodológico al formularse las estructuras materiales o desdoblamiento de esta “natura naturans”. Justificando de esta manera que se le colocase como un

occidental en su lógica (posición de **Ladislao Landa, antropólogo**) y no como superación o capitán del indigenismo. Ideas de **Landa** que, salvo diferencias mínimas, encuentro correctas como conclusiones en el texto presente. En el párrafo final, hay algo de esto pero el debate –que comento en la CODA sintéticamente y quizá con infidelidad pero preservando el sentido del problema– me persuadió que la posición de Churata era más de una sensibilidad occidental.

Yazmín y Badini: ¿Y cómo quedaba, entonces, la “línea Cornejo” y la sensibilidad quechua?

Respuesta: Quedaba como válida porque desde la filosofía no había cómo pensar esta sensibilidad y su punto de partida de hacer de la naturaleza intermediaria de los sentimientos o afectos, desgraciadamente sin apelar a la lógica occidental.

A no ser que se intentase usar el aparato categorial de Guamán Poma de Ayala para lanzarse a realizar la tarea de “pensar” la filosofía, cultura y sensibilidad occidentales, tarea que considero condenada a la derrota. Empero si hay estudiantes o investigadores que pueden hacerlo, y si yo puedo ayudarlos a que realicen la tarea, entonces, apoyaré y aceptaré mi error respecto a que se puede hacer esta “lectura”. Badini comentó que hace tiempo espera que alguien haga eso. En este problema relativo a Guamán Poma y la lectura de occidente con la perspectiva andina me pareció haber cierto consenso (o al menos me pareció así).

(Esta lectura de occidente –digo yo pos conferencia y debate– me dejó con la idea siguiente: en lugar de buscar el principio ontológico fundamental habría que buscar más bien en las categorías que explican la estructura afectiva.)

En este contexto comenté el experimento de Fernando Sarango en Ecuador y la universidad andina, donde el conocimiento se trabajaba con una perspectiva de lo que podría haber sido en el período

precolonial. Es claro que los conocimientos de ahora se reordenaban en un modelo por completo diferente. Y los problemas que se planteaban no entraban en la lógica occidental (y el mercado de trabajo). Al final el problema estaba en el mercado de trabajo y no en la eficacia del experimento epistemológico. Por aquí acabó todo el asunto.

PARTE II

1. JOSEF ESTERMANN: FILOSOFÍA ANDINA

Esta sección es una apropiación de la estructura de problemas propuesta por Josef Estermann en su texto *Filosofía andina* y que nosotros hemos procurado sintetizar en *Ocaso de una impostura*. Y que aquí usamos contrastada y matizada.

Las secciones que apuntan a la constitución de una perspectiva panteísta se justifican en varios niveles: 1) la sección ontológica, 2) la sección antropológica, 3) la sección ética, y 4) la sección de teoría del conocimiento.

Y el punto que llamaremos de la secularización e historicidad de la ontología andina y su disolución en las formas ónticas contemporáneas de sello andino (véase la sección 5). Es, prácticamente, un modelo de subjetividad.

1.

La sección ontológica

Lo que 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 la relación complementaria.

Lógica andina

- 1) El principio de relacionalidad significa que lo “concreto” es la “concreción” de la realidad a través de la relacionalidad integral y totalizadora. El ente es tal en tanto 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 subprincipios o derivados.
- 9) La correspondencia es el primer principio derivado de relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo y 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 subterránea 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, tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables; se requieren mutuamente 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.

Cosmología

- 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 lo 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 se conectan o relacionan a *Hanak pacha* con *Kay pacha*.
- 7) Tiende a una relación entre lo femenino y lo masculino.
- 8) El punto central de cruce entre los puentes es un ámbito especial, primordial de relacionar.
- 9) La cosmología defiende la ciclicidad de las épocas.
- 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 “representa” a la naturaleza, sino hace las veces de cocreador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico.

El tiempo

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

- 2) Tiene un orden cualitativo en la medida en 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 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 discontinuo 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 el 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 la inversa.
- 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 (*kutiy*) 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 espiral inherente al proceso temporal-histórico.

2.

La sección antropológica

Cosmos

- 1) Existe toda una topografía relacionada con pachasofía y el acceso a este es ritual y celebrativo: la correspondencia cósmica entre *hanak pacha* y *kay pacha* (realidad actual o regional) se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente.
- 2) El ritual bajo sus diversas formas y fines de pagar a la naturaleza es la celebración de la relacionalidad.
- 3) No es representación conceptual o icónica de pacha, es “presentación” colectiva celebrativa dirigida por un chamán profesional, un sacerdote andino inferior, un sacerdote andino superior o un observador de la coca, según la importancia del rito (p. 162), y tiene una coreografía de acuerdo a la correspondencia (p. 163).

Presencia simbólica

- 1) La realidad se revela en la celebración de esta, que es más una reproducción que una representación, recrear más que repensar.
- 2) El ser humano no capta o concibe la realidad como algo ajeno, lo hace copresente como un momento mismo de su “ser junto”.
- 3) El mundo y su conocimiento están originariamente “copresentes”.
- 4) La realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada.
- 5) La realidad está presente como complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros.

La sensibilidad

- 1) En el acercamiento a la realidad se enfatiza lo no-visual, el tacto que es un sentido importante, lo son también el olfato y el oído.
- 2) La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ver y, por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar teórica, sino más bien emocional-afectiva.
- 3) El ser humano es parte integral e integrada del cosmos.
- 4) El hombre ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y razón.

El sujeto

- 1) El hombre no es sujeto en sentido estricto, el centro de la actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo. El punto de vigilancia y observación es, ante todo, la relacionalidad.
- 2) El hombre es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones, un ente sin relación es una nada.
- 3) El hombre es cocolaborador cósmico o pachasófico, con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, entonces se trata de una “identidad funcional” en un sentido relacional y no de una identidad monádica absoluta.
- 4) El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) es la “función” que este debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio.

Polaridad sexual

- 1) Todo es asexuado en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos metereológicos, cósmicos y religiosos.

- 2) Forma parte del orden cósmico y expresa en forma sintética y expresiva el principio de complementariedad.
- 3) La unidad no es dada por uno de los extremos, sino por la tensión entre dos polos.

Psicología andina

- 1) El cuerpo siempre está animado y un alma siempre está encarnada, la animación no es solamente del ser humano o de los entes orgánicos, en cierta medida todo está animado o vivo.
- 2) En cierta medida todo el cosmos vive, es un “panzoísmo” que refleja únicamente su vivacidad, animación cósmica universal.
- 3) El hombre es ante todo un yo, un nosotros. La relacionabilidad social y cósmica es de integridad física y psíquica del hombre.
- 4) El yo se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. Fuera de la red de relaciones el individuo es una nada, tiene que ser parte de la relación cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La muerte

- 1) El alma es el difunto que padece hambre, que retorna a su lugar de origen e interfiere en las actividades de su familia, y como viviente puede tomar posesión de lugares estratégicos.
- 2) La reciprocidad es algo que trasciende lo terreno, el alma retribuye de alguna manera a los vivos y a la inversa.

Salud y enfermedad

- 1) Con relación a la salud y enfermedad, cada enfermedad es un síntoma (signo visible) de un trastorno en el equilibrio

personal, social y cósmico. Curarse es restablecer el equilibrio que solamente es posible mediante rituales.

3.

La sección ética

Cosmos

- 1) El principio de correspondencia se expresa en el orden ético como principio de reciprocidad.
- 2) A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente de tal manera que el esfuerzo, o la “inversión”, es la inversión por un actor, será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor.

Ética andina

- 1) El ser relacional es a la vez deber ser, es normativo, y no solo constatativo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse.
- 2) No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos.
- 3) Actúa para que contribuya a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales.
- 4) La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma que el juzgamiento a la persona será diferente.
- 5) La eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales.

Moral social y moral individual

- 1) Toda moral es social porque esta es, en sí misma, relacional. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho.

Las relaciones familiares

- 1) Relativiza la universalidad formal e igualitaria de ciertos derechos y deberes. Siempre privilegiará a los miembros de la familia (extensa) y de la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de sobrevivencia. En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu*.

Otras formas de relación

- 1) El matrimonial es otra forma de relación recíproca entre cónyuges, servirse mutuamente, se percibe si la pareja cumple con las exigencias de complementariedad y reciprocidad, el matrimonio andino es comunidad de intereses mutuos y no tanto expresión de amor.
- 2) La reciprocidad intergeneracional asegura y garantiza la seguridad en caso de vejez.
- 3) La reciprocidad extrafamiliar se forma del código siguiente: “No seas ladrón” significa que el robo afecta a la justicia distributiva. “No seas mentiroso” se impone el equilibrio como intercambio de información a nivel de la verdad. “No seas ocioso” es falta de reciprocidad en el trabajo.
- 4) La mentira es una falta a la reciprocidad en la medida de que trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad

(“doble cara”) es más bien un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. La “autenticidad” andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (lo que uno hace y dice) y lo interior (lo que uno piensa y siente), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico.

4.

Teoría del conocimiento

- 1) Conocer algo significa sobre todo realizarlo, celebrativa 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.

Esta perspectiva del mundo andino o de la cultura quechua, este modelo de subjetividad, resulta de alto valor para efectuar una relación entre este mundo espiritual y el mundo espiritual occidental. Si se quiere de otra manera, en la constitución de dos modelos de subjetividades: la indígena-originaria y la colonial.

Para finalizar, en una conversación con el antropólogo Homar Ladislao Landa, especialista en el tema mal llamado andino, comentaba dos cosas que encontramos razonables y sobre las cuales llamamos aquí la atención.

La primera trata sobre la ontología relacional, el problema que se suscita aquí es el siguiente: ¿y cómo se produce la conformación de una relación? Parecería que para explicar como principio detrás de las relaciones unitarias y el conjunto de relaciones, tendríamos que asumir el concepto de equilibrio-desequilibrio-reequilibrio, principio que permitiría la dinámica en la configuración de una relación como de un conjunto de relaciones, donde este principio seguiría actuando.

Visto a cierta distancia, el principio del equilibrio-desequilibrio-reequilibrio recuerda sin mucho problema al principio de la negatividad enarbolada por Hegel, mas a diferencia de este, en el caso precolonial no habría el ascenso, sino mantener el equilibrio general; equilibrio que comprende una amplísima variedad, alcance y profundidad de desequilibrios-reequilibrios singulares, particulares y generales, para mantener este equilibrio global, universal, de esos tipos de desequilibrios-reequilibrios parciales.

La otra cuestión tiene que ver con la *Pachamama*: la *Pachamama* no es una entidad meramente positiva, es una entidad amoral, que crea y destruye conforme la necesidad de mantener el equilibrio. No estamos seguros hasta que punto resulte correcto colocarle el concepto spinozista de *natura naturans*.

2. FEDERICO GARCÍA Y PILAR ROCA: PACHAKUTEQ

Ambos autores han editado un importante material que servirá para continuar con nuestra reflexión relacionada con el ateísmo, el panteísmo y la descristianización, el texto se llama: *Pachakuteq (Una aproximación a la cosmovisión andina)*, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, mayo del 2004. El conjunto de ideas constituidas por estos autores dice lo siguiente.

En general, para los andinos, tanto el espacio y el tiempo resulta el anverso y reverso de la misma moneda, de la realidad, y designan estas categorías con la palabra *pacha*. *Pacha* es el cosmos que sería “síntesis de materia y energías en perpetuo movimiento que da origen a los cuatro mundos”.

La *Pacha* se transforma a partir de la oposición constante de dos principios activos de signo contrario: el *Kausay* y el *Supay*, que significan “vida” y “no vida” en el orden natural” (p. 31).

Para el andino “el Universo siempre existió, no tiene principio ni fin y está en constante transformación, debido a la existencia de estas fuerzas generatrices en permanente oposición. La evolución de la *Pacha* va de lo más simple a lo más complejo, sin pausa ni retroceso. El continuo movimiento conduce a tejidos cada vez más evolucionados y perfectos que González Holguín califica como *Pacha Kumpi*” (pp. 31-32).

La oposición rige las grandes leyes del universo, la naturaleza y la sociedad (p. 73). “Todo el Universo obedece a una constante

oposición entre fuerzas de signo contrario: *Kausay* y *Supay* cuando se trata de la dinámica de la naturaleza, y *Hanan* y *Urin* cuando se refiere a la ocupación del espacio y el tiempo” (p. 113). Pero otro principio fundamental resulta de la unidad del tiempo y del espacio en esta totalidad llamada *Pacha* (ídem).

El tiempo es consustancial a la materia e increado como el mundo. Pero este tiempo se asume circular, es percepción de su transcurso, goce místico de su vibración. “La materialidad del tiempo (parte consustancial de la cosmogonía andina) permite asomar la percepción a sucesos no realizados pero que asoman a la conciencia como las aguas de un río que llegan al punto de encuentro en el momento justo (*Kashanmi* –se dice en quechua–, *manaraq chayamushaqtin* Existe, aunque no llegue todavía)” (p. 33).

Se une el concepto de *Kamaqen*, simiente que es la energía ilimitada de vida, organiza las infinitas formas de los seres inanimados para darles movimiento y constante transformación, dotarlos de conciencia. (p. 34).

Los hombres son una forma más de la evolución de las especies presentes en el *kay pacha*. El hombre no es mejor ni superior, resulta uno más en la infinita variedad de formas que adopta la vida en este *kay pacha*. No puede por ello cambiar el orden natural en su provecho, hacerlo es tornarse huérfano, nada existencial.

Guamán Poma señaló tres tipos de humanidades: los *Wari Wiraqocha*, los *Wari runas* y los *Auqa runas* (pp. 36-38). Nosotros somos la cuarta raza humana, los *Purun runas*, o *runas*, que viola el código que enlaza la *Pacha* con los seres vivos en un único y gran tejido. Cuando venga *Inkarri* el ser humano volverá a vivir en paz con la naturaleza (p. 38-39).

En materia de religión (cap. 2) *Pachakamaq* resulta:

“El proceso de ordenamiento de la materia a través del tiempo, piedra angular de su pensamiento y su filosofía. Resultaba así que el

pretendido ídolo pagano, supuesta representación del creador, era más bien la expresión sincrética de una visión del mundo, una conjunción idiomática y simbólica de las ideas-fuerza que imperaban en el Tawantinsuyo al momento de la invasión. Una categoría filosófica en realidad, una abstracción cosmogónica del mundo objetivo que los españoles no estaban en disposición ni capacidad de comprender” (pp. 41-42).

Así, la religión andina es la “voluntad histórica de interconectar (*religare*) las distintas *pachas* o mundos entre sí y, particularmente, a los seres vivos con la *Pacha*, fuente generatriz de toda manifestación de vida” (p. 42). La religión andina se propone canalizar las fuerzas contenidas en la vida para organizar el Estado, la sociedad y el individuos en cada circunstancia concreta (p. 42).

“El hombre andino es, por esencia, religioso y contemplativo. La religión le sirve como instrumento práctico para ubicarse en el cosmos y nutrirse de su energía vital o *Kamaqen*” (ídem).

Percíbese aquí otra vez la variable del carácter religioso del ser humano quechua, religioso y contemplativo, su ontología religiosa es panteísta en su modo de relacionarse con lo vivo y no vivo. Pero su panteísmo, su idea de lo religioso tiene poco o nada que ver con ese lastre repugnante que todo lo que toca lo pudre con su malicia y neurosis sexista y que se llama cristianismo católico.

El capítulo 3 se ocupa del tema de filosofía y ética.

El *Kamaqen* es una forma de energía universal, es energía vital que anima a los seres vivos y que cuando adviene la muerte en el individuo, el *Kamaqen* se reintegra al océano de la vida que impregna el universo en la totalidad de los mundos (p. 57). No tiene principio ni fin solamente se transforma en formas y modos, igualmente infinitos en los mundos (ídem).

En este contexto la muerte es el tránsito para que el *Kamaqen* individual se reintegre a Pacha y “vuelve a surgir en otra dimensión

de la realidad” (p. 58). La muerte es necesaria para el equilibrio del cosmos.

Lo humano en su relación con la naturaleza es solo “hijo del cosmos” y, por tanto, deudor y tributario de su fuerza. Su obligación es la armonía con este cosmos, de sus infinitas formas de la realidad y que usa solo lo necesario para su subsistencia. Su relación con el mundo es mirando la vida, no hacia sí mismo (p. 60).

Se relaciona con el cosmos a través del trabajo, fecunda la naturaleza sin alterar las manifestaciones de esta. Y este acto del trabajo es sagrado y hay relación del Estado con el individuo y de este con el Estado en la mutua satisfacción de necesidades.

La ética andina se funda en la reciprocidad (*Tinkunakuy*) “consistente en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio, de valor o medida equivalente” (p. 69).

Siendo el universo un todo armónico se regula conforme a un orden que responde a sus propias leyes, sin embargo “el orden natural de la *Pacha* obligaba a las autoridades a ejercer el mando sin tramontar jamás su propio y limitado campo de acción” (p. 72).

3. OCTAVIO OBANDO: ¿HA VENCIDO EL HOMBRE A DIOS?

Este es uno de los problemas interesantes de la época actual; la razón es sencilla: la época contemporánea vive un profundo desencanto. Desencanto del liberalismo, del pseudosocialismo, del cristianismo. El hombre actual es un ser desencantado.

Pero los periodos de desencanto son breves en comparación con aquellos en que el ser humano se deja impactar por alguna ilusión.

Hay varias razones para pensar que Dios no ha vencido al hombre, pero que el hombre tampoco lo ha vencido. Es una guerra de guerrillas en la que el hombre estratégicamente parece tener las de ganar en la afirmación total y radical de su autonomía. Procuremos desenvolver estas razones.

Religión y actitud moderna

La actitud moderna ha sido políticamente muy clara: la emergente burguesía europea necesitaba disputarle el monopolio político a la Iglesia católica. Para esto inventó un Dios personal, es decir, que el hombre para comunicarse con Dios no necesita de ningún intermediario. Si el sistema de la Iglesia católica tenía el monopolio de esta intermediación, entonces, políticamente era a ella a quien se estaba golpeando y a nadie más.

Cuando las facciones clericales católicas y protestantes comenzaron a guerrear, tras ello se escondían intereses concretos: la

concepción y el poder feudal encarnado en el catolicismo versus la concepción y el poder de la burguesía encarnada en el protestantismo. La imposición del principio de la tolerancia religiosa en realidad constituía una victoria protestante y liberal.

Pero practicar este principio no implicaba pasar por alto, que si políticamente se usaba el púlpito para agitar a la gente, entonces el Estado se reservaba el derecho de actuar y reprimir al agitador que incitase a la sedición; oficialmente se asumió que el asunto religioso no debía afectar los asuntos del Estado. El Estado se declaraba neutral. Bajo esta regla el Estado controlado por la burguesía se libraba de la presencia católica, pero sería ingenuo suponer que no protegía a los protestantes, lo hacía desde el momento que se declaraba neutral.

Esta posición neutralista en la práctica golpeaba a la Iglesia católica, después de todo eran católicos los que habían gozado del favor del Estado feudal, en la etapa en que los asuntos de la Iglesia se confundían con los políticos.

Que esta posición neutralista era una hipocresía es fácil de demostrar. Cuando los liberales tomaron el poder en Inglaterra por obra política y militar de O. Cronwell, se permitió la confiscación de tierras y propiedades de aquellos comprometidos con el bando católico; de las que el honorable y muy creyente señor O. Cronwell salió bien forrado. Tal hecho no supuso delicadeza con el bando perdedor.

Así que en esta película de guerras religiosas entre facciones se escondían intereses políticos, y entre las facciones religiosas apuntaban a intereses políticos divergentes, y los que estaban en conflicto no peleaban buenos contra malos. Ambos, católicos y protestantes, eran negativos.

Otro ángulo del problema radica en la perspectiva científica presente en este cambio político. La emergente burguesía hacía de la naturaleza objeto central de su preocupación, en oposición, como

era de esperar, a los objetivos clerical-católicos. El científico se reforzó por la famosa doble verdad. Una cosa es la verdad divina y otra la verdad científica.

La actitud de la Iglesia en los inicios de la ciencia moderna no fue tan represiva como cuando esta ciencia comenzó a cobrar fuerza; y, sobre todo, cuando de sus datos comenzaron a sacarse consecuencias que afectaban, de forma integral, el sistema general de creencias que sostenía la ontología general del ser fundado en la física medieval, y se derivaron los cuestionamientos hacia el ángulo político. La ciencia implicó un cuestionamiento bifronte: ontológico y político.

Y esta actitud represiva no fue solo de los cristianos-católicos, en ellos se notó más porque estuvieron en la mira de la tormenta política de la época. Pero los clerical-protestantes no fueron mejores. Su actitud también fue represiva, aunque en estos se notara menos.

La actitud de los científicos también fue problemática; a veces tuvieron que mimetizarse o utilizar un lenguaje escondido para evitar las represalias, o declararse fervorosos creyentes, o salir del país para imprimir clandestinamente sus trabajos. En suma, les fue muy difícil hablar con tranquilidad de sus investigaciones y logros.

Otro mecanismo de separación de la feligresía católica con el aparato eclesiástico-católico fue el que se manejó en las esferas protestantes en materia de fe. La fe católica exigía obras para que se plasmasen en hechos. El aparato eclesiástico-católico era usualmente un gran beneficiado de ello. La fe protestante reducía el problema a una relación de feligrés protestante con Dios basado en la sola fe. Excluía el elemento de las obras. Este aspecto significaba también un rudo golpe al aparato eclesiástico-católico.

En síntesis, la emergente burguesía postuló que la religiosidad popular no tenía que estar unívocamente relacionada con el aparato eclesiástico-católico. Se podía creer en Dios prescindiendo del

aparato católico. Y para el científico, proclamó la doble verdad. Podía creer en Dios, pero la esfera de la creencia en Dios no intervenía en su trabajo científico. Eran esferas distintas. Finalmente, estableció que podía haber fe sin obras.

La religiosidad popular

Este problema es interesante. Según el razonamiento cristiano-católico la existencia de la religiosidad popular prueba la existencia de Dios.

El concepto de religiosidad popular o de religiosidad remite a un sentimiento religioso. Sin embargo, el problema que se suscita es este: ¿el sentimiento religioso tiene un contexto únicamente relacionado con Dios? Nos parece que no. Se comete un error de unilateralidad.

El sentimiento religioso no es privativo de la relación con Dios. Existe desde el momento en que el sujeto es capaz de afirmar cotidianamente de forma delicada, fresca y alegre su relación con un ideal moral. De otra manera, desde el momento que vivencia un ideal moral.

La religiosidad puede ser canalizada en un sentido religioso-confesional relacionado con Dios y vivir conforme a las exigencias de la divinidad, definidas por la iglesia correspondiente. Pero la religiosidad es un concepto más amplio, engloba toda relación con un ideal moral o vivencial entre los cuales Dios es uno más. No el único, ni el mejor o superior.

El sentimiento de solidaridad que nos inspira el prójimo, por cualquier razón, es un sentimiento religioso si se vivencia correctamente. Por este sentimiento de solidaridad se puede vivenciar de distintas maneras. Que este sentimiento esté contenido en la interpretación cristiana, sea cual fuera la iglesia confesional, bajo la forma general de “amor al prójimo”, es una interpretación legítima, pero no es la única.

Pero resulta sí erróneo pretender que la forma cristiana de interpretación sea la única legítima. Y que sea superior porque se hable de Dios para ello. Igual cosa podría decirse de otros sentimientos que forman parte de la religiosidad laica, no clerical, del ser humano.

La religiosidad popular que vivencian las personas sencillas se mueve con pureza de sentimiento, pero está asociado a Dios, aunque podría no estarlo y ser también una religiosidad legítima.

Y de aquí procede el otro ángulo del mismo problema. Así como existe una religiosidad popular que suponemos invívito en la gente sencilla porque lo asociamos a Dios, podría pensarse en la irreligiosidad de esa gente, también presente en ellas. En efecto, la irreligiosidad presente en la gente sencilla significa que su religiosidad no se vincula de manera exclusiva con la idea ni con la práctica relacionada con Dios.

Son irreligiosos para los clerical-creyentes o para aquellos que han canalizado su religiosidad por alguna forma clerical de interpretación. Pero desde nuestra posición son irreligiosos del tipo clerical-creyente, pero no los invalida para tener una religiosidad ligada a alguna moral no relacionada con Dios. Y ser igualmente legítima.

En síntesis, Dios no es privativo de las iglesias confesionales. Y, en segundo lugar, el sentimiento religioso no está solo relacionado con Dios, sea cual sea el tipo confesional, lo está en general con cualquier ideal moral, entre las cuales Dios es uno más.

El mundo moderno y el primer embate: anticlericalismo

La actitud de la emergente burguesía con respecto a la religión desde el siglo XVII a la actualidad, ha pasado por diversos momentos.

El primer momento radica en la enorme influencia de la posición de la burguesía emergente en amplias capas sociales e intelectuales de la sociedad inglesa y europea. Expresado en una discreta indiferencia a la cuestión religiosa o, por lo menos, desplazándola

al orden privado. Sin embargo, esto no niega el que junto a esta influencia estuviese presente también la católica.

Un segundo momento más complejo ocurre cuando la burguesía afincada en el poder necesita adiestrar a la fuerza de trabajo productiva para aumentar su capacidad y elevar su productividad. Esto genera que otro fuerte y organizado sector social se vaya familiarizando con la ciencia y la técnica y, en particular, con las formas de pensar objetivas.

El conocimiento, en particular el objetivamente fundado, el científico, durante un largo periodo de la historia de occidente jugó importante función destructora, mejor sería decir socavadora, de la idea de Dios en el ámbito de las fuerzas laborales y del proletariado.

Un tercer momento se da cuando la idea de Dios se debilita severamente. El proletariado como clase entra en la arena histórica. En general, el socialismo premarxista, si bien utópico en tanto político, en el orden moral era filantrópico. Y respecto a Dios, su posición era preatea por lo doctrinal (es decir preatea porque no había una conciencia filosófica que fundamentase un ateísmo doctrinal) y atea práctica por lo vivencial.

Un cuarto momento corresponde al enfoque de la religión desde el marxismo. El marxismo refleja la madurez del proletariado europeo. Y es archisabido que a su filosofía materialista dialéctica le es fundamental el ateísmo doctrinal.

En el siglo XX este ateísmo se expande a otras clases a través del programa político marxista, aunque es una condición secundaria respecto a ese programa. Su momento más alto es cuando el ateísmo se impone a nivel de Estado.

Pero hay aquí un ángulo sobre el cual llamar la atención. El marxismo es una síntesis que se lleva a cabo en el seno de la clase obrera, que favorece estos intereses. Abierta y radical aboga por el derrocamiento por vía revolucionaria del Estado burgués.

Esto significa que en sentido estricto el proletariado asuma una posición no preatea sino atea. Política y moralmente es antiliberal y por el enfoque relativo a Dios es ateo por la filosofía materialista.

El orden demoliberal cumplió su tarea histórica de quitar de en medio el poder de la feudalidad, material y espiritual, respecto a Dios se quedó en la indiferencia religiosa reduciendo la cuestión a lo privado. Pero una vez que su enemigo político, el proletariado, aparece para disputar el poder, por necesidad política cambia de actitud respecto a la religión.

Así como antes era su enemiga, ahora se une a ella para combatir al socialismo marxista revolucionario. Uno ataca el ateísmo y el otro la política del socialismo. La religión es antimarxista por antimaterialista. Los liberales son creyentes por antimarxistas en política.

El mundo contemporáneo y el segundo embate: ateísmo

Las ideas religiosas fueron fuertes mientras tuvieron el poder del Estado, pudieron con ello teñir las relaciones sociales de religión. Los liberales comprendieron esto y lo enfrentaron. El mundo contemporáneo es la extensión del mundo moderno al presente. El orden contemporáneo es y sigue siendo el orden demoliberal ya no en su fase heroica y revolucionaria, pero sí en su fase de bombero, cuando teme hasta de su sombra.

Veremos al mundo contemporáneo desde varios ángulos: el desarrollo de la ciencia natural; el desarrollo de la ciencia social; de las perspectivas de la filosofía de carácter objetivo y no objetivo, de la educación de las amplias capas sociales y de lo político.

Desde el ángulo de la ciencia natural se asume lo que se denomina un materialismo metodológico aunque no ontológico. La ciencia natural en materia ontológica se declara agnóstica. Aunque hay una minoría que asume científica y ontológicamente el materialismo filosófico en la variedad naturalista y dialéctica. Y otra minoría que

saca conclusiones idealistas religiosas de las evidencias científicas en el orden ontológico.

En esta posición de científicos que sacan conclusiones ontológicas idealistas-religiosas de los datos de la ciencia natural, hay que distinguir la posición protestante-evangélica y católica.

Tienen en común ambas posturas en que se oponen a que los científicos y filósofos materialistas saquen conclusiones materialistas de datos de la ciencia. El argumento es que no “tienen derecho” a ofender la dignidad de Dios. Pero es el caso que ellos sí pueden hacerlo en nombre de la “salvación del hombre”. La pregunta razonable es: ¿y quién les da a ellos el derecho de prohibir? La doble vara para medir, más parece cosa del hombre que de dioses.

Pero hay una diferencia entre las posturas protestantes-evangélicas y la católica. En términos generales los protestantes-evangélicos son biblistas. Asumen literalmente la *Biblia*, mientras que los católicos son pragmáticos, dicen que los científicos tienen un límite y ese límite es Dios. Si la *Biblia* es adaptable se le da la interpretación correspondiente, y si hacerlo genera problemas, entonces, se matiza apropiadamente.

Los protestantes-evangélicos hacen jurar a los científicos que respetarán las escrituras para pertenecer a sus sociedades religiosas. Los católicos no llegan a tanto, pero tienen dos maneras de hacerlo discretamente: 1) sintiendo “pena moral” por los científicos, 2) teniendo su propia academia de ciencias en el Vaticano con fines de interpretar y concluir que los datos de la ciencia son cosas que no afectan la existencia y a la dignidad de Dios. Tarea que no hacen los teólogos, sino los científicos en colaboración estrecha con los teólogos. Lo que confirma la doble vara para medir.

En síntesis, las confesiones religiosas le dicen a los científicos y la ciencia: no más allá. Y la ciencia y los científicos como es natural y correcto no les hacen caso. Desde la ciencia natural se pueden inferir conclusiones no favorables a la existencia de Dios y sí a su

inexistencia. La ciencia natural camina a la expulsión definitiva de Dios y la religión.

En el orden de la ciencia social, las interpretaciones que abogan por la divinidad son por completo inexistentes. La filosofía de la historia ha pasado de interpretaciones ontológicas idealistas-religiosas a interpretaciones ontológicas empiristas hasta concluir en las ontológicas de base materialista. Y, desde el punto de vista historiográfico, la variable Dios ni se conoce. En sentido estricto, Dios y la religión han sido expulsados de la ciencia social.

Algunos afirman que Dios por sus misteriosos caminos permite que el hombre se independice, además se vuelva contra Dios. Pero no hay misterio alguno. Así como somos capaces de usar las leyes de la naturaleza para nuestros fines constructivos o destructivos, igualmente las leyes de la historia y la sociedad las usamos para nuestros fines constructivos o destructivos. No hay dioses, hay regularidades. Y es cosa solo humana.

Y esta posición trae aparejada una cuestión moral, y es que como especie no necesitamos arrastrarnos ante nuestros temores humanos y divinos. La posibilidad de conocer las regularidades nos libera de esos temores, aun cuando como individuos podamos sentir que ellos pueden ser más fuertes. En este ámbito las morales laicas contemporáneas de diversa índole prescinden de dioses.

En el orden de las filosofías objetivas diremos esto: ontológicamente se puede afirmar que el neotomismo es en occidente la única filosofía masiva y seria que aboga por dioses. El neopositivismo y positivismo se declaran agnósticos o negadores, aunque hay posturas individuales favorables. Su culto a los hechos, a pesar de su filosofía, se contradice con los datos de la ciencia y colisiona con el materialismo metodológico.

Sin embargo, ontológicamente los ubicamos más en el campo materialista, pues parten de un ser dado, no creado. Del marxismo ni que decir. Aclaremos que este enfoque es ontológico, de ninguna

manera gnoseologizante (el dogma de la gnoseología es querer reducir la filosofía a teoría del conocimiento).

En el orden de la educación de las masas es clara la secularización del pensamiento. Generación tras generación se incorporan a los centros de formación y aprenden allí otro enfoque de las cosas, un enfoque más objetivo del mundo natural, social y conceptual, inevitablemente ligado a un criterio general transformador. Este proceso masivo pero consciente comienza recién en este siglo XX.

Se une este aspecto de la poderosa socialización de la información. Información objetiva de la naturaleza, la sociedad y del pensamiento. Lo religioso se torna un hecho más. O en su defecto se comercializa. Pierde con ello la religión uno de sus elementos más sustanciales: el elemento de misterio. Y se dispersan en múltiples quimeras.

Pierde, asimismo, la forma feudal de cómo el ser humano interioriza y reflexiona sobre sí mismo, es decir, una interiorización en que el individuo se asume o se inserta en lo social de manera no antagónica externamente, porque la religión y la iglesia unían externamente lo que era una contradicción antagónica, propiedad privada, relación social, política y moral. Con el liberalismo esta relación aflora en su real naturaleza. Este es el ámbito en que el occidente liberal ha golpeado despiadadamente a los creyentes, a los aparatos religiosos.

Es lamentable que los liberales no supieron generar y autoasumirse desde su orden un nuevo orden moral colectivo más centrado. Cuando la economía de libre concurrencia genera el monopolio y la superestructura imperialista, crea en el individuo un correlato moral que se asume diferente a lo social y contra lo social.

Produce así las formas del individualismo liberal en sus dos momentos históricos: la una creativa, la otra degenerada. A estas formas degeneradas, herencia de la sobrevalorización del individuo por parte del orden demoliberal, es a lo que llaman “materialismo”

y “hedonismo”. Y este “materialismo” moral degenerado es moral pragmática, vulgar y monetarizada.

El orden demoliberal propicia así una monetarización de las relaciones humanas, de las relaciones sociales en sus dos fases históricas. Y el culto de lo que se puede obtener. No es negativo aspirar a vivir bien, es malo cuando a esa aspiración se le acompaña la injusticia.

En el occidente contemporáneo y liberal se ha perdido la brújula de forma total. No solo se vive de cabeza sino se quiere hacernos creer que su podredumbre es buena, justa, positiva y humana. Y lo que es peor que ha sido así siempre.

Su teleologismo dogmático es bastante estrecho. Además, uno de los rasgos más típicos de la actual mentalidad liberal en la fase de los monopolios, la mentalidad consumista.

La mentalidad consumista es el lento proceso de cómo se entiende el ser humano en su relación con otro ser humano en la producción y a través de esta. La mentalidad consumista no es de ahora, viene desde la instauración y desarrollo del orden demoliberal y está estrechamente vinculada a la relación: libertad, propiedad, derecho natural, trilogía característica de las primeras formas de cómo los liberales se enfrentaban al aparato eclesiástico político de la Iglesia católica.

La libertad de los liberales era la libertad del individuo situado frente a la sociedad y sobre todo frente a la propiedad. Era la libertad del individuo de obtener propiedad según su capacidad para hacerlo. Tal ideario era de la emergente burguesía. Era el individuo frente a la sociedad o, mejor dicho, era el individuo enfrentando a la sociedad por el asunto de la propiedad. Era la libertad de la naciente burguesía.

Esta mentalidad basada en la posesión de propiedad privada de medios de producción, engendró la mercantilización de las

relaciones sociales. Las relaciones sociales se entendían como la capacidad de tener. Y quien no tenía no era nadie. Aquí está la raíz de suponer que el dinero es la máxima aspiración del ser humano. Es la moral y valoración descarnadamente mercantil.

No hay más valor y moral correctas que tener dinero, es una forma de pensar, de actuar y de sentir. Es una forma de pensar, un patrón de valoración y una moral. Así como Dios podía ser en la sociedad medieval el eje de todo lo cotidiano, en la sociedad liberal el eje de todo lo cotidiano es la propiedad privada e individual. Su expresión más elevada e ideal es el culto al dinero.

Cuando se ingresa a la era de los monopolios, esta mercantilización de las relaciones sociales cobra todo su esplendor. Ya no hay pretexto para endiosar la propiedad privada y poner el lucro como un ideal justo, correcto, bueno y humano cuando no lo es. Ni siquiera puede ser considerado como un ideal moral positivo, ni menos como una matriz valorativa.

Y esta loca y desesperada carrera por tener y por lucrar como sea, donde sea y a costa de quien sea, hunde al ser humano en una loca carrera individualista. El individualismo de la fase monopolista es una ideologización negativa del individuo. Es el egoísmo del orden demoliberal que se cubre las espaldas. La consecuencia práctica es que en esa loca carrera vive volcado al mundo como cosa.

No es solo que el ser humano en el extrañamiento, que deja muy bien estipulado K. Marx, cobre vida. Este extrañamiento adquiere autonomía relativa. Tiene una dinámica propia, involutiva, sobre el mismo individuo. Perdido en ello se pierde a sí mismo cuando deja de vivenciar su mundo interior, cuando su mundo interior se deja dominar por la lógica del lucro, es más o menos como el sujeto que queriendo alimentarse bien, desde su infancia, se alimentase solo de lo rico en proteínas. Consecuencia práctica es tener una enfermedad.

El organismo para alimentarse requiere no solo proteínas. También requiere otros alimentos, un alimento balanceado. El individuo

enloquecido por lucrar sufre un desbalance lógico y espiritual. Enloquecido por lucrar mutila los otros ámbitos de su mundo valorativo.

Le cambia el diseño valorativo que potencia y actualiza en una actitud negativa ante lo social y el prójimo. Así se desarrolla, así vive, así muere. Es otra forma de patología de lo normal: adicción al yo, narcoyoísmo. Es individualismo enfermizo.

De esta manera sedimenta el otro lado de la cara exitosa, junto al exitismo está la enfermedad que aplasta a la sociedad monopolista: el temor, la soledad, la angustia, el aislamiento. Es la neurosis de nuestra época. Es su calvario, su cadena, su tortura, su condena, es en suma su infierno.

Y este problema espiritual y psicológico no es un problema filosófico, ni moral, ni religioso, sino es un problema político. Es el orden político demoliberal quien desde el Estado potencia todos estos ámbitos, que subyacen tras la relación social política. El orden político demoliberal engendra sus propias relaciones sociales, edifica su propia superestructura espiritual y políticamente las defiende.

Y es esto lo que proyecta a la sociedad: relaciones sociales y moral pútrida; consecuencia práctica, hombres putrefactos. Somos el producto, como esencia humana, de nuestras relaciones sociales, sostenidas políticamente por el Estado: estando mal estas, el hombre también lo estará.

De allí que la posición de las iglesias confesionales sea declarativa. Según esta teoría cuando el corazón del hombre cambie, cambiará todo (efecto multiplicador de la bondad). Lo que significa que cuando el hombre deje de ser egoísta cambiará todo. Pero el egoísmo está potenciado por el Estado, protegido por el sistema político. Es un egoísmo político liberal.

Ellos edifican el orden social, han modelado el Estado a su imagen y semejanza y según necesidad. Es un egoísmo impuesto. De nada servirá el cambio del corazón del hombre si se olvida de este

hecho real. Coactivo. No es el individuo el que modela al Estado, es el Estado el que modela al individuo.

Otro elemento a tomar en cuenta es que ha existido la experiencia del socialismo en la URSS: 1917-1955 y en la China: 1949-1976. Es decir, Estados que proyectaban a todas las clases sociales el ateísmo. Globalmente este trabajo no ha sido en vano, en estas sociedades hay en general escepticismo en todo lo relativo a Dios. Pero no olvidemos tampoco que hay fuertes bolsones de creyentes. Lo que significa que la experiencia de ateísmo en ellos ha supuesto en la práctica una anemización de la religión. No su desaparición.

En síntesis, el embate ateísta primero anticlerical por parte de la burguesía; ahora ateísta política y filosóficamente socialista está en mejores condiciones de anemizar esta idea de la existencia de Dios.

El ateísmo práctico

Definiremos el ateísmo práctico como aquello consistente en vivir la vida cotidiana sin tener a la divinidad como eje de esta. Es vivir cotidianamente sin ningún tipo de exigencia valorativa cristiana o con una exigencia valorativa cristiana mediatizada.

El ateísmo práctico es la manera cómo concilian el cristianismo y el liberalismo en lo cotidiano. Las relaciones sociales de tipo liberal llenan todos los aspectos de la sociedad, mientras que los valores cristianos se realizan en la familia. El problema es que llega un momento de choque entre ambos.

Chocan las exigencias reales de las relaciones sociales liberales con las exigencias valorativas cristianas provenientes del hogar. El conflicto antagónico entre lo objetivo y subjetivo se resuelve mediatizando valorativa y desigualmente, ritualizando y privatizando lo subjetivo.

Mediatización valorativa desigual significa que se exige lo cristiano para ciertos ámbitos de lo personal y que adopta el ambiente,

es decir, se exige más cristianidad en ciertos temas que socialmente se consideran muy sensibles: moral, familia, sexo, erotismo, hijos, etc.; ritualización, cumplimiento de las formas; privatización, es decir, horizonte reducido a lo privado-individual, lo privado-familiar, lo privado-amical, lo privado-grupo social, privado-clasista. Así, en el cristianismo del Perú si bien hay estas grandes corrientes, protestante-evangélico y católica, los problemas que mencionamos sugieren que hay tendencias y matices.

En síntesis, el cristianismo está inficionado de liberalismo, fragmentado en clases y sin poder controlar ni remontar el liberalismo. El sistema de la iglesia con su permanente afán de “situarse” en el mundo pierde su esencia, pero también al no hacerlo la perdería, la razón es simple: no es la iglesia feudal la que subordina al mundo liberal, es el mundo liberal el que subordina a la iglesia feudal.

Finalmente, se hace necesario investigar el nexo entre las relaciones sociales objetivas y el mundo subjetivo entendido como patrones y modelos de valoración. En otros términos, las relaciones sociales, en particular la política en relación con las matrices valorativas, costumbres, hábitos, etc., actuantes en lo cotidiano.

¿Debemos entronizar al hombre como un nuevo Dios?

La respuesta es de ninguna manera. El hombre que pertenece a la especie más arrogante de la naturaleza pretende ocupar el lugar de Dios. No es correcto. La idea que proponemos es que no necesitamos de ningún Dios llámese hombre, Dios, economía, ciencia, etc. Basta que sepamos realizar nuestra individualidad en lo social, no al margen ni en contra.

No necesitamos el individualismo sea cual fuera su naturaleza, necesitamos un nuevo individuo. Así como es posible realizar el egoísmo desde el Estado, es posible realizar el antiegoísmo también desde el Estado. Después de todo, el egoísmo es un producto cultural, no consustancial al ser humano.

En esta larga lucha contra el teísmo es claro que se le vence de a pocos. Históricamente se le enfrenta el problema según la dinámica de la lucha política. Es una batalla estratégica. Y la estrategia utilizada parece ser la de socavarla de a pocos, anemizarla, poco a poco ir arrancándole las garras.

Esta larga lucha contra el teísmo parece mostrar que se irá ampliando la base del ateísmo, sino bajo forma doctrinal, sí vivencial. Un neto y claro ateísmo práctico. Y esta es la segunda cuestión que se nota, el cada vez más amplio ateísmo práctico. Una cada vez mayor indiferencia hacia lo religioso de tipo clerical.

Y parece claro también que mientras mayor sea la capacidad de entrenamiento conceptual de los sectores productivos, será mayor la potencia para que el ateísmo se encuentre en sólidas posiciones.

Finalmente, el asunto del teísmo y cómo resolver este problema indica a todas luces que más que ser un problema religioso, es más un problema político. En última instancia es el problema de qué tipo de orden político es el que lo potencia o no.

Después de todo la politización de lo subjetivo, que está bajo control de determinadas relaciones sociales y de ella nutre su subjetividad el individuo, normativiza su existencia y se autorregula, no es abstracción.

(Revista *Yachay*, No. 2, Lima, 1996)

SECCIÓN

4

1. ACERCA DE UNA ÉTICA SEXUAL

Expondremos en general un conjunto de ideas basadas en las reflexiones efectuadas por Abraham Paz y Miño Conde (“Como disfrutar mejor el sexo, el amor y el matrimonio”, *Revista Peruana de Filosofía Aplicada*, Lima, 1998) y Marco Aurelio Denegri. En materia sexual nos limitaremos en primer término a exponer la “Ética en el amor”.

Diremos además que nosotros no estimamos que el amor tenga que ir junto al matrimonio civil y menos religioso, estimamos correcto que antes de una relación que implique matrimonio tenga que haber algún tipo previo de convivencia. Y de esto no se sigue que la convivencia desemboque en matrimonio o hijos.

No unimos tampoco amor con amor reproductivo, puede ser simplemente como amor placentero –estimamos este amor como más sano emocionalmente cuando hay algún afecto positivo recíproco, entre ellos el amor, que cuando no lo hay–.

No estimamos que los hijos sean condición necesaria del matrimonio, pueden haber otras opciones: adopción, cuidado de sobrinos, creación artístico-intelectual, dedicación civil a otros seres humano sin ser en nombre de dioses, como compensadoras de esa manía unilateral de la ecuación matrimonio igual hijos, como única, absoluta y excluyente opción.

“1. Hay que saber de quién nos enamoramos (no debemos “obsequiar nuestras perlas a los chanchos”: no entrometernos con quien no nos respeta y aprecia ni mucho menos quiere” (p. 82).

Pero saber de quién nos enamoramos impone condiciones previas: 1) Una cosa es saber enamorarse teniendo la imagen de aquello que sería el ideal de amor, 2) cuando este ideal procede de primeriza o mujer experimentada, 3) pero centralmente de un severo trabajo de reeducación de las emociones que está más allá del amor, pero incluye el sentimiento del amor.

Finalmente, no olvidar que en materia amorosa lo normal es ser cogido desprevenido. Y cuando el afecto comienza a desplegarse no hay modo de controlarlo fácilmente desde el ángulo racional, tarea que comporta un gran trabajo emocional.

Trabajo emocional que casi siempre tiene efectos devastadores (escepticismo, miedo, rechazo, a una nueva relación afectiva) en los iniciantes en materia amorosa. Así, distinguir entre el iniciante en el amor y el experimentado tiene como tarea previa otro modo de comprensión valorativa y psicológica del amor.

En general, estimamos que concebir toda la estructura afectiva, incluyendo el idealismo moral, el aspecto emocional, o relacionado con lo emocional, no es solo un problema psicológico, lo es también valorativo. Y este aspecto valorativo dentro del cual se encausa lo psicológico, es lo que se modifica. Puede modificarse el horizonte ontológico tradicional de esta estructura afectiva incluido el idealismo moral dentro de lo cual se ha entendido lo óptico.

Horizonte de interpretación, ejes de interpretación, dentro del horizonte ontológico aristotélico-tomista de características hispano colonizador, que además de interpretar dentro de su horizonte esta condición óptica, no solo se ha limitado a negarla, sobre todo se ha esforzado en diabolizar todo aspecto naturalista de esta condición óptica.

Nuestra hipótesis es que la exigencia de la ontología de esta estructura afectiva incluido el ideal moral, también valorativa y psicológica, recubierta de cristianismo, en materia afectiva solo es exigida al género femenino.

Mientras que con el género masculino se mantiene una política de “dejar hacer, dejar pasar” tanto valorativa como psicológica. El efecto práctico de naturaleza ontológica de la estructura afectiva es que se realizado, y con las características del lugar de los sexos en la subjetividad colonial.

Lo que acaba siendo en términos de relaciones sociales y humanas no solo asimétricas, sino también devastadoras por el reforzamiento de las cadenas del Estado, la ideología y el afecto contra el género femenino en las sociedades contemporáneas. Hecho que en las sociedades clasistas se ven tremendamente deformadas y a la cual se incorporan aquellos específicos de la subjetividad liberal [y liberal-imperialista].

En sociedades premodernas, esto es semifeudales y semicoloniales, el evento resulta más devastador y terrible en la medida de que la mujer, al no poder autosostenerse económicamente, las torna en objetos con rango de siervas. La cadena del Estado, de las leyes y de las costumbres premodernas a nivel de masas siguen aplastando a la mujer, además, de las económicas.

Solo en Lima hasta hace unos años el número de mujeres que eran amas de casa a tiempo completo sobrepasaba el millón de mujeres. Un desperdicio social y humano multilateral sin límites.

Por razones económicas este desperdicio se hace inaceptable, si se observa en términos de producción y productividad. Si la fuerza de trabajo de hombres y mujeres es similar, no se entiende la diferencia salarial que afecta a las mujeres que trabajan.

Es evidente que las tres cadenas que oprimen a la mujer se confabulan con el género masculino para aplastar al sexo femenino.

Hemos criticado a las mujeres no por haber cambiado tremendamente en el país, de lo cual algunos bolsones sociales de mujeres se sienten con razón orgullosas, sino porque no ha sido aún lo suficientemente radical.

Después de todo es el sexo femenino quien tiene el control de la reproducción y formación de los bebés y niños en el país. Y si las tres cadenas aplastan a la mujer es porque ella reproduce también estas tres cadenas bajo mil modalidades.

Las leyes del Estado aunque luchen o indiquen un distanciamiento legal de cualquier tipo de maltrato explícito de la mujer, sin embargo, mantienen un sentido implícito sobre estas y, sobre todo, persisten las formas prácticas de las relaciones humanas y sociales en la vida cotidiana.

La tradición trabaja el aspecto ideológico de condición subordinada de la mujer, ideas absurdas tales como “la condición natural de la mujer es ser madre”, terminan por justificar cualquier monstruosidad al respecto.

Peor aún, cuando el cristianismo bombardea con sus tesis anti-mujer y antisexo diariamente justificando con ello cualquier vulgaridad. Resituar el lugar de la estructura afectiva pasa necesariamente por revalorar la condición femenina en el trabajo, lo económico, las relaciones sociales y humanas.

Esta tarea de autodeterminación multilateral de la mujer, acompañada de una metafísica inmanente de la autonomía del ser humano no tienen que ver con los dioses. No son los dioses ni el sistema de la iglesia quienes alimentan y orientan a una mujer abandonada y con cuatro, tres o dos hijos. Y el porcentaje de mujeres abandonadas en los sectores populares es bastante elevado.

“2. Hay que estar enamorado de verdad (es indispensable, entonces, diferenciar entre la atracción física, la búsqueda de la satisfacción del

deseo sexual, el sadomasoquismo, el interés material, es decir, entre el amor y los pseudoamores)” (p. 82).

El proceso de enamoramiento (que es diario) implica atracción física, el deseo sexual y la búsqueda de la satisfacción del deseo sexual con el otro.

Pero si el autor se refiere a que el proceso del enamoramiento implica distinguir lo principal de lo secundario, y a eso llama verdadero amor, del amor determinado en algún sentido, no hay inconveniente en concordar con el autor.

Pero es evidente también que el proceso de enamoramiento se da en la mayoría de los casos por “ensayo y error” emocionalmente estructurado, fundado en una vieja ontología, en un viejo horizonte.

Lo que aumenta el grado de error y, por lo tanto, el temor en materia de enamoramiento. Que incide inevitablemente en el tipo de enamoramiento superficial o determinado o simplemente funcional.

Y el tiempo libre de los adultos y jóvenes se estructura en función de satisfacer este tipo de enamoramiento funcional, no el tipo de enamoramiento estructural que sería el ideal (un tipo de enamoramiento no implica, siendo funcional, que no tenga estructura, función, sentido y fin, lo tiene también).

Infelizmente el tiempo libre en las sociedades capitalistas está “liberado y orientado” en una concepción de estructura afectiva cuyas vigas se han desarrollado, en la práctica, nacidas del trabajo y las relaciones sociales, políticas y humanas de sentido liberal, y como pura y simple negación de la estructura afectiva fundada en una ontología medieval. Es una ontología de la estructura afectiva que incluye el ideal moral de sentido totalmente liberal, o más completamente, o más redondamente liberal.

Así, el tránsito de una estructura a otra es práctica y contempla dos desviaciones, la una descansa en la sobrevaloración de lo emocio-

nal-individual y la otra en una exacerbación doctrinal del individuo, que es la llamada concepción liberal del individuo o individualismo.

En ambos casos, práctico y de ideas, pretenden que la estructura afectiva puede desenvolverse al libre albedrío, no sujeta a lazos. De hecho la creencia que no se sujeta a lazos ya son lazos. Pero desde un punto de vista práctico no hay cómo evadir los lazos.

Empero, socialmente la tremenda fuerza de lo afectivo-emocional desparrramado en la espontaneidad no implica orientar, canalizar al individuo a un clima social apropiado, orientado en el sentido general de la autotransformación multilateral para el beneficio individual y social.

Por el contrario, se desperdicia ese enorme potencial para la creación humana. Y si es capaz de darse cuenta del valor de la autotransformación multilateral que ofrece la sociedad para el beneficio individual, tiene que pagar para ello porque ese valor está privatizado. Lo cual también resulta absurdo.

En última instancia estimamos que ambas opciones, el amor y el pseudoamor han de existir, pero es preciso que se mantengan claros los campos para que cada quien escoja el mejor. Es erróneo presumir que solo la forma de pseudoamor es la incorrecta.

Se suma que este pseudoamor es muy fuerte en la cultura occidental, por lo tanto, es correcto que se impongan mecanismos de salud para que se desenvuelvan sin riesgo. Y la otra, la buena, justa y correcta también. Peor si se quiere asumir, asociar, la segunda como querida y santificada por inexistentes, absurdos e inútiles dioses.

“3. No descuidar a nuestra persona amada” (p. 82).

Procurar la felicidad del ser amado y sentirnos emulados a ser mejores personas individual y colectivamente, es la premisa orientadora para distinguir entre amor como amor y pseudoamor. Esta

tarea es cotidiana y permanente. Y no se reduce al “te amo” que desde un punto de vista práctico no significa nada.

El amor es también la reunión contradictoria de dos programas individuales que arrojan un programa contradictorio y desigualmente común, en que ambas partes confluyen y establecen un consenso multilateral igualmente contradictorio y desigual, que se han de interesar en sobrellevar lo mejor posible y con el mayor grado de simpatía y empatía por ambas partes. La razón parece simple: es un programa común altamente dinámico.

Desde un ángulo práctico tiene muchos puntos de contradicción que manejar de manera definida, localizada y global, asumiendo que hay tres programas en acción: 1) de ella (él o ella), 2) de él (ella o él), y 3) el común. Según nuestra reflexión se cuida de los siguientes puntos básicos:

- 1) Físico (si se trata de un ser sano o completo, o uno que no lo es), erótico (que tiene que ver con los impedimentos y lo que facilita el estímulo sexual y su complacencia común y de mutuo consentimiento).
- 2) Psicológico general (el estado psíquico general), emocional-sentimental (el estado psíquico específico).
- 3) Valorativo (que es de extraordinaria dinámica por su condición estructural, coyuntural, situacional, personal, ideas, personas, etc.).
- 4) Intelectual (que impone el respeto absoluto por las tareas intelectuales o cualquier tarea que cada cual efectúe sin menosprecios o chantajes económicos o emocionales).
- 5) Ontológico (que es acerca del sentido y fin de la vida individual, del programa común y social en la vida privada y colectiva. Y se incluye uno central que usualmente no se da: de la aspiración en ideales morales compatibles).

El tipo de amor verdadero resulta de esta manera altamente dinámico y constructivo, no burocrático, y estimamos que es en general satisfactorio y no necesariamente perfecto. Cuando una de las partes encuentra que no hay satisfacción en general ni respecto a su programa individual, al del otro o el estipulado en común, lo correcto y sano es la separación.

“4. *Ser fiel, gentil, limpio y decente*” (p. 83).

Nosotros estimamos la lealtad como un sentimiento superior a la fidelidad; la fidelidad comporta lealtad restringida a algo exterior a nosotros; la lealtad exige fidelidad multilateral primero y centralmente a uno mismo respecto a los diversos niveles que comportan lo multilateral de la relación de afecto. Así que no se es fiel al ser que se ama por amor a ella o él, se es leal primero al sentimiento propio respecto a ella o él.

La condición de respeto y su correlato la gentileza es indispensable en una relación sana, como la decencia de palabra, obra y pensamiento, no solo al ser que se ama, en general a todas las personas, pero centralmente al ser amado. Y ser limpio físicamente de modo completo.

Y, finalmente, los hijos.

Se debe denunciar aquí lo más brutal: que en nuestra sociedad aún se utilizan a los hijos como armas de chantaje emocional, económico, o para generar la infelicidad permanente del “desleal que decidió constituir otra familia”.

Tampoco se puede ser condescendiente con otra brutal manía nacional: mandar los hijos habidos en un primer relacionamiento a casa de los abuelos porque el nuevo marido, o mujer, exigió que no viva con ellos.

Y lo más penoso es que la mujer (u hombre) acepta la condición asquerosa, el chantaje asqueroso a que se ve sometida o sometido. Eso se tiene que rechazar tajantemente como primitivo y absurdo.

Igual es primitivo y absurdo aceptar en un segundo relacionamiento los hijos del primer relacionamiento para hacer de sus vidas en común un infierno permanente. No es sano.

Y lo que es peor es aceptar los hijos de un primer relacionamiento en un segundo, para tornar a los hijos del primer relacionamiento en sirvientes, o fuente de agresiones, violaciones o chantajes emocionales. Eso es asqueroso, vil e inhumano.

Estimamos que en general, la actitud negativa ante los hijos de otro, habidos en un primer relacionamiento, sobre todo los hijos de este tipo, es uno de los aspectos más degradantes, viles y repugnantes que tiene nuestra sociedad.

Sin contar que aunque legalmente no se hable más de hijos naturales o bastardos, se manifiestan aún en las relaciones humanas de la vida cotidiana para herir, ofender o humillar.

Todas estas bajezas repulsivas que han cobrado carta de ciudadanía en nuestra población y vida cotidiana, son producto de ese sistema institucional, ideología y práctica que heredamos de la colonia como sistema político y espiritual.

Hipocresía colectiva practicada y socializada por el teísmo sectario cristiano, rebaño que todo lo que toca corrompe con su fetidez obsesiva por el sexo, y su manía de sentirse con derecho a juzgar y condenar a los demás, excepto a los poderosos.

En nombre de ese monstruo nacido muerto en la colonia al que llamaron y llaman Dios-Cristo, y la mentira del paraíso para los pobres en el más allá, pero el paraíso para los poderosos en el más acá.

Finalmente, el autor habla del amor hombre-mujer, pero debería hablar también del amor homosexual o transexual. Por nuestra parte no hemos realizado una reflexión sistemática sobre este asunto. Aquí colocaremos algunas ideas al respecto.

2. EL PROBLEMA DE LA HOMOAFECTIVIDAD: ¿PROBLEMA SEXUAL, POLÍTICO, JURÍDICO O HUMANO?

El problema de la homoafectividad abarca dos grandes esferas, la homosexualidad sin conducta homosexual y la homosexualidad con conducta homosexual.

Se llamará conducta homosexual al intercambio sexual que sostengan dos individuos del mismo sexo durante un período, y cuya preferencia sean individuos del propio sexo. Aquí nos referiremos a la homoafectividad del individuo que tiene conducta homosexual.

El problema de la homosexualidad es un problema político, ideológico, moral y humano. Se ha tenido una visión bastante errada sobre este grupo humano (y decimos grupo así sea muy pequeño –respecto a la población total– porque se sugiere que el número de homosexuales explícitos en el país es elevado, y muchos más los implícitos), una visión feudal sobre ellos, hemos tenido una visión homofóbica y transfóbica que tiene que ser denunciada y criticada.

El problema homosexual es político en tanto que ellos forman parte, como las demás clases, estratos y capas sociales, al sector de los explotados, o de los explotadores. Por consiguiente, discriminarlos por ser homosexuales, es decir, por razones sexuales, es carente de sentido, no afecta la objetividad de la lucha de clases.

Otra cosa es si ellos desean militancia en un partido político, eso es problema de cada partido, que tiene sus reglas de juego para el interior y exterior de su formación política.

En el orden moral el problema homosexual es simple: el hecho de ejecutar sexo anal, oral o de cualquier otra naturaleza, el hecho de sentir atracción por su propio sexo ¿los hace seres discapacitados o incapacitados? La respuesta es negativa. La homosexualidad no impide que se pueda ser o aspirar a realizarse como un ser humano pleno, y como tal tiene que ser valorada esta aspiración.

No podemos valorar al homosexual por su decisión, conducta, actividad y atracción sexual. Hay que valorarlo y respetarlo por su capacidad y derecho a ser un ser humano pleno desde su condición homosexual. Incluso el Drag puede ser chocante, mas ¿eso lo hace un ser injusto, malo o mentiroso por ello?

Y desde el ángulo humano, ellos como los heterosexuales son seres que precisan del afecto humano. Por tanto cualquier tipo de exclusión o represión, maltrato psicológico o moral solo conlleva acentuar y negarles este derecho, que como en el caso de cualquier heterosexual, lleva a actitudes torpes, irracionales, agresivas, absurdas, sicosomáticas.

Persistir en actuar como vigilantes, o policías de la cama del otro, no es correcto. Se tiene que aceptar a la homosexualidad como un problema concreto que se debe enfrentar de la mejor manera, la sexualidad humana no es estática como nada lo es en el universo. Hasta que deje de ser un ‘problema’ y se torne un igual social y cotidianamente. Y es bueno que así sea y los estudios e investigaciones sobre el punto deben continuar, y estas deben de continuar sin represiones ideológicas.

Desde el punto de vista de la experiencia histórica en los países socialistas, o del exsistema de los países socialistas, nosotros nos mantenemos en una posición en la cual se debe estudiar más intensamente la experiencia. Por los casos que hemos conocido nos mostramos completamente contrarios a las llamadas políticas de “reeducación”, que no son otra cosa que prácticas de persecución y

carcelería, o que estén unidas a cualquier forma de represión, exclusión o “guettización”, o tratarlos o considerarlos dementes. Mucho menos la justificación de cualquier forma de linchamiento físico, moral, laboral, legal, político, militar y religioso. Y peor matarlos.

Se rechaza al homosexual en las Fuerzas Armadas porque no sería bueno para la guerra, mas el problema radica en la concepción de ser humano, que funciona atrás del machismo y otras perlas ideológicas cultivadas en estos centros. Si el problema en las FF. AA en la paz y en la guerra es la camaradería, lo que haga el tal en la vida privada ¿es cuestionable?

Es un hecho que el homosexual posee una sensibilidad afectiva muy elevada, y la razón es simple, la fuerte represión, maltratos, agresiones y humillación en el cual se mueven, los hace tener muy aguzado el olfato en este aspecto.

Los ambientes afectivos amplios, sin represiones, protegidos de cualquier tipo de humillación favorecen amplia, colectiva y social el elevamiento de la sensibilidad afectiva, estética y moral. En los cuales se ha de ser muy celoso, para que no prospere cualquier forma de sociofobia, humanofobia, transfobia, carencia de empatía, o idolatría voluntarista, economicista o intelectualista.

No es la represión teísta cristiano religiosa, enferma de sexofobia, la que ayuda a eso. Por el contrario, la sexofobia lleva a que la sensibilidad afectiva al sexualizarse, fusione y potencie las confusiones psicológicas y corporales y, por lo tanto, las enfermedades sociales que derivan en mentales.

Estimamos a los homosexuales como a los heterosexuales aptos para cualquier tipo de actividad y rango desde la actividad laboral, pasando por la militar y llegando a la clerical en distintos cargos de la sociedad. Y, como cualquier ciudadano en la actividad laboral, debe tener sus derechos protegidos y no ser objeto de cualquier tipo de discriminación legal.

Es bastante claro que esta capa no va por el mundo pensando en seducir a medio planeta, en cambio sí es fácil observar esta actitud en los heterosexuales masculinos respecto al género femenino.

Tal cual los heterosexuales, poseen también sus formas de acercamiento y esparcimiento. Utilizar ejemplos negativos para referirse a ellos no es la mejor forma de negar sus derechos y posibilidades humanas, lo inverso, ejemplos positivos, también es visible.

Tampoco resulta correcto aludir a ejemplos delincuenciales para referirse a ellos, o ejemplos en los cuales se dan exageradas manifestaciones de la conducta homosexual. Exageraciones propias y bastante generalizadas, groseras y socialmente aceptadas en el mundo heterosexual.

Por el contrario, hemos de abogar como en el caso de la mujer, para que las minorías homosexuales y transexuales no sean presas de las tres cadenas doradas opresivas:

- a) La cadena del Estado y sus leyes.
- b) La cadena de la tradición y la ideología que los subvalora.
- c) La cadena de la afectividad que abusa de ellos, subordina y explota sexualmente.

En suma, se tiene que trabajar contra la ideología burguesa del machismo y patriarcalismo –herencia colonial que pasó a las tres repúblicas– que estigmatiza todas las formas que no imiten a una bestia jactanciosa, primitiva, vulgar y homicida en la época contemporánea.

Ha llamado la atención Marco Aurelio Denegri que en el ámbito de la sexualidad, el ser humano de género masculino además de egoísta, es soberanamente torpe e ignorante, por no decir brutal, para satisfacer las necesidades sexuales de su propia compañera, o eventual compañera.

Y la experiencia empírica masiva constatada por nuestras referencias indirectas, indica que el inicio sexual de buen número de mujeres peruanas no es placentera, y sí bastante vulgar, grosera y agresiva.

Sin hablar de buen número de nuestros jóvenes del sexo masculino que tienen su iniciación sexual en prostíbulos –o que persisten en frecuentarlos aun teniendo par sexual–. Eso es indicativo que algo no está funcionando bien.

El homosexual en buen número de casos no rompe con la ideología tradicional en la cual se mueve, y no pocas veces se torna un aliado de estas viejas formas, de estas viejas cadenas.

Porque, precisamente, no se les sabe respetar y valorar como tales, seres humanos diferentes. Y con aspiraciones de bienestar material, jurídico, psicológico, educativo y cultural tan justas como la de cualquier heterosexual.

Mal se hace desde la perspectiva progresista y de inspiración marxista y menos militantemente marxista, en alimentar una actitud defensiva de ellos hacia nosotros, y de nosotros hacia ellos.

Es difícil de aceptar, o mejor, es inaceptable, que su condición homosexual los haga determinista, mental y moralmente próximos a la delincuencia o lumpen. No hay evidencia de tal, aunque sí es evidente que puede haber una franja de ese tipo en la población homosexual.

Si asumimos al lumpen como aquel que no escatima medios para obtener lucros, mecanismo que lo ha llevado a una conducta sistemática (o asistemática) y que socialmente afecta en diverso grado, entonces es difícil que se encuadre únicamente al homosexual.

No es improbable que actúen dentro de esa capa sectores que sí lo sean. Pero no es diferente a cualquier otro segmento que actúa dentro de cualquier capa, sector, estamento o clase social.

Por lo demás, la frontera entre usar medios socialmente admisibles para obtener lucro y aquellos que no lo son, es una frontera que no existe más. El delincuente de saco y corbata tiene una conducta delincencial y las universidades forman y educan para matar la empatía por el ser humano. No es diferente en términos empresariales o corporativos.

Y respecto al estrato de políticos profesionales del sistema de partidos o formaciones políticas dentro del orden demoliberal, es manifiesto que se ha llegado al 'acuerdo' de mutuamente favorecerse con una serie de regalías.

Empero no se quiere ver que esa transformación del parlamento, esa degeneración al tornarse una corporación alejada del pueblo, reaccionaria, es parte del cambio de lo liberal de libre concurrencia a lo liberal-imperialista. ¿Encontrarán algo allí las fuerzas progresistas, o de influencia marxista, o acaso marxistas?

Actualmente se discute si los homosexuales pueden o no adoptar niños, el argumento que se utiliza usualmente para negarles tener familia es que estos padres homosexuales van a fomentar la homosexualidad en sus hijos, o, al no haber identificación psicológica masculina serán inevitablemente homosexuales.

Aquí está implícita la idea determinista que el homosexual fomenta 'necesariamente' la homosexualidad. Es probable que haya ejemplos y contraejemplos. Pero si ese fuese el caso, las adopciones heterosexuales no están liberadas de problemas y también tienen ejemplos y contraejemplos. Exhibir un contraejemplo como argumento para eliminar una perspectiva solamente lleva a exasperar su contraria.

Sin embargo, así como puede ser eso cierto, no es menos cierto que también el respeto por ellos, de los hijos por parte de estos es algo bastante claro. De hecho la ausencia de referente masculino no conduce necesariamente a la delincuencia, homosexualidad, drogadicción o prostitución como aman predicar los teístas fascistas cristianos. El determinismo moral bastante grosero que subyace tras estas cuestiones es manifiesto, y el teísmo cristiano fascista es campeona en usar ese recurso.

En todo caso, más que horrizarse por la existencia de homosexualidad sería más interesante desenvolver estrategias multilaterales apropiadas para evitar los altos índices de violencia sexual

contra niños y poner en prisión a los pederastas protegidos por este teísmo cristiano. Protegerlos es crimen. Y este teísmo se hace cómplice al protegerlos.

Sin contar otros crímenes por los cuales tendrían que pagar socialmente, por ejemplo, la prédica para el no uso de condón que estimula el crecimiento de enfermedades de transmisión sexual, o que el sistema de la Iglesia pague un estipendio mensual a las madres que no abortaron por razones de creencia en sus prédicas y no saben cómo mantener a sus hijos. Y así otras cosas más.

Cuando se afirma que los niños que se desenvuelven sin referente masculino, devendrán en homosexuales masculinos, es fomentar la idea que si no existe el referente femenino, las niñas serán necesariamente homosexuales. Esa lógica se usa contra los del sexo masculino, no el femenino.

En ambos casos se usa una lógica mecanicista y determinista. No se tiene por qué pensar que los matrimonios homosexuales violentarán necesariamente la orientación sexual de sus hijos.

Así como los heterosexuales son groseros, reactivos en este aspecto y dentro de sus familias, y no forman sino deforman en materia sexual, en el caso homosexual es probable, sí, sean más preocupados y, también, permisivos. Más o menos como los hogares ateos que se muestran permisivos en el momento de orientar a los hijos en cuestiones religiosas.

Si esa lógica implícita no funciona en la relación de los matrimonios heterosexuales con sus hijos, no es válido aplicarlo implícita o deterministamente para las relaciones entre padres homosexuales y sus hijos. Es una lógica mecanicista y determinista.

Estimamos que es correcto que los matrimonios homosexuales adopten niños, y sean sujetos a rigurosos chequeos económicos, psicológicos, legales, tal cual el caso de los matrimonios heterosexuales que adoptan niños.

Otro problema serio resultan los transexuales.

Tampoco resulta justo el tratamiento que reciben los transexuales en la medida que su problema, en efecto, es de identidad sexual, pero al asumir la condición transexual es más que obvio que escogieron el camino de la propia y coherente identidad consigo mismos.

La no identificación en sí mismo de carácter psicológico y sexual conlleva esto que denominamos, *grosso modo*, transexual, identidad psicológica masculina en el cuerpo y sexo femenino, identidad psicológica femenina en el cuerpo y sexo masculino. Esta condición es diferente a la condición homoafectiva homosexual. El cruzamiento psicológico y biológico lleva a pensar que se trata de un tercer sexo.

Legalmente resulta incorrecto por razones laborales y de sobrevivencia que se pongan trabas legales a su nueva condición. La ley se muestra, una vez más, conservadora y agresiva con aquello que no entiende, o entiende mal.

Incluso este tipo de problemas hay que verlo con elasticidad, porque el cambio de sexo más que ser una causa es una consecuencia. Por lo tanto, la modificación legal de un hombre para mujer, o a la inversa, es un problema presente antes de cualquier cirugía.

Sicológica, médica y legalmente se imponen los mecanismos apropiados para la realización de estos procedimientos que no han de ser largos, engorrosos y humillantes, sobre todo humillantes.

Satisfacer sus demandas legales con rapidez los ayuda a colocarse competitivamente, de igual manera, en el campo laboral. Tenemos el hecho terrible de al menos un 90-95% de ellos se dedican a la prostitución.

Y veo difícil que los teístas cristianos justifiquen esta prostitución con eso que llaman ‘mal necesario’, que, usualmente, aplican a la prostitución femenina. ¿Y qué quiere decir eso de ‘mal necesario’?

3. EL ABORTO

Estimado Sr. Hildebrandt

Encontré su artículo realmente desafiante. Estoy plenamente de acuerdo en materia de posición: el aborto se tiene que defender como una ley de Estado. A partir de allí expondré mis diferencias.

Me temo que el señor es débil en materia filosófica. Y es por su agnosticismo. Probablemente el señor ha sido formado en la perspectiva que afirma que todo lo que tiene que ver con la ontología es “metafísico-religioso”. Lo cual es falso.

Existen ontologías materialistas no religiosas. Y se reivindican como importantes en esta época de tránsito del fenomenismo tradicional de base empirista, que fue el sustentáculo filosófico del liberalismo político, hacia el materialismo en ontología, que es el camino seguido por la actividad científica y acompañada por la filosófica en este siglo XX y XXI.

Infelizmente la responsabilidad en el Perú y el movimiento socialista peruano es de José Carlos Mariátegui La Chira, que con la perspectiva de no chocar con el sistema de la iglesia, por la predominancia de la tesis y argumento anticlericales enarbolado por los anarquistas de su época, oscureció este aspecto de la polémica, es decir, concilió filosóficamente con el sistema de la Iglesia bajo la modalidad de omisión. La razón estaba con González Prada no por anticlerical, sino por materialista.

A ese argumento de conciliación enarbolado por José Carlos Mariátegui La Chira, se une la asociación ontología con religión. Esa asociación es de tendencia marxista socialdemocrática y marxista soviética de la década del 70 y 80, del siglo XX. Y es un invento liberal y filosóficamente una tontería de los empiristas ingleses.

En realidad no recuso que sea usted agnóstico, es su derecho y elección. Le recuso que sea inconsecuente en su ataque al teísmo. Y de allí la debilidad de su ataque a los clericales antiabortistas.

Estimo que ser ateo ayuda a una mejor evaluación y argumentación contra el teísmo y, en este caso, con el teísmo que se enlaza con el movimiento antiaborto y una serie de cuestiones de actualidad.

1

En un envío anterior me permití justificar el proceso del ateísmo y la razón por la cual Dios nunca existió, y por qué tampoco es necesario en nuestro aquí y ahora. Con mayor razón cuando el mundo occidental se encamina a la más decidida desteización y descristianización.

Para decirlo de modo corto y grueso: la desteización y descristianización de occidente es una cosa magnífica de nuestro tiempo y de nuestra cultura. Y esos ecos y vientos llegan al país y América Latina de modo cada vez más fuerte.

El argumento acerca de la cantidad de creyentes registrados oficialmente se contrapone con las evidencias en materia de ateísmo práctico negativo. Y lo complejo que es el desenvolvimiento del ateísmo práctico positivo en medio de ese maremoto generado por el ateísmo práctico negativo particularmente en el siglo XX.

He dicho y reitero. La total, absoluta, radical y multilateral autonomía del ser humano de toda ontología, subjetividad y desenvol-

vimiento moral dentro de la corriente general teísta, es una de las grandes conquistas del siglo XX.

Y una de las grandes joyas del mundo liberal que han de ser preservadas y profundizadas. No es suficiente la separación del sistema de la Iglesia y del Estado, como tampoco que el Estado apoye diversas denominaciones, generalmente teístas. El Estado tiene que ser plenamente laico y con orientación al ateísmo.

Si usted observa la argumentación que esgrime el forista que se llama a sí mismo “La Verdad” está correcto en las denuncias que hace, es decir, la doctrina liberal es contradictoria a la hora de esgrimir una apropiada argumentación para liberalizar el aborto y otras cuestiones relacionadas.

Pero “La Verdad” argumenta contra la teoría liberal en estas cuestiones y sus inevitables consecuencias. Y lo hace pisando el territorio de la ideología católica de Trento, es decir, el tomismo colonial. Los ejemplos que usted, señor Hildebrandt, elabora, tampoco resultan muy convincentes. Pero se entiende perfectamente su posición.

Los tridentinos del siglo XX arguyen que la subjetividad del liberalismo ha fracasado. Y argumentan tesis francamente infantiles que achacan a los proabortistas. Juntan los argumentos infantiles de algunos proabortistas y lo hacen pasar como concepciones de Estado.

No diré nada de la investigadora que Ud. menciona porque no es ella el problema. Ella establece datos objetivos que pueden ser usados en diversos sentidos. Para decirlo de otra manera, los números también están sujetos a contrastación tratándose de interpretación. Pero hay que destacar que son de una investigación reciente en el país.

El argumento de “La Verdad” carece de relevancia porque se ubica en USA. Y los problemas tipo aborto en los países industrializados son problemas de salud pública. El forista “La Verdad” usa

datos y los extrapola de un contexto donde se acepta el aborto a un contexto diferente, donde se le niega y no forma parte de las políticas públicas.

El forista “La Verdad” tampoco cita fuentes y menos datos actualizados, cita en general. El Dr. Cameron puede ser psicólogo, o médico, mas es obvio que puede ser cristiano, o no cristiano. Así “procurar una legislación en base a una excepción en vez de una regla es totalmente irracional desde el punto de vista jurídico”. Y lo es también desde un punto de vista argumentativo que se pretende científico.

En USA existen 600 científicos partidarios del diseño inteligente, con firmas y todo, contra miles que son contrarios. Así, citar a uno de ellos puede ser interesante, pero es indicativo que ellos son minoría en el campo científico.

2

Las tesis y argumentaciones del forista “La Verdad” es problemática.

La tesis 3 es absurda. Matar minusválidos ya nacidos poco o nada tiene que ver con fetos no nacidos. Se discute sobre lo segundo. Y tampoco resulta serio usar el patrón de fetos defectuosos como referencia opuesta a fetos sanos.

Nadie en su sano juicio usaría la referencia de fetos defectuosos como relevante. “Procurar una legislación con base en una excepción en vez de una regla es totalmente irracional desde el punto de vista jurídico”. Y en este caso se cumple también.

El problema no son los minuválidos que desean vivir. Se asume que el minusválido ya vive. Hablamos de feto defectuoso que no es ser humano y de los métodos médicos apropiados para evaluar si es necesario eliminarlo, o no hacerlo. Además, ¿existen métodos 100%

seguros? Si la ciencia da seguridad en un 90%, ¿qué método resulta el mejor, el que recomienda el sistema de la Iglesia?

Padres comprometidos con hijos con deficiencias severas existen. Pero si nacen es por voluntad de los padres que desean asumir el compromiso. El Estado protege su decisión y apoya materialmente esa decisión toda la vida. Pero es opción de los padres dentro de un contexto donde se protege a quien desea abortar como no hacerlo. No es el caso peruano.

Y nuevamente hay que reiterar para este caso: “Procurar una legislación con base en una excepción en vez de una regla es totalmente irracional desde el punto de vista jurídico”. Procurar la excepción, o la minoría, para trasladar descontextualizadamente el argumento no es relevante.

Ser partidario del aborto no implica justificativas. Y tampoco interesa las razones por las cuales se quiere abortar. Por lo demás el Estado no contempla la “obligación” de abortar. *El Estado contempla y protege como política pública el derecho de abortar como no abortar.*

Los cristianos colocan las cosas como si el Estado “obligase” al aborto. El aborto existe. Sea clandestino o en cualquiera de sus formas legales. Evitar el aborto al 100% solo cabe en la cabeza abstracta del teísta cristiano. Son los teístas los que quieren tapan el sol con el dedo de un enano respecto al aborto, y peor el aborto clandestino.

La mujer tiene derecho pleno sobre ella misma. No parcial. Lo tiene totalmente o no lo tiene. El único que determina y fortalece el lugar de esa totalidad es el Estado. Así como lo hace para el pago de impuestos, o lo que fuera.

Peor aún, cuando “La Verdad” afirma arrogante: “No toda mujer tiene derecho a controlar su propio cuerpo”. En la medida que no establece parámetro cualquier cosa es posible. Luego, no hay cómo saber el sentido pleno de la afirmación abstracta. Mas sí sabemos el efecto concreto, reforzar la servidumbre del género femenino.

El forista “La Verdad” comete una serie de errores metodológicos:

- 1) Cambio de sentido de los conceptos en discusión: “bebitos”, “minusválidos”, cuando todo el tiempo se trata de fetos.
- 2) Uso de términos abstractos: “No toda mujer tiene derecho ...”.
- 3) Criterio de autoridad: “Dicen los médicos americanos”.
- 4) Extrapolación de contextos para hacer referencia a los datos usados.
- 5) Datos indeterminados en materia de fuentes, o simplemente de décadas pasadas: 1951, 1978, etcétera.
- 6) Y el peor de todos: “Procurar una legislación con base en una excepción en vez de una regla es totalmente irracional desde el punto de vista jurídico”, es decir, el autor de “La Verdad” usa argumentos relativos o relacionados, o que han dado resultado en minorías para validar sus tesis y argumentos.
- 7) Epistemológicamente el autor comete un serio error: usa los argumentos de la ciencia para probar ciertas verdades de fe, en este caso el argumento implícito que el feto es divino, o participado por lo divino, por lo tanto, es una vida divina que se tiene que respetar.
- 8) Finalmente qué se quiere decir con esto: “Una investigación realizada en 1978 en Estados Unidos arrojó que solo en las clínicas de Illinois se habían producido 12 muertes por abortos legales”.

Tenemos que admitir que el sistema de salud proabortista en Illinois es bastante bueno para 1978. Por no decir que es magnífico. Y es bastante posible que haya sido menor cantidad. No hay como contrastar esa información.

Posiblemente los datos de esa región de USA relativos a la primera década del 2000 sean datos mucho más realistas. Los

datos de “La Verdad” no son confiables a pesar de favorecer a los proabortistas.

Mas ¿no son los mismos cristianos, sobre todo los teólogos de la ciencia, los que usan la tesis de “la doble verdad”? Esto significa, no se debe usar la ciencia para probar o reprobar lo ontológico religioso.

Pero ellos sí pueden hacerlo, es decir, usar los datos de la ciencia para probar su tesis cristiana implícita o explícitamente. El teísmo cristiano es una ontología religiosa, entonces a qué practicar lo que niega en los cientistas sobre el punto en cuestión. Esa argucia es tan teísta, tan cristiana, tan deplorable.

Parece, entonces, que la filiación del autor de este material antiabortista, que se autodenomina “La Verdad”, fue elaborado por un médico. Su arrogancia no es menor que la del teólogo cristiano. Solo los médicos metidos a cosas de filosofía para no cuidar de una distinción tan básica en filosofía acerca del objeto de esta y la posición de la filosofía frente a la ciencia.

Finalmente, usaremos el argumento del biólogo Francisco José Ayala, para referirnos al gran abortista, i. e., Dios; afirma Ayala que si somos participados como quieren los connilitones del Dios de la secta teísta versión cristiana, entonces sus criaturas tienen condición divina.

Es el caso de los embriones que expulsados biológicamente forman parte de los abortos naturales; si es el caso que se consideran personas a tales embriones como participados; luego ese tal Dios es un auténtico carnicero, tan carnicero como el insuperable chacal llamado Yaveh del Antiguo Testamento, libro que al abrirse salta la sangre a todo lado.

Achacar la culpa a defecto biológico para que se produzca el aborto natural, como es la argucia de Tomás para salir del embrollo, no soluciona el problema, solo muestra astucia. El embrión, así sea defectuoso, es participado también por la divinidad, y no es culpa del

cuerpo biológico, porque el cuerpo biológico también es participado, i. e., creado.

3

El problema del aborto es un problema de salud pública. Y no es necesario discutir acerca de la naturaleza humana porque se parte de premisas ateas. Y una política estatal está por completo separada de las cuestiones religiosas.

Si el Estado necesita estimular la natalidad lo hace de acuerdo con la necesidad de mantener la calidad de vida y reproducción de las fuerzas sociales [es el caso de las guerras cuando se pierde enorme cantidad de combatientes del sexo masculino]. En caso sea necesario proteger el aborto como la que no quiere abortar, en ambos casos realiza lo necesario para ello.

Y el género femenino así como tiene la capacidad de reproducción, tiene también la capacidad y decisión respecto a cómo hacer uso de ella a través de su cuerpo. O tiene decisión plena, consciente y definida sobre sus propio cuerpo y capacidades mentales, o no las tiene. En esto no hay medias tintas del tipo: “no todas [...]”.

Finalmente la tarea del Estado es apoyar y proteger ambas posiciones, abortar como no abortar, decisión que en hacerlo, o no hacerlo, pasa antes y primero que todo por la decisión de la mujer, porque es el cuerpo de ella, y ella tiene potestad sobre ese cuerpo.

Ahora bien, el otro problema es el siguiente: ¿es necesaria la autorización de los padres para practicar el aborto? La respuesta es no. Las adolescentes lo practican sin permiso de ellos, a escondidas. Entonces, ¿a qué el permiso?

Lo correcto es que los padres sean copartícipes y el Estado proteja el derecho de ambos lados: las que desean abortar y las que no desean hacerlo. Penalizar el aborto aumenta la tasa de abortos

clandestinos y, por tanto, el riesgo de vida. Y no ponerse a decir 'lo tienen merecido'. Y, naturalmente, provenir de la boca de un teísta cristiano ¿Existe gente más empática con el ser humano?

4

A estas limitaciones únese que el Estado peruano privilegia la denominación teísta cristiano católica. Y los reclamos contra esos privilegios proceden de otras facciones teístas cristianas no favorecidas por el beneficio.

Así se tiene que denunciar de modo drástico el acuerdo firmado con el Vaticano del año 1980 en el siglo XX. Como dice Tito Pérez Quiroz: Iglesia y Estado (180 años de discriminación religiosa en el Perú), [Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, septiembre del 2004]. Mas también denunciar en tanto no se participa de la repartición, callar cuando se consigue.

(Enviado el 13 de oct. del 2009-Foro de C. Hildebrandt en *La Primera*: tema: Iglesia y aborto.)

4. CULTURA DE LA MENTIRA

“La mendacidad es uno de los rasgos más nítidos de la sociedad peruana. Aquí mienten desde Cipriani hasta el maestrito del Sutep. Aquí se miente en declaraciones juradas (Allison dixit), en hojas de vida (señora Suárez por ejemplo), en discursos oficiales (especialidad de García) y hasta en el santo sacramento de la confesión (imaginen lo que Rey admitirá haber hecho a la hora del susurro purgador)” (C. Hildebrandt).

Olvidó Hildebrandt la envidia de la cual diera cuenta él mismo en otro artículo suyo.

El problema no es que estas cosas existan, el problema es saber ¿por qué existen? y ¿cómo se puede superar desde nuestra condición actual deficitaria?

Haremos aquí un ensayo imperfecto de respuesta.

1

Todo comienza por la vigilancia de las costumbres durante la evangelización en la conquista-colonia peruana.

Esto significa para el indígena, dentro del horizonte del evangelizador, un aparente control de su conducta (básicamente de su cuerpo e imaginación) y todo queda restringido a lo psicológico o psicología social o moral.

En otras palabras los evangelizadores vigilaban al indígena y lo “interpretaban moralmente” a través de su conducta.

Mas si continuamos reflexionando desde la lógica del conocimiento actual, no es difícil darse cuenta que la vigilancia de las costumbres, sin persuasión o con persuasión negativa, solo lleva al establecimiento de una conducta disociada.

La incorporación y desenvolvimiento de una conciencia y autoconciencia donde funciona un doble patrón de valoración, es decir, de estimaciones respecto de los actos humanos considerados correctos o incorrectos.

Resulta peor cuando es el modo de proceder y defenderse de toda una cultura en vías de desestructuración, esto es, del paso del Imperio incaico al régimen colonial.

Externamente aparecen todas estas relaciones humanas cristalizadas visibles como fenómenos sicológicos o psicológico sociales o morales.

Pero cuya naturaleza ontológica espontánea, de cuya subjetividad, esto es, el mundo de estimaciones, ideas, ideales, etcétera, de masas, aparece completamente confuso, difuso y disociado.

José Carlos Mariátegui La Chira afirmó que todo en el Perú era difuso, su clima, sus hombres.

Mas lo que constata, y de lo cual reclama, es solo consecuencia de una indefinición cultural proveniente de una cultura neutralizada, y cuya neutralización y negación fue canalizada a través del mundo y los valores tomista-aristotélicos de la fase colonial peruana.

En general, en la lógica de los evangelizadores hispánicos del indígena, se percibe solo el lado externo de la subjetividad, es decir, lo sicológico o sicológico social o moral, manifestado en y desde las costumbres.

Otros como Juan Ossio, e igual que Mariátegui, hablan y lo explican desde la “mimetización” cultural para sobrevivir a las nuevas condiciones históricas.

Nosotros sugerimos más bien lo siguiente: se trata de una mimitización dissociada con tendencia a la incorporación negativa de la cultura impuesta, que afecta, invertida y ambivalentemente en el orden mental u ontología del individuo, frente a la cultura propia y ajena.

Para decirlo con un ejemplo bastante gráfico, es una mujer anoréxica que se mira en el espejo y se ve extraordinariamente gorda, y según esa visión de sí misma (incorporada a su mente) retorna al mundo real estableciendo un determinado comportamiento alterado e invertido frente a sí mismo y los demás.

2

La evangelización en nuestro país, contra toda la propaganda de la cultura oficial y del sistema de la Iglesia católica, muestra que lo que dirigió la evangelización en la colonia no fue un supuesto y propagandístico amor (“amor al prójimo” en versión Concilio de Trento) por parte de la iglesia oficial.

La evangelización lo fue de la iglesia de los doctrineros (remito a Guamán Poma), que global y teológicamente, i. e., tridentinamente, representó para los indígenas un esquema de desesperación, rechazo y odio usando el mismo esquema interpretativo de Tomás sobre las pasiones, pero en este caso interpretadas las pasiones desde los indígenas.

Este esquema fue, a continuación, incorporado, socializado, practicado [1] y posteriormente secularizado, a las relaciones sociales y humanas y la práctica cotidiana.

-
1. El esquema de base-superestructura no es convincente para nosotros, por ser vertical e inducir al dualismo. Sirve mejor concebida horizontalmente en un multiplano. La superestructura que rodea a la base material, ondas interrelacionadas que crecen histórica y socialmente en desarrollo desigual y contradictorio. La tradición no se expresa superestructuralmente como algo fuera de nosotros, está en nosotros. Para decirlo figuradamente: la relación base-superestructura no es como un individuo que

Sobre un sentido común particular y social indígena originario, se procuró montar un sentido común reduccionista-moral cristiano bajo formas de control social de la vida cotidiana de las costumbres.

A este último lo hemos llamado voluntarismo, en la medida que se apela a este supuesto [2] para cubrir el déficit que los evangelizadores encontraban tenían los indígenas en materia de voluntad (voluntad deficitaria de los indígenas justificada teológicamente y que no daremos cuenta aquí).

respira el oxígeno del ambiente en su forma gaseosa, es como un individuo que respira el ambiente manifestado como si fuese oxígeno líquido abarcándolo totalmente; no soy yo quien respira el aire, soy yo quien está dentro del aire y traspasado por él en su totalidad. El mundo de las relaciones sociales es ese viento invisible (implícito) y sin embargo “material”, objetivo, actuante, cristalizado y mudable históricamente, relacionando el pasado y el presente en las generaciones humanas. Está fuera de mí pero yo estoy dentro de él, y, a su vez, está dentro de mí, me traspasa como rayos ultravioletas y condensa dentro de mí niveles correspondientes a las relaciones sociales. Yo encarno y coagulo ese implícito, esa invisibilidad de planos, esa conciencia social expresada en planos y, a su vez, en la práctica social del cual emergen cristalizaciones generales y sedimentaciones específicas de tipo moral, valorativa, que forman parte de la tradición coagulada y, a su vez, enriquecen esta (por el presente vivido de las generaciones). Es la conciencia objetiva. Esta tradición, a su vez, mantiene en relación y tensión permanente la autoconciencia espontánea que crece en ella y dentro de ella. En cada generación se reproduce históricamente la matriz original en las posteriores, cual vibraciones sedimentadas de tipo diverso como los hilos de la araña que le indican de dónde procede la mayor o menor tensión, indicativo que hay presa. Y así, se reitera el proceso de asimilación generacional de la tradición, pero reiterando en las vibraciones percibidas por cada generación relacionada con el presente, la matriz original. Y la matriz generacional de origen está caracterizada por lo ya indicado. Así, nuestra anorexia espiritual se expresa en todas las esferas, planos, porque nuestra matriz o esquema está deformada y se produce, reproduce e incorpora lo nuevo en su proceso. Y tal matriz, tal esquema original de los habitantes originarios del Perú fue de desesperación, rechazo y odio. La mentalidad de la población peruana sigue estacionada en este tomismo práctico. Y los brazos de la vieja subjetividad reaccionaria siguen atrapando las piernas del estrato intelectual. El “amor al prójimo” en la evangelización es el consuelo de miserables y por miserables, es el consuelo inventado por delincuentes, esos llamados conquistadores y colonizadores hispánicos de ayer, y de sus herederos materiales y mentales de ahora. El teísmo en el Perú fue y es un prolongado asco.

2. Tal cual el “misterio” que encierra la “mano invisible” del mercado capitalista para explicarlo todo, igual fue en el otro caso en que se usó la teología para justificar la carencia de voluntad en el indígena. Teología de mercado y teología antihumana.

¿Cómo reaccionó la estimativa o sentido común indígena (razón natural) a ese proceso de cristianización? Ocultándose en un doble patrón mental y conductual llevado a lo social y cultural.

El individualismo premoderno de tipo hispánico cristiano quedó envuelto en esa vorágine histórica, es decir, quedó ligado, ensamblado, con una cultura que, además de reactiva y en dispersión, estaba asimilando (deformadamente para sobrevivir en ella) bajo la forma de un nuevo sentido común y conducta social dada en relaciones sociales y humanas en construcción y cristalización.

3

Mariátegui La Chira hablaba que nuestro perfil espiritual es de un “individualismo anarcoide”, “borroso”, “gris”, que se quedó con lo peor de la cultura hispánica en lugar de asumir lo mejor de ella.

El individualismo anarcoide que el autor constata no es otra cosa que el “individualismo de la sobrevivencia” de una cultura, unido a los efectos sobre la población después de las reformas toledanas que generó una gran cantidad de indios desarraigados:

“Un aumento sorprendente de los ‘indios forasteros’ –dice el historiador Manuel Burga– constituye el hecho más revelador de esta reubicación poblacional (de Toledo entre 1570-80 a/n). Este es un fenómeno nuevo en los andes centrales. En el imperio, el tributo cumplía la doble finalidad de movilizar bienes y fuerza de trabajo y, a su vez, fijar a las poblaciones dentro de los marcos tradicionales de sus estructuras comunitarias. Dentro del ayllu el indígena tenía derechos/étnicos, tierras y ayni (trabajo colectivo), y también obligaciones fiscales, trabajar las tierras del Sol y del Inca. Nadie podía subsistir fuera de la comunidad étnica: la inmovilidad geográfica de las poblaciones era un rasgo estructural del sistema” [3].

3. Manuel Burga: “La sociedad colonial (1580-1780)”, en *Nueva Historia General del Perú*, Mosca Azul, Lima, 1982, pp. 74-75.

La psiquis y estimativa del indio desarraigado se configura intensamente entre 1570 y 1630, donde cristaliza también este to mismo práctico, indios que luego migrarán a los núcleos urbanos y aldeas, tomando el rumbo que tomaba la ruta de la exportación del oro y la plata desde la sierra al litoral, unido a la generación del mestizaje bajo la constitución de las relaciones sociales y humanas correspondientes de tipo feudal, o en vías de cristalizar como tal.

Y sobre estos estamentos se despliega la construcción del individualismo premoderno, de tipo feudal, encarnado en una super minoría hispánica dominante.

En otras palabras, la fusión del “individualismo anarcoide” hispánico con el “individualismo de la sobrevivencia” indígena. Esta característica persiste hasta ahora en nuestra cultura y se expande a todas las clases, capas y estamentos sociales, de formas históricas diversas que coexisten históricamente como mentalmente retrasadas.

Así, el individualismo de la sobrevivencia no es un problema psicológico, sicosocial o moral deficitario, tal cual es tratado políticamente oficialmente, es un problema ontológico, político, económico y de valoración cultural.

4

¿Cuál fue el esquema de pensamiento, la estructura de pensamiento de los prehispánicos? Es un tema aún en etapa de pesquisa, pero estimamos que a su esquema le fue sobrepuesto uno de memorización, entre tanto la memorización no tiene cualquier lugar en el esquema tomista, y tampoco lo tenía en el to mismo práctico de los doctrineros.

Desde un punto de vista práctico, ¿qué significa la insistente metodología de la memorización detrás de los procesos cotidianos de evangelización? Es conocido que las ideas se fijan fuertes y concretas cuando se traducen a la acción, actividad o práctica, son esquemas

cognoscitivos concentrados memorísticamente en algunas pautas y traducidos a esquemas de acción.

Los esquemas de acción llevan estrategias de abordaje estandarizados para enfrentar y evaluar situaciones que cristalizadas se tornan mental y conductualmente formas consideradas normales, es decir, quedan legitimadas y dan a los individuos sentido de adaptación explícita o implícita en una tradición.

Y que generan respuestas automáticas consideradas también normales, y esto funciona como automatización del pensamiento que se expresa en el orden práctico conductual.

Así, lo que se introdujo a los naturales fueron formas prácticas de pensamiento automatizado del tipo memorístico-cognoscitivo-religioso, y a su vez condicionó su actitud mental para enfrentar la realidad.

Por consiguiente, las respuestas estimativas que hacían los naturales y que recepcionaban, estaban modeladas en estas características consideradas normales, y que reforzaban su condición mental y conductual servil.

No era solo presumir que les fueran introducidas formas de pensar determinadas, que fue violentado en su modo de pensar, es también verdadero decir que con ello tuvieron internalización y reproducción, de igual manera, de una forma de pensar y actuar.

Aquello que se internalizaba era negativo respecto a sí mismos, que los naturales asumieron como positiva, además incorporaron y reprodujeron en su modo de verse, valorarse y ver el mundo suyo y el ajeno.

El otro problema tiene que ver con la autoconciencia espontánea de las masas. El problema enunciado no es un problema limitado a lo sicológico o psicológico-social o moral. Es un problema que afecta a la autoconciencia espontánea de masas.

Es decir, el oficial y el reprimido históricamente. Este mundo ontológico y subjetivo de la autoconciencia espontánea de masas desde los indígenas padece un fenómeno de inversión.

La actualización de la conciencia que es de un tipo y en contacto con un mundo determinado, occidental en general, actualiza y reproduce desde las relaciones sociales la imagen de una autoconciencia y autocomprensión que está internalizada e invertida en él.

Y este evento se da en el plano de la conciencia y autoconciencia ontológica. Dentro de esta autoconciencia ontológica se auto-comprende y autolegitima a sí mismo, como tal, como idéntico a sí mismo, pero también como negación de sí mismo. Negación que comenzó históricamente como vigilancia de las costumbres.

Hay dos modos de enfrentar el problema:

- a) El modo revolucionario que consiste en la reivindicación drástica y multilateral de su lugar en el mundo que, como dice Máriátegui La Chira, comienza por reivindicarle lo que es suyo: la tierra.
- b) El modo evolucionario que consiste en asumir políticamente esta reivindicación, y en una serie de luchas de diversa índole darle algunas victorias, no significativas.

La clase dominante peruana vertical, racista, ignorante y fascista se desarrolló y desenvuelve a costa de sacrificar y estigmatizar a esta clase a la cual parasita.

Por eso los experimentos tipo Velasco Alvarado o Guzmán Reynoso en el siglo XX en el Perú, son interesantes desde el ángulo social –afirma Nelson Manrique–. En el caso de Velasco quedó una impronta social muy clara y prolongada. En el caso de Guzmán no quedó aparentemente nada.

6

Volviendo entonces al punto, ¿por qué es la nuestra una cultura de la mentira?

Porque es una cultura que produce y reproduce desde las relaciones sociales y humanas existentes, y proyectada al orden mental y conductual, una teoría y práctica individual y social reactiva, ambivalente e individualista premoderna respecto al mundo y sí mismo.

Y respondemos con ello también a la teoría cristiana del “descarrío moral” y la teoría liberal de la “naturaleza humana egoísta”.

5. HERENCIA Y CONFIGURACIONES DE LA CORRUPCIÓN EN EL PERÚ

[UNMSM – 5-9 de agosto-2019]

Sumilla: Para abordar el problema de la corrupción partiremos de la pregunta siguiente: ¿cuál es la naturaleza de la naturaleza humana en nuestro decurso histórico? El historial precolonial, tres siglos de presencia colonial, primera, segunda y tercera repúblicas inevitablemente significaron configuraciones. Empero, ¿tendrá algo que ver la concepción de naturaleza humana de base colonial principalmente con la que pasó después a la constitución de nuestro deficitario Estado-nación? Y se prosiguió con las configuraciones posteriores hasta devenir una naturalización que nos condena inevitablemente a lo corruptible y corrupto; y, por tanto, resulta “un mal necesario” escondiendo en ello el determinismo y dualismo ontológicos. Son estas las preocupaciones sobre las cuales reflexionaremos en esta exposición.

Palabras claves: Perú / Corrupción / Naturaleza humana / Configuraciones / Determinismo / Dualismo

Desenvolveremos la reflexión siguiendo este guión: Introducción, 1. El problema en la fase quechua-incaica; 2. El problema en la fase quechua-incaica 1615: la perspectiva de Guamán Poma; 3. El problema durante la presencia colonial [hasta 1780]; 4. El tránsito de la colonia a la 1ra república y el déficit del Estado-nación

[1780-1850]; 5. La segunda república [1890-1980]; 6. La tercera república (desde la guerra interna en adelante); 7. Es un mal necesario porque somos corruptos y corruptibles: el determinismo y dualismo ontológicos; Consideraciones finales. Bibliografía.

Breve introducción

El “ser humano es así” se ha convertido en una naturalización que parece intransponible, sin embargo detrás de esa constatación que lleva el signo de la amargura hay algo más que esa naturalización. Es vivenciar, sea en las clases y sectores populares como en las otras clases y sectores, el determinismo ontológico y el dualismo entre lo subjetivo individual y el choque con la lógica objetiva proveniente del sistema político clasista. Así la corrupción parece tener origen, función, sentido y finalidad. En todo momento trataremos de mantenernos en lo primero.

Y una segunda cuestión radica -y será el piso del cual partimos mas no reflexionaremos aquí- en que estimamos, la reflexión filosófica en nuestro país tiene una clara matriz colonial al no haber asumido, inequívocamente, la distinción ni la herencia teórica cartesiana ni la posterior de Kant, de distinguir la función activa de la subjetividad.

Entenderemos por subjetividad la estructura de principios configurada en un modelo del ser, con la cual lo entendemos, y que, al extrapolarse a todas las esferas de esta estructura de sentidos, sean universales, generales, particulares o singulares, les otorga específicos sentidos y modos de comprensión.

No existe ni distinción de entendimiento y razón, ni el valor de la temporalización del fenómeno, o representación respecto a la constitución de todo el mecanismo del pensamiento desarrollado en la *Crítica de la razón pura*: analítica y dialéctica transcendentales.

Este “retraso y sordera metafísicos” es visible desde los contenidos del *Mercurio Peruano* [1790-1795] y se prolonga hasta nuestra

época en la filosofía profesional universitaria, contemporánea cronológicamente empero no subjetivamente.

1. EL PROBLEMA EN LA FASE QUECHUA-INCAICA

Nosotros nos basaremos en la perspectiva que hemos sintetizado trabajada por J. Estermann y nos fijaremos en lo relativo a la ética andina:

- 1) El ser relacional es a la vez deber-ser, es normativo, y no solo constatativo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse.
- 2) No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos.
- 3) Actúa para que contribuya a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales.
- 4) La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma el juzgamiento a la persona será diferente.
- 5) La eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales (moral social y moral individual).
- 6) Toda moral es esencialmente social porque es en sí misma relacional. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho.

Si bien esta es la parte general de la cuestión, el historiador Raúl Porras Barrenechea coloca las cosas de un modo real, inverso, claro y sistémico:

“La fuerza y la estabilidad del Imperio provenían de las sanas normas agrícolas de los ayllus, trabajo obligatorio y colectivo, comunidad de la tierra, igualdad y proporción en el reparto de los frutos, tutela paternal de los jefes. Todo esto que había creado la alegría incaica, en “el buen tiempo de Túpac Yupanqui”, era abandonado con imprevisora insensatez. El Inca y sus parientes, la nobleza privilegiada, bajo el pretexto de las guerras, habían formado una casta aparte, excluida del trabajo, parásita y holgazana. En torno de ella se quebraban todos los viejos principios. El pueblo trabaja rudamente para ellos; tenía que labrar no solamente las tierras del Inca y del Sol, y las de la comunidad, sino la de estos nuevos señores. El Inca, rompiendo la unidad económica del imperio, obsequiaba tierras a los nobles y curacas, quienes las daban en arrendamiento a indios que las cultivasen, con obligación de entregar cierta parte de los frutos. Estas propiedades individuales, dentro de un pueblo acostumbrado al colectivismo, herían el espíritu mismo de la raza y presagiaban la disolución, o un ciclo nuevo bajo normas diversas. Los nobles favorecidos trataban de perpetuar el favor recibido, transmitiendo la propiedad individual. El reparto periódico de las tierras se hacía cada vez más formal y simbólico. El Inca o el llacta camayoc confirmaban cada año a los ocupantes en sus mismos lotes de terreno, existiendo casi en realidad propietarios de por vida. Lo que se hacía anualmente era el reparto de lotes adicionales para los hijos que nacían o el de las tierras llamadas de descanso. Las tierras mejores eran en todo caso de los nobles y curacas y estos no trabajaban. Por allí empezaba a destruirse el gran Imperio de trabajadores incaicos. En el momento de la llegada de los españoles, la antigua unidad incaica estaba corroída por tales gérmenes de división; uno económico, el descontento de clase del pueblo contra la aristocracia militar dominante, otro político, el odio entre cuzqueños y quiteños. Todos los primeros testigos de la conquista, acreditaron la existencia de este último. Pero el malestar social y económico se percibe en el cronista de mayor intuición y levadura jurídica de los

primeros tiempos. Gonzalo Fernández de Oviedo, después de interrogar acuciosamente a los primeros conquistadores que regresaban a España, tras de la captura de Atahualpa, consigna esta impresión inmediata y sagaz: “la gente de guerra tiene muy sojuzgada a los que son labradores o gente del campo que entienden la agricultura”[1].

En suma, la evidencia sugiere aquí, a trazo grueso, que el tránsito de una relación de economía agraria de naturaleza comunitaria (ayllus) pasó a una relación de naturaleza estamental, con un estado centralizado y un aparato militar constituido que, al final de cuentas, llevaría a decir al cronista sobre este estamento último: “(que) la gente de guerra tiene muy sojuzgada a los que son labradores o gente del campo que entienden la agricultura”.

Empero sugiere igualmente que fueron los tres estamentos, cada cual participando según su función social, enlazados en la explotación del labrador simple; la que resalta el cronista es la más ejecutiva de estos estamentos, el militar. Así la lógica de configuración de los estamentos determina la lógica de los estratos, grupos e individuos en dicho estamento, y lugar de estos en función y finalidad del Estado.

Finalmente, la naturaleza humana parece moverse en un modelo centralmente social, configurado dentro de la relación social material donde el eje era la economía agraria, y desde allí la configuración de una moral social.

1. Raúl Porras Barrenechea: “Indagaciones peruanas: El legado quechua. La caída del imperio incaico”; publicado en: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Lima, mayo de 1935, año III, N° 13, p. 142-148. Reproducido en la revista *Sollertia*, año V, N° VIII, oct.-dic. de 1990, de donde se toma. Lugar en la web: <http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/libros/linguistica/legado_quechua/la_caida.htm>; entrada 6.VII. 2019, 24 horas.

2. EL PROBLEMA EN LA FASE QUECHUA-INCAICA 1615: LA PERSPECTIVA DE GUAMÁN POMA

Después de ocho décadas de la ocupación hispánica [1532] y pasada la fase de conquista para entrar a la fase de colonización, la referencia más fructífera –al menos es lo que nosotros estimamos– parece ser la obra de Guamán Poma de Ayala: *Primera nueva corónica y buen gobierno*.

Sistematizando el producto óptico que emerge de la descripción del cronista en la *Crónica y buen gobierno*, lo estructuraremos en varios ítems que han de ser entendidos como relaciones, no como cosas, no como entidades singulares.

Relaciones ópticas:

Primera relación

Lo que salta a la vista es la apropiación ilícita de tierras y de bienes por medio del robo o simplemente apropiación con pretexto cualquiera; uso de mano de obra no pagada y reclutada a la fuerza para trabajo en hilado principalmente, bajo pretexto de adoctrinar en la religión.

Segunda relación

Se hace en alianza política con encomenderos (dueños de las encomiendas o corregidores hacendados que se supone tenían que emplear y evangelizar a los indígenas), caciques principales (en general miembros de la aristocracia quechua venidos a menos que se les reconocía su condición de intermediario entre el mundo indígena y el hispánico), tenientes y mandoncillos (cargos derivados y de poco o nulo poder político pero que formaban parte del engranaje de control social); se apoyan mutuamente y obtienen beneficios mutuos.

Tercera relación

Abierta distorsión de la ley para el beneficio individual y privado; uso de la ley para mutuo beneficio de sus asociados; uso

de la ley para obtención de cohechos; marcado abuso de poder que incluye destrucción de propiedad cuando los indígenas se niegan a pagar extorsión sea como dinero o bienes.

Cuarta relación

Desconocimiento de la autoridad indígena bajo la modalidad de destitución arbitraria; uso en abundancia de la servidumbre indígena; uso de la modalidad del nepotismo (uso de miembros de la familia para el usufructo multilateral directo o indirecto de beneficios).

Quinta relación

Negativa del cura a que el indio aprenda a leer y escribir por temor a que sean registradas sus actitudes y acciones.

En suma, las relaciones de tipo colonial tal cual las describe Guamán Poma de Ayala, revelan el uso político, legal y de poder completamente enlazados y unidos del lado hispánico y quechua en la explotación de masas indígenas pobres. Esto muestra el origen de la corrupción en su aspecto genético y de otras posibilidades -empero nos interesa lo genético-, empero nos da un indicativo del proceso de relaciones y del “clima” en el cual prospera.

3. EL PROBLEMA DURANTE LA CONSTRUCCIÓN COLONIAL [HASTA 1780]

Al formularse este momento del proceso hemos de indicar que la subjetividad construida durante la fase que llega hasta 1615 -y descrita por Guamán-, en la colonia lo único que hace esta subjetividad es expandirse y consolidarse. Y esta expansión durante la colonia llega a las repúblicas, o mejor, sirve de matriz al desenvolvimiento de la subjetividad liberal posterior dadas en las repúblicas.

Y hemos de decir que, pese a las leyes favorables a los indígenas originarios, estas no pasaban de letra muerta en la colonia; pese a la

perspectiva reivindicativa de Bartolomé de las Casas, lo que acontecía en la práctica social de los indígenas originarios en la colonia del Perú era la de ser tratados como animales. Así, la perspectiva de Ginés de Sepúlveda es la perspectiva dominante en la práctica cotidiana.

Veamos la primera de estas esferas en algunas formulaciones de Ginés que se perciben en: J. Genesii Supulvedae: *Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* [2].

La primera perspectiva es relativa a la superioridad hispánica, superioridad que es asimilada y practicada respecto de los indígenas originarios por los partidarios de autonomizarse del control hispánico:

“D ... Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres” [306].

La segunda perspectiva tiene que ver específicamente con la deformada visión de la moral:

“D ... Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no solo no poseen ciencia alguna,

2. <<https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>> entrada 12.VII.2019, 24 horas.

sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, ¿qué templanza ni qué mansedumbre vas a esperar de hombres que estaban entregados a todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana?” [310] [3].

La segunda perspectiva tiene que ver con la famosa polémica acerca de la naturaleza supranatural del alma del indígena originario. Esta era una discusión filosófica más de naturaleza intelectual teológica que propiamente relacionada con la práctica social.

La dicha polémica intelectual teológica tiene tres fases: 1) La directamente relacionada con la constitución del cuerpo, que era participado por el acto puro; 2) la relacionada con la existencia del alma sobrenatural; y 3) su capacidad de entendimiento.

En la colonia, estimamos, la perspectiva dominante en la práctica social fue de Ginés de Sepúlveda, la otra fue una perspectiva intelectual teológica derrotada. Y en esta discusión intelectual teológica se resaltó la condición del indígena originario. Mas ya se asumía el carácter débil y deficitario del tal indígena originario que solamente era capaz de acceder a una razón particular.

4. EL TRÁNSITO DE LA COLONIA A LA 1RA REPÚBLICA Y EL DÉFICIT DEL ESTADO-NACIÓN [1780-1850]

Es conocida, y así lo asumimos, la posición de J. C. Mariátegui La Chira acerca de la constitución deficitaria de nuestro Estado-nación. Estado-nación que no llegó a ser como la experiencia de las

3. <<https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>> entrada 12.VII.2019, 24 horas

revoluciones burguesas y por ser tal, fue incapaz de cuestionar y liquidar las relaciones feudales construidas durante la fase colonial.

“El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones” [4].

“El liberalismo de las leyes de la República, impotente para destruir la feudalidad y para crear el capitalismo debía, más tarde, negarle el amparo formal que le había concedido el absolutismo de las leyes de la colonia” [5].

“La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase. La burguesía profesional y comerciante era muy débil para gobernar. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado el latifundio” [6].

Empero, este no es el único problema, la herencia hispánica en materia de subjetividad, ideología y moral asumió las mismas características en los criollos, que la concebida por los hispánicos acerca de los indígenas originarios, solamente que en versión criolla. Y, generalizando, se puede decir que la subjetividad de los criollos no fue

4. J. C Mariátegui: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 40; entrada 12.VII.2019, 24 horas.

5. *Ibidem*, pp. 52-53; entrada 12.VII.2019, 24 horas.

6. *Ibidem*, p. 55; entrada 12.VII.2019, 24 horas.

diferente de la subjetividad de los colonizadores en su concepción y relación con los estamentos populares.

De esta manera, la subjetividad deficitaria en la esfera mental siguió vigente. No se debe olvidar en momento alguno que en la doctrina tomista hispánica –claramente presente en la perspectiva de los colonizadores– el estatus de los indígenas, niños y mujeres era de menores de edad, era de personas incapaces de acceder a la mediación universal del intelecto. Necesitaban de protección.

Veamos *grosso modo* algunos temas que emerjen de la revista *Mercurio Peruano* [1790-1795]

a.- Revista *Mercurio Peruano*:

¿Cuál sería aproximadamente la subjetividad configurada?:

- 1) Filosofía.
 - La filosofía como expresión del conocimiento de uno mismo y además imposible de asumir sin la religión.
- 2) Del filósofo.
 - El filósofo no puede reflexionar al margen de la religión y todo es objeto de estudio por una inteligencia ilustrada.
- 3) Autorrepresentación.
 - Qué dicen y deben decir de nosotros en el extranjero.
 - Autoidealización intelectual y moral como individuos, intelectuales y ciudadanos.
- 4) Representación de la conquista.
 - La conquista fue buena porque trajo el cristianismo descontando los excesos.
- 5) De la representación y autorrepresentación de la conciencia moral.
 - No es bueno el cristianismo del terror para amar la virtud, y la virtud ha de ser imitada de los buenos.

- 6) De la naturaleza.
 - Todo es obra de dios, sea la naturaleza, la razón y se orienta a un fin bueno.
- 7) De las ciencias.
 - Hace ciencia quien puede económicamente y en la ciencia está la mano del creador.
- 8) Del conocimiento positivo.
 - La ciencia médica es importante como fuente de conocimiento y se opone a la escuela peripatética pero no olvida a dios.
- 9) De la ciencia social.
 - Primera forma de enunciar la ciencia social, como simple descripción y también gnoseológico realista.
- 10) De la vida cotidiana.
 - La diversión es alienante de la virtud religiosa y la meditación.

No es difícil percibir históricamente que la condición de la naturaleza humana orientada a la corruptibilidad, corrupción y corrupta, tiene como base y justificación la condición deficitaria de la razón del indígena originario.

Empero esta subjetividad que pasó de hispánicos a criollos es una relación-interrelación en que los culpados son los estamentos populares, los estamentos dominantes no están afectados.

Lo interesante del fenómeno lo encontramos en que los estamentos dominantes, sean hispánicos o criollos, se perciben a sí mismos como inmunes a este tipo de corrupción. La pregunta naturalmente radica en saber de dónde procede semejante “punto ciego” en su subjetividad.

Parecería que los estamentos dominantes tienen el punto ciego dado por la presunción que su modelo de comprensión del mundo, su subjetividad, no contiene lo negativo, o elimina lo negativo. Y al

desenvolver esa subjetividad en la esfera del individuo, este termina por percibirse a sí mismo de igual manera. No hay negatividad.

En suma, esta concepción de una naturaleza humana orientada a la corruptibilidad, corrupción y corrupta, es una marca bien visible en la constitución histórica de las diversas subjetividades en los diversos momentos de nuestra historia.

Mas es en el período colonial con toda su metafísica dualista que se consolida esa visión deficitaria del ser humano. Solamente que la condición deficitaria es achacada a los estamentos populares. Los estamentos dominantes no se percibían de esa manera.

5. LA SEGUNDA REPÚBLICA [1890-1980]

La segunda república se constituye desde 1890 hasta 1980, i.e., el fin de la guerra del Pacífico y la estabilidad pierolista hasta el inicio de la guerra interna en el siglo XX. Durante el primer pardismo antes de la Guerra del Pacífico se había asitado ya al fracaso del programa de desarrollo de la sociedad y la industria dentro de la perspectiva positivista; después de la guerra y desde la década del 90 del siglo XIX lo que se vio fue el retorno a una perspectiva política racista, centralmente antiindígena.

Y el ataque posterior, i.e., ya en el siglo XX obedecía centralmente a que se concebía a los indígenas como inferiores. Tanto los liberales como los terratenientes predicaban que la redención del indio procedía solamente de ser “tutelados”, por su inorgánica incapacidad en autodireccionarse.

Empero la evidencia sugiere otra cosa, es sabido que entre 1880 y 1920 hubo en el país rebeliones campesinas que tuvo distinto tipo de amplitud, es el caso que si carecen de capacidad de autodireccionarse, entonces no saben lo que quieren, mas la reivindicación central fue la Tierra.

Y cuando se habla de tutelados la referencia específica es la no capacidad de tener razón universal, y como tal, no saber orientarse,

esto corresponde a la razón particular en la reflexión tomista, i.e., se reproduce una argumentación de base colonial. Es claro que tuvieron razón universal mas no de tipo occidental.

Incluso en inteligencias destacadas y sensibles la perspectiva del indígena es problemática, veamos el caso de Francisco García-Calderón Landa:

“Sobre el indígena, García Calderón Landa trazó la figura de su triste vida terrenal durante el período indiano y la continuación republicana. El cuadro del amerindio aparece afligido por las mitas y los tributos en la colonia y por el reclutamiento o enganche para las faenas agrícolas y mineras, así como el voto forzoso en los comicios electorales, en la época republicana. El indio era ciudadano únicamente para pagar tributos y para realizar trabajos forzosos. Propuso García Calderón que la única medida en favor de ellos era la educación de los indios, política capaz de hacerlos abandonar sus antiguos hábitos. Cincuenta años de educación, pudieran haber transformado el espíritu nacional” [7].

El autor Basadre Ayulo trabaja con el Tomo I, edición en facsímil de la segunda edición de 1879, Lima, Editora Jurídica Grijley, 2003. Vale la pena decir que se trata del celebrado libro de García-Calderón Landa: *Diccionario de la legislación peruana* [8].

El problema en esta argumentación radica en que siendo esto así, entonces las posibilidades del indígena, corromperse o dejarse corromper, es algo por completo natural. No lo dice el autor

7. Jorge Basadre Ayulo: *Los Juristas de la república del Perú en el siglo XIX: Francisco García Calderón Landa*, Rev. estud. hist.-juríd. n.23 Valparaíso 2001; <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552001002300013>; <<http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300013>>; entrada 16. VII.2019, 5 horas.

8. Imprenta del estado, E. Aranda, 1862; entrada 16. VII.2019, 5 horas.

mencionado, mas la falta de educación no permitió el abandono de sus antiguos hábitos.

Y lo peor radica en que, después de tres décadas, justifica el racismo y la pregación de ser la raza indígena un lastre, es fácil notarlo en Clemente Palma y otros. Veamos la tesis de C. Palma: *El porvenir de las razas en el Perú* [9], específicamente citaremos el resumen y el tenor de la misma al referirse a ellos:

“III Raza india. -La sangre india forma la base étnica de la entidad nacional. -Naturaleza física del indio. -La debilidad de carácter en el indio. -Su indolencia. -Falta de aspiraciones. -La astucia. -El indio es refractario a la vida de las otras razas. -Impotencia de la educación para variar la constitución mental de la raza. -Sutileza del indio. -La sutileza es carácter de las razas degeneradas: ejemplos. -Condición inferior del indio desde el punto de vista artístico. -Su arquitectura. -Pintura. -Poesía. -Aparente apogeo de la raza en el período incásico. -Razón de este apogeo. -Fue obra de una estirpe inteligente operando sobre la pasividad de la raza india. -El comunismo patriarcal era la única forma propia para una raza tan indolente. -Anarquizado el poder central el imperio cayó y la unidad se disgregó. -El coloniaje acentuó la inferioridad del indio. -Radio de acción, pequeño para la influencia española. -La independencia no levantó al indio. -Solo hizo eco en las razas mestizas. -Imposibilidad de fundar en la raza india esperanzas de progreso” [10].

9. Tesis de Bachiller, Lima, 1897: < [http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/338/Palma_c\(1\).pdf;jsessionid=9612056ACBF850B69CECF05132E5A3EC?sequence=1](http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/338/Palma_c(1).pdf;jsessionid=9612056ACBF850B69CECF05132E5A3EC?sequence=1)>; entrada 16. VII.2019, 5 horas

10. Clemente Palma, *El porvenir de las razas en el Perú*, Tesis de Bachiller, Lima, 1897, p. 1: <[http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/338/Palma_c\(1\).pdf;jsessionid=9612056ACBF850B69CECF05132E5A3EC?sequence=1](http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/338/Palma_c(1).pdf;jsessionid=9612056ACBF850B69CECF05132E5A3EC?sequence=1)>; entrada 16. VII.2019, 5 horas

Y prosigue el razonamiento en su indicado resumen de tesis:

“IX Porvenir de las razas y su terapéutica. -La raza india pura es inepta para la civilización. -Está condenada a cruzarse o a desaparecer. -El empuje de la civilización la exterminará. -El sistema yankee inadoptable. -La raza negra desaparecerá, como entidad pura, por absorción. -La raza china desaparecerá por inadaptación o por disposición gubernativa. -La única raza de porvenir es la criolla, o sea las razas mixtas unificadas por la acción del medio. -La falta de carácter imposibilita a esta raza para constituir una nacionalidad avanzada. -El carácter no lo dan las leyes ni la educación” [11].

Así, de la ontología del pensamiento colonial utilizado para justificar la moral y la metafísica del individuo –de la época del mundo hispánico colonial– hacia el indígena (extendido a mujer y niño), se extrapola en el inicio del Estado-nación de la primera república [1780-1880], segunda república [1879/1885-1980] y tercera república [1980-....] a lo jurídico-legal, y desde lo moral se viste al indígena con ropaje en marcos presuntamente liberales, como totalmente incapaz.

No es difícil observar que la constitución de la segunda república hasta la década del 80 del siglo XX está marcada por la alternancia de las facciones de clase encuadradas en el capitalismo burocrático y dentro de la gran burguesía compradora y la gran burguesía burocrática enraizadas en lo semifeudal. Pese al tiempo su posición frente a las clases básicas continúa siendo de exclusión.

En el orden económico, desde la década del '80 del siglo XX se impone un liberalismo radical y el partido aprista, unido al programa del extremismo liberal (programa liberal abstracto y preimperialista aplicado en una fase real y de tipo imperialista), termina por liquidar una especie de contención sociomoral a nivel de masas apristas.

11. Ídem

Fenómeno similar acontece con la socialdemocracia de Izquierda Unida. Todo el período anterior al '80 desde fines de la Segunda Guerra Mundial fue de lucha y constitución de corrientes, tendencias y subtendencias políticas de orientación marxista o galvanizadas por el marxismo.

Empero esta misma década del 80 del siglo XX fue un gran divisor de aguas, se perfila con nitidez un programa socialdemócrata usando como palanca al Estado, para realizar desde el sistema de gobierno tareas históricas que corresponden al sistema de clases. Y una vertiente radical armada. Dentro de estas dos corrientes no parece haber una tercera línea o, si existió, fue bastante débil.

Así, la ruptura de una contención sociomoral de masas al producirse esa aceptación del sistema demoliberal y su participación en él, parecería haber quebrado todo dique. Y lo que parecía ser de las clases dominantes, el punto ciego respecto a sí mismos y su completa falta de comprensión acerca de la relación de lo público y privado, parece, volvemos a decir, que se instaló igualmente en esas masas de base aprista y socialdemocrática.

Políticamente el sistema de partidos de los partidos de masas populares se torna su contrario, se torna liberal en fase imperialista. Y en todos los casos se prioriza lo individual y el individualismo, que en J. C. Mariátegui La Chira se denominaba "individualismo anarcoide" y el clientelismo existente desde la colonia se transfigura en "pragmatismo anarcoide".

En todo caso, lo normal fue que las clases, grupos, facciones y estamentos de clases luchasen entre sí antes de la primera república y durante la segunda república continuó. Es en la tercera república donde se consolida la cooptación del movimiento de masas a la mentalidad liberal imperialista.

La vieja mentalidad se renueva en el nuevo proceso social y político en la esfera sociomoral. Las taras de las viejas clases coloniales se continúan con las repúblicas desde el movimiento popular después

de la Segunda Guerra Mundial hasta los 80 y se consolidan en la tercera república. La vieja mentalidad deja de ser cosa de élite o clase media y se torna popular de signo liberal.

Pero pone de manifiesto otra cosa no menos interesante: a la contención sociomoral de signo reaccionario o conservador, se le opone otro de signo radical y revolucionario de masas.

Y emergen dos interrogantes: 1) ¿Necesita el orden demoliberal de una utopía que implique una revolución cultural para relanzar sus ideales cooptando a la mayor cantidad de clase, estratos, etcétera? y 2) en una sociedad socialista ¿es viable mantener la tensión revolucionaria permanentemente?

De esta manera es viable decir, contra la herencia colonial acerca de la naturaleza del ser humano y su justificación racional de tratar como menor de edad al indígena originario, es factible, decimos, que eso que se llama naturaleza humana sea perfectamente histórico-social y político, y dentro de ella está lo moral. La política, sea cual fuere el sistema, no solamente es capaz de contener la corrupción, es además capaz de inhibirla, reducirla a su mínima expresión.

6. LA TERCERA REPÚBLICA (DESDE LA GUERRA INTERNA, 1980, EN ADELANTE)

Este período es importante porque se dio un proceso político y militar de signo marxista-leninista-maoísta dirigido por el Partido Comunista. Fue un levantamiento armado para la conquista del poder.

Al igual que la Guerra del Pacífico significó una severa recomposición de clases, es evidente, aunque los terratenientes retomaron su lugar de siempre, fueron momentos importantes en el proceso de nuestra república.

Hemos indicado que los cambios que se dan desde el gobierno de F. Morales Bermúdez [195-1980] se consolidan en la década del

80. Y así como la lucha contra la subversión armada significó combatirla en todos los frentes, igualmente los gobiernos de esta década del 80 trabajaron para la profundización del extremismo liberal –programa liberal preimperialista desarrollado en la fase imperialista–; la década del 90 será el fin de un proceso [década de la derrota militar del maoísmo] y el inicio de otro, de consolidación de esta fase de la década del 70 y del 80.

La década del 90 trajo también el paso al extremismo liberal del Partido Aprista y la derrota de la Izquierda Unida triturada por el Estado y por el maoísmo armado [12].

En resumen, parece entonces que el sistema de partidos y su relación con las clases y estamentos populares, tuvo en todo el siglo XX una poderosa tensión político reivindicativa, reivindicaciones históricas y de clase.

Proceso que dura hasta fines del 70 del siglo XX, en la década del 80 del mismo siglo se inicia la lucha armada maoísta y paralelamente la profundización del extremismo liberal, proceso extremista liberal que se consolida y desarrolla sin dificultad desde la década del 90 del siglo XX, con la derrota militar del maoísmo y la desarticulación y represión del movimiento popular.

No se percibe en esta relación de sistemas de partidos con clases y estamentos populares, la comprensión como deficitarios intelectualmente, de esta manera mantenía el contrapeso de la utopía socialista a la falta de utopía del otro sector, del liberal-feudal.

Es empero desde la década del 80 del siglo XX –ya mostrándose desde la década del 70– que se desarrolla una sustancial modificación

12. Javier Diez Canseco: “Exorcizando Izquierda Unida”, en A. Adrianzen (Ed), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*. Sweden: IDEA, 2012; entrada 20.VII.2019, 10 horas.

y consolidación en la década del 90 del siglo XX; así como los movimientos socialistas eran capaces de mantener una tensión que implicaba mantener una utopía, desde un punto de vista práctico se iba dando el progresivo tránsito del sistema de partidos de orientación socialista a la perspectiva demoliberal vía adecuación a este orden. Y la defensa intransigente del orden demoliberal en fase imperialista del sistema por los partidos socialistas.

El efecto práctico fue la ruptura, o evaporación de su utopía socialista reivindicativa. La defensa del orden demoliberal en fase imperialista y la democracia liberal fue pensada y asumida por el movimiento socialista como si fuese democracia liberal preimperialista. Y la virada hacia el postmodernismo del estrato intelectual que antes lo acompañara con su apoyo.

La utopía liberal no derrotó la utopía socialista, fue la utopía socialista que se adecuó al orden demoliberal, la visión política liberal, la lógica liberal y la subordinación a la lógica del sistema liberal en fase imperialista.

En una fase de cambio del mismo orden liberal, primero, de demoliberal a demoliberal en fase imperialista y, segundo, en la década del 80 del siglo XX como redisciplinamiento de las fuerzas sociales bajo el dominio y control imperialista, fomentado e instrumentalizado en el país por el capitalismo burocrático o capitalismo tardío.

Esta pérdida de la tensión socioclasista reivindicativa y su utopía socialista reales para tornarse formales, y adecuado al sistema liberal en distintos órdenes, llevó a la disolución de la contención socializante para incorporar el “individualismo anarcoide” y el “pragmatismo criollo”.

No es que la clase dominante no fuera corrupta, es que la perspectiva de lo corrupto, corruptible y la corrupción no eran vistas como tales. Eran vistas apenas como desviaciones individuales, no representativas de una clase dominante que había monopolizado y reducido la corrupción, lo corrupto, lo corruptible a un blanqueamiento

histórico, a un punto ciego respecto a sí mismos como clase. En esta lógica no era problema del sistema, era problema de individuos.

Para explicar la corrupción, lo corrupto y corruptible, la clase dominante reitera su visión de las clases populares. Son tales porque 1) carece la clase dominante de capacidad de automirarse, 2) hay una justificación teológica colonial, estamental y después clasista del origen de esta.

Así, se genera la falsa impresión de que solamente las clases y estamentos populares son corruptos, o se prestan a corruptelas, o son fáciles presas de la corrupción cuando estas tienen poder. Y justificaría a ojos vista que las clases dominadas solamente quieren el lugar de las clases dominantes para hacer lo mismo, porque envidian a esta clase dominante.

¿Es un mal necesario porque somos orientados a la corruptibilidad, corruptos y corruptibles? En esta interrogante va implícita la perspectiva determinista y el dualismo ontológicos.

A esta pregunta la respuesta parecería clara, simple y directa: no somos orientados a nada que tenga naturaleza sobrenatural incorporado en nosotros desde la concepción, y tampoco porque sea inevitable dada nuestra condición natural, sea genética, racial, evolutiva, etcétera. Nuestra naturaleza humana es histórico-social.

Es necesario esclarecer que la corrupción no se puede eliminar al cien por ciento, es posible, sí, reducirla drásticamente a su mínima expresión. Pero no será renunciando a la política clasista estratégica y táctica, al sistema de partidos, a la concepción de Estado y sistema de gobiernos, unido a una utopía reivindicativa y político-humanista. Por el contrario, la evidencia parece mostrar que las utopías socialistas fortalecen poderosamente las mentalidades antiindividualistas.

La corrupción no es privativa de un sistema sociopolítico, la corrupción se naturaliza y regulariza en un sistema determinado

cuando sus clases y estamentos carecen de utopía, cultura, educación, permanente movilidad social y movilización política.

Y decir, al final de cuentas, que es un mal necesario no comprender –o dejarse dominar por el pesimismo– la dinámica histórico-social. Si es realizada por seres humanos, así no toque el peldaño de la perfección, sí se puede alcanzar un nivel aceptable de sana coexistencial social.

En suma, cuando llegados al poder y estabilizados como poder la burguesía pierde todo aquello que le dio impulso para obtener este poder, parece resultar lo más complicado. Y mantener esa misma dinámica todo el tiempo parece también complejo. Así ellos también precisan de una revolución cultural para mantener legítimo su poder.

El sistema del capitalismo burocrático con su propiedad privada de los medios de producción, su consumismo, su individualismo y una autoimagen de perfección intachable, o por lo menos que no comete errores fundamentales, se ha sentido y se siente imbatible.

CONSIDERACIÓN FINAL

Parecerían haber dos modelos y hasta tres por detrás de las configuraciones. Un modelo es de base precolonial, donde prevalece el carácter comunal de los ayllus y donde la moral es colectivista, girando en torno a la economía agraria. La subjetividad parecería colectiva, naturalista y agraria.

El segundo modelo es el colonial, donde lo que se prefigura en el modelo precolonial, la alianza de curacas, clero y representantes de la corona en la sobreexplotación del indígena originario pobre, se consolida en la colonia. La moral es de tipo estamental, individualista, hispánica y anarcoide.

Y una subjetividad excluyente de los estamentos populares y de la limitación intelectual de indígenas, mujeres, niños y discapacitados mentales, como de hispánicos pobres y otras posibles categorías populares.

Es donde aparece de igual manera y con carácter general la consolidación de la concepción de naturaleza humana deficitaria, orientada al pecado y con ello pasible de dejar las puertas abiertas a la corrupción, lo corrupto y lo corruptible.

El tercer modelo adviene con la república y trae consigo asumir a las clases populares y estamentos como subjetivamente deficitarias, mientras que en los criollos travestidos de patriotas, mas subjetivamente hispánicos, la naturaleza deficitaria en el sentido pecador no fue eliminada mas sí atribuída a estos estamentos populares.

En suma, los estamentos eran intelectualmente deficitarios y con tendencia al pecado, o pecadores sin más. Lo que daba naturaleza sobrenatural a la corrupción, corruptible y lo corrupto.

La segunda república es una continuación criolla de la fase anterior en lenguaje republicano de una burguesía coja, manca y tuerta respecto a la constitución del Estado-nación. La novedad que incorpora a su subjetividad heredada es el rechazo y desprecio explícito del indígena originario, el cual no es valorado ni como fuerza de trabajo.

La tercera república tiene dos [1970-80 – en adelante], una burguesía antes descrita en la esfera subjetiva, mas desenvolviéndose subordinada al sistema capitalista en fase imperialista, i.e., capitalismo burocrático o capitalismo tardío.

Y que además de excluyente y asumir cada fracción exclusiva en relación con la propiedad privada de los medios de producción, el individualismo y egoísmo, explicitando un rasgo de su subjetividad, posee un punto ciego, su incapacidad de autoobservarse.

El otro aspecto está dado por el proceso de los movimientos socialistas donde la reivindicación es de la tierra y la socialización de los medios de producción y una participación activa en la esfera política parlamentaria y comunista no parlamentaria, fuerzas políticas y sociales.

En esta tercera república el contrapeso político-social y sociomoral de los movimientos socialistas y comunistas iban juntos y se contraponían a los ideales morales y de diverso nivel en su comprensión y realización por las facciones en esta burguesía, naturalmente, en el control del Estado.

Cuando la batalla de “quién vencerá a quién” es ganada por el liberalismo, se da un acentuamiento del capital imperialista, un liberalismo extremista que viene de los años 70 del siglo XX, pero toma cuerpo en la década del 80 del siglo XX.

El contrapeso socialista es quebrado y se produce un desbordamiento sociomoral en toda la sociedad. La explicación clasista para el fenómeno resulta ser del tipo “el ser humano es así” o “el ser humano es egoísta por naturaleza”.

Parece más bien que nuestra herencia sugiere, o nos coloca en que no somos ni ángeles ni demonios, apenas seres humanos sujetos a temporalidad y cuya naturaleza –de nuestra humanidad– es total y radicalmente histórico-social.

La corrupción, por consiguiente, para ser superada en un alto grado, exige mantenerse en los parámetros de lo político y no excluirse de ella, mas valorándola como sistema de Estado, gobierno, clases y partidos, borrando el elemento sobrenatural y de que nuestra naturaleza humana es egoísta sin más explicación.

SECCIÓN

5

PARTE I

1. REPENSANDO DESDE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA EL LUGAR DEL PANTEÍSMO ANDINO MIGRANTE Y NO MIGRANTE DE HOY

Desde la época de JCMLCh hasta ahora han acontecido eventos de diverso grado que nos llevan a reformularnos su planteamiento en varios aspectos.

Respecto a la parte 1 de su ensayo acerca de la cuestión religiosa, es claro que las antiguas creencias continúan existiendo detrás de las creencias religiosas católicas, parecería ser más un caso de mimetización y no de sincretismo.

Coincidiendo con Rodrigo Montoya diremos que nunca se dio un sincretismo entre la religión prehispánica y la hispánica (la teoría del sincretismo es trabajada por la línea jesuítica Kubler-Marzal). Se dio más bien un adecuamiento del cristianismo al horizonte indígena prehispánico.

Y se da ahora lo que D. Bonhoeffer estimó para la Iglesia occidental: no es la sociedad moderna, el mundo secular, el que está dentro del horizonte de la Iglesia, es la Iglesia quien está dentro del horizonte de la sociedad moderna, del mundo secular. No es el ateísmo que está dentro del dominante horizonte cristiano, a la inversa, es la creencia la que está dentro de un horizonte dominante ateísta.

Y sin embargo, esta estrategia elemental de envolver la cultura dominante fue desenvuelta ya por la cultura prehispánica para asimilar a su horizonte a la cultura occidental hispánica. Es cierto que el sistema de la Iglesia cristiana sigue pensando lo inverso. Y es bueno que piense así, peor para ella.

Se suma a esto un elemento adicional que son las oleadas migratorias (1940-1960-1970/1980-2000) del campo a la ciudad y de ambas a la capital. Se sabe que un poco más de la población de Lima es de origen migrante y que un porcentaje de esos migrantes proceden de las comunidades del campo.

Es claro que en esta enorme cantidad de personas, así como la religión incaica rebajó todo el contenido metafísico de la religión y de las teologías católicas para tornarlo en una simple guía moral.

De igual manera, la masa migrante que radica en Lima hace dos o tres generaciones, ha rebajado todo el contenido metafísico de la religión católica cristiana. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de la reproducción de su herencia cultural, cada vez más poderosa y dominadora desde Velasco Alvarado.

Y ha tornado a esa creencia cristiana en una aguachenta metafísica e históricamente, ya no es católica ni netamente prehispánica, mostrando un abandono de su original contenido o secularización del contenido religioso de los aspectos antes mencionados, y que generación tras generación parecería tornarse en moral práctica, han terminado por quedar fijadas en ciertas formas de costumbres, estimaciones y valores de la autoconciencia espontánea bajo otra modalidad u otras modalidades.

De esta religión agraria, de este panteísmo agrario asentado en la moral del trabajo y la propiedad de la tierra, le ha sido expropiada la tierra pero no la moral del trabajo ni tampoco su sentimiento panteísta, solo que enriquecido por varios aspectos.

El primero que la enriquece es que la migración del campo a la ciudad ha implicado el camino de enriquecimiento inverso, el

camino de la ciudad al campo. Por lo tanto, la percepción de esta religión en su “pureza” se ve correctamente alimentada y modificada también por el elemento citadino.

Y no se ha investigado con precisión el fenómeno de la subversión y su influencia en lo cotidiano y vínculo con las relaciones humanas de las comunidades del campo, podría verse, en la práctica si es el caso, el proceso por el cual es posible que se haya pasado de un sentimiento panteísta a un sentimiento y concepción materialistas.

Por último, otra esfera de reflexión viene dada por la cultura amazónica donde parece que los elementos naturalistas y panteístas también están presentes. Se hace necesario un estudio filosófico más sistemático de esta nueva veta de reflexión. Hay ya autores que reflexionan sobre esto.

Es interesante observar, por ejemplo, que la comunidad de migrantes de la región del oriente peruano es mucho más descontractada en materia religiosa y sexual que la gente del litoral y de la sierra.

Se puede argüir que es por la escasa evangelización y por la amplitud del terreno, unido a ser en gran medida culturas que se mantuvieron, y algunas se mantienen, en un estado aún limitado de desenvolvimiento según nuestros patrones occidentales.

El problema no radica, al menos como problema, en occidentalizarlos a la bruta, sino en ver los nexos para que ellos accedan multilateralmente a un concepto filosófico moderno del ser humano. Por lo tanto, se impone estudiar sus modos de pensar, para desenvolver una estrategia apropiada de ateización entrando por su propia perspectiva religiosa.

2. DEL PANTEÍSMO AL MATERIALISMO

Cuando nos planteamos el problema del tránsito del panteísmo al materialismo hemos de pensar en términos históricos. Es decir, se tiene que quebrar el “velo” con el cual se recubre la mentalidad indígena y que le ha servido de máscara para encubrirse.

En otros términos, la *Aufhebung* negativa en la cual se vio inmersa nuestra cultura quechua y que la llevó a desenvolver la máscara de cultura en desestructuración, para asumir la máscara de aquello que el conquistador quería escuchar. Asumir sus gestos, sus modos, los referenciales y el idioma del conquistador es una aculturación mimética.

Y en la aculturación mimética, cuando la cultura colonizada no consigue ser destruida, tiende a incorporar la cultura colonizada en sus referenciales colonizadores y en el caso quechua no se dio a la inversa.

Ya José Carlos Mariátegui La Chira lo ha dicho sintéticamente, la cultura quechua consiguió vaciar al catolicismo, al aristotelismo-cristiano, de todo soporte metafísico para tornarla una simple ética, no cristiana, sino comprendida en el horizonte quechua.

En este contexto se ha incorporado, se ha mimetizado, todo el horizonte quechua tras el castellano y el mundo de representaciones cristianas. Su horizonte de comprensión panteísta sigue funcionando al estructurar lo nuevo en ella.

No importa ya si es cristiano o no lo es. Han aprendido a guardarse tras las viejas formas, han aprendido a resguardarse tras las formas dominantes establecidas.

El pensamiento anatópico peruano no es solo el pensamiento liberal que quiere ser una mala fotocopia del pensamiento anglosajón, también es la herencia del mundo quechua asumido por este pensamiento liberal.

La primera forma anatópica de subjetividad la tuvimos en el país durante la conquista y la colonización genocida, salvaje, que obtuvo la “gracia de Dios y el amor de Cristo” embadurnadas de sangre. La segunda subjetividad es la liberal [desde la derrota de Tupac] que se extiende hasta ahora con diversidad de matices. La tercera es la que se dio durante las décadas del 60 y el 70 del siglo XX cuando se repitió, pero esta vez con la subjetividad marxista soviética. Es un pensamiento anatópico de la filosofía y cultura peruanas.

El tránsito del panteísmo al materialismo comienza en un segundo momento histórico, la base material que permite el posterior desarrollo, cuando se ejecutan las migraciones del campo a la ciudad que no son de ahora, tienen larga data en la historia social del país.

Pero nos interesa la que se desarrolló en el siglo XX, las que vienen desde el 40 al 60, 60 al 80 y el 80 en adelante. Las formas de este panteísmo se traducen en formas sociales, prácticas sociales, donde los migrantes se ven empujados a utilizar su recurso otra vez, a la mimetización.

Y a vivir, nueva y urbanamente, la vergüenza de su pasado. Sin embargo, su vergüenza no puede aplastar su origen, así que reviven lo que es su origen cultural. Al hacerlo, expresarlo clandestinamente durante un buen tiempo, fueron dando vida y soporte a lo que es la cultura andina en la ciudad.

Velasco Alvarado dio energía, legitimidad, cara, aceptó y potenció lo que antes había existido clandestinamente. Proceso social

que ha venido fortaleciéndose en los últimos cuarenta años. Y que comienza su proyección política bajo la modalidad de los *outsiders* que ahora en la forma que tienen, son los primeros zarpazos de su larga caminata. Es diferente a decir que tomarán el poder. Decirlo sería bastante mecánico pero es obvio que tienen fuerza para cambiar el panorama social en el país. Y aspiran a cambiar el político.

Pero su camino político está lleno de vicisitudes, podrá ser dentro del sistema, esto es plegándose a las formas políticas tradicionales, contra el sistema bajo modalidad subversiva, o dentro del sistema pero mejorado, es decir, guardando la esperanza que los que actualmente tienen la sartén por el mango acepten nuevas reglas de juego. Por lo pronto, ha quedado del 80 en adelante deslegitimizado el sistema de partidos vigente hasta este entonces, es decir, el sistema de partidos tradicionales.

Las nuevas formas de pensar se modifican también en este largo proceso. La subjetividad de esa masa migrante que trató de ser captada por el velasquismo no tuvo éxito. Su filósofo A. Salazar Bondy (ASB) no consiguió materializar su objetivo, dotar de un nuevo instrumento teórico, subjetivo, a la masa que se quiso configurar tras el poder político velasquista. Pero lo hemos dicho varias veces, consiguió lo central, quebrarle el espinazo al paradigma racionalista, intelectualista, que llegó también durante la colonización.

Pero nosotros nos orientamos por el pensamiento de Mariátegui La Chira y Antonio Gramsci. Por lo tanto, el retorno a formularse la subjetividad de nuestros antepasados, que sigue viviendo en su forma urbana y del campo, nos obliga a reformular varios aspectos de esta subjetividad.

Y lo primero es asomarse a ese “velo” que impide que nos acerquemos a ellos o, mejor dicho, es dejar fluir y que hablen con su propio lenguaje el mundo que en su momento no pudieron expresar, para integrarlo en una *Aufhebung* positiva.

Y tal tarea pasa por hacer una crítica poderosa a la estructura del tomismo que esta cultura de nuestros antepasados decodificó como suya durante la evangelización (véase la estructura inductiva en *Ocaso de una impostura*). Y cómo ese código ha pasado a todas las clases populares y se sigue extendiendo incluso hasta el siglo XX bajo la modalidad de la migración del campo a la ciudad.

Esta estructura negativa es lo que se ha quebrado, y se han generado condiciones para reconfigurar un nuevo modelo –cuya continuación de la demolición sistemática del antiguo modelo se prosigue con Augusto Salazar Bondy- en proceso de constitución, tiene varias aristas que han de ser trabajadas en el proceso histórico-filosófico.

La restauración de la cultura andina pasa por la restauración del individuo andino. La tarea de reconfiguración de la subjetividad andina pasa necesariamente por radicalizar la forma de pensamiento que ensayará en su momento Mariátegui La Chira, cuando transitó del idealismo histórico al materialismo histórico. Cuyo tema central fue sin discusión el problema de la tierra.

Sin embargo, su tarea de inversión teórica no fue plena. En su descargo hay que decir que él no pretendió hacer filosofía sino materialismo histórico. Nos dejó en el horizonte de una metafísica de lo universal, de la dialéctica positiva. La obra *7 Ensayos* es bastante próxima a esta unidad de lo concreto-pensado, de la dialéctica positiva, pero concebido como implícito teórico.

Sin embargo, la tarea ahora es hacerlo drásticamente en todos los ámbitos del pensamiento. Se impone destilar el materialismo histórico de los *7 Ensayos* para acceder a la parte filosófica.

Es elevarse colectivamente a esta tarea de elevarse a lo universal-concreto de manera sistemática y colectiva. Y la vía gramsciana es un camino, reforzar el lado *materialista* del sentido común que significa también activar el lado de la *naturaleza* del sentido común de lo andino quechua.

Esa activación ya existe, mas esta 'naturaleza', al igual cuando fue reconocido el migrante como ciudadano por la dictadura corporativa en su primera fase [1968-1975], que generó una explosión espiritual, una explosión de conciencia y autoconciencia de su valor multilateral –explosión que dura hasta hoy–. Igual será lo otro.

Cuando accedan al valor de la 'naturaleza' como mediación de la estructura afectiva, la espiritualidad de nuestra estructura afectiva mediada por esta 'naturaleza' de la concepción del indígena originario, entonces vivenciaremos una nueva escalada. Mas esta vez será de andinización de la estructura afectiva.

Así como ayer remecieron lo externo, será remecido hoy lo interno. Y será la manera de cómo esta masa accede a la contemporaneidad filosófica. Kant comenzó por el pensar y el pensamiento, la andinización de la estructura afectiva comenzará por la 'naturaleza' y dentro de ello lo humano. No son incompatibles.

Aparecerá una nueva subjetividad que se juntará a la occidental, mas la subjetividad occidental estará dentro del nuevo parámetro de los nuevos problemas y temas. Y lo central, y que es el peor defecto de nuestra filosofía, su condición anatópica, sin raíces, sin profundidad será superada. Dará nuevos pasos dentro de la condición tópica.

Bibliografía

1. *Tercer Concilio Límense* (1582-1583), Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1982.
2. Marzal, M: *La transformación religiosa en el Perú*, Fondo Editorial de la PUC, Lima, 1983.

3. TITO PÉREZ QUIROZ. IGLESIA Y ESTADO (180 AÑOS DE DISCRIMINACIÓN RELIGIOSA EN EL PERÚ)

El presente material del cual expondremos las ideas centrales es muy valioso en la medida en que se basa en documentos oficiales. Después de la exposición pondremos algunas consideraciones nuestras (la religión dignifica a las masas, etc.) y, finalmente, evaluaremos la posición del autor (su supuesto plan español de favorecimiento a las iglesias).

Consta de una introducción, doce capítulos: 1. Estatutos, patronatos y concordatos; 2. Discursos presidenciales; 3. Sueldos, pensiones, asignaciones; 4. Adjudicación de terrenos; 5. Construcción de templos y parroquias; 6. Financiamiento de la obra evangelizadora; 7. Exoneraciones, franquicias e inafectaciones; 8. Educación pública; 9. Obra social católica; 10. El obispado castrense; 11. Proyectos de ley sobre libertad religiosa; 12. Legislación comparada; una conclusión, bibliografía y cierra con una muestra fotográfica.

Nosotros evaluaremos de esta manera: en la parte I de este libro resaltamos lo más llamativo desde nuestra perspectiva, en la parte II haremos una evaluación ideológica que emana de la presentación de estos documentos, en la parte III criticaremos al autor Tito Pérez y, finalmente, en la parte IV pondremos nuestra posición.

Parte I

Evaluación de algunos aspectos de este libro

Capítulo primero: Estatutos, patronatos y concordatos

El estatuto del Protectorado (Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional) fechado en Lima el 8 de octubre de 1821 (“Dado en el Palacio Protectoral de Lima el ocho de octubre de mil ochocientos veinte y uno. José de San Martín, Juan García del Río, Bernardo Monteagudo, Hipólito Unanue”, p. 22) contiene diez secciones más una sección llamada “Artículos adicionales”.

La sección primera, artículos 1 y 2, contienen lo siguiente:

“ART 1. La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado; el gobierno reconoce como uno de sus primeros deberes el mantenerla y conservarla por todos los medios que estén al alcance de la prudencia humana. Cualquiera que ataque en público o privado sus dogmas y principios será castigado con severidad a proporción del escándalo que hubiese dado” (p. 15).

“ART 2. Los demás que profesen la religión cristiana, y disientan en algunos principios de la religión del Estado, podrán obtener permiso del gobierno con consulta de su consejo de Estado para usar del derecho que les compete, siempre que su conducta no sea trascendental al orden público” (ídem).

Consérvese aquí lo siguiente: 1) religión católica es religión de Estado, 2) mantenerla, 3) castigar con severidad a quien la critique, 3) los no católicos que disientan de la religión de Estado pueden profesar, 4) con consulta del Estado puede acceder al derecho correspondiente, 5) y su conducta no ha de trascender el orden público (es decir es un culto privado). Finalmente obsérvese a los firmantes, Hipólito Unanue, y compárese su práctica política con sus escritos políticos y filosóficos y, sobre todo, con su posición mantenida en el *Mercurio Peruano* entre 1890-1895.

“Derogan decreto dictatorial sobre el Patronato nacional”, en el diario oficial *El Peruano*, 16 de julio de 1980. Firman: Francisco Morales Bermúdez Cerruti, Presidente de la República, y Pedro Richter Prada, Presidente del Consejo de Ministros.

“Art 1: Derógase el Decreto Dictatorial de 27 de enero de 1880 sobre el Patronato nacional” (p. 24).

“Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú”, en Ministerio de Relaciones Exteriores, del 19 de julio de 1980. Y dice lo siguiente en el artículo I: “La Iglesia Católica en el Perú goza de plena independencia y autonomía. Además, en reconocimiento a la importante función ejercida en la formación histórica, cultural y moral del país la misma Iglesia recibe del Estado la colaboración conveniente para la mejor realización de su servicio a la comunidad nacional” (p. 25). Artículo VIII: “El sistema de subvenciones para las personas, obras y servicios de la Iglesia católica seguirá siendo como hasta ahora. Las asignaciones personales no tienen carácter de sueldo ni de honorarios, por tanto no constituyen renta sujeta a tributación” (p. 27). Artículo X: “La Iglesia católica y las jurisdicciones y comunidades religiosas que la integran continuarán gozando de las exoneraciones y beneficios y franquicias que les otorgan las leyes y normas legales vigentes”. Artículo XIX: “La Iglesia tiene plena libertad para establecer centros educacionales de todo nivel, de conformidad con la legislación nacional, en el ámbito de la educación particular (...) Para el nombramiento civil de los profesores de religión católica de los centros educacionales públicos, en los que se continuará impartándose, como materia ordinaria, la enseñanza religiosa, se requiere de presentación al Obispo respectivo” (p. 29).

Consérvese aquí la argumentación: 1) reconocimiento a su función en la formación histórica, 2) reconocimiento a su función en la formación cultural, y 3) reconocimiento a su función en la formación moral. Se le unen los siguientes aspectos: 1) subvenciones, 2) no

tributación, 3) exoneraciones, beneficios y franquicias, y 4) profesores de religión en los centros de enseñanza pública.

El presente “Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú” del 19 de julio de 1980 fue refrendado por Decreto Ley N° 23211, Casa de Gobierno, 24 de julio de 1980. Los firmantes son F. Morales y P. Richter.

Capítulo segundo: Discursos presidenciales

Del mensaje del Presidente del Perú, Ramón Castilla, al Congreso nacional, 28 de julio de 1849:

“Todo lo que pertenece a la religión católica que profesa la nación, ha merecido de continuo la preferente atención y la debida protección del Gobierno; pero, aunque conoce las necesidades de la iglesia peruana y desea verlas satisfechas, también ve con dolor, que no se haya podido tener todavía estrechas y frecuentes relaciones con la santa sede” (p. 32).

1) El catolicismo profesado por la nación, 2) atención del gobierno, 3) protección del gobierno, y 4) profundizar las relaciones con la santa sede.

Del mensaje del Presidente Constitucional del Perú G. Billinghurst al Congreso Nacional el 28 de julio de 1913:

“(…) las facilidades de todo género que el Gobierno ha concedido a los religiosos en general, que se dedican a la enseñanza y al alivio de los desvalidos, me permiten manifestaros, con los hechos, que las relaciones de la Iglesia con el Estado se mantienen dentro de una atmósfera de perfecta cordialidad y armonía.

La ausencia casi completa de toda enseñanza religiosa en el plan de educación del 20 de junio de 1906 imprimía a las

escuelas primarias cierto carácter laico, que no era prudente mantener por razones que son obvias y que están al alcance de todos. Para llenar esta omisión se dictó el decreto supremo del 9 de abril del presente año, de conformidad con el artículo 21 de la Ley Orgánica del ramo, estableciendo la enseñanza de Religión e Historia sagrada en las escuelas, y como complemento de esta providencia, se expidió la suprema resolución del 31 de julio último, creando en las escuelas normales un curso obligatorio de este ramo de enseñanza” (p. 37).

1) Facilidades a los religiosos en general dedicados a enseñanza y desvalidos, 2) relaciones cordiales Iglesia-Estado, 3) es necesaria la educación religiosa en las escuelas públicas, 3) no se estipulan la razones obvias, y 4) enseñanza obligatoria de religión e historia sagrada en escuelas públicas y normales.

Del mensaje de Augusto B. Leguía al Congreso Nacional el 28 de julio de 1925:

Indica que el 8 de diciembre fue inaugurado el nuevo Palacio Arzobispal sobre la base del antiguo, se hace por consideración con la Iglesia Católica “cuyo culto protege la ley y tiene su altar en el corazón de todos los peruanos” (p. 40).

1) El Estado protege la religión católica, y 2) esta vive en el corazón de los peruanos.

Del mensaje de Manuel Prado Ugarteche ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1943:

“El erario nacional, dentro de las normas presupuestales, ha contribuido con subsidios de prudencia a la reconstrucción de muchos templos en la república, que por sus méritos artísticos son dignos de conservarse como reliquias de nuestro pasado histórico” (p. 43).

1) Subsidios para la reconstrucción de templos, y 2) por sus méritos artísticos.

Del mensaje de Manuel Prado Ugarteche ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1945:

“El Gobierno ha brindado su más decidido apoyo al fomento de la vocación sacerdotal, tan necesaria para la eficaz conducción y guía del espíritu eminentemente católico de nuestro pueblo. La construcción del nuevo local del Seminario Conciliar de Santo Toribio representa un positivo aporte a la formación del clero nacional” (p. 43).

1) Fomento de las vocaciones sacerdotales como política de Estado, 2) el espíritu católico del pueblo peruano, y 3) contribución a la formación del clero nacional.

Del mensaje de J. L. Bustamante y Rivero ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1948:

“Es de todo punto necesario laborar a favor del aumento de las vocaciones sacerdotales, dada la escasez del clero nacional a fin de atender debidamente el servicio del culto (...). Dentro de las posibilidades económicas del Presupuesto General de la República, se ha atendido y se continua atendiendo a la reparación de las múltiples iglesias del culto católico con que cuenta el país, con preferencia a las que han sido parcial o totalmente arruinadas por los últimos sismos” (p. 46).

1) Fomento de las vocaciones sacerdotales, 2) refacción de templos católicos, y 3) debido a los sismos.

Del mensaje de Manuel Odría ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1952 y 1953:

“Sin perjuicio de las subvenciones que, con arreglo al presupuesto se conceden a los seminarios, escuelas misionales, congregaciones religiosas, misiones y vocaciones sacerdotales, se ha votado la suma de 500 mil soles para subvencionar en

forma especial a los seminarios de la república porque importa a la nación contar con un clero idóneo” (p. 49).

1) Presupuesto adicional para subvencionar los seminarios clericales.

Del mensaje de Manuel Prado Ugarteche ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1958:

“Por tradición el Perú es un pueblo eminentemente católico. Nuestras instituciones llevan el sello inconfundible que les imprime el sentimiento cristiano” (p. 51).

Y en el mensaje dado al Congreso Nacional el 28 de julio de 1961 decía:

“Frente a la sistemática propaganda de las ideas disociadoras del comunismo ateo, que atentan contra la tranquilidad, el orden, la libertad del trabajo y los fundamentos de nuestra organización política, se hace imperativo que el poder eclesiástico, los sacerdotes de las congregaciones de las diversas órdenes y los párrocos, intensifiquen su noble misión de afirmar en la conciencia de las colectividades el vivo sentimiento de nuestras tradicionales creencias católicas” (pp. 53-54).

1) El pueblo es tradicionalmente católico, 2) instituciones de sello cristiano, y 3) el poder eclesiástico como instrumento del Estado contra el comunismo.

Del mensaje de Fernando Belaunde ante el Congreso Nacional el 28 de julio de 1985:

“Dentro del marco del acuerdo entre la Iglesia católica y el Estado peruano, suscrito en julio de 1980, el gobierno peruano a través del Ministerio de Justicia viene apoyando las actividades de la Iglesia católica mediante la gestión y aprobación de donaciones procedentes del exterior, la ejecución de obras

de infraestructura para construir y refaccionar iglesias y locales religiosos y con la asignación de subvenciones al personal eclesiástico” (p. 57).

1) Gestión y aprobación de donaciones que proceden del exterior, 2) infraestructura para construir y refaccionar templos, y 3) subvención al personal eclesiástico.

Capítulo tercero: Sueldos, pensiones, asignaciones y subvenciones

Modificación de las referencias establecidas para fijar los montos de las asignaciones de personal eclesiástico y civil al servicio de la iglesia, en el diario oficial *El Peruano*. Decreto Supremo N° 146-91-EF, dado en la Casa de Gobierno el 27 de junio de 1991, firman: Alberto Fujimori, presidente, y Carlos Torres y Torres Lara, presidente del consejo de ministros.

“Art. 1. Modifíquese las referencias establecidas en el Artículo 1 del Decreto Supremo No. 272-89-EF, en la forma siguiente. A) Cardenal, Arzobispo primado, equivalente al 100% del Monto Único de Remuneraciones Total de un Ministro de Estado. B) Arzobispo, Arzobispo-Obispo, equivalente al 80% de la remuneración total de un Viceministro de Estado. C) Obispo, Prelado, Vicario Apostólico, Obispo Secretario del Episcopado, equivalente al 60% de la remuneración Total de un Viceministro de Estado. D) Obispo Auxiliar, equivalente al 40% de la remuneración Total de un Viceministro de Estado. E) Vicario General, Auxiliar delegado, Secretario Adjunto del Episcopado, Vicario Episcopal, equivalente al 20% de la Remuneración Total de un Viceministro de Estado. F) Dean, Arcediano, Chantre de Maestrescuela, tesorero, Canónigo, Consejero, equivalente al 20% de la remuneración Total de Director de Ministerio. G) otros cargos, equivalente al 10% de la remuneración Total de un Director de Ministerio. H) Monaguillo, equivalente al 5% de la remuneración Total de un Director de Ministerio” (pp. 68-69).

Establecen pensión para obispos cuya renuncia sea aceptada por la Santa Sede, en el diario oficial *El Peruano*. Decreto ley dado en la Casa de Gobierno el 5 de diciembre de 1972. Firma de Juan Velasco Alvarado, presidente, E. Montagne, presidente del consejo de ministros.

“Que dentro del contexto sociológico peruano y ante la obra de la Iglesia católica no solo en el aspecto religioso y moral, sino educacional, asistencial y de promoción social, el Estado también colabora con ella en las obras que realiza en beneficio de la colectividad nacional: Art. 1. Los obispos que presentan renuncia de sus cargos, debidamente aceptadas por la Santa Sede, percibirán como pensión no transmisible ni transferible, el monto de la asignación pensionable que estuvieran gozando en el momento de su dimisión” (p. 81).

Capítulo séptimo: Exoneraciones, franquicias e inafectaciones

Confirman exoneraciones, beneficios tributarios y franquicias a favor de la Iglesia católica. Decreto legislativo No. 626. Diario oficial *El Peruano*. Dado en la Casa de Gobierno el 28 de diciembre de 1994. Firman Máximo San Román Cáceres, primer Vicepresidente del despacho presidencial, Juan Carlos Hurtado Miller, presidente del consejo de ministros.

“Artículo 1. De conformidad al Acuerdo suscrito por la Santa Sede y la República del Perú, confírmese para vigencia para todos sus efectos, de las exoneraciones y beneficios tributarios, y franquicias a favor de la Iglesia católica, sus jurisdicciones y las comunidades religiosas que la integran” (p. 188).

Finalmente, aquí solo hemos tocado aspectos relevantes en materia política, económica y legal. Veamos ahora la propuesta del autor del libro, Tito Pérez Quiroz.

Como consta en la introducción de su documentado libro, él es partidario de una salida española en el tratamiento de las

denominaciones religiosas (p. 11) en un estado determinado. El capítulo doce reproduce la dicha Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, relativa a la libertad religiosa en España (Ferede España, ICPress) con la cual simpatiza el autor de este libro. Dicha ley contiene en su artículo tres: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal” (p. 323), el artículo segundo, acápite (a) dice: “Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna (...)” (p. 324). Y el artículo séptimo, penúltimo de dicha ley hispánica, que afirma: “Uno. El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá en su caso, acuerdos a convenios de cooperación con las iglesias, confesiones y comunidades religiosas inscritas en el registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España (...)” (p. 326).

En síntesis, la posición de Tito Pérez Quiroz es que las diversas denominaciones religiosas tengan el mismo estatus que la Iglesia católica o que, en su defecto, no haya religión de Estado y todas las religiones tengan el mismo estatus tratándose de los beneficios aportados por el Estado.

El autor concluye lo siguiente (p. 372): 1) Existe en el país abierta discriminación religiosa, discriminación que favorece a la Iglesia católica, 2) el Estado subvenciona a la Iglesia católica dinero público, de todos los peruanos, que sale del erario nacional para beneficiar a la Iglesia católica, y 3) el gobierno español ha celebrado un concordato con las iglesias católica, evangélica, judía, musulmana, las más representativas de España.

Parte II

Evaluación ideológica que emana de la presentación de estos documentos

La evaluación temática del presente material presentado por Pérez Quiroz puede ser evaluado en varios planos, nosotros sintetizamos en nueve temas que aquí solo enunciamos: 1) papel de la

religión cristiana, 2) la justificación histórica que dotaría a la iglesia de su lugar privilegiado, 3) la religión católica como religión de Estado a quien se acepta como tal explícita e implícitamente, 4) la parte estructural: mantenimiento de iglesias, 5) la promoción sacerdotal como política de Estado, 6) la necesidad de la religión en las escuelas públicas, 7) el régimen de beneficios salariales y de pensiones, 8) la iglesia como instrumento anticomunista, y 9) los firmantes de los decretos, acuerdos, leyes.

Nosotros nos centraremos en el punto 1 que se puede subdividir a su vez en varios subplanos:

- 1) Vive en el corazón de los peruanos. Este lugar común puede significar varias cosas: a) que el peruano es cristiano de corazón, b) que el peruano es cristiano desde la llegada de los hispánicos al Perú, y c) que es cristiano desde antes de la llegada de los hispánicos y sin saber que lo era.

En todos los casos el implícito que late aquí es que el corazón del peruano es cristiano y se asocia a católico. El argumento de que nuestro corazón es cristiano, incluso el corazón del ateo, que el corazón del ser humano es esencialmente cristiano, es argumento que inventó Arnobio. Y esta creencia de Estado y de los políticos oficiales acerca del valor esencial, ínsito, inmanentemente cristiano, y cristiano asociado a católico, es doblemente falso. Falso 1: porque no hay evidencia del supuesto espíritu cristiano del ser humano, es pura invención cristiana. Falso 2: porque inmanentemente la evangelización en el Perú no transformó al mundo indígena.

- 2) Reconocimiento a su función en la formación histórica. Se afirma la relevancia de la iglesia en nuestra historia, supuestamente habría sido quien fundamentó teológico-teóricamente al pensamiento liberal peruano. Este es el argumento que se esgrime con tremenda seriedad, claro que no se dice directamente, se dice que Suárez habría inficionado el

pensamiento de la emancipación, nutrido de contenido las categorías políticas que animaron a la emancipación. Sin embargo, J. Basadre afirmaba por la década del 50 del siglo XX los siguiente: “(...) ese conjunto variado y heterogéneo que forman los folletos, libros y hojas sueltas del periodo de la emancipación, en conjunto, ellos expresan, por primera vez en la historia intelectual de América, la búsqueda del modelo extranjero no español”.¹

- 3) Reconocimiento a su función en la formación cultural. Aquí se trataría del reconocimiento cultural legado por España que sería el supuesto pensamiento humanista de la universidad de la época. Hemos dicho que el pensamiento colonial peruano vivió por completo divorciado de la realidad social de la época, que no tenía en absoluto como ser humano a las masas indígenas, ni siquiera a las otras castas. Es pura fantasía el supuesto aporte cultural, habría que ser más exacto: aporte cultural desde una concepción cultural universitaria libresca y humanista abstracta. Mas en la práctica brutal, autoritaria y genocida.
- 4) Reconocimiento a su función en la formación moral. Aquí se refiere a la doble moral que quedó sancionada en nuestra cultura a partir de la imposición de la nefasta moral cristiana. Promesa del paraíso para los pobres explotados y vivir como parásitos de la casta dominante y el sistema de la iglesia.

1. J. Basadre: “Historia de la idea de Patria en la emancipación del Perú”, en *Mercurio Peruano*, Vol. XXXV, No. 330, setiembre, 1954, p. 658. Resulta equívoco e indeterminado lo que dice J. C. Ballón cuando sobrevalora la influencia de F. Suárez siguiendo a R. Moorsee en sus materiales de 1954 y 1964, véase J. C. Ballón: “José de Acosta: Naturalismo, historia y lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano”, en *Logos Latinoamericano*, No. 5, UNMSM, Lima, setiembre del 2001, p. 134.

- 5) El pueblo es tradicionalmente católico. Que sea católico no dice nada porque ser católico no es absolutamente nada, es completamente vacío. ¿Qué es en resumidas cuentas la tradición católica?, ¿las costumbres?, ¿el culto?, ¿la práctica de sus valores?, ¿la institución clerical católica?, ¿el número de bautizos y bautizados? Y ¿qué tan cierto resulta eso de catolicismo cultural? Como en Hispania nuestros jóvenes comienzan a vivir sin referencia a aspectos relacionados con lo cristiano. Esta afirmación recuerda a la afirmación bastante infantil que dice más o menos: el pueblo peruano es católico porque las encuestas muestran que pertenecen a esa iglesia. Por lo demás, el 54% de los peruanos cuando toma decisiones lo hace sin referencia absoluta a la perspectiva, valores o conducta cristiana.
- 6) Instituciones de sello cristiano. En efecto, totalmente inoperativas, una burocracia ineficaz, una apariencia de sistema institucional y efectivamente es cristiano, católico y es medieval.

Nosotros evaluaremos la parte III de este libro resaltando lo más llamativo desde nuestra perspectiva; en la parte IV haremos una evaluación ideológica que emana de la presentación de estos documentos.

Parte III

Crítica al autor del libro

La crítica a las ideas de Pérez Quiroz radica en la cuestión bastante simple que aun cuando es un buen muestrario de materiales que avalan a la Iglesia católica, el autor hace un planteamiento cuyo sentido apunta a mostrar el favoritismo del Estado peruano por el catolicismo, pero que el Estado tendría que apuntar a considerar y favorecer a las religiones dominantes en un país, tal cual el Estado español con las iglesias representativas. Es decir, el autor critica la

falta de consideración a cualquier denominación que no sea cristiana católica. Respecto a la libertad de creencia es para tomarlo con escepticismo. En efecto, al no haber representación de esos sectores sociales entonces el dinero, franquicias y excepciones quedarían concentrados en las iglesias asumidas como representativas.

Parte IV

Nuestra posición

Nuestra posición es simple, separación drástica de Iglesia-Estado. No tiene que haber religión de Estado. No debe haber privilegio alguno a favor de cualquier denominación religiosa. Debe funcionar la libertad de creer como no creer. No impartirse ningún tipo de creencia religiosa en las escuelas públicas. Separar religión organizada de religiosidad y formas de religiosidad incluido el panteísmo andino. Las instituciones clericales deben pagar tributos por sus bienes. Y, finalmente, se ha rechazado el acuerdo del gobierno peruano durante el gobierno militar de 1980 que se estableció con el Estado Vaticano. El ateísmo es la mejor profilaxis.

Adenda

A esto se suma la siguiente información:

- 1) El DS No. 146-91-EF, firmado por Alberto Fujimori Fujimori, Carlos Boloña Behr y Carlos Torres y Torres Lara y de fecha 2-6-1991, decreta en su primer artículo: “Modifíquese las referencias establecidas en el Artículo 1° del DS. No. 275-89-EF, en la forma siguiente: a) Cardenal, Arzobispo Primado, equivalente al 100% del Monto Unico de Remuneración Total de un Ministro de Estado” (1).
- 2) El DS. No. 275-89-EF, firmado por Alan García Pérez, Guillermo Larco Cox, César Vásquez Bazán y María Angélica Bockos de Grillo, de fecha 23-11-1989, decía en su Art. 1:

“Modificase las referencias establecidas en el Art. 1 del DS. No. 249-87-EF, en la forma siguiente: a) Cardenal Arzobispo Primado, equivalente al 100% de la Remuneración Principal de un Ministro de Estado” (1).

- 3) El DS. 249-87-EF, firmado por Alan García Pérez, Gustavo Saberbein y Carlos Blancas Bustamante, de fecha 17-12-1987, dice en su primer artículo: “Las subvenciones que perciben por el Pliego del Ministerio de Justicia los obispos, canónigos y personal eclesiástico y civil al servicio de la Iglesia con asignación consignada en el presupuesto del Régimen Eclesiástico serán equivalentes a las Remuneraciones principales de los funcionarios y directivos del Estado, establecidas por el DS. No. 107-87-PCM (Escala 01)” (1).
- 4) Con el rótulo enorme de SECRETO, el DS. No. 380-86-EF, firmado por Alan García Pérez, Luis Alva Castro y Carlos Blancas Bustamante, de fecha 13-11-1986, dice en su artículo 1: “Las subvenciones que perciben por el Pliego del Ministerio de Justicia los obispos, canónigos y personal eclesiástico y civil al servicio de la Iglesia con asignación consignada en el presupuesto del Régimen Eclesiástico serán equivalentes a las remuneraciones principales de los funcionarios establecidas por el DS. No. 057-86-EF (Anexo No. 1), (...)”. ¿A qué se debe el secreto de esta norma? (1).
- 5) También bajo el sello de SECRETO, el DS. 394-85-EF, firmado por Alan García Pérez, Luis Gonzáles Posada y Luis Alva Castro, de fecha 2-9-1985, se dice en el artículo 1: “Las subvenciones personales y pensiones que se otorgan al Régimen Eclesiástico, conforme al DS. 222-80-EFC, de fecha 13-10-1980, se incrementarán en un monto igual a dos veces el establecido por dicha norma legal” (1).

(1) Reproducido de Mujica Rojas, H.: “Cura Cipriani mintió al país”; En: *Señal de Alerta*; VoltaireNet.org: Red de Prensa No Alineados, 2 de julio del 2009 <<http://www.voltairenet.org/article160857.html>>.

PARTE II

1. NUEVA EPISTEME SOBRE EL SER HUMANO DESDE UNA ONTOLOGÍA INMANENTE

Se estima, en términos generales, que la renovación de la perspectiva del ser humano, es decir la ciencia humana, comienza con Ch. Darwin y K. Marx [1]. Es posible. Sin embargo, nosotros estimamos que Kant en la *Crítica de la razón pura* colocó en un nivel diferente el lugar del espacio-tiempo, lo colocó como condición actualizadora de la subjetividad y, con ello, afectar la constitución del ser, es decir hacerlo inmanente. Tal cosa introdujo en la filosofía de occidente un profundo giro.

Claro que lo hizo desde una perspectiva idealista, perspectiva idealista que no impidió a Hegel reconocer que fue por Kant quien consiguió pasar de la metafísica a la ontología, y fue este mismo Hegel quien llevó a un nivel correcto esta inmanencia al historizar radicalmente al ser.

-
1. Robert M, Young (1988) *Darwin, Marx, Freud: The Foundations of the Human Sciences*, sitio web: <<http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/paper9h.html>> también hay otros autores: Ruse, M: *Philosophy of Biology Today*, State University of New York, USA, 1988; Dennett, D (1995): *Darwin's Dangerous Idea (Evolution and the meaning of life)*, Simon & Schuster, Nueva York; Ruse, M (Ed): *Philosophy of Biology*, Prometheus Books, USA, 1998; Ruse, M *Darwin and Design (does evolution have a purpose?)*, Harvard University Press, USA, 2003. Finalmente, esta idea relacionada con Darwin como iniciador de las ciencias humanas la escuché, por primera vez, del estimado prof. Fernando Bobbio por la década del 80 del siglo XX cuando era su alumno del curso de Teoría del conocimiento.

Marx toma esta perspectiva desde el materialismo y al hacerlo coloca en un nuevo nivel el lugar del ser humano, la episteme del ser humano y, con ello, la ciencia humana, o humanidades sujetas aún al racionalismo académico. La época actual impone pensar sistemáticamente varios temas relacionados con el nacimiento y desenvolvimiento desde una nueva episteme de este nuevo ser humano.

El tema de los materialismos en K. Marx

Marx distingue en su proceso de reflexión hasta tres formas de materialismo:

- (a) El materialismo estructural [2]: indica que el materialismo estructural no quiere determinar la realidad desde las ideas, que es la pretensión del idealismo estructural. Este es para Marx un error cardinal a lo cual se opone la praxis como lo central. Por lo tanto, el dualismo de lo real y de lo mental queda centrado en que lo central es la praxis y dentro de ella se encuentra el modo como emana lo espiritual bajo forma de relaciones, instituciones y tradiciones. Esta es la forma central de desenvolvimiento del marxismo, partir de la praxis histórico natural o de relación humana con la naturaleza, lo social y socio-espiritual y su proceso de coexistencia, interrelación y materialización multilateral.
- (b) El materialismo de lo subjetivo-objetivado [3]: segunda forma de materialismo es bajo la forma de realización del

-
2. Marxist Internet Archiv en portugués: *A Ideologia alemã*, sitio web: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/ideologia-alema-oe/cap1.htm#11>; acceso 20/3/08, 14:00 horas.
 3. En *El capital*, libro 1 Marx –y es el tercer sentido– salta en su concepción y demuestra que la naturaleza de la alienación y cosificación no solo es problema filosófico, el análisis de la forma mercancía-valor abstracto establece el soporte central de dos ideas: 1) El carácter social de la cristalización de las ideas, en este caso sobre la mercancía en la sociedad capitalista, que se desarrollaron incrustadas en las relaciones sociales

materialismo dentro de la desrealización de las objetivaciones o cristalizaciones idealistas dentro del materialismo, o el modo como se realiza el materialismo y el idealismo cuando hacemos un seguimiento de filiaciones de ambas en cada siglo.

Hemos denominado a este materialismo como materialismo de lo subjetivo-objetivado, otro modo de decirlo sería el materialismo de la disolución idealista, del materialismo mecanicista u otras formas cristalizadas y no objetivas o históricamente objetivas pero superadas y superables en el proceso de la historia espiritual de las clases.

- (c) El materialismo de la conciencia gnoseológica [4]: tiene que ver con el materialismo que dice del reflejo de lo real en la conciencia humana. El materialismo de la conciencia gnoseológica no tiene papel autónomo alguno en el proceso del materialismo estructural, y tampoco, en el proceso del materialismo de lo subjetivo-objetivado.

e instituciones, 2) cómo el mismo sistema se torna soporte de una reificación global de las relaciones sociales y del individuo, reificación o cosificación economicista. A este aspecto del idealismo y el materialismo lo hemos llamado *materialismo de lo subjetivo objetivado* y, por extensión, de la subjetividad.

4. Karl Marx-Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten: 6 Kapitel. die absolute kritische Kritik oder die kritische Kritik als Herr Bruno: 4. Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus; Seitenzahlen verweisen auf: Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 2, S. 3 - 223 Dietz Verlag, Berlin/DDR 1972. Geschrieben September bis November 1844. Erstmals erschienen Ende Februar 1845; web site: http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_003.htm; acceso 20/03/2008; 117:00 Horas. Es el nuestro un resumen: pp. 133-139.

Cuando se enfrenta el problema del ser humano, es necesario pasar por estas ideas de los materialismos de Marx, Engels [5], y G. Plejanov [6] por cierto, para quien se siente afín al marxismo; una cuestión es teorizar sobre el marxismo para generar teoría, otra para disolver ideas absurdas sobre el ser humano y el tercero que en realidad se denuncia como una nueva forma de idealismo, social idealismo dirían los filósofos de la ex-Alemania Democrática.

Mas es un fato concreto que este social idealismo es falso porque aceptarlo sería quedarse en lo que llamaríamos el realismo ingenuo o cotidiano. Y poco o nada tiene que ver con las dos formas anteriores.

El tema de la tradición o la conciencia objetiva

En Marx la condición subjetiva queda prolongada en las relaciones sociales y humanas que son objetivas, o sea de la conciencia saltamos a lo social objetivo, y la mediación para el salto es la presencia de este estado líquido que desemboca, como lo central, en la mercadería, pero no se reduce a esta.

Marx estimó que primero tenemos la fuerza de trabajo humano en “estado líquido” (*Wittib Hurtig*), y es lo segundo, que transfigurado en objeto se torna valor, se cristaliza en lo que llamamos mercadería. Entonces, se torna el trabajo abstracto en una especie de “espectro objetivado” (*gespenstige Gegenständlichkeit*) funcionando como sombra de las mercancías [7].

5. F. Engels: *Antidhuring*, 1877, Prefácio 2ª edição, 1885, <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1877/antiduhring/prefacios.htm#00p1>>, acceso: 22 /03/2008; 20:00 horas.

6. G. Plejanov: *Essays on the History of Materialism*, 1893; *The Development of the Monist View of History*, 1895; *The Materialist Conception of History*, 1897; *Bernstein and Materialism*, July 1898; *What Should We Thank Him For?*, October 1898; *On the Role of the Individual in History*, 1898; *Cant Against Kant*, 1901, <<http://www.marxists.org/archive/plekhanov/index.htm>>, acceso 24/03/2008; 22: 30 horas.

7. Marx, K.: *El capital*: Libro 1.

Y en esta simple tesis se observa la magnitud del problema expresado en las diversas tendencias del marxismo posterior. Si bien Marx señaló que la mercancía resulta del producto central de esa relación, no niega con ello que exista también la presencia del “espectro objetivado” en las otras relaciones sociales. Y que este se pueda reproducir y al hacerlo afecte a otras esferas. O se prolonge y afecte también a las relaciones sociales y humanas [8].

Resultando que la relación entre esto y la *Stimmung*, la estructura afectiva incluyendo el idealismo moral, es “objetiva”. No queda reducido solo al fenómeno de la conciencia, es el problema de una conciencia objetivada socialmente.

Y de allí que el problema de la conciencia no sea un problema reducido al individuo, se trata de una conciencia que “asimila” un conjunto de ideas e ideales dados socialmente que son de naturaleza objetiva. Y que dan sentido y sentimiento de pertenencia y sentido de vida a los individuos. Entonces, la tradición sería conciencia objetivada socialmente.

El tema de la *Stimmung* o estructura afectiva

El ser humano concreto parece moverse más por los imperativos cotidianos y lo estructural afectivo (*Stimmung*), que connota algo más completo que el elemental “estado de ánimo”, más bien coyuntural o situacional.

8. El concepto de relaciones sociales de producción parece tener doble sentido: a) Como relaciones sociales en el sentido estrictamente económico, esto es, relaciones que se establecen entre los hombres en las fases que van de la producción a la circulación de la mercancía, siendo un proceso, objetivo-cuantitativo y objetivo-cualitativo; b) en el sentido estrictamente social, esto es, en el sentido como tales relaciones materiales “tienen” las relaciones entre los hombres en otros ámbitos más allá de lo estrictamente económico, o sea, cómo afecta directamente a las clases sociales y sus relaciones. Esta última idea resulta la más difícil de elucidar, ha generado, en nuestra estimación, variadas posiciones en la historia del marxismo que no podemos ver acá.

Stimmung remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural, e implica más allá de eso, la relación que se tiene con los ideales morales que enriquecen el amplio abanico de las valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano.

Esto significa que la *Stimmung* o estructura afectiva se configura desde la tradición en primer término. Y, lo hemos dicho antes, no es solo esta tradición de ideas, son ideales, valores, sentimientos y emociones que están en el individuo y coagulan en la conducta de estos como individuos y como estamentos, corporaciones, categorías, clases, que le son incorporadas a estos individuos por diversos mecanismos a lo largo de la historia de su biografía personal, y ante la cual puede tener una actitud pasiva o activa.

En nuestra investigación sobre la ontología, o filosofía de la estructura afectiva, o los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la estructura afectiva desde la colonización hispánica, esta *Stimmung* reproduce histórica y masivamente también el problema de individuos que tuvieron una actitud desarticulada cuando se produjo la gran desestructuración de la sociedad indígena traída por los hispánicos.

Esa desarticulación se mantiene en la tradición y en los individuos que al no producirse el salto histórico clasista de la condición de individuo a sujeto en la conciencia y autoconciencia histórica de clase en nuestra nación, es decir, del paso de la condición mental objetiva y subjetiva feudal y semifeudal a una condición mental liberal-burguesa, lleva a que se exprese en nuestro siglo XX y XXI en las conductas sociales de estamentos, corporaciones, clases, como individualismo históricamente retrasado, es decir, preliberal mezclado con lo liberal.

Así, tendríamos que sugerir que “la naturaleza es la intermedia de la estructura afectiva”; esto significa que lo descrito antes como energía y relación con lo real resulta el fundamento de nuestro modo de sentir y razonar lo real, el ser.

Mas la racionalización no es equivalente a racionalizar nuestro sentir, el otro aspecto de la *Stimmung* es apenas no reducir todo a esa racionalización, o subsumirlo todo en la racionalización, aunque sí comparte una relación no antagónica con nuestra razón y racionalidad.

Y no excluye ni la actitud ni el comportamiento, es sensato sugerir que el comportamiento es lo que se sigue de nuestro afecto y actitud, empero no siempre es la transitividad lo que prevalece.

Lo que proponemos, en última instancia, es que se hace necesaria una relectura de esta *Stimmung* encapsulada en la ontología aristotélico-tomista-hispánico-tridentina y doctrinera, y que llega a nuestra actualidad sobre la cual ha sedimentado la versión liberal, por una, reiteramos, relectura donde lo determinante sea la ontología indígena-originaria, ontología que estaría tras las relaciones materiales y culturales.

Para ser materialista no se precisa ser explícitamente materialista, basta vivir como tal, solamente que en este caso el modo de vivenciar el ser encuentra en la naturaleza su foco, si el género transforma la naturaleza para producir la industria, no se sigue de esto que deba comprenderse en la forma de relación vertical sino horizontal, el ser humano, lo viviente, apenas como extensión de la naturaleza. Lo viviente apenas como extensión de la industria, que retorna a sí mismo como relación social no antagónica y sí complementaria.

Al final de cuentas el problema no es el logos, sino el tipo de concepción para comprender este logos respecto al ser. No el ser respecto al logos. Nuestra referencia inmediata son los filósofos naturalistas más que los posteriores. ¿Mas no son estos naturalistas los que bebieron de fuentes anteriores a ellos?

En síntesis, nuestra *Stimmung* lleva esta marca, aún principalmente preliberal, lo que hace que nuestro modo de evaluar, valorar y actuar en el mundo esté condicionada por esta episteme premoderna.

Se trata de romper con esa vieja episteme con la cual interpretamos, valoramos y determinamos nuestra conducta cuando se trata de la estructura afectiva, cuando se trata de la ontología de la estructura afectiva.

Así cuando la historiadora de la filosofía de nacionalidad italiana Franca D'Agostini [9] habla que nuestra época, configurada desde la ilustración a la época actual, quiere:

- a) destruir el ser,
- b) repensar el ser para mantener las conquistas de ella,
- c) ser herencia superando la ilustración, que está correcta.

Solo que la superación no puede ser solo racional o reducida a lo racional, esa racionalidad abarca también la estructura afectiva. La vieja idea de una estructura afectiva que se desenvuelve libre y espontáneamente es una idea romántica y errada.

El tema de la ingeniería del yo

La aplicación del ego transcendental al proceso de los actos humanos de Tomás lleva a la consideración que no está reducido a lo estrictamente moral. El ego transcendental es el modo de constituir el mundo desde el “yo ontológico”, y este “yo ontológico” es capaz de desenvolver una perspectiva en el orden del horizonte de sí mismo, la relación de sí mismo con los otros y de los otros.

Por ejemplo, N. Hartmann habla de diversos niveles: físico, orgánico, psicológico y espiritual. Mas el último, o sea el reconocimiento de los niveles, solo puede ser desde el “yo ontológico” puesto de manifiesto en nuestra estimación por E. Husserl.

Los elementos que facilitan esta ingeniería del “yo ontológico” en los niveles antes indicados son precisamente los actos humanos.

9. D'Agostini, F (2003): *Analíticos e continentais*, UNISINOS, Brasil.

Los actos humanos no dan cuenta solo del contenido moral de ellos, dan cuenta general del movimiento de cómo estos actos humanos nos acercan a un ideal explicitado por el “yo ontológico” que aspira al bienestar en el mundo, donde el bienestar material –respecto a los otros niveles– es inferior; más necesario, lo central, es el desenvolvimiento espiritual pleno del ser humano.

En el teísmo judío-cristiano, por ejemplo, se elevó este “yo ontológico” a una forma ideal donde lo religioso daba este bienestar, i. e., por mediación de la religión se canalizaba el bienestar de este “yo ontológico” y los actos humanos.

Actos humanos evaluados moralmente o reducidos a lo moral determinaban el paso siguiente: actuar correctamente nos da bienestar pleno, o sea ontológico-moral, en el mundo. Y canalizaba al “yo ontológico” en la forma religiosa y predominantemente moral de la subjetividad.

Eliminar el teísmo religioso confesional y moral deja, en general, que se hable de bienestar ontológico como el resultado del bienestar de los niveles antes indicados; que durante siglos los canales de socialización hayan sido los aparatos religiosos es otro problema. Así se puede tomar el problema del bienestar ontológico despojado de sus vigas interpretativas teológicas y de un cristianismo sin Cristo propio del mundo liberal.

Se puede tener una perspectiva de las líneas ontológicas principales, desde las cuales se puede reestudiar la estructura afectiva en el proceso de la historia occidental, y tener más allá de esto la posibilidad de formularse el problema de la estructura afectiva como un problema contemporáneo.

El problema del ser humano contemporáneo, dominado por el temor, la angustia, la soledad, unido a la horrorosa manipulación de los sistemas sociopolíticos, es, a su vez, diferente de la formulación de G. Lukacs que sostenía la tesis del enfrentamiento entre la razón y el

irracionalismo, pero dominado por una episteme sobre la estructura afectiva sujeta al cristianismo o un cristianismo sin Cristo [9].

En estas esferas mencionadas el objeto de problematización de la filosofía parece sugerir, a largo plazo, que los temas relativos a la estructura afectiva en general incorporan nuevos problemas propios de la ciencia del conocimiento objetivo, por ejemplo, el problema del autodireccionamiento del sujeto para su bienestar no solo sicológico, sino también ontológico. Esto es muy claro en la reflexión de M. Foucault relativa a las técnicas del yo, que bien podría llamarse “ingeniería” del yo.

El tema del último y el primer hombre

Esto implica dos cosas: a) la configuración de un materialismo práctico negativo, o sea ese ser humano metalizado y espiritualmente

10. Sobre la episteme y el cristianismo sin Cristo da cuenta el libro de Michel Orfray: *Tratado de ateología*, Anagrama, 2006 (2005), pero esta idea de cristianismo sin Cristo es bastante antigua, y para una efectiva lucha atea también ayudan enormemente los manuales ateístas de los soviéticos; también Zuckerman, Phil: *Atheism Contemporary Numbers and Patterns*, en: *The Cambridge Companion to ATHEISM*, Michael Martin (Ed), Cambridge University Press, USA, 2007: “According to Inglehart et al. (1998, 2004), the 1999 Gallup International Poll, and Barret et al. (2001), Hiorth (2003), less than 1 percent to 2 percent of those in El Salvador, Guatemala, Bolivia, Brazil, Costa Rica, Colombia, Ecuador, Honduras, Nicaragua, Panama, Peru, Paraguay, and Venezuela are atheist, agnostic, or nonreligious” (p. 49), y una de las conclusiones de su investigación dice: a más alta seguridad material y física como educativa, más alto el nivel de ateísmo, y, a la inversa; mientras más bajo, más alto el nivel de creencia en dioses (p. 62). Sobre los datos de Zuckerman diremos que él se refiere a estadísticas en que explícitamente el entrevistado se declara ateo o agnóstico, posición interesante pero que no compartimos. Los miembros del Movimiento Humanista Arreligioso difunden una estadística sobre el ateísmo en el Perú que estima que entre 1900 y el 2000 habría crecido de un 1% a 10%; El documento *Gaudium et Spes* expresa la variante del ateísmo como ateísmo práctico, es decir un cristianismo sin compromiso con sus valores y, por tanto, cuya conducta no es encarnación de lo que se habla o cree o dice creer, cultural y ritualista, también el Catecismo: 2123-2128 y 2424-2425. *Es bien diferente del ateísmo doctrinario*. En la medida que este ateísmo práctico es el más letal es el que más se tiene que estimular orientado en un sentido positivo.

reducido, y b) el desenvolvimiento de nuevas formas de espiritualidad, o sea espiritualidad no canalizadas por las estructuras religiosas.

Estimamos que tanto a y b son caras de la misma moneda, llamada del “último hombre”, estación espiritual inevitable antes de acceder al nacimiento del “superhombre” o el primer hombre de F. Nietzsche. Se trata de la ontología de la estructura afectiva formulada en un horizonte radical y no teísta que en occidente significa no-cristiano.

Una metafísica inmanente que haga del ser humano un ser humano sin cadenas: salud multilateral, fuerte voluntad, amor porque quiere amar y le sobra afecto y, finalmente, unidad con la naturaleza. Todos estos son ingredientes de corte nietzscheano correspondientes al primer hombre.

Consideración final

Educar al ser humano es una cuestión central de nuestra época, pero hacerlo significa abordar nuevas perspectivas sobre este ser humano, formas ontológicas y científicas de la manera como lo entendemos. La perspectiva aristotélico-tomista es una forma superada como lo es también la perspectiva del cristianismo sin Cristo, la época nos lleva a la forma radical inmanente, es decir, ateísta.

Y explorar más drásticamente la forma conductual del ateísmo práctico positivo. De esta forma se configuran las condiciones espirituales, paralelas a las materiales, de aproximarnos a un ser humano individual y colectivo educado radicalmente autónomo en la esfera ontológica y frente a sí mismo.

2. FENOMENOLOGÍA DE LA SORDERA: EL CUERPO Y LA CORPORALIDAD

El abordamiento de la siguiente reflexión se divide en los siguientes subtítulos: 1) El estado de la cuestión y algunas consideraciones del lenguaje, 2) el cuerpo y la corporalidad durante la edad media tardía y el renacimiento europeos y la autoconciencia espontánea o empírica, 3) el cuerpo y la corporalidad en el teísmo aristotélico cristiano durante la colonia en el Perú, y conclusiones.

1) El estado de la cuestión y algunas consideraciones del lenguaje

El primer ámbito de problemas. Partiremos de la distinción entre el cuerpo y la corporalidad, entenderemos por el cuerpo la concepción que se tenía y se tiene del cuerpo como ente natural. Entenderemos por corporalidad la concepción sobre el cuerpo y el sistema estimativo espontáneo y racional de los diversos niveles que implícitamente componen esta concepción:

1. El cuerpo y todos sus aspectos (y el desenvolvimiento de estrategias correspondientes) problemáticos naturales o de primer orden:
 - i. Respecto a la alimentación.
 - ii. Respecto al cuidado físico.
 - iii. Respecto al sexo y la eroticidad o simplemente el deseo sexual.

- iv. Respecto a la potencia vital o las ganas de vivir para la realización práctica individual y social.
- v. Respecto al envejecimiento.
- 2. Del cuerpo y todos sus aspectos problemático-estimativos (y estrategias de relación) o de segundo orden:
 - a) Respecto al propio cuerpo y la relación del individuo respecto a él, es decir con qué concepción de corporalidad se mira y practica a sí mismo.
 - b) Respecto al cuerpo del otro, es decir, con qué concepción de corporalidad mira y practica la corporalidad del otro.
 - c) Respecto a la relación del uno y el otro, es decir, el grado de comunicación explícita en la expresión de la corporalidad en tanto individuo consciente de ella en relación con otra corporalidad individual igualmente consciente, y los marcos valorativos de relación explícita de las corporalidades.

Un segundo ámbito de problemas a considerar es que tras la concepción de corporalidad en su forma estimativa espontánea y racional existe otro ámbito que es tan importante como el estimativo, es decir el ontológico, y el ontológico se procesa como entidad conceptual, es decir como teoría ontológica del cuerpo y la corporalidad. Este ámbito ontológico no es revisado usualmente. Sin embargo, fue abordado directamente por M. Merlau-Ponty.

Esta concepción ontológica de la corporalidad comporta a su vez dos ámbitos.

El primero concierne al estrato intelectual cuya teoría ontológica proyectada y dominante ha sido la cristiana para comprender el cuerpo y la corporalidad en su aspecto axiológico y ontológico. Aunque en honor a la verdad su procedencia o su génesis se halla en los griegos, pero entre nosotros prevaleció el cristiano-tomista.

Y, segundo, como autoconciencia o autoentendimiento y auto-comprensión espontánea de las clases subalternas de su propia corporalidad. En estos últimos es clara la comprensión del cuerpo pero en un contexto naturalista, es decir, la comprensión de su corporalidad es naturalista que pugna con la concepción corporalista cristiana, que ha sido introducida por las relaciones sociales y humanas de tipo feudal durante la conquista y la colonización.

Nuestra reflexión primaria se sitúa en la génesis de este nivel de contradicción respecto a la concepción de la corporalidad, es decir, la pugna entre una visión naturalista de la corporalidad de los diversos estratos y clases de la sociedad, con una concepción de la corporalidad de fundamento ontológico cristiano. Y a partir de su comprensión proceder a la comprensión de su genealogía.

Y nos lleva también a tomar partido por esta visión naturalista que precisa ser reeducada y que resulta mejor que la concepción del cuerpo y la corporalidad negadora y negativa de tipo cristiano. Nuestra visión, por consiguiente, es antiteísta y anticristiana.

El no reconocimiento del cuerpo como entidad importante, es decir, como entidad natural en la cual se tiene que reprimir sus manifestaciones naturales por ser consideradas negativas, ha hecho que a nivel de la concepción valorativa del cuerpo, es decir, de la corporalidad, se ha tomado como no existente, o negativamente existente. A este aspecto lo denominamos “sordera del cuerpo”.

La sordera del cuerpo resulta la forma práctica de cómo la concepción del cuerpo –esto es, la corporalidad– considera al cuerpo natural: un inexistente o existente negativamente. La mediocridad e impotencia histórica del liberalismo en el Perú de pensar y ejercitar una restauración antropológica por esta vía intelectual-política y clasista, resulta del hecho bastante simple de que ella misma esté dominada por esta concepción feudal cristiana.

Y la razón es que este mediocre liberalismo peruano procede de los rangos de la feudalidad convertida políticamente en liberal, sin

embargo es espiritualmente feudal en materia de concebir el cuerpo y la corporalidad. La existencia de minorías narcisistas en nuestra cultura nacional contemporánea no quita el hecho de que estas minorías expresan de forma desproporcionada, autista y reduccionista algo simple: el valor del cuerpo y la relación positiva con él.

Es una simple restauración física y esteticista. Pero serlo así, incluso deformadamente burguesa en su fase imperialista, i. e., como la medicina estética no quita, no niega lo medular del problema: el valor del cuerpo y la corporalidad. En otras palabras, las minorías narcisistas expresan de manera reducida lo estético-esteticistamente y reducido a lo simple corporal, lo que es correcto como problema necesario de abordar y explicitar: la relación positiva del cuerpo consigo mismo.

Desde nuestra perspectiva, restaurar globalmente esta unidad entre cuerpo y corporalidad, la modificación del sistema de valores respecto al cuerpo, la masificación de una nueva perspectiva de la corporalidad, de valoración del cuerpo, constituye lo que nosotros consideramos el segundo aspecto central (el primero sin discusión lo es la propiedad de la tierra): la restauración de la criatura andina antropológicamente caída.

En la cultura occidental el proceso de restauración se ha planteado de la razón a las pasiones, siguiendo en esto rígidamente al racionalismo griego, luego el racionalismo tomista, hasta la ilustración y el idealismo alemán. Nosotros, al contrario de la secuencia occidental respecto al proceso histórico-espiritual que constatamos en nuestra nación, proponemos ir de las pasiones a la razón.

– Occidente y el racionalismo enfermizo

El racionalismo cristiano no fue nada más que una socialización del intelectualismo, del racionalismo griego incorporándole toda la fantasía relacionada con dioses, pecado y culpa. F. Nietzsche ha dado cuenta de esto en su *Genealogía de la moral*. ¿Y qué fue lo que se

socializó en última instancia y tras la mascarata cristiana? Se socializaron las ideas del estrato intelectual griego y antisofista, entre otras cosas, sobre el cuerpo y la corporalidad.

Posteriormente esta concepción racionalista de la razón que llevaba su origen antisofista, que fue socializado por el cristianismo con su respectiva sazón pecadora (y centralmente si se trata del sexo), fue aplicada al indígena, es decir, en este horizonte de constitución griega se forja el racionalismo de la razón cristiana, desde el cual se canaliza en la versión hispánica la representación abstracta de la naturaleza humana defectiva del indígena.

En Europa este racionalismo de la razón de influjo griego servirá también para inspirar el racionalismo burgués. Este racionalismo de la razón de influjo griego tomará un nuevo rumbo, felizmente anticristiano, primero con la filosofía moderna (el racionalismo de la experiencia de R. Descartes y el empirismo de la razón de J. Locke) que es filosóficamente inmanente; segundo, el proceso espiritual de la ilustración francesa y la ilustración europea, es decir, con la concepción de la razón y los ideales morales racionales concebidos en el horizonte de la constitución liberal.

Esto es, socializa el racionalismo de la razón dentro de los marcos de la metafísica del entendimiento, o dentro de la ontología del pensamiento reducida al entendimiento [dar una releída a Kant al inicio de este material], es decir, la subjetividad autista, cartesiana reducida a metafísica del entendimiento.

Así, la concepción racionalista de la razón reducida a metafísica del entendimiento, el opio de los intelectuales tradicionales, comienza a encender las mentes, pero manteniendo el mismo sentido del original griego. Negará drásticamente a su antecedente cristiano y, sin embargo, se moverá en su mismo horizonte de constitución, es decir, el racionalismo de la razón.

Y tal idea se mantuvo sólida –después en forma generalizada– con la tesis de “elearlos a la razón”, propia del programa ilustrado.

¿Y a quién elevar? Los griegos nos contaban la historieta de que había que elevar a los que no eran como ellos, ciudadanos de una polis construida sobre esclavos y la simiente dejada por Alejandro por todo el orbe de aquella época.

Luego, pasa esta historieta de la elevación a la “elevación salvacionista” de la diáspora intelectual judía cristianizante del Asia, que luego tiñe las aspiraciones de la masa acomodada y de allí “baja” a la masa pobre del Asia y occidente latino. Y el cristianismo expande, masifica y socializa el ideal de elevación salvacionista. Había que salvar, por supuesto, elevando a la masa gentil y pecadora, es decir, a todos.

Posteriormente viene la burguesía y nos cuenta la fábula concebida en el horizonte burgués, del “ciudadano” que tiene que ser “elevado” a la razón y la racionalidad, en otras palabras, “elevar a los demás”, es decir, a todos los que no son “ciudadanos”. Para el francés de la época, “ciudadano” era quien tenía dinero.

El compromiso, cierto y unánime de todos estos griegos, cristianos y burgueses es “elevar” al populacho. Luego vienen los posthegelianos y antihegelianos, entre ellos F. Nietzsche, que nos cuenta la historia escéptica de elevar al populacho al escepticismo; V. I. Lenin y la tesis de que los intelectuales inyectan en las masas trabajadoras las ideas e ideales revolucionarios, es decir, y lo diría Marx también, ellos los elevan a la comprensión de los objetivos del socialismo.

Después vienen los divertidos posmodernos para “elevarnos” a su escepticismo divertido. Ciertamente nos quieren escépticos de las teorías de los demás, pero creyentes en las suyas. Y los pragmáticos nos quieren escépticos de los demás pero a través de la “autoelevación”, cuando quieren que la simple doxa individual tenga rango de episteme. Así, con el pragmatismo llegamos al clímax, a la democracia plena de la “elevación”.

Si todo el tiempo el problema fue de “elevar” a las masas, entonces carece de sentido que unos digan que el “elevamiento” marxista

y leninista es absurdo. Es asunto de matices. Después de todo ¿no es visible reconocer el mismo matiz “elevacionista” de los prójimos en unos y otros?

Pero el populacho persiste en no querer ser “elevado” y el estrato intelectual en vez de sacar la conclusión que es la idea, el paradigma, el modelo el que esta haciendo agua, persiste en pensar que es el populacho quien es terco en sus viejas y nocivas costumbres. Eso solo puede ser conclusión del estrato intelectual dominado por una seguidilla ideológica que se trasmite de formación económico-social en formación económico-social.

El marxismo soviético tiene el mismo prejuicio intelectual ilustrado respecto a las clases dominadas, hay que “elevarlos a la comprensión histórica de...”. Así, de la concepción racionalista de la razón hegeliana pasamos a la concepción racionalista de la razón marxista soviética.

El racionalismo marxista maoísta ha querido llevar este programa a la masa, y en este aspecto no deja de haber coincidencia con el confucionismo. Ambos son racionalistas pero parten de la práctica sociomoral hacia la teoría, con la diferencia de que el confucionismo no explicita su relación con la política, mientras que el racionalismo maoísta sí explicita esta relación. No obstante, estos también tienen una perspectiva igualmente negativa del cuerpo.

Aparece este camino chino aparentemente inverso al occidental, que parte de la teoría para imponerla a la práctica mediada por la concepción de la razón o el pensamiento y donde hay una visión intelectual del cuerpo mediatizada por la concepción de la corporalidad.

En síntesis, el estrato intelectual ha pasado de formación en formación social nutriendo su propio horizonte de constitución en una perspectiva que delata su origen, es decir, un racionalismo de la razón, que se plantea como tarea comprometida “elevar” al populacho a la comprensión de lo que sea. Y eso obedece a que, en su origen, la distinción entre doxa y episteme era imprescindible.

Pero luego de varios siglos de desenvolvimiento del conocimiento, del establecimiento de un fuerte caudal de conocimiento aportado por la relación vertical episteme sobre la doxa, ¿cuál es la razón para no ver la doxa desde la episteme y la episteme desde la doxa?

Se puede jugar a reformularse ambos niveles del pensamiento, esto es, la doxa y la episteme. En vez de una relación vertical y negadora de la doxa por la episteme se plantea una relación horizontal, multisistémica y de niveles de la episteme para reevaluar la doxa y a la inversa.

El método que aplicaremos para referirnos al cuerpo y a la corporalidad será el método fenomenológico, es decir, de la simple consideración del objeto y su proceso genético y genealógico.

Y entenderemos por método lo siguiente: “Conjunto de operaciones interrelacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos (B. Lonergan) (...). La interrelación de las operaciones exige un orden y una mutua dependencia, no solo en las acciones, sino también en los resultados que han de irse integrando y produciendo una novedad” [1]. Nosotros sostenemos que uno de los elementos más poderosos de soporte de la ideología del individualismo –y con más énfasis en nuestra época– es la extrapolación, fusión y reduccionismo de la concepción espontánea del cuerpo y la corporalidad, esto es, de la autoconciencia espontánea (autoconciencia y autocomprensión) del cuerpo y la corporalidad.

Es decir, si bien el estudio de M. Baktin aborda el problema de la restauración del cuerpo y la corporalidad situado en el medioevo con respecto a las clases populares, reflexiona que la corporalidad ha sido intelectualizada cristiana y negativamente y los movimientos artístico-populares apuntaban a un nuevo lugar para esta corporalidad, es

1. G. Remolina: “El quehacer filosófico en América Latina”, en: *Para una filosofía desde América Latina*, I. Ellacuría y J.C. Scannone Compiladores, Universidad Javeriana, Bogotá, junio de 1992, p. 96.

decir, una nueva corporalidad, una corporalidad positiva del propio cuerpo (reivindicación que asume incluso como positivo el pedo, el eructo, el semen, el culo, etc.).

Y, en segundo término, que el camino de la restauración positiva del cuerpo y la corporalidad y su nueva relación por las masas populares del periodo medieval, esta masa restaurada en su autoconciencia espontánea, que vivenció y actuó vivencialmente la restauración, que sintió la restauración antes de ser hecho intelectual o filosófico, sin embargo consiguió ser domesticada en el racionalismo de la razón burguesa durante y después del renacimiento burgués.

En otros términos, domesticaron su nuevo mundo de relación espontánea positiva del cuerpo y la corporalidad, en un horizonte siempre racionalista de este. Pero esta vez de matiz, razón e historia burguesa.

Este proceso de incorporación del ser humano en una forma de racionalización es fenómeno constatado igualmente antes por F. Nietzsche y después por N. Elías.

Como es inevitable, esto ha engendrado dos salidas contemporáneas, la primera se expresa en la pornografía, manifestación de una vitalidad corporal encaminada hacia una serie de deformaciones [2]. Y la otra en una restauración del cuerpo acomodaticio, donde el esteticismo del cuerpo, incluyendo la moral, viene a ser su expresión más extrema y dominante en la cultura burguesa moderna.

2. “Como han señalado Pamela Paul y otros autores que han examinado este fenómeno, el gran aumento de la diseminación y consumo de la pornografía en las últimas décadas con sus formas cada vez más extremas de humillar y degradar a las mujeres está indiscutiblemente relacionado con los avances que han hecho las mujeres en las esferas de la sociedad previamente “solo para hombres” y los desafíos que se han planteado a la dominación masculina en general. Pero esto está ocurriendo en los confines de un sistema en que no se han eliminado ni arrancado de raíz ni se pueden eliminar y arrancar de raíz el patriarcado y la dominación masculina, pero en que

Así el elemento de la vitalidad corporal: pulsiones, deseos, tonicidad volitiva, etcétera, que corresponden de manera natural al cuerpo y la potencia vital, y que resulta sano por completo de por sí, se ha canalizado como hecho real en una comprensión, una corporalidad, en un conjunto de estimaciones racionales positivas que dominaron en la fase de ascenso de la burguesía. Y que en la fase imperialista junto a la industria del cuerpo, deviene en concepciones técnicas, esto es, esteticistas del cuerpo y la corporalidad.

En otras palabras, asistimos contemporáneamente en esta fase imperialista a la fusión de la subjetividad cartesiana, autista, individualista con la manifestación extrema del narcisismo.

La concepción burguesa del cuerpo y la corporalidad, es concepción de corporalidad de una época. La correcta reivindicación del cuerpo y la corporalidad hecha por la burguesía en ascenso contra la concepción de la feudalidad y el cristianismo, a la forma contemporánea de esa reivindicación histórica, ha quedado reducida a una visión técnica, esteticista del cuerpo. E, igualmente, reducen este esteticismo a los cuidados del cuerpo exigidos por la medicina contemporánea.

estos en realidad son componentes indispensables y esenciales del capitalismo y de hecho de todos los sistemas caracterizados por la división en clases y la explotación y las relaciones sociales opresivas. En tales circunstancias y dada la ideología imperante que corresponde a la dominación masculina continua, a pesar de los desafíos reales a todo esto –y en formas importantes debido a dichos desafíos– la pornografía sirve como un vehículo de un revanchismo crudo y feroz, una contundente reafirmación de las relaciones y tradiciones en las que la mujer es subyugada y subordinada al hombre”. En Robert Avakian: “Contradicciones todavía por resolver, fuerzas que impulsan la revolución”, *Revolución* #194, 7 de marzo de 2010. En un contexto de sociedades de capitalismo tardío donde las conquistas femeninas han sido enormes pero no lo suficientemente radicales aún, la expansión y el consumo de pornografía se relaciona de modo contradictorio y desigual con las formas premodernas de nuestra sociedad, es decir, un nuevo marco de alianza entre lo feudal y lo imperialista. La pornografía refuerza las tres cadenas, en este caso del aspecto afectivo situado aun en una fase premoderna en este siglo XX y XXI.

Ciertamente la extrapolación, fusión y reduccionismo del esteticismo del cuerpo junto con la medicina del cuerpo, dentro de una concepción subjetivista cartesiana, autista, burguesa del individuo ha terminado en la neurosis del cuerpo.

La concepción física del cuerpo natural tiene que ver, empero, con relativa independencia de la concepción valorativa del cuerpo natural. Esto es, de las estimaciones que se hacen de las pulsiones, deseos, tonicidad volitiva, etc., del cuerpo. Es imperativo no confundir estos ámbitos.

2) El cuerpo y la corporalidad durante la edad media tardía y el renacimiento europeo, y la autoconciencia espontánea o empírica

Contra la creencia del sentido común intelectual de nuestro país que estima, que el proceso de restauración de la unidad del cuerpo y la corporalidad es un hecho racional, donde lo racional subordina al cuerpo.

En esto siguen al racionalismo cristiano respecto al cuerpo solo que extrapolado a la visión liberal, extrapolación que afecta también a la visión marxista soviética, casi se diría una visión platónica del cuerpo y la corporalidad que pasó por la fase cristiana, la liberal y socialista, diremos que antes de ser un fenómeno racional fue y es un hecho corporal.

La razón es bastante simple. No puede haber comprensión de sí mismo, racional, si antes no se salta a una sobrevaloración de la propia corporalidad. El hecho racional es siempre secundario respecto al hecho vital y el hecho vital lo entendemos como corporal, con el cuidado del cuerpo.

Pero no se quiere observar en este hecho elemental las fuertes implicancias que puede suponer. La captación del cuerpo como una entidad positiva es obviamente existente en la autoconciencia

espontánea o empírica. Pero el punto es que, aun estando presente como autoconciencia espontánea, no significa que vaya de la autoconciencia empírica, espontánea y automáticamente a un estatus de autoconciencia social y legal de esta.

La relación del cuerpo consigo mismo no es una relación abstracta. Antes de ser una relación abstracta, una autoconciencia abstracta hacia sí mismo, es una relación inmediata, una autoconciencia espontánea con respecto a sí mismo. En otras palabras, la autoconciencia empírica o espontánea es una autoconciencia inmediata en el entorno, pero cuyo foco central es el “sí mismo”.

Pero esta autoconciencia empírica o espontánea puede ser manifiesta y, sin embargo, puede ser negada. Todo el periodo medieval fue esencialmente una relación del individuo con respecto a sí mismo, una relación consigo mismo donde se consiguió anular, se consiguió “pasar por encima” del propio cuerpo natural. Si se quiere, se consiguió que la corporalidad concebida religiosamente negase el propio cuerpo natural.

La autoconciencia espontánea fue traspasada de autoconciencia espontánea de relación consigo mismo, a una segunda forma social, religiosa cristiana, de relación consigo misma. Pero esta nueva forma social tenía como premisa la negación del cuerpo natural.

De esta manera, adquiere carta de ciudadanía espiritual la dualidad respecto a sí mismo. Es decir, entre el cuerpo natural y la corporalidad de sí mismo se impone la negación del cuerpo natural desde una corporalidad negadora. Pero al cuerpo le es literalmente imposible conseguir una negación neta de sí mismo, por más que la corporalidad negadora quiera realizar una destrucción minuciosa, sistemática y masiva.

En síntesis, un cuerpo natural que actúa como negado, negación que es justificada por la concepción religiosa de la corporalidad, por esta concepción religiosa del cuerpo, no puede evitar sin embargo seguir funcionando terrena y humanamente.

Hemos indicado que M. Baktin pone de relieve que esta forma del cuerpo natural de descubrirse a sí mismo, de relacionarse consigo mismo, comienza por restaurar lo negativo corporal, en realidad comienza por allí porque todo el periodo medieval es una tremenda negación espiritual de estos elementos básicos: la micción, la defecación, la menstruación, el vómito, el parto sangriento de la mujer, puestos todos como prueba de la indeclinable miseria espiritual del ser humano, como prueba de su miserable condición pecadora.

La restauración empírica de la nueva autoconciencia comienza por el lado natural-negativo. Es la forma espontánea, inicial, limitada de responder a una forma material, intelectual y socialmente organizada, es decir, la medieval religiosa. Pero tras ello se esconde algo más sustancial: la reivindicación plena del cuerpo comenzando por lo negativo. De allí a transitar a nuevas formas de valoración del cuerpo y la corporalidad no será nada más que cuestión de tiempo.

Lo que era utilizado como prueba de la miseria pecadora de los hombres en la vieja autoconciencia teórico-religiosa organizada social e institucionalmente, pasa a ser el punto de partida por donde comienza la reivindicación de la nueva autoconciencia que se expresa aún en formas elementales.

Posteriormente, cuando se produce el fenómeno de la lucha teísta religiosa entre las variedades de cristianismo, el protestante y el católico por la hegemonía religiosa, en términos generales lo que se hace es entronizar una poderosa crisis en la conciencia y autoconciencia espontánea de los individuos de la época, y pondrá en crisis también la vieja forma intelectual cristalizada en un sentido determinado.

Es salir de una forma de autoconciencia espontánea para entrar a otra forma de autoconciencia espontánea, sobre la cual se montará y sancionará otra forma y sentido de conciencia intelectual, otra

autoconciencia teórica del cuerpo natural, la burguesa en su fase ascendente.

El nuevo ámbito de configuración del yo del individuo, el nuevo ámbito de la individualidad, vendrá sancionado por el protestantismo cristiano que pese a tener preso al cuerpo natural, sin embargo al reivindicar al individuo dejaba espacio para mayores posibilidades.

Lo que dio fuerza a este “yo” individual protestante, si se quiere, lo que dio más claridad a esta autoconciencia espontánea de sí mismo de los protestantes, fue la crisis religiosa, que así como engendró una nueva conciencia intelectual cristiano-protestante, fue capaz también de generar una conciencia intelectual cristiana pero de un cristianismo de tipo liberal. De un individualismo que pronto sería fugitivo de su origen protestante cristiano.

El tránsito a la “naturaleza” característica de la reflexión gnosológica inglesa iniciada con Francis Bacon fue la continuación, y corolario, con diversidad de tendencias, de un impulso que proviene de las nuevas formas de relacionarse los individuos con su cuerpo y corporalidad. En otras palabras es la forma filosófica general, el corolario de todo este gigantesco proceso espiritual anterior.

La autoconciencia teórica autista de R. Descartes (que inicia la subjetividad burguesa) es la forma de relación del individuo consigo mismo encarnado teóricamente en el estrato intelectual, y luego aceptada y destilada más aún por los expertos en cristalizar y sintetizar la serie de mediaciones reales e intelectuales, es decir, los filósofos.

Así, la restauración del cuerpo no es un hecho intelectual, es un hecho primero social de básicamente resituar el cuerpo en otro contexto, en otra concepción general autista cartesiana, y dentro de ella en una concepción de la corporalidad. No se trata de canalizar intelectualmente a los individuos desde esta nueva corporalidad a

una nueva moral, para arribar a una estéril moralidad, o a una nueva intelectualización del cuerpo.

Es este cuerpo natural mismo que tiene que ser restaurado positiva y afirmativamente en una concepción para luego encaminarse a una concepción más amplia en el orden de la corporalidad, es decir, a una visión no de sobrevaloración racional de la razón para abordar el problema de la corporalidad.

El eje central de esta concepción de la corporalidad es la restauración positiva, la legitimización y el reconocimiento de la negación tradicional, es decir, del cuerpo natural negado, calificado de malo y negativo en la concepción tradicional de corporalidad. A la inversa, el cuerpo es bueno y es expresado en el orden de la corporalidad.

3) El cuerpo y la corporalidad en el aristotelismo cristiano durante la edad media en el Perú

Cuando hablamos del cuerpo y la corporalidad en la edad media peruana tenemos que especificar algunas cuestiones. En primer término, partir de que fuimos una colonia de ultramar donde se construyeron relaciones sociales de tipo feudal.

Y, segundo, la perspectiva del cuerpo y la corporalidad puede ser vista desde la cultura oficial, donde por supuesto saldrán a relucir las bondades del cristianismo teorético, o de palabra, pero un cristianismo elemental, ignorante, soberbio, brutal e hipócrita en la práctica.

Históricamente, la carencia del renacimiento, o ausencia del renacimiento en nuestro país, que no fue llevada adelante de manera alguna ni por el teísmo católico ni por la segunda escolástica [3], no significó la restauración del lugar natural del cuerpo ni menos la perspectiva de una nueva corporalidad, se hizo tabla rasa de este aspecto.

Se impuso más bien el tomismo práctico de los evangelizadores que fue una forma de reencausar la concepción natural, espontánea, implícita del cuerpo y la corporalidad manejada por la confederación quechua (y anterior a la quechua).

En conformidad con José Carlos Mariátegui La Chira, la concepción del imperio de tener una política de protección del elemento productivo, el capital humano, que no tuvo el colonizador, reflejaba ya una protección social en este aspecto.

Y antropólogos, arqueólogos e historiadores de nuestra realidad antigua nos indican que las formas de expresar el cuerpo, no solo en el imperio, sino también de las culturas preincas, sugiere una concepción espontánea y positiva del cuerpo, es decir, una concepción naturalista del cuerpo y la corporalidad en sus diversas manifestaciones como positivas.

Marcel Bataillon formula una serie de interesantes observaciones para plantearse el lado popular del periodo colonial. Nos

-
3. Encontramos polémica esa tendencia a entronizar la neoescolástica como una especie de antecedente directo, políticamente, de las concepciones liberales en el país, se suele invocar en este caso que ya la concepción neoescolástica habría estado patente a partir del planteamiento del tiranicidio, etc. Es posible, pero el derecho a la insurrección postulado por J. Locke contra el tirano, en el caso europeo, como la esencia de esta reivindicación en el liberalismo oficial de inicios de la república no habla en absoluto de esta relación. Y, segundo, en las mismas clases y estamentos sociales del período colonial y republicano no era esta la teoría dominante de estas masas evangelizadas. Así, pues, ni en la república de blancos ni en la república de indios está patente esta idea que se supone la habría sugerido la neoescolástica. El hecho individual se ve contrastado por el social, y peor aún en un estrato intelectual como el que corresponde al país, característicamente desvinculado de las clases sociales. La cultura oficial es una *visión* de la cultura oficial, y se ha tornado *la* cultura peruana por el carácter clasista tanto del sistema del Estado como del sistema de la cultura. Los únicos que tienen una vinculación con las clases y estamentos sociales en un sentido teórico han sido los intelectuales-sacerdotes y los intelectuales anarquistas y marxistas, después los pastores evangélicos en sus diversas denominaciones, y en un sentido un poco flexible, es decir como aplicadores, los intelectuales-maestros de las escuelas primarias y secundarias estatales, los intelectuales-funcionarios de diversas categorías ligados al Estado en las provincias y Lima. El resto es silencio.

comenta que la sensualidad a flor de piel era un secreto a voces en esta cultura colonial [4]. El cristianismo de la moral sexual respecto a las clases y estamentos populares como de la cultura oficial colonial ya mostraba su esencia bifronte.

En síntesis, en la fase de la confederación quechua (y antes de ella) se tuvo: 1) una concepción espontánea del cuerpo propiamente y de sus funciones naturales, eran asumidas como positivas aunque teóricamente no eran pensadas como tales; 2) la valoración de los diversos niveles del cuerpo, la concepción unitaria propiamente de la corporalidad, eran vivenciadas, actuadas, como naturales; y, 3) se trataba de una concepción de corporalidad naturalista actuada y no teorizada.

El tomismo práctico de los evangelizadores solo significó una colosal resocialización distorsionada y represiva. La incorporación del malestar moral –el sentimiento de culpa y su correspondiente patético estacionamiento, recreamiento y autodestrucción al instalarse en ella– y la doble negación, primero del cuerpo y segundo de una corporalidad negadora de este aspecto natural. Posteriormente esta colosal resocialización valorativa se incorporó y consolidó en las relaciones sociales y humanas de nuestra cultura oficial y no oficial. Así, la doble moral se socializa y sanciona como correcta.

Y en los sectores populares como asimilación y asunción de esta moral y valores cristianos, pero dentro del fenómeno general de desestructuración y resocialización. La espiritualidad de las clases populares es, por consiguiente, una espiritualidad realizada en una

4. Marcel Bataillon (comp. A. Tauro): *La colonia, ensayos peruanistas*, UNMSM, Lima, 1995. Hay que tomar con mucho detenimiento metodológico y heurístico dos afirmaciones, entre otras pistas y sugerencias, la primera válida para una historia materialista de las ideas filosóficas en el mundo oficial disidente de la colonia, que dice más o menos esto: la inquisición perseguía a los místicos pero no a los de todo tipo; y segundo, para lo relacionado con el cuerpo y la corporalidad: que la “carne pedía” era “*vox populi* de aquella sociedad colonial, revelando sus secretas aspiraciones y sublimándolas”, pp. 54-55, cultura sensualmente hipócrita o hipócritamente sensual.

autoconciencia espontánea o empírica de modo histórico-emocional e histórico-valorativa, en un fondo de desestructuración y resocialización donde este aspecto naturalista no se ha superado ni teórica ni prácticamente.

El problema de esta espiritualidad se ha querido resolver tradicionalmente con religión, leyes, educación o palo, cuando el fenómeno pasa necesariamente por la reivindicación económico-social, psicológica, valorativa, intelectual y ontológica. La restauración de la criatura caída, la realización de nuestro renacimiento, pasa por el hecho económico-social y después por los otros.

Pero en ausencia de este elemento central –debido principalmente a la represión marcial contra todo intento político reivindicatorio de esta clase– no implica que no se pueda avanzar teóricamente en el aspecto de la reivindicación o restauración de la criatura caída que pasa por el fortalecimiento de la autoestima multilateral de estas clases [5].

-
5. Tanto F. Toledo como Juan Velasco Alvarado (1968-1975) de manera oficial estatal son los que más han movido a los sectores campesinos, el primero, para aplanarlo y controlarlo espiritual y materialmente, y el otro con fines prácticos de reivindicación puramente cultural y no política, generando un colchón entre campesinos medios y bajos para evitar un problema de guerrillas, dentro de la política de contención del comunismo. A pesar del contexto político corporativo y demagógico, sin embargo, “oficializó”, “legitimó” un mundo real largamente postergado, el mundo andino, Velasco parece ser más odiado por este componente racista que por el político-económico en el sentido común de la clase media alta y alta, es decir le dio “alas a la indiada”, abrió la caja de Pandora racista que luego se manifestaría de manera diferente políticamente en la década del 80, el 90 y la primera década del 2000, pero todos estos movimientos parecen tener el mismo sentido, la conquista inexorable, a veces pacífica, a veces violenta, de Lima por la República de indios. La deslegitimización de las viejas formas y la religitimización de nuevas, pero que no tiene aún el control político del Estado. Los *outsiders* en sus variadas formas son los primeros intentos, ora pacíficos, ora violentos, usando a unos y desechando a otros. Los toma en tiempos de guerra y los desecha para seguir con su rutina de Estado autista en tiempos de paz. Los *outsiders* resultan su único punto de encuentro con el Perú real y sus tanteos de estos es para observar qué tan confiables y utilizables son.

Y este fenómeno de fortalecimiento de la autoestima multilateral de estas clases es posible de realizar en la medida que la concepción feudal-liberal se encuentra en franca decadencia, es decir, al estar Lima invadida por las sucesivas olas migratorias y al quedar deslegitimizada la antigua relación tradicional entre la clase media y la clase dominante que daba vida y reproducía una concepción feudal-liberal, queda el terreno multilateralmente arrasado para la constitución de nuevas formas de concebir la relación entre las clases sociales y la cultura, y la constitución en general de una nueva manera de abordar el pensamiento como replanteamiento y reconstrucción de la filosofía occidental desde nuestra propia perspectiva (A. Salazar Bondy/ ML Rivara de Tuesta/D. Sobrevilla Alcázar).

Esto es interrogar la cultura occidental desde un fondo sistemático de problemas que se han ido configurando en nuestro proceso histórico-espiritual prehispánico, hispánico y en la república, y concentrado en la subjetividad expresada como despliegue del autotendimiento y autocomprensión de nuestro proceso histórico espiritual.

La concepción feudal-liberal-imperialista tiene una concepción intelectualista de la relación teoría-práctica, pensamiento-realidad y objetivo-subjetivo en detrimento de la práctica, la realidad y lo objetivo.

Mientras que las nuevas formas de relación exigen que las relaciones teoría-práctica, pensamiento-realidad y lo subjetivo-objetivo sean reevaluadas, las formas tradicionales de relación entre ambas, en las que algunas eran arbitrariamente eliminadas (como antes dijimos en detrimento de la práctica, realidad, objetivo), para ser incorporadas y concebidas como una relación de contradicción, funcional e interactiva, es decir, en sus contradicciones.

Fue la justificación ontológica y gnoseológica de un ser esencialmente defectivo en el orden ontológico, intelectual y moral, y cuya

diferencia con el animal era cuestión de grado, siendo inepto para la comprensión intelectual y filosófica.

Este concreto-pensado concebido ontológicamente y que ha justificado una gnoseología y antropología igualmente limitadas, es la que ha dominado nuestra subjetividad teórica. Por esto que la subjetividad teórica tiene que romper con la confusión de usar categorías morales.

Es, otra vez, la justificación ontológica de una reflexión constituida situacionalmente en otro contexto óptico. Y extrapolada como teórica e implícitamente como correcta en el espacio y en el tiempo. Este concreto-pensado es incorrecto.

Conclusiones

- 1) La visión del cuerpo que se maneja contemporáneamente en la autoconciencia espontánea de las masas peruanas, visto desde el ángulo del despliegue de la historicidad de su subjetividad, muestra que el despliegue en el cual se fundó esta visión lo fue en el horizonte del tomismo colonial peruano. En la construcción y constitución de las relaciones sociales y humanas en las cuales las relaciones sociales y humanas de base prehispánica fueron sometidas a una *Aufhebung* [supra-asunción] negativa por la colonización hispánica.
- 2) El problema del cuerpo al constituirse en la visión colonial aparece como una constitución teórica de soporte feudal tomista de carácter colonial, moral y moralizante, esto es una corporalidad negativa respecto al cuerpo natural, produciéndose una atroz inversión con el cual se ha vivido durante siglos.
- 3) La negación de nuestro cuerpo por una corporalidad negativa es el fundamento terreno, práctico de nuestro

anatopismo, es el fundamento de nuestra negación que unida a la negación proveniente del problema de la tierra ha terminado por generar una atroz alineación y enajenación.

- 4) En el marxismo clásico la fuente permanente que alimenta el vaciamiento del ser humano se da en la producción capitalista que lo niega como tal, es decir, como ser humano pleno. En el mundo andino la negación procede de la expropiación de la tierra históricamente suya, y sobre la cual, además, se ha montado una negación e inversión sistemática del ser humano natural cuyo eje real, material, son estos dos aspectos mencionados: el uno es la expropiación clasista de la tierra y la segunda la negación corporal de sí mismo.
- 5) A partir de estas constataciones es que el problema del cuerpo establece además un conjunto de subniveles, un sistema de relaciones que merecen un abordamiento más detenido.
- 6) La tarea de la descristianización pasa por un recolocamiento del lugar del cuerpo en una nueva perspectiva de la corporalidad, que no derive en la forma de concepción del imperialismo, ni la premoderna teísta cristiana católica, ni menos en nuevas formas de socialismo que oculten estos problemas, lo que podría llamarse un socialismo peruano premoderno y anatópico.
- 7) Si bien JCMLCh ha establecido las pautas de cómo asumir el cuerpo y la corporalidad en una diversidad de aspectos, es básico no olvidar que lo hace en el horizonte del problema de la tierra. Se hace necesario, desde este contexto, repensar la corporalidad de manera sistemática sin recaer en el anatopismo y menos en el racionalismo intelectualista marxista soviético.
- 8) El pensamiento filosófico peruano no se interesó por este problema, sin embargo, el problema del cuerpo y los afectos, la ontología que subyace a estos dos modos tradicionales no cuestionados de abordamientos de base ontológica

cristiana, nos impide acercarnos de manera más neta al ser humano. Se ha producido un falseamiento del problema por la práctica filosófica intelectualista racionalista que en lugar de esclarecer los problemas los oculta.

- 9) La reivindicación del cuerpo en una nueva corporalidad tiene que superar la visión implícita tomista colonial que subyace tras estos dos problemas: del cuerpo y la corporalidad. Teniendo clara la exasperación reduccionista de lo sexual de base premoderna e imperialista: uno negando por defecto y el otro afirmando por exceso. Y formar parte de la visión de las nuevas fuerzas sociales que emergen en nuestro país.
- 10) Es hartó difícil que el teísmo cristiano pueda implicar una perspectiva adecuada para el problema. Los partidarios de este tipo de visiones cuando pertenecen a alguna denominación de este teísmo no salen de ese horizonte de repudio de la propia condición natural del ser humano o, en su defecto, abogan por una visión selectiva, esto es que no implique en absoluto una visión placentera, reducido en su visión sexista a simple placer genital. Esta obsesión coincide con la obsesión reduccionista (pero sobrevalorada) de tipo genital con que nos bombardea el sistema capitalista-imperialista.
- 11) Es necesario establecer una reflexión sistemática para batir todos y cada uno de los puntos en los cuales la concepción cristiano colonial –que la clase dominante ha extrapolado a todas las clases populares–, cuya subjetividad negativa del cuerpo ha servido de instrumento para inculcar en las clases populares sentimientos de vergüenza y culpa respecto al cuerpo; se hace indispensable, sin embargo, destruirlas para tener una aspiración a una forma cualitativa de vida, que pasa por el derecho a tener satisfechas sus necesidades básicas, primarias y secundarias.

- 12) El miserabilismo inculcado a las masas populares sea cual fuere su versión, terrateniente, liberal, cristiana, socialista, fascista o anarquista es absolutamente repudiable.

Bibliografía

1. Aquino, T: *Suma de teología* (vol I), BAC, España, 1995.
2. Aquino, T: *Suma de teología* (vol II), BAC, España, 1989.
3. Bajtin, M: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*, **Digitalización:** Nacaveva Morales. **Esta edición:** Marxists Internet Archive, diciembre del 2001: (<http://www.marxists.org/espanol/bajtin/rabelais.htm>)
4. Belaunde, V. A: *Inquietud, serenidad, plenitud*: Sociedad Peruana de Filosofía, Imprenta Santa María, Lima, 1951.
5. Bataillon, M: *La colonia, ensayos peruanistas*, (comp. A Tauro), UNMSM, Lima, 1995.
6. Golte, J : *Cultura, racionalidad y migración andina*, IEP, Lima, 2001.
7. Iberico Rodríguez, M: *El sentimiento de la vida cósmica*: Lumen, Lima, 1939.
8. Merleau-Ponty, M: *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.
9. Moreno Rejon, F: *Historia de la teología moral en América Latina* (Ensayos y materiales), CEP, Lima, marzo de 1994.
10. Obando Morán, O: *El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1630*, UFRGS, Brasil, 2003 (Inédito)

11. Ossio Acuña, J: *Las paradojas del Perú oficial*, PUCP, Lima, 1994.
12. Remolina, G: “El quehacer filosófico en América Latina”, en *Para una filosofía desde América Latina*, I. Ellacuría y J. C. Scannone Compiladores, Universidad Javeriana, Bogotá, junio de 1992.
13. Rivara de Tuesta, M: “El cuerpo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)”, en *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, vol. III, FCE, Lima, 2000.
14. Rivara de Tuesta, M: (Coord.): *La intelectualidad peruana ante la condición humana*, Editorial Gráfica Euroamericana, Lima, abril del 2004.
15. Vega, J: “El aprendizaje de los sentidos”, en: *Estudio Agustiniano* (Revista del E. Teológico Agustiniano de Valladolid), Fasc. 1, España, ene-abr, 2004.

3. ÉTICA Y EL SENTIDO DE LA VIDA

El sentido de la vida es el principal problema de la ética, esta es una idea sostenida por el Dr. Juan Abugattas (profesor de filosofía de la Universidad de San Marcos y de la U. de Lima) que comparto. En efecto, darle sentido a la vida es un tema central en la medida que direcciona el comportamiento de las personas.

Aquí sería pertinente plantearse la razón por la cual se hace en esta época y no en otra. ¿A qué obedece esta preocupación? El filósofo G. Flores. Q. (Presidente del Instituto para la Paz) afirmaba en una de las reuniones del Café Filosófico (del Centro Cultural Búho Rojo) que en nuestra realidad las tareas que correspondían a los filósofos habían sido asumidas por intelectuales de diversa categoría y, en muy poca medida por los filósofos. Esta idea es cierta y la asumo encuadrado en otra manera de concebir la filosofía, es decir, como filosofía que resuelve problemas.

De otra parte, no es difícil darse cuenta que el problema del sentido de la vida ha sido un tema monopolizado por las diversas denominaciones teístas clericales de orientación cristiana, sobre todo por el aparato eclesiástico católico en su relación con los diversos colectivos humanos del país. Nosotros nos plantaremos el problema del sentido de la vida al margen del teísmo cristiano.

La razón central para plantearse el tema en esta época es porque en nuestro país, desde la década del 50 del siglo XX, han ocurrido una serie de eventos nada desdeñables: la emergencia de una

intelectualidad de clase media que busca responder, en un espíritu antiimperialista primero y marxista después, a los problemas políticos, económicos y espirituales que avizoraban.

En la década del 60 y 70 del mismo siglo, la presencia de las diversas tendencias del marxismo en el ámbito social generó una visión universitaria y extrauniversitaria más secular, más permisiva y con ello aflojando el sentido de la vida desarrollado casi monopólicamente por el cristianismo.

Los hombres de la década del 50, 60 y 70, puestos en la orilla de la crítica social, apuntando algún aspecto del sistema vigente u opuesto totalmente, se orientaron en un sentido de la vida distinto u opuesto al vigente: es decir el teísta cristiano.

En todo este periodo, los filósofos en gran medida no pudieron, o no supieron asumir su papel, es decir, repensar el problema del sentido de la vida y darle la correspondiente y apropiada forma teórica. Tal tarea habría enriquecido a los filósofos posteriores. Pero hay un hecho político que merece tenerse en cuenta para los efectos de la exposición.

Las amarras del sentido de la vida influenciadas por el teísmo cristiano y por el lado social, se ven contrapesadas por la presencia política del gobierno velasquista (68-75), que dentro de su estrategia política, vio necesario instrumentalizar valores humanistas, alternativos y opuestos a los proyectados por el comunismo y el capitalismo.

En esta empresa política la tarea que correspondió al filósofo A. Salazar Bondy –en los marcos político-educativos– no deja de ser interesante. Si bien su proyecto educativo se frustró, no deja de ser cierto que hubo el afán de dar fuerza institucional educativa y valorativa, y en ella esta valoración del sentido de la vida alternativo al vigente, es decir, al teísta cristiano.

El sentido de la vida, monopolizado por el sistema de la iglesia en lo masivo hasta la década del 50 del siglo XX, se vio enfrentado primero desde la intelectualidad –los movimientos universitarios– y luego desde diversas categorías de trabajadores, por otros sentidos de la vida promovidos o, mejor dicho, actuados implícitamente por estos movimientos.

A. Salazar Bondy trató de darle a este espíritu relativo el sentido de la vida actuante implícitamente, o que latía –estructura de la subjetividad, autoconciencias, sentidos y sentido general y unitario de los sentidos– bajo los movimientos sociales y políticos renovadores, como expresión explícita, como expresión político-educativa.

Sin embargo, es fácil observar que en este largo lapso de cinco décadas (50-90) no hubo una formulación filosófica explícita que ejerciese la tarea de contrapeso filosófico y práctico al monopolio cristiano.

En la década del 80 del siglo XX, la década de la guerra interna, el sentido de la vida queda poderosamente afectado, el movimiento maoísta por medios políticos y militares confronta directamente al Estado produciendo una situación social crítica; se une a esto que no era solo el Estado versus maoísmo, iban de por medio fuerzas sociales involucradas con ambos sectores.

Este enfrentamiento suscita inevitables cuestionamientos en la manera de entender el sentido de la vida por las personas cotidianas. No era difícil encontrar en las personas desazón y confusión respecto a sus valores. El sentido de la vida comenzaba a percibirse como una carencia de sentido. Y esto no es casual, obedecía al carácter político y militar con que se expresaba la pugna.

La década del 90 se inicia con la tarea política del Estado de eliminar el movimiento maoísta y cumplir las tareas económicas en un extremismo económico liberal. En gran medida, junto a las tareas políticas planteadas se dio impulso a los valores correspondientes a la forma liberal extremista de concebir el sentido de la vida.

Sin embargo, sería exagerado decir que este sentido de la vida impulsado por este liberalismo extremista sea compartido por todo el sector liberal intelectual. Si bien es verdad que todos sus sectores pueden compartir su rechazo a toda forma política contraria al sistema político liberal, no deja de percibirse que no todos ellos comparten los valores en los que pretende reencausarlos este liberalismo extremista.

Parecería que los valores que llenan este sentido de la vida promovido por el liberalismo extremista, tales como el individualismo extremo (en rigor corporalista); el pragmatismo criollo (de nuestra aberrante moral criolla); y un exacerbado consumismo, no terminan de convencer a este sector liberal moderado, o tradicional o educado en costumbres políticas, intelectuales y valorativas.

Este liberalismo moderado, si bien fue capaz de coexistir con un sentido de la vida teísta cristiano, o moderadamente teísta cristiano, o formalmente teísta cristiano, se encuentra frente al liberalismo extremista en una situación igualmente polémica. En la medida que el liberalismo extremista, al abogar por la práctica de sus valores (individualismo corporalista, pragmatismo criollo y consumismo exacerbado), barre con los valores del teísmo cristiano, e incluso con los valores del mismo liberalismo moderado.

De esta manera, si enfrentamos la necesidad de explicarnos el sentido de la vida, es porque en la práctica el sentido de la vida, de carácter cristiano y liberal moderado, se ha visto afectado por la destrucción de valores que llevará una buena cantidad de años reestructurar. Esto ha dejado las puertas abiertas para que la crisis se acentúe en nuestra cultura, como una herida que ni el eventual retorno del liberalismo moderado podrá curar.

Sobre este fondo dramático de nuestra vida social es que nos planteamos reflexiones más específicas sobre el sentido de la vida, un intento de sistematización. Es claro para nosotros que el proceso de demolición valorativa y ética efectuado por el liberalismo extremista

ha minado las éticas competidoras, y sobre estos escombros es que se quiere construir nuevas posibilidades éticas, en la medida de que no se acepte la vigente, con valores del liberalismo extremista.

A *grosso modo* partiremos de otra idea para efectuar nuestra reflexión, y es la idea de que el ser humano es el único ontológicamente responsable de lo que hace y no hace, tiene que asumirse autónomo de manera radical y que solo en este mundo cabe la realización plena de su ser. Finalmente, propondremos que el sentido de la vida no existe en tanto que es una aspiración ideal que nunca llega a plasmarse concretamente.

Horizonte y sentido de la vida

El sentido de la vida solo existe en relación directa al horizonte en el cual nos encuadramos, y direcciona nuestra voluntad. Por lo general, estimamos que somos libres a pesar de que hay horizontes que no dejan lugar a la autonomía, por ejemplo, cuando se acepta o cree en divinidades, cuando el sujeto reduce la voluntad a la necesidad inmediata o mediata (bienes materiales, concreción de planes o proyectos de vida).

Cuando decimos “Dios nos guía”, “yo soy mi guía”, “cada quien construye su destino”, se obvian varios aspectos: 1) el horizonte con el cual se mira el mundo, 2) el nivel cultural de los individuos, 3) posibilidades materiales, 4) el uso del libre albedrío, y 5) cómo se concibe la voluntad. Es más coherente cuando nos situamos críticamente en las posibilidades de un horizonte (el vigente o uno de los vigentes), y más radical cuando asumimos críticamente el horizonte.

No obstante los hombres modernos que repudiaron los horizontes en el que está Dios, para luego emprender esta búsqueda del sentido de la vida de carácter secular, es decir, distinta a la cristiana, es perfectamente legítima. Si tal evento se verificó en la cultura europea desde el siglo XVII, no es difícil percatarse de que la muerte de Dios llega a fines del siglo XX a la conciencia de nuestros

compatriotas. Los europeos proclamaron la muerte de Dios, nosotros la susurramos.

Niveles y planos del sentido de la vida

Diremos que los niveles son cuatro:

- 1) El orgánico, que comporta el plano material: manutención, reproducción y satisfacción de necesidades.
- 2) El psicológico, que entenderemos por el equilibrio dado por los planos emocionales y sentimentales, y sobre el cual lo material repercute, pero no determina.
- 3) Lo valorativo, que es la realización y actitud asumida por el sujeto hacia sí mismo y hacia el género, condicionado por la estructura emocional y ligada al control de la conducta.
- 4) El ontológico, que es la instalación del sujeto en la realidad comprendiendo su sentido: quién es, a dónde va y de dónde viene.

El desarrollo de estos niveles no se da uno después de otro. Por el contrario, parecería que se dan entreteljidos desarrollándose contradictoria y desigualmente e intervenidos por diversos vectores: 1) la biografía personal, 2) el conjunto de relaciones sociales en el cual se configura como personalidad, 3) las etapas psicológicas, y 4) las aspiraciones e ideales, etcétera. Es un desarrollo que se da como devenir multilateral.

Ocurre que el sujeto en su desarrollo desigual y contradictorio prioriza ciertos niveles que condicionan o limitan a los otros. En el nivel de la autoconciencia espontánea de los sujetos –llamaremos así al autoentendimiento que el sujeto se hace de sí mismo– estos suelen establecer fuertes relaciones de dependencia mental relacionadas con el autoentendimiento de sí mismo, en cuyos niveles se estacionan mentalmente, y a partir del cual coagulan y proyectan una

manera de entenderse a sí mismos y al mundo. Es decir, se quedan totalmente subordinados a la condición primitiva de individuos, no de sujetos.

Desde nuestra perspectiva, el condicionamiento material suele ser muy fuerte y con esta perspectiva, con este estacionamiento mental, valora los otros niveles considerándolos secundarios, desdiciéndolos o postergándolos, o en el peor de los casos, repudiándolos.

Sin embargo, los otros niveles no dejan ni dejarán de manifestarse. Sustraerlos de este estacionamiento mental para que revaloricen y recoloquen los otros niveles suele ser una tarea muy compleja.

Y, a su vez, esta sobrevaloración del nivel material oculta los otros niveles y casi anula por completo el específicamente ontológico, o apela a la reificación, es decir, lo reduce a la creencia de que el sentido de la vida solo puede ser en este primer nivel. El consumismo tiene fuerza porque alimenta esta circularidad.

El sentido de la vida: no uno sino varios

No existe un sentido de la vida, existen varios sentidos de la vida en un sujeto siempre en relación con los objetivos trazados. No hay el supuesto fin al que uno accede en línea recta. Como la evolución de los sistemas nerviosos de los más simples a los más complejos, los nuevos sistemas y subsistemas se montan unos sobre otros desarrollando su propia dinámica.

Así, no hay sentido de la vida sino varios que llamaremos sentidos de la vida de corto alcance. El sentido de la vida entendido como meta final ideal, es algo a lo que nos acercamos conforme realizamos los sentidos de la vida de corto alcance pero al que nunca se llega.

Puede ocurrir que al mirar los sentidos de la vida de corto alcance como cierta totalidad, como una “revisión” global de nuestra vida en determinados momentos, puede hacernos figurar que hemos

llegado a cierto nivel de aproximación a la meta, pero se tratará de una aproximación. En rigor, nunca llegamos.

El sentido de la vida es absoluto en tanto meta ideal, pero relativo en tanto aproximación práctica. Suele ocurrir que se confunde el sentido de la vida, como logro final ideal, con los sentidos de la vida de corto alcance más bien reales.

El sentido de la vida no es puesto por una entidad extrahumana alguna –ni tampoco se realiza en el mundo a partir de entidad extrahumana alguna– ni tampoco es puesta por nosotros; es en rigor lo que el contexto material y cultural nos ofrece en cierto horizonte de posibilidades, sometido a condiciones materiales que potencian o limitan dicho horizonte de posibilidades.

Se suele creer que se es libre por la ubicación frente a las posibilidades que ofrece un horizonte o por la realización práctica de esas posibilidades. Pero no se cuestiona el horizonte en el cual se plantean las posibilidades.

Entonces, cuando el acceso a las posibilidades falla, se cree que la culpa es nuestra, del individuo, de carecer de sentido de la vida, por errar. Cuando se cristaliza en una autoconciencia espontánea, ya de por sí históricamente afectada, se crea una condición ontológica de subvaloración.

Puede ocurrir que se acceda a las posibilidades, pero no se encuentra lo esperado; en este caso se debe cuestionar el horizonte. Es el horizonte quien está poniendo el límite, ya no las posibilidades.

Conclusiones

El sentido de la vida se observa en el contexto social, asumiendo la reflexión correspondiente el filósofo. Ese proceso social deja ver que el liberalismo extremista propone un sentido de la vida limitado, degenerativo, antihumano y se ofrece como alternativo y superior al sentido de la vida de procedencia cristiana y liberal moderada.

El sentido de la vida comporta niveles, y el más amplio es el ontológico de nuestro yo, que nos da cuenta del sentido y lugar en el mundo. Los niveles y la correspondiente sobrevaloración, en especial el primero, proyectan la imagen de que estos son válidos (en tanto sentido de la vida) y fácilmente se les confunde con sentidos de la vida legítimos, cuando en realidad convendría llamarlos más bien destinos cortos.

A pesar de que el nivel ontológico es el de mayor nivel, cuando nos ofrece un sentido de la vida siempre será ideal, pero nos permite ir asimilando los otros niveles hasta instalarnos en este. Aunque nunca lleguemos a poseer plenamente el nivel ontológico, nos moveremos en su horizonte.

(Conferencia dictada en la Universidad Particular Ricardo Palma,
Auditorio de la Facultad de Lenguas Modernas,
14 de mayo de 1998)

4. AXIOLOGÍA Y REAXOLOGIZACIÓN

Mentalmente, el individuo tiene estructurado un sistema de valoraciones dados por las relaciones sociales y humanas en las que se desenvuelve, pero la conciencia de tales valoraciones no está tematizada en este individuo, aceptada crítico-racionalmente, pensada en un valor determinado, por ejemplo, la nobleza; sin embargo, esa limitación no le impide establecer juicios de valor sobre las situaciones, el grado, tipo y clase de situaciones en las cuales se desenvuelve.

Lo dado sería lo que recibe o cómo ha sido enseñado, y lo empírico procede de la situación concreta en la que el individuo aplica lo dado, lo aprendido. La deducción empírica es la siguiente: partir de valores establecidos como verdaderos y válidos, aplicados a las situaciones de la experiencia, en las circunstancias en las que vive.

El otro enfoque axiológico procede del marxismo, que hace del valor una de las categorías de la práctica social y cuya formulación dice más o menos lo siguiente:

- a. El ser social se manifiesta en la ideología, en preferencias axiológicas, porque es a partir de estas preferencias axiológicas que se dirimen los conflictos sociales. No son los intereses los que se imponen a la realidad social porque si fuesen los intereses, sería partir de un deductivismo empírico axiológico de tipo tradicional, burgués.
- b. El valor es una categoría ontológico-social general, esto significa que nace y perece con la sociedad.

- c. El ser de los valores no se puede derivar de las necesidades. Muy por el contrario, los valores están mediados por las necesidades y, a través de la producción social, por las relaciones o circunstancias sociales, por último, por las objetivaciones sociales globales.
- d. Los valores no se miden por las necesidades, en cambio las necesidades se pueden medir sin problema por los valores. Hay prioridad de necesidades y esta prioridad comporta ya criterios axiológicos.

Desde este punto de vista, y a modo de digresión, todas las teorías tendrían que ser evaluadas en su valor ontológico, gnoseológico y en otros aspectos. Pero sería incorrecto decir que todas las teorías serán necesariamente cuestión de elección por preferencias valorativas, como quiere el pragmatismo. Antes de las elecciones pragmáticas hay un modelamiento previo a partir de las relaciones sociales y humanas.

La pretensión pragmática de que la elección es una cuestión de preferencias valorativas, incluso en el campo de la elección de las teorías científicas, resulta unilateral, por la razón simple y clara que el mismo pragmatismo se presenta como un conjunto de características que lo determinan como tal.

Es decir, como teoría pragmática estaría obrando frente a sí mismo como un concreto-pensado, determinado por determinaciones abstractas, sopesadas y limitadas al sentido que se establece o delimita como el apropiado para la finalidad de construir su propia teoría. En suma, escoge conceptualmente lo que quiere como teoría. Mas la elección no es arbitraria, esta saturada de sentidos.

Finalizando con la reflexión de Agnes Heller y el estudio del esquema inductivo diremos lo siguiente:

- a. Valoraciones son todo aquello, y solo aquello, a lo que se puede aplicar nuestras categorías de orientación genera-

lizadas respecto a la regulación social establecida según la norma. Nos dicen qué hay que evitar y qué hay que aceptar.

- b. Hay categorías de orientación axiológica primarias, secundarias y terciarias. El par bueno-malo primario se aplica a lo secundario y lo secundario a lo terciario, pero en todos los casos lo inverso es falso. El par bueno-malo orienta todas las categorías de orientación axiológica.
- c. Las categorías de orientación axiológica secundaria nos introducen en varios campos significativos de la realidad, y dentro de su respectiva esfera se aplican a todas las demás categorías orientadas. Son el bien y el mal aplicables a la acción y la conducta.
- d. Las relaciones a las que aplicamos las categorías de orientación axiológica, las relaciones en que los valores orientan y se aplican, son incondicionalmente de validez general en cuanto que se producen y resultan válidas para todas las clases de la sociedad.
- e. Las categorías de orientación axiológica no aparecen en la práctica en una forma desnuda, pura, aparecen más bien revestidas en forma de normas concretas o abstractas, de consejos y de juicios, siendo asimiladas por los individuos desde la infancia como objetivaciones ideales. Y al comienzo de la vida de los individuos, la asimilación de las categorías orientadoras se da de manera absolutamente maniquea.
- f. No hay elección arbitraria de valoraciones, ni la pragmática que está direccionada por los 'sentidos' en el contexto en que se mueve y direcciona su selección conceptual.

Nosotros, a diferencia de Heller, propondremos lo siguiente: que el ser humano es un individuo que viene al mundo determinado por relaciones sociales y humanas dadas, y que en el proceso de desenvolvimiento de su lugar en el mundo y de manera multilateral, va desarrollando su estructura de valoraciones impuestas, donde el

referencial central resulta ser las valoraciones que le son incorporadas como un conjunto de estimaciones que este mismo individuo desenvuelve a partir de su experiencia personal y vital. Dentro de estas experiencias es importante la familiar, pero lo es más la que adquiere después en las relaciones laborales.

En términos generales, las valoraciones adquiridas que se sobreponen a las estimaciones de la experiencia vital de los individuos y que externamente se justifican para el individuo como legítimas, entra en severa confrontación cuando el individuo comienza a desarrollar otro tipo de estructura de valoraciones consistentes, que son, para nuestra idea, las laborales.

La confrontación entre las valoraciones abstractamente sobrepuestas y legítimas para el individuo, pasan a ser reformuladas y adquieren un nuevo nivel de legitimidad, esto es, que el nuevo contenido de estimaciones pasa a ser enlazado y estructurado con las nuevas formas axiológicas. Pasa a ser la nueva legitimación ante el individuo.

No son maduras y son, en todos los casos, del individuo, porque mientras obran en el individuo como justificación abstracta, pre-laboral y laboral, esto es externas, abstractas, no pasan a ser legítimamente orientadoras, esto es, no pasan a ser incorporadas plenamente con rango de legitimación propio. Y este es el momento en que el tránsito del individuo al sujeto es crítico.

Porque la condición legitimadora pasa a orientar desde el individuo que justifica a este individuo dentro de, o en lo social, o el individuo que pasa a orientar a un individuo que justifica a este individuo que incorpora lo social.

Así, está el sujeto que siendo individual incorpora lo social no inmanentemente, y está el sujeto que siendo individual incorpora lo social abstractamente. Las teorías humanofóbicas individualistas se centran en este ámbito. La humanofobia se presenta en las colectivistas bajo diversas modalidades.

En materia de valoraciones existen los niveles primario, secundario y terciario, por lo que las categorías de orientación axiológica se modelan según tres niveles:

Primarias categoriales

- 1) Lo humano como condición humana material.
- 2) La condición humana física en tanto condición corporal propiamente.
- 3) La condición humana psicológico-social.
- 4) La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones.

Secundarias categoriales

- 1) La condición humana intelectual.
- 2) La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida individual.

Terciario categorial

- 1) La condición humana general en el horizonte ontológico de lo social.

Pero en este último caso, las anteriores nos modelan para obtener el concepto de bienestar que no es reducido a lo moral, es reducido al bienestar ontológico de estar en el mundo y de hacer en este lo que se tiene que hacer.

Bienestar que comporta satisfacción y placer de realizar en este mundo y para la especie, por medio de la realización de aspiraciones colectivas, aquello que aproxima a todos los seres humanos a la realización de ese bienestar ontológico.

Es difícil que tal lo puedan encarnar a plenitud individuos y clases sociales que abogan por conservar sistemas sociales de explotación y opresión, sea cual fuere su modalidad. Hay individuos que pueden acceder a este estatuto, pero el problema no es de individuos, el problema es de colectividades humanas y de potenciar tendencias que favorezcan esto.

Y, en todos los casos de la valoración, el referente central será siempre aquello que consideramos correcto o incorrecto respecto a la valoración estipulada como legítima, sea cual fuere el momento de desenvolvimiento de este individuo o de este sujeto. Reducirlo al referente de lo bueno o lo malo es reducir la axiología a la moral, cuando en realidad es la ética un campo de lo axiológico.

No tenemos que confundir la sobrevaloración de uno de los niveles y categorías orientadoras, existirán condiciones en que los referentes secundarios y terciarios prevalezcan sobre los primarios pero no resultan lo común.

Si realizamos una aplicación de estas categorías orientadoras a esta estructura de autocomprensión modelada durante la colonia, e internalizada en las clases populares, y que ha pasado como horizonte de generación en generación y sobre la cual se ha montado la perspectiva liberal, no será difícil observar el doble estatuto funcionando.

El objetivo orientador en el tiempo será el liberal, en tanto que pone los fines y metas, pero tendrá sentido funcional, si y sólo si, coincide con el registro del horizonte feudal internalizado como autocomprensión por la masa.

La perspectiva liberal ha cometido, en el mejor de los casos, el tremendo error de estimar que basta la educación escolar para que tal proceso o tal estructura implícita de masas (su horizonte generado y heredado de la colonia), transforme a ese ser humano. Pero es una perspectiva incorrecta.

Así como los curas consideraban, como estrategia, que era suficiente la religión y su aspecto moral para cambiar a esa masa, los liberales estiman que basta la educación de base informativa para que se produzca tal cambio.

Y ahora usan como estrategia sobredimensionar el fin, objetivos y metas del individuo, para con ello lograr el objetivo de funcionalizar al máximo al individuo en los fines, objetivos y metas del orden demoliberal.

Es como querer ordenar y poner en función fines, objetivos y metas del sistema demoliberal en una estructura implícita que ha sido modelada, no en la funcionalidad sino en la moral y moralidad de base semifeudal. Es decir, simple cambio de vendas para una herida incurable.

La autoconciencia y autocomprensión espontánea de las masas

Se ha señalado un conjunto de puntos al abordar esta estructura implícita que hemos explicitado y clasificado en cinco ámbitos. Dijimos que el horizonte de sentido general de esta estructura explicitada había sido generada de una teologización desde lo moral y se hacía imperativa la desteologización.

Pero la evidencia muestra más, que la autocomprensión fue incorporada, puesta, diría Hegel, desde un autoentendimiento determinado y que en esta autocomprensión defectiva se han movido implícitamente estas clases básicas.

Pueden haber diferentes modos de autoentendimiento, pero la autocomprensión permanece estancada o, mejor dicho, lo óptico puede aparecer externamente como moderno, esto es, el autoentendimiento, pero en lo ontológico, la autocomprensión puede moverse en linderos atrasados, feudales.

Nuestra investigación fáctica sugiere incluso que el autoentendimiento, como la masa, decodifica la información en los modos

ónticos de autoconocimiento y se mueve categorialmente en un suelo aun tomista-aristotélico.

De esta manera, podríamos situar los modos ónticos de autoentendimiento en un plano del intelecto y la razón, estancada o situada aún en lo feudal, o tomista-aristotélico, y asumir desde esta distinción cómo las clases dominantes en el país nunca salieron teóricamente de su condición premoderna. Peor será a nivel de masas.

Cuando se habla de pragmatismo hay que hablar, por consiguiente, de un pragmatismo premoderno, de base tomista-aristotélica, de soporte moral, donde coincide lo óntico feudal de masas con lo ontológico liberal imperialista. Pero aún allí parecería un punto de coincidencia, más aparente que real. Por ello, lo liberal y liberal-pragmático no consiguen su objetivo de aburguesamiento general de las clases básicas.

Si aplicamos el esquema primario, secundario y terciario en el orden de las categorías orientadoras a nuestra tematización, obtendremos el resultado siguiente:

Primaria

- a. La autocomprensión respecto al cuerpo y al yo.

Secundaria

- b. La autocomprensión respecto a la razón en las masas.
- c. La autocomprensión respecto a lo social.
- d. La autocomprensión respecto a la inteligencia y la voluntad.

Terciaria

- e. La autocomprensión respecto al entendimiento.

Y esta autocomprensión en todos los casos tiene un sustrato tradicional, esto es, feudal, tomista-aristotélico y de la negación de

la condición del ser humano de las clases básicas. La explicitación de esto nos permite tener claro por dónde atacar, desde el punto de vista pedagógico, entendiendo esto como formación e instrucción.

Podemos fortalecer el ámbito del ateísmo práctico positivo en la especificidad con que se desarrolla en nuestro país y, a su vez, desenvolver una política materialista que no quede en la objetivación de las relaciones políticas como tal, sino que trabaje en la esfera de cómo la política puede manejar explícitamente ciertas esferas implícitas, o que tradicionalmente eran consideradas implícitas: ateísmo, ciudadano, etcétera.

5. ATEÍSMO PRÁCTICO POSITIVO

Desenvolveremos nuestras ideas a partir de los subtítulos siguientes: 1) Definición provisoria, 2) el ateísmo práctico positivo, 3) el sistema capitalista-imperialista aliado total del ateísmo práctico negativo, y conclusiones.

1) DEFINICIÓN PROVISORIA

El ateísmo práctico positivo, afirma la metafísica del sujeto del primer hombre, se caracteriza por la aceptación metafísica de su puesto en el cosmos como ser relativo, finito y solitario. Subordinado a una condición de relatividad inmanente y radical que le impide su desenvolvimiento como sujeto cuyo plus, la generosidad por la generosidad, proviene y es alimentado por la aceptación plena de esta relatividad, finitud y soledad.

La metafísica del último hombre es la metafísica del individuo que socializado ha llevado a un individuo cosificado, metalizado y egoísta, pero ha llevado también a la realización del individuo como sujeto, y es también su contrario.

La indiferencia religiosa lo es del Dios que en realidad no interesa, no de la realización de la religiosidad secular. El problema no es la insensibilidad frente a la religiosidad, que es necesario mantener y desarrollar secularmente en infinidad de formas. El problema de los teísmos organizados es el apagamiento por inanición de lo relacionado con el Dios de las iglesias, y, como es manifiesto, se realiza silenciosa y masivamente en el mundo occidental.

El sistema capitalista-imperialista, la mentalidad técnico-científica y el disciplinamiento laboral ayudan, en gran medida, en esta tarea de destrucción y apagamiento por inanición del Dios del último hombre. Pero dejan en su camino una secuela de ateísmo práctico negativo, es decir, la religiosidad es realizada secularmente de manera deficitaria.

El tránsito de los teísmos institucionalizados al descubrimiento de la religiosidad secular, se expresa en la diversidad de tendencias para concebirla, y estas llevan en su estructura las huellas de ampliación, función y sentido.

La supresión de la metafísica del último hombre pasa necesariamente por secar la fuente que lo alimenta en todas sus esferas: la propiedad privada de los medios de producción principalmente.

En síntesis, el Dios del último hombre ha muerto y descubrimos nuestra situación de soledad, finitud y vulnerabilidad; solo nos quedan dos cosas frente a esta nueva situación metafísica: o nos entregamos a la desesperación cosista-consumista de nuestro yo deficitario, o asumimos que las cosas son un tránsito para realizar nuestro yo y nuestro nosotros.

La muerte de Dios del último hombre se realiza en lo cotidiano y su gran realizador es el sistema capitalista-imperialista. En la cotidianidad del primer hombre, Dios no es necesario. Mucho menos lo será retornar a la subjetividad de la autoflagelación teísta cristiana.

2) EL ATEÍSMO PRÁCTICO POSITIVO

¿Es incompatible el materialismo filosófico con la espiritualidad? La respuesta afirmativa es la que sostienen los marxistas que siguen a Mariátegui La Chira, no son incompatibles en tanto que el lugar común de reunión de los ateísmos prácticos positivos sea la religiosidad sentida, vivida y percibida de manera secular.

Solo a los teísmos institucionalizados se les ocurre afirmar que ellas tienen el monopolio de lo espiritual y místico. Y que son

imposibles de ser sentidas sin su opaco, decadente y sangriento Dios, o el autotitulado hijo de Dios al que llaman Cristo. La ontología materialista dialéctica del mundo no opaca el acercamiento a lo espiritual de manera ninguna.

Usualmente los teísmos institucionalizados llaman secularismo al materialismo de soporte tecno-científico. Es un argumento con el que pretenden separar la secularización, para unificarla a una tendencia que llaman secularismo. Todo no es más que un gran invento por este teísmo.

La secularización es el proceso general que adviene con el proceso de constitución del sistema demoliberal, y tiene muchas formas de expresarse desde un cristianismo sin Cristo hasta la indiferencia de Dios. No solo lo tecno-científico refuerza la secularización de occidente, lo hacen en mayor proporción las propias relaciones materiales desarrolladas en el sistema capitalista-imperialista.

Dice el teísmo institucionalizado que el ateísmo militante retrocede y crece la indiferencia religiosa, pero que “no se trata de un abandono de la creencia en Dios”. Es bastante claro que se trata de una grosera tergiversación.

La pregunta es averiguar qué es un ateo según el canon de los teísmos institucionalizados. Y lo es aquel que está fuera de la iglesia, porque no se sujeta al canon de lo que resulta, por definición, un creyente, según el teísmo institucionalizado.

El teísmo institucionalizado se esfuerza en decir quién es un ateo para increparlo, como si fuese un crimen no ser creyente, pero nunca dicen qué entienden ellos por creyente según la pauta de su denominación. E inevitablemente la pauta está determinada en función de su denominación teísta institucionalizada. De otra manera será un creyente imperfecto, pero si cae fuera de la pauta del teísmo institucionalizado, es entonces un ateo en cualquiera de sus formas, y el más global es el ateo práctico.

Ahora han inventado la historia de la increencia, que sería diferente al ateo práctico, pero la pregunta es: ¿está el ateo práctico fuera de la increencia? Depende de lo que denominemos como creencia en algún teísmo institucionalizado o de lo que es un ateo, creyente o descreído. Y si hablamos de creyente, de qué creyente se trata, si el creyente que asume la creencia cristiana lo hace como una cuestión privada u orientada socialmente. Nada de estas cosas se nos aclaran, simplemente se dice con la arrogancia de siempre “estos son esto o aquello”.

Vamos a aclarar los parámetros de nuestros usos conceptuales: creencia, creyente, descreído, y creencia cristiana como una cuestión privada u orientada socialmente.

Creencia es el conjunto de ideas, principios, dogmas, postulados que dan sentido a una creencia, en el caso del cristianismo es la creencia en Cristo y lo relacionado con este Cristo: su muerte para la salvación de los pecados, su resurrección, su nacimiento de una mujer virgen, su ascenso al cielo, etcétera. De este conjunto de creencias habrá las de índole moral donde la vida de este Cristo se constituye en el referente central, y desde el ángulo de la moral teórica y práctica será vivir esta creencia y exigencias morales en el orden cotidiano. Así, el teísmo institucionalizado determinará en alguna manera estas creencias en tanto principios y prácticas. Estar dentro de ellas será lo que determina al creyente. En consecuencia, salirse de ellas lo deja sin el estatuto de creyente y pasa a formar parte de alguno de los matices del ateísmo práctico.

El descreído lo será en algún nivel respecto a ese conjunto de teorías y prácticas encarnadas en los teísmos institucionalizados, y la tipología que describe a este descreído será igualmente variada. Dado que el ateo práctico es un descreído, es evidente que lo es con respecto a Dios, Cristo y el culto. Igualmente, el creyente es un ateo respecto al dios de los islamitas.

Por consiguiente, el descreído no lo es necesariamente de la creencia en Dios o de cualquiera de estas formas o prácticas, o

porque está fuera de cualquier teísmo institucionalizado. De allí que pueda hablarse, en general, del intento de practicar un cristianismo sin Cristo, es decir, no pertenecer a un teísmo organizado, pero sí a la práctica de su moral y axiología. Y esta es la privatización de la creencia cristiana.

De este modo la increencia describe varios tipos de increencia estructural: a) respecto a la teoría y práctica de la denominación (perteneciendo a una de ellas), que determina al ateo práctico, y b) a la teoría y práctica privatizada sin pertenencia a una denominación. Sin embargo, dentro de esta última habría que determinar las distinciones estructurales, funcionales y de sentido.

Respecto a las estructurales habría que decir lo siguiente:

- a. 1) Los que se formulan el problema de Dios en algún grado de creencia y práctica, 2) en algún grado de creencia, y 3) en algún grado de práctica.
- b. 1) Los que no se formulan el problema de Dios: 1. por convicción conceptual no se formula conceptualmente el problema de manera sistemática, 2. por ausencia del problema conceptual y no implica problema relevante, y 3. por indiferencia conceptual del problema porque no vale la pena pensar en ello en absoluto.
- c. 1) Por ausencia vital no se percibe su existencia en sentido alguno, y 2) por indiferencia vital puede representar algo, lo que sea, pero es indiferente en algún sentido.

La funcionalidad de la increencia lo estará en directa relación con la estructura. Y el sentido puede implicar que lo sea con respecto a la estructura, pero podría ocurrir la ausencia de sentido alguno respecto al concepto o sentido de la vida, lo que no es un sinsentido. Pero, en todos los casos están fuera de la creencia considerada en relación, o en algún grado de relación, con un teísmo institucionalizado.

¿Tiene que ver el ateísmo práctico con la increencia? Aclaremos algunos puntos: el círculo de la increencia es más amplio que el

círculo del ateísmo práctico. Dentro de la increencia se ubican (a), (b) y (c), y el ateísmo práctico se reduce por el grado al plano (a) y (b). Por alguna razón la increencia (según los creyentes del tipo denominación teísta cristiano católica) se ubica en el grado (c), es decir, como si fuesen espiritualmente nulos, una indigencia espiritual total.

Pero desgraciadamente ellos no refieren de quién se trata, a veces parecen referirse a los indigentes reales, tipo castas inferiores de la India, pordioseros. Podrían estar refiriéndose al consumidor compulsivo, cosista, propio del sistema capitalista-imperialista que reduce su esfera espiritual a este orden. Pero si se refieren a ese cosista, que practica una especie de consumismo, es bastante difícil presumir que sea espiritualmente indigente, ya que posee una espiritualidad cosista.

En síntesis, el teísmo organizado de las denominaciones quiere hacernos creer que el monopolio de lo espiritual y místico lo tienen los teístas de orientación cristiana, y solo ellos son capaces de determinarlo y definirlo, sin embargo, la espiritualidad y el misticismo existieron desde siempre, incluida su forma ateísta.

El mundo occidental camina hacia una espiritualidad específica salida de la mentira del teísmo judeo-cristiano. Demonizar todo aquello que escape a la perspectiva teísta organizada es más de lo mismo: arrogancia, soberbia, incomprensión. Su paraíso, su Dios, sus denominaciones organizadas, sus cristos, solo producen rechazo.

3) EL SISTEMA CAPITALISTA-IMPERIALISTA ALIADO TOTAL DEL ATEÍSMO PRÁCTICO NEGATIVO

En efecto, parece que el mayor productor de ateísmo práctico negativo en la modalidad (c) sería el sistema capitalista-imperialista. En realidad parece que este sistema produce los tres niveles referidos (a), (b) y (c), pero se acercaría más al grado (c).

El más elemental. Cuando F. Nietzsche critica severamente la metafísica del último hombre, se trataría de este hombre. Y es éste último hombre quien merece nuestro particular interés, porque es en el último hombre del cual emana el primer hombre, en el proceso de masas.

La religión del mercado que fomenta el sistema capitalista-imperialista en su fase imperialista, es decir, históricamente renuncia a su pasado ascendente y glorioso para devenir en su negación de la época actual, como el intento de convertir la sociedad en un mercado, y esto ha favorecido mucho a la metafísica del último hombre.

Pero se contrapone a ello, también, nuevas tendencias espirituales que funcionan como negación de la religiosidad usurpada por los teísmos institucionalizados, o mejor dicho, se descubre masivamente una religiosidad laica.

La expansión de la metafísica del último hombre, producto neto del sistema en su fase imperialista, deja a este el descubrimiento de una religiosidad laica en un amplio margen que se expresa en sus diversas modalidades estructurales de ateísmo práctico, modalidades que poseen cada una de estas tendencias explícitas y no explícitas actuantes, ligadas desde el punto de vista del lenguaje expresivo de esa religiosidad laica a diversas conexiones con su pasado. Expresan lo nuevo con el lenguaje de lo viejo hasta que llegan a su nivel pleno de expresión.

La metafísica del último hombre, con sus diversos grados de expresión estructural, es el mecanismo total de barrimiento de las viejas creencias de los teísmos institucionalizados, figurativamente como una ola del mar que, en una larga orilla, va borrando los dibujos y castillos que bañistas y niños pueden haber construido en su cercanía.

De esa forma será borrado el viejo teísmo para devenir un nuevo teísmo, pero como creencia minoritaria socialmente expresada, incluso, en denominaciones institucionalizadas. El ateísmo práctico

negativo es inevitable. No es más el ateísmo de Estado, como el Estado soviético que es la vieja forma ilustrada de ateísmo, es decir, de los intelectuales. El de masas es el verdadero ateísmo.

El viejo teísmo que emerge de la edad media en su expresión católica y burguesa-liberal, presume que el cansancio histórico-espiritual que prodiga el ateísmo práctico negativo llevará a esta masa decepcionada a las aguas de su viejo teísmo.

Es bastante difícil de aceptar semejante idea, y es claro que tanto el teísmo fideísta de base católica como burguesa-liberal desarrollan una forma de fideísmo que pretende el retroceso político hacia el viejo teísmo, o, en su defecto, es usado para justificar todo tipo de agresiones en nombre de su insoportable Dios.

H. G. Gadamer decía en una entrevista para la revista *Stampa* del 7 de noviembre de 1995, que si la humanidad no había aprendido a mirar el pasado para aprender de los errores, entonces se necesita de una gran catástrofe natural, o una epidemia gigantesca para garantizar la salvación del planeta.

Continuando con su lógica, esto funcionaría necesariamente como un estímulo dentro del cual podrían renacer la solidaridad, la humildad, la piedad y la autodisciplina.

Mas 25 años después acontece la pandemia del corona-virus (COVID-19), evento desastroso que obligó al 2/3 de la humanidad a resguardarse en el aislamiento. Y no ha cambiado nada. Al contrario, los capitalistas e inversionistas lucraron con cada necesidad de las masas desvalidas.

Así como ahora las relaciones sociales y humanas canalizan a los seres humanos hacia el individualismo abstracto y el egoísmo, no es difícil pensar que otras relaciones sociales y humanas, colectivistas, pueden permitir la realización de un sujeto realizado en, desde y para lo social.

Hemos dicho en otros escritos que el valor del individuo es un valor concreto del mundo moderno, que se ha preservado en otra forma de concepción del individuo y que no es el individualismo abstracto del sistema liberal llevado a su exacerbación en la época contemporánea.

Por consiguiente, el individuo que se desarrolle en un nuevo individualismo, en un individualismo que asume lo social como lo central, es el individuo que desarrollará un individualismo socializante. Una ideología de lo individual que se corresponda con las relaciones sociales y humanas, donde las valoraciones respecto a lo social y lo público resulten lo central.

Otro valor central del mundo moderno es la inmanencia radical en la cual el individuo acepta su condición anónima y de masa, cuya ascensión a su condición de sujeto es una realidad, no obtenida exclusivamente por lo laboral y político, sino también por el proceso de ascenso en una espiritualidad ateísta; la constatación de la relatividad, soledad y vulnerabilidad es una condición que antes no enfrentó el ser humano, siempre hubo un “bastón” para sostenerlo, ahora no existe más. Y así consigue autoasumirse.

El tránsito a una espiritualidad atea, espiritualidad que se expresa en su forma individual-colectivista, no referida a Dios alguno, cuya referencia es el individuo que reconoce su trascendencia en la especie humana, y que llega al éxtasis místico en los casos más elevados en su entrega a lo humano y la especie humana, tiene el mérito de la inmanencia.

Es la forma moderna de trascendencia que asume una espiritualidad totalmente idéntica consigo misma en el ascenso a su esencia, como esencia humana. Y cuyo camino de ascenso sigue una serie de etapas históricas. Es el primer paso que marcha de la espiritualidad alienada, la trascendencia realizada en un Dios abstracto, a la espiritualidad de la identidad inmanente, la espiritualidad inmanente que trasciende no hacia el Dios abstracto, sino hacia el ser humano

concreto y real de la especie, elevado e introyectado como nuevo abstracto. La participación del individuo en una universalidad abstracta, reconocida como su propia humanidad individual y colectiva, condensada de lo real y de la práctica social. Y la expulsión de lo sobrenatural al desenvolverse la concepción de la temporalidad.

La instalación de la subjetividad religiosa crítico protestante en la subjetividad domesticada de la época católica medieval es una instalación que nos dio la autoconciencia y autocomprensión en el entendimiento y la razón. No fue ni es una descomposición, es una apertura en abanico de posibilidades en la cual el ser humano busca sus nuevas realizaciones.

En síntesis, el tránsito a la inmanencia es un proceso que comenzó hace cuatro siglos y en el siglo XX adquirió fuerza total con los movimientos filosóficos, científicos, tecnológicos, de reivindicación social y políticos, esto es, con movimientos de masas. Y esta se revierte de manera desigual y contradictoria sobre los subprocesos que genera. No es más cosa de élites o clases medias. No es más el ateísmo de clases medias o de élites intelectuales, es un movimiento neto de clases populares y trabajadoras.

6. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

La presentación autobiográfica de José Carlos Mariátegui La Chira nos fue proporcionada por él mismo, o al menos nos dio una pista segura para investigarlo. Afirma nuestro autor en su celebrado libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* que nació en 1895, pero no nos dijo dónde. Ahora sabemos con exactitud que nació el 14 de junio de 1894 en la ciudad de Moquegua. Nacido de Doña María Amalia La Chira y Don Francisco Mariátegui. Luego pasaría a vivir en Huacho.

La infancia de nuestro escritor fue pobre aunque no infeliz, padeció necesidad y de niño fue operado de una pierna que lo dejó rengu de por vida. Ese evento de por sí triste para cualquier niño lo capitalizó nuestro autor por el lado cognoscitivo, se tornó lector voraz y comenzó sus primeras armas en el francés.

Luego, en la plenitud de sus fuerzas físicas e intelectuales, la vida le jugaría otra mala pasada, esta vez la otra pierna, que con la aparición de un tumor obligó a la amputación y a quedar reducido a una silla de ruedas. Enterarse de haber perdido la pierna lo llevó a un penosísimo malestar anímico que duró poco, muy poco, para reencontrarse -en un segundo momento- con el movimiento popular y reasumir su papel de jefe de la revolución.

Instalado en Lima con su familia materna, lo veremos trabajando de alcanza rejones en el diario *La Prensa*, y después haciendo sus primeras crónicas sobre una variedad de temas que componen lo

que sus editores han reunido y llamado *Escritos juveniles* (12 volúmenes), etapa intelectual (1911-1919) que Mariátegui La Chira llamará “edad de piedra”. Entonces lo vemos en *La Prensa* y *La Razón*; finalmente, deportado, servirá de corresponsal de *El Tiempo*.

Desde 1918 “harto de la política criolla” se enrumba al socialismo, y ese mismo año apoyando la reforma universitaria de Lima es perseguido, para ser a fines de 1919 deportado. Para esta época ya sería un socialista internacionalista. En la disyuntiva –o cárcel o deportación– eligió lo segundo, aunque sus críticos estiman que tendría que haber sido consecuente con su socialismo, sin embargo callan la conclusión: tendría que haber escogido la cárcel.

En Europa, nos comenta, hizo su mejor aprendizaje teórico y práctico en el socialismo marxista revolucionario. La investigación que llevó adelante G. Rouillon sugiere que anduvo, observó, leyó y pensó mucho, y dice además su distinguido biógrafo, que mantuvo algún nivel de relación con el destacado teórico del comunismo italiano Antonio Gramsci. Y habló con otros destacados jefes e intelectuales del comunismo y no-comunismo europeos.

Retornado al Perú a mediados de 1923, ya venía con una definida vocación y estrategia respecto a la revolución socialista en el país, que desde esa fecha, hasta su muerte en abril de 1930, su teoría (16 volúmenes y una profusa correspondencia) y acción (creación del Partido Comunista y organización y dirección de la alianza obrero-campesina) lo demostrarán con creces.

Niveles de la condición humana en la reflexión marxista de José Carlos Mariátegui La Chira

La condición humana en JCMLCh puede ser abordada tomando en cuenta su fase juvenil y su fase de madurez. Por razones positivas y para seguir las propias recomendaciones de JCMLCh respecto a su edad juvenil, llamada “edad de piedra” para referirse a que fue una fase de inmadurez, el tema de la condición humana lo

desenvolveremos ubicados en la fase madura. Esta fase abarca desde su salida del país (1919) como marxista leninista internacionalista [1] hasta su retorno al país, abiertamente marxista leninista, en 1923.

Tomaremos el término “condición humana” en el sentido de “situación positiva general del ser humano en la vida humana social”. Desde esta perspectiva, la “condición humana” tal cual se la plantea JCMLCh será un concepto multilateral. Nosotros tematizaremos algunos niveles de este contenido.

Los niveles que proponemos en este abordamiento serán los siguientes: 1) lo humano como condición humana material, 2) la condición humana física en tanto condición corporal, 3) la condición humana psicológico-social, 4) la condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones, 5) la condición humana intelectual, 6) la condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida, y 7) la condición humana general en el horizonte ontológico.

1. Lo humano como condición humana material

La obra principal de JCMLCh, del conjunto de sus siete obras orgánicas, se denomina *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional* –aunque inicialmente fue pensado como 10 ensayos acabó constituida en siete– [2]. Veamos su relevancia para nuestros fines.

-
1. G. Rouillon. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975, cap. V, p. 203; del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984, cap. I, p. 19.
 2. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* fue inicialmente pensado como diez ensayos, aunque quedó en siete. Cada ensayo de estos siete era un tratamiento explícito de las contradicciones centrales de la época del autor. Y de los otros tres ensayos no se volvió a decir nada. Nosotros estimamos que los otros tres ensayos de los diez planeados inicialmente se les debe buscar en la producción de JCMLCh entre los años que van de 1924 a 1928, y que expresarían igualmente tres nuevos niveles de contradicción, aunque serían temas que tendrían que ser estructurados temáticamente. Por tanto, *mucho antes* del inexistente <ensayo perdido> del cual se habla tanto, tendríamos tres ensayos que existen infusos y, que heurísticamente, serían de mayor potencia teórica.

Ya desde la concepción ideopolítica anarquista de Manuel González Prada, al formular el problema del indio como un problema de reivindicación económico-social, se había colocado el eje sobre el cual girarían los otros problemas nacionales. JCMLCh en esta obra mencionada formula que le interesa, clara y centralmente la reivindicación económico-social del indio [3] y el necesario replanteamiento de los problemas nacionales desde la perspectiva marxista.

Las polémicas que tienen liberales y conservadores sobre el principio de autoridad, soberanía popular, sufragio universal, soberanía de la inteligencia, es agenda liberal [4], no de los marxistas-leninistas. Por consiguiente, los marxistas se tienen que formular su propia agenda.

Entonces, para JCMLCh será no solo el problema del indio sino también los otros dos problemas que comporta éste: la evolución económica y el problema de la tierra. Tres aspectos muy enlazados que no son difíciles de percibir, son los que destacan en los *7 ensayos*.

Posteriormente reflexionará acerca del problema del centralismo y descentralismo regional, que procede de un problema político de la época, de los movimientos reivindicatorios sobre la necesidad de esta autonomía regional. No es tanto la forma episódica, formal, del problema lo que interesa, sintetiza el autor, es relacionar este problema con lo económico-social [5].

-
3. Reproduciremos aquí el término usado por JCMLCh y su época, dejamos constancia sin embargo que es un término errado por completo, como ha sido puesto de manifiesto por la profusa bibliografía de nuestros investigadores de la sociología, antropología, historia y lingüística de los diversos centros académicos entre 1950-2000; lo que llamamos indios remite en general a la cultura andina compuesta principalmente de quechuas y aimaras. Así, tenemos que hablar de cultura quechua o aimara y no de indios. Igual connotación adquieren las diversas etnias de la amazonía, denominada en general cultura amazónica, por ejemplo cultura campa, o cultura asháninka, en contraposición a la errada, racista y odiosa de “chunchos”.
 4. Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 198-199.
 5. *Ibid.* p. 194.

Los temas siguientes tienen otra naturaleza, serán educativos y culturales. El problema educativo arrastraba una seria crisis ante el fracaso de la educación francesa y la adopción de un nuevo modelo, el norteamericano. Nuestro autor se remite al Dr. Manuel Vicente Villarán y la polémica de este sobre la naturaleza de la educación que mantuviera desde 1910, con la posición representante de los intereses tradicionales sobre el carácter de aquella.

A la larga, constata JCMLCh, aunque formalmente ganara la posición de Manuel Vicente Villarán, es reconocido en los 7 *ensayos* que el ganador real fue el campo tradicional, y la razón estriba en que las relaciones feudales existentes trabaron la iniciativa reformadora de este.

El siguiente problema que aborda toca al proceso de la literatura. Estima JCMLCh que la fase de dominio espiritual civilista y su paradigma cultural orientador en la vida intelectual del país, precisa ser reevaluado. Para tal efecto procede a la revisión de las posiciones de José de la Riva Agüero y Osma, no solo por ser la interpretación dominante y representativa sino también por el carácter fecundador de su reflexión en los escritores posteriores [6].

El ensayo sobre la cuestión religiosa es tratado en la perspectiva de JCMLCh para enfrentar la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada, es decir, la crítica anticlerical de la religión no parecía un criterio correcto. Se impone una revaloración positiva de la cuestión religiosa, en donde hay que distinguir religión de religiosidad y no fusionar ambos como se hace, e incorrectamente, hacer equivalentes religión con oscurantismo clerical [7].

En síntesis, JCMLCh refleja un conjunto de problemas extraídos de la realidad y que se reformula en términos marxistas en una

6. *Ibid.* p. 233 y nota 4.

7. *Ibid.* p. 162.

perspectiva de lucha de clases, es decir se formula como la evaluación y toma de posición desde una perspectiva de clase. Y, en segundo término, una clara tematización distinguiendo las relaciones materiales de las espirituales y dentro de las espirituales, las intelectuales, las ético-valorativas y las ontológicas.

Y este es un primer nivel de la condición humana, se trata de la condición humana del explotado histórica y clasistamente, este es el eje originario y real del problema, el problema de la reivindicación económico-social del indio. Y lo será de su situación en condiciones de explotación semi-feudal primero y después durante la república hasta la actualidad [8].

Aspirar espiritualmente a una condición material mejor, implica resolver primero el problema material. ¿Excluye esta constatación la posibilidad de que el proceso de ascenso espiritual se pueda configurar y desenvolver embrionariamente antes de la revolución social?

La respuesta es clara y positiva: no es excluyente, a cambio de no confundir lo principal, lo central y dirigente en el proceso real de la lucha de clases en el camino hacia la revolución.

En síntesis, el proceso espiritual en sus diversas etapas, niveles y contradicciones que acompaña al proceso político del movimiento socialista en sus diversas etapas, niveles y contradicciones, antes y después de la revolución, puede tener y tiene relativa autonomía y tratamiento diferenciado.

8. JCMLCh reitera la misma posición después de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana en Ideología y política*. Nelson Manrique y Manuel Burga, dos de nuestros calificados investigadores, constatan en su artículo "Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, ss. XVI-XX", en *Perú: El problema agrario en debate* (III). Lima, Sepia, 1990, que la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) no modificó sustancialmente el régimen de explotación de la tierra (p. 53) y tampoco solucionó el problema de la propiedad de la tierra que apenas benefició al 20% del campesinado (p. 54). Por último, nos afirman que el gamonalismo ha sobrevivido incluso a la liquidación de la fracción feudalizante terrateniente serrana (p. 55).

La materialización de esta posibilidad pasa por la encarnación, en las diversas clases y estratos sociales, de la conciencia política y espiritual concebida en un horizonte politizado. Cuando JCMLCh se plantea el problema de la relación teoría y práctica, estaba haciendo alusión a un problema filosófico: la relación pensamiento-realidad. Y decimos alusión porque la tematización del problema la estaba haciendo en el plano de la aplicación teórica de la doctrina marxista, no en la específica, explícita e intencional formulación teórica [9].

No excluye tampoco la necesidad de establecer la historicidad del pensamiento dentro del marco de la relación pensamiento-realidad, no niega el proceso de pensar el pensar dentro del paradigma de la relación teoría-práctica, sujeto-objeto, pensamiento-realidad.

Y al tematizar la práctica transformadora encarnada en las clases subalternas y dirigidas políticamente por un partido revolucionario, abre otro ámbito de reflexión, de la relativa autonomía e historicidad

-
9. La visión sobre el marxismo en la cual lo espiritual se entiende como epifenómeno, reflejo mecánico de las relaciones materiales, es una atribución común y errada que se hace a esta doctrina. En JCMLCh se percibe con claridad –primero José Carlos– su distancia de esta posición epifenoménica al formular que la concepción ontológica materialista no es incompatible con el misticismo a condición de tener claro qué estamos entendiendo por el segundo. Segundo, la visión epifenoménica tiene su soporte en la misma visión gnoseológica del liberalismo, el empirismo, cuando los últimos reducen el pensamiento a una metafísica del entendimiento fundados en el fenómeno; es decir el fenómeno manifestado en la conciencia que no nos da posibilidad de conocer la realidad, no es otra cosa que dar carta de ciudadanía al dualismo de Descartes, cuando remite a la *res cogitans* y *res extensa*. Así, el epifenomenismo sería históricamente de raíz burguesa. Este dualismo cartesiano y empirista sería luego extrapolado a los otros planos de las relaciones sociales y tomaría ciudadanía también en la tradición marxista a través de la interpretación de la Segunda Internacional. Y, tercero, y entre nosotros peruanos, remite teóricamente al problema del proceso histórico de la subjetividad anatópica, mimetizada, que se inicia con la llegada hispánica a nuestras tierras, pero que, centralmente, encarna y cobra fuerza en el estrato intelectual durante la fase de constitución de la formal república liberal. Y ¿cómo así se daría en este estrato intelectual? Al partir y usar, este estrato como patrón metodológico implícito, del deductivismo o sobrevaloración de la razón, sobrevaloración que fuera propio de la ilustración europea, y que, ciertamente, fue copiado acriticamente (subjetividad anatópica, mimetizada) por nuestros ilustrados criollos.

de la subjetividad, y por ende, la sedimentación del proceso espiritual lleno de problemas, contradicciones y posibilidades.

Por consiguiente, sintetizando, diremos que logra formular y responder una serie de problemas y vislumbrar con esta formulación varios niveles de realización desde la acción política:

- 1) Dar un contexto a la politización de lo espiritual dentro de un nuevo paradigma, de la relación pensamiento-realidad.
- 2) Generar los cimientos para una espiritualidad histórica y práctica, es decir objetivable.
- 3) La capacidad de asumir como co-sustancial, no epifenoménica, el proceso de realización política.

Finalmente, al superar la perspectiva política tradicional y al generar nuevos ámbitos de reflexión donde lo central es el problema real, lo hará formulando implícitamente otro referente paradigmático orientador, es decir, el paradigma aplicado de la relación histórica y dinámica de la teoría y práctica. Tal oposición se hará contra el paradigma intelectualista o deductivista que prioriza de manera absoluta el pensamiento, o miran la realidad desde la ventana de las teorías predeterminadas.

2. La condición humana física en tanto condición corporal propiamente

JCMLCh es bastante elocuente al describir la negada condición corporal del ser humano cuando se refiere a las clases explotadas y específicamente al campesinado. Incluso en *7 Ensayos e Ideología y política* es bastante claro cuando ensaya una tesis y estrategia argumentativa para explicar el “grado extremo de depresión y de ignorancia” [10] de esta raza indígena, y que la república no mejoró sino “agravó”.

10. Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1º ensayo, p. 48, 1980; *Ideología y política*, p. 28, en la p. 75 de esta señala que el supuesto envilecimiento del indio no es tal en la medida que sus constantes rebeliones por la recuperación de la tierra niega tal idea antojadiza.

Es notorio para el autor que mientras en el periodo incaico la teocracia despótica quechua se manejaba con una política económica, poblacional, social y alimentaria bastante coherentes, es decir apreciaban y cuidaban el valor del capital humano [11], no se aprecia lo mismo en el colonizador español. Por el contrario la política del colonizador fue el despoblamiento por exterminio, practicando la sobreexplotación.

Usualmente, las diversas explicaciones sobre la situación de depresión e ignorancia de la raza indígena, incluso de decadencia física, se han encerrado en la argumentación administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesiástico [12]. El autor cuestiona estos planteamientos: el problema es inicialmente práctico, es el problema de la tierra.

Es un secreto a voces el extremado racismo que domina a la sociedad y cultura peruanas, fenómeno que en el período de JCMLCh era más neto, concentrado y visible que en nuestra época, en que las sucesivas migraciones del campo a la ciudad han exacerbado, por un lado, ese racismo por parte del sector blanco y dominante de nuestra sociedad al percibir la pérdida de legitimidad, y comenzado, por otro lado, el proceso de diluirse esta internalización racista por las clases dominadas [13].

Entonces, para JCMLCh la condición humana física de la raza indígena se ve en el horizonte de: 1) La situación económica del indio que engendra todo un contexto social, 2) la sobreexplotación

11. *Ob. cit.* p. 56.

12. *Ibid.* p. 39.

13. Ossio Acuña, Juan. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, PUCP, 1994, sugiere que el flujo migratorio de los miembros de las comunidades serranas a Lima haría que prácticamente el 50% de la población peruana esté vinculada a ellas (p. 116). Golte, Jurgen. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, IEP, 2001, establece la siguiente relación: Lima bordea los 8 millones de habitantes y más del 70% de sus habitantes son migrantes de origen andino o sus descendientes (p. 108).

del indígena por la feudalidad en general y en forma particular en las minas, 3) una condición miserable en todos los aspectos, pero específicamente corporal y, 4) el grado extremo de depresión y de ignorancia en la que se mueve (antes, durante y después de la constatación de JCMLCh).

3. La condición humana psicológico-social

JCMLCh aborda el problema desde el aspecto clasista, objetivo material. Y lo hace situando primeramente el lugar del terrateniente. ¿Quién es este hacendado y cuál su modo de ver las cosas de este miembro de la clase de los terratenientes, que devino posteriormente en clase capitalista?

Es un señor feudal que impone su ley, hábitos y estructura al aparato administrativo, político y educativo bajo su control y que “comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc (...)” [14].

La emancipación republicana fue ejecutada por un espíritu de feudo, a este correspondió la creación de la economía capitalista. Después de la Guerra del Pacífico, esta capa capitalista reasume su función. La reorganización económica y política se adecuó a sus intereses de clase.

Este fenómeno no es solo un hecho económico y político, es decir un fenómeno que afecta solo a la base material y su expresión política. Implica también ser un espíritu y una mentalidad coloniales, situada en tres planos:

a. Actitud psicológica.

Astenia frente a la vida, carencia de audacia, carencia de creatividad, individualismo criollo (no basada en la propia potencia),

14. Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo).

- b. Sentimiento, valores, moral e ideas modeladas en lo feudal.
- c. Mentalidad señorial no productivista y sí rentista.

Aquí JCMLCh no especifica la razón central por la cual se produce este fenómeno caracterizados en los acápites (a), (b) y (c); indica que es esto lo que se constata, es decir hace una referencia a un evento general más bien empírico. Pero es bastante claro también que está poniendo de manifiesto una serie de cuestiones.

La primera y más saltante resulta la caracterización psicológico-social que el idealismo alemán distinguiera, es decir que si se quiere una aproximación más completa al fenómeno que describe JCMLCh se tiene que distinguir el lado psicológico del filosófico [15]. Tras las aparentes consideraciones intuitivas existen ya formas de representación y conceptualización [16].

Este reconocimiento y desdoblamiento que hace el idealismo alemán permite colocar en otro ámbito el problema que aquí colocamos en lo psicológico-social y que veremos cuando abordemos la condición humana en relación con lo axiológico. Otro problema será el que emane del planteamiento relativo a la historicidad de nuestra subjetividad, la historicidad de pensar nuestro pensar camino a una autonomización.

En la actitud psicológica constata la existencia de la “astenia frente a la vida”, una actitud cansada y negativa frente a la posibilidad de cualquier realización, es decir, y lo describe gráficamente, sentirse triste sin haber luchado lo mínimo para alcanzar un fin. Es

15. Hegel, JGF. *Lógica*. Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1971, Preliminares, p. 35: la representación no es meramente sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento.

16. *Ibid.* Primera parte, p. 59.

impotencia realizadora que conlleva a refugiarse en la ensoñación y la nostalgia.

Carencia de audacia y de creatividad se relaciona otra vez con esa falta de voluntad de potencia, quien carece de disposición al error carece de disposición a arriesgar y de crear en ese proceso en el que se desenvuelve.

Llama la atención sobre uno de los fenómenos más nocivos de nuestra cultura, el individualismo criollo. Aquí hay varios aspectos: es un individualismo criollo que no une sino desune, es un individualismo criollo negativo, corrosivo, disolvente.

Estima JCMLCh que se debe a que este individualismo no se basa en su propia potencia. Y ¿de dónde procede entonces su voluntad de potencia defectiva? Procede de la asunción como propio del ejercicio del poder de otro, ejercitado igual o peor. Procede de una subordinación servil a la irradiación del poder real de otros y que ejercita despóticamente.

En otros términos, hay voluntad de potencia pero subordinada a los representantes del poder; es una forma mental, valorativa y cotidiana de servilismo.

La siguiente cuestión en este bloque corresponde a la carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo). Y tal problema tendrá que ver con el problema de la deficiente relación entre lo público y privado o, mejor dicho, el mecanismo como la alianza burguesa-terrateniente se percibe a sí misma en el proceso de administración histórica del poder del Estado.

Se ha sentido esta alianza legitimada ontológica, intelectual, política, valorativa, social y económicamente, asentada en una visión privada de la relación social política con las clases aliadas y subordinadas; por consiguiente, su visión de lo público está exenta de responsabilidad respecto a las otras clases, y de allí emana su autismo histórico frente a las demandas de éstas.

La responsabilidad de dar cuenta individual a Dios por parte del rey, y de los subalternos individualmente respecto al rey, pasó a nuestra coja, manca y sorda república liberal bajo la forma o modalidad de visión privada de lo público. Y allí se mantiene.

Así, pues, el origen ideológico del autismo del Estado se origina en el autismo religioso cristiano medieval, realizado en el proceso de construcción de las relaciones sociales de su colonia de ultramar y que luego pasará a sus herederos de clase.

La sección (b) tiene que ver directamente con los sentimientos, valores, moral e ideas modeladas, coaguladas en lo feudal. Es claro que aquí estamos frente a un subsistema negativo con varios niveles, que exigen una evaluación seria e histórica. ¿Qué nos ha querido proponer JCMLCh con esta consideración? Es un ámbito que veremos más adelante.

Y, finalmente, en la sección (c), JCMLCh recusa la mentalidad señorial no-productivista, es decir no basada en el trabajo, en la propia potencia; por el contrario sigue siendo predominante la mentalidad rentista y parasitaria. Este aspecto del problema implica la lógica subjetivo-psicológica y valorativa, con la cual el individuo se enfrenta a sí mismo y valora según su propio trabajo o, a la inversa, sigue en la situación de completa dependencia.

No es solo el hecho económico, es el hecho espiritual enajenador que se encierra tras la mentalidad productivista y la mentalidad rentista, con las consecuentes desviaciones al formularse la relación con el trabajo.

La relación productivista sobrevalora la producción y engendra un individuo espiritualmente dominado por esta lógica cosista y consumista. La desviación de mentalidad rentista es dependiente y parasitaria, es decir, más identificada con la perspectiva tradicional considerada legítima por la clase dominante.

Tienen en común ambas mentalidades a dualizar la relación entre lo material y espiritual; y tienen de diferente su propia actitud

ante lo intelectual: una será reduccionista, en buena medida ocupada de adecuar los conocimientos a su necesidad productivista, y la otra será totalizadora aunque instalada en la mentalidad tradicional. En el caso peruano, la esencia y sentido de esta mentalidad tradicional se configura desde las coordenadas del tomismo aristotélico desenvueltas desde la colonia.

Así, la condición de miseria y pobreza no se reduce a ser una abstracción, es un circuito de subsistemas negativos que incorporan estas masas pobres: en los niveles corporales, psicológicos, intelectuales y espirituales. Cuando se evalúa la construcción socialista se miden todos estos parámetros y no solo los económicos, como quisiera cierta visión burguesa reduccionista del socialismo anterior y durante la toma del poder.

Y estos parámetros hay que relacionarlos con la superación de las contradicciones fundamentales propias de la sociedad de clases señaladas por K. Marx y F. Engels en su tradicional obra *Ideología alemana*.

4. La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones

Sobre el hecho psicológico se monta un mundo de estimaciones, que a su vez repercuten sobre la reconfiguración del mundo emocional y así sucesivamente. El problema de configuraciones y reconfiguraciones sucesivas que se cumplen a lo largo de la biografía personal de los individuos, abarcan de igual manera el aspecto de las relaciones sociales y humanas.

Pero hay otro elemento en la reflexión de JCMLCh que lleva a concluir que hay un aspecto político, una mediación política que está actuando junto a la jerarquía de funcionarios, al cual alude el autor en *7 Ensayos*; funcionarios que están repartidos en todo el territorio y tienen alcance vertical, diagonal y horizontal, y se constituyen en el engranaje central de las relaciones sociales y humanas objetivas.

Nuestro autor habla constantemente de espíritu feudal y espíritu capitalista. Pero ¿qué significa esto?

Ha quedado más o menos esclarecido líneas antes el soporte político y administrativo de la mentalidad y espíritu feudal. El correlato práctico del espíritu feudal serán los hábitos y costumbres, es decir lo que llamaríamos el mecanismo desde el cual la voluntad se “acomoda”, se “legitima” en la práctica cotidiana de los individuos.

Pero la referencia a la mentalidad significa ideas y criterios. Así, tendríamos que en este autor, al margen del hecho político, funciona sin problemas hábitos y costumbres canalizados, justificados y legitimados, por ideas y criterios del sentido común. No solo sentimientos, valores, moral e ideas feudales, también hábitos y costumbres.

Parecen ponerse de manifiesto cinco circuitos o subsistemas de relación cotidianos en el concepto de mentalidad:

- 1) El de los hábitos e ideas.
- 2) Cuyo soporte son las convicciones fundadas en las experiencias psicológicas positivas o negativas cotidianas que refuerzan el sentido que se otorgue a la acción voluntaria y a la voluntad.
- 3) Que las convicciones actúan también en el horizonte de la orientación intelectual de este sentido común, esto es las “gafas sociales” con las cuales miran y evalúan cada acto concreto e idea.
- 4) Manifestado acriticamente en el estrato intelectual en general.
- 5) Específica y también acriticamente encarnado en el estrato político.

Habría esbozos de lo que llamaríamos una ética y valoración de soporte inductivista, en algún momento lo dice JCMLCh: “La ética

del socialismo se forma en la lucha de clases” [17]. Pero no está haciendo abstracción de la “tradicición” correspondiente que suponen las diversas etapas en esta larga lucha de clases. Y, ciertamente, tendrá que ser diferente a la burguesa.

Los cinco circuitos mencionados ponen de manifiesto que la valoración se cumple en estos ámbitos y en lucha frente a la propia tradición socialista, y dentro de las mismas relaciones sociales y humanas de tipo burgués. No hay pues tal supuesta pureza marxista, ni mucho menos.

Resulta cierto que JCMLCh no está hablando de teoría marxista de los valores, sino de la práctica de los valores en la lucha de clases. La teoría marxista de los valores solo puede brotar de esta experiencia de la lucha de clases, de la tradición del mismo movimiento proletario y, finalmente, de su pugna con el referencial antagónico, esto es, lo burgués.

E identificándose con K. Kautsky afirma el marxista-leninista peruano lo siguiente:

“(...) los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero” [18].

La experiencia del socialismo en el país posterior a él, tanto el académico y no-académico (movimiento socialdemócrata y movimiento comunista), muestra que no abordaron este ámbito de problemas teóricamente bajo el pretexto de “moralizar” la lucha política,

17. Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

18. *Ibid.* p. 58.

no hace nada más que reeditar un viejísimo problema ya resuelto teóricamente por K. Kautsky.

En el país no se llamó la atención sobre esta temática, generando con ello una frondosa retórica no solo socialista, también jurídica y política. Al no trabajarse la apropiación temática de estos problemas, quedó por completo hegemonizada por la reflexión y experiencia de la burguesía.

Otro problema de este orden es la concepción de la voluntad. Tradicional y conservadoramente se ha trabajado con la concepción de que los indígenas poseen una voluntad defectiva y por tal razón tienen que ser tratados o como animales o como niños limitados, concepción que luego se aplicó a todas las clases subalternas. Y se ha mantenido esta concepción como verdad incuestionable durante cinco siglos.

La reflexión socialista en el país iniciada con González Prada y continuada con JCMLCh, trabajó el aspecto político-social, la subjetividad político-social, de cómo las clases subalternas a través de su propio esfuerzo tendrían que construir su propio mundo, el mundo socialista. Es lo que llamaríamos el “momento” explícito y descriptivo del problema dentro de la tradición socialista.

Pero es claro también que, al no ser tematizado explícitamente como un problema que se desenvuelve en el decurso de la historia de la propia tradición socialista, se generaban las condiciones para “presuponer” implícitamente en las clases subalternas que la voluntad en el orden práctico no precisaba de elaboración teórica en el mismo desenvolvimiento histórico clasista.

Sin embargo este déficit, este abandono voluntario de tal aspecto teórico en su historicidad, ha consentido que se mantuviese la vieja forma implícita de presuponer correcto lo que es incorrecto, es decir la ausencia de una formulación explícita de la concepción de la voluntad manejada por la historia de las clases subalternas en el país en los diversos momentos de la lucha de clases.

Lo implícito tradicional no se vence por la creencia implícita que será vencido como teoría y práctica por la sola explicitación de la praxis político-social. Si bien este aspecto es central, no se sigue automáticamente la superación de esto, es decir no se sigue que pueda solucionarse el problema espontáneamente. Por el contrario, precisa ser elaborada esta subjetividad feudal-liberal y el ámbito o ámbitos en el que actúa, así como su influencia en el mismo movimiento socialista peruano.

La vieja concepción de que solucionado el problema político-social, que es el aspecto central, se soluciona lo demás por arte de magia, como si partiésemos de cero en el orden de los diversos niveles de la subjetividad, es una concepción errada, como deja entrever claramente, aunque no lo tematice como problema, JCMLCh [19] al polemizar con el revisionismo de la Segunda Internacional.

En suma, invita a un cuestionamiento del ser, la existencia, los valores y la voluntad del viejo modelo, del modelo feudal acerca del ser humano. Y, a su vez, la crítica del modelo burgués, que es la forma que se expresa en una relación desigual y dominante, donde formalmente aparece como liberal. Su crítica se hace extensiva a la versión que adquiere a través de la Segunda Internacional.

Sugiere también JCMLCh en su reflexión que se politice el plano de lo subjetivo como veremos más adelante, es decir, politizar la existencia o, mejor dicho, que la reflexión filosófica comience del hecho concreto de que la subjetividad y existencia humana no son

19. Véase las dos secciones que componen *Defensa del marxismo*, en la primera hay un claro deslinde con el revisionismo de la Segunda Internacional efectuado en varios planos, además del económico, y en la segunda sección la polémica con el pensamiento reaccionario.

algo abstracto, sino concreto. Y tal concreto se cumple en una comprensión política de estos niveles [20].

Por supuesto que esta idea está en contra de la creencia liberal, de que ambos ámbitos, es decir, subjetividad y política, no están interrelacionados. Y en contra de la idea cristiana que encierra la relación política y subjetividad en una sobrevaloración de lo subjetivo y, sobrevalorando en esta última, la moral. Y en contra del desenvolvimiento de la subjetividad socialista que fragmentó el

20. Magdalena Vexler Talledo, investigadora de filosofía en la UNMSM estima lo siguiente al referirse al positivismo: “Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas”, en Vexler, M. “Javier Prado y la tradición”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), N° 3, 1998, p. 88. Así, con el positivismo (académico y en el no académico) se acentúa el papel de la concepción del mundo cientista, como contrapeso teórico al idealismo histórico, es decir a la reflexión idealista dominante en la universidad, y la necesidad de la modernización según el horizonte de la burguesía de postguerra. Estimo que Vexler nos pone sobre la pista que luego se constatará con más fuerza en la polémica Deustua-Villarán.

Veamos primero la pista que sugiere. ¿En qué coinciden tanto el cientismo positivista con la metafísica religiosa y el empirismo cientista que era tendencia minoritaria? Coinciden las tres tendencias en considerar el pensamiento y conocimiento objetivo = universitario *como el único tipo de conocimiento correcto*. Y a esto, que ya es un prejuicio (habría que asumir el *anatopismo* como una forma de mimetización de la subjetividad, una forma de encubrimiento del ser), se le suma otro: presumir que la masa, el “populacho”, tiene que ser “elevado” a la condición cognoscitiva propia del pensamiento filosófico y científico.

Dentro de la concepción del mundo se percibe la importancia de la educación –es el caso de la famosa polémica entre el exponente del civilismo liberal de M. V. Villarán y el civilismo histórico del filósofo M. Deustua, en que el primero derrotó al segundo pero las relaciones feudales trabaron la reforma educativa liberal de 1920 propugnada por Villarán, así en la práctica venció Deustua–, y este positivismo pretendió cambiar racionalmente no solamente los hábitos y costumbres, sino principalmente la concepción del mundo (en todas las clases maciza y masivamente feudal-cristiano). Quizá esta influencia fue mayor en la reducida vanguardia de la clase obrera y en el super-reducido estrato intelectual de estudiantes universitarios. En síntesis, se presume una modificación únicamente por el lado *de lo cognoscitivo a lo valorativo*. Basta el conocimiento racional científico para disolver los prejuicios del “populacho”.

La evidencia sugiere que el “populacho” formado en un horizonte ontológico-religioso, es decir racional-religioso (para las clases subalternas es conocimiento racional mientras que para el estrato intelectual, racionalista de formación y convic-

problema, sobrevalorando el momento de la subjetividad reducida a lo político-social.

Hay suficientes elementos en la reflexión mariateguiana para analizar desde el materialismo, además del modelo de la voluntad, el sentimiento, la emoción, las creencias, aspiraciones, etcétera [21].

5. La condición humana intelectual

Un tópico bastante interesante de JCMLCh radica en su perspectiva del fenómeno intelectual, es decir, del sistema informativo que se daría en los centros de cultura. Veremos sintéticamente: la escuela primaria, luego la universidad y finalmente el estrato intelectual.

ción, es irracional) y, principalmente, valorativo, estructura su mundo psicológico sobre el soporte psicológico individual y social de su contexto, el cual está teñido de esta racionalidad religiosa. Y a partir de esta mezcla estructura su mundo moral, valorativo, cognoscitivo y finalmente racional, es decir llega a la conclusión por constatación empírica que “efectivamente Dios existe”, “sin religión el pecado sería mayor”, “la maldad del hombre no tiene límites”, etcétera. *Es, simplemente, una estrategia circular.*

Cuando JCMLCh llama la atención sobre el concepto de “animal metafísico” o la posibilidad de misticismo aún siendo materialista, argumento que se verifica sin dificultad en *Defensa del marxismo*, ¿adónde está apuntando el autor? Parece bastante claro que está apuntando a contextualizar el horizonte de una metafísica del ser humano trabajada por el idealismo filosófico, en el caso peruano el tomista-cristiano-católico y el bersognista, pero realizando la inversión teórica desde la perspectiva materialista. Y es muy claro que JCMLCh ya desde 1923 percibía la limitación de una metafísica racionalista del pensamiento moderno para entender el aspecto metafísico del ser humano como animal de convicciones, véase “La crisis filosófica”, Conferencia dictada en la Universidad Popular en 1923.

Por lo tanto, el camino de percibir la razón, los ideales morales, la conciencia y autoconciencia histórica, no se pueden reducir al simple enfoque de la razón concebido racionalistamente o empiristamente, o a un simple enfoque de la experiencia concebido empirista o racionalistamente. Tendría que hacerse el “levantamiento” de las capas geológicas componentes, o del mapa de relieves, o de las sedimentaciones cristalizadas, para acceder más netamente a la comprensión del ser humano.

21. Véase nuestro material “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”. En *Revista Letras* (Lima, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM), N° 103-104, 2002, donde rastreando el problema de los afectos se puede reformular este problema tradicionalmente monopolizado por la iglesia católica. En JCMLCh se pueden percibir atisbos sobre

La escuela, estima JCMLCh, se desnaturaliza bajo la presión de un ambiente más bien feudal o semifeudal. A pesar de que en el país hubo influencia de la educación francesa y estadounidense, sin embargo la única que cuajó plenamente ha sido la educación española.

Por consiguiente, la educación carece de espíritu nacional, es colonial y colonizadora. No incorpora espiritualmente lo internacional a lo nacional, reemplaza lo nacional por lo internacional y encuentra en esta negación su razón de ser.

Dentro de todo este fenómeno educativo, como parte del problema, está la educación universitaria. La institución universitaria presenta el mismo problema antes mencionado, una inevitable tendencia a la burocratización académica que conduce a percibir de forma sobrevalorada modelos de sociedad, naturaleza, ideas o ser humano.

Al realizar su indagación sobre este fenómeno llama la atención sobre el lugar de la ciencia humana. La ciencia humana –nos dice– ha sido concebida como fábrica de letrados y hombres de leyes, sin mayor vínculo con lo nacional. Es decir, se hace la denuncia explícita del aspecto político del problema. Pero se darían elementos también para la crítica del paradigma cognoscitivo de la universidad como puramente abstracto, intelectualista, racionalista.

Otro aspecto, finalmente, lo constituyen los sentidos con los cuales se refiere a los intelectuales, aquí solo mencionaremos algunos.

Un primer sentido se puede encontrar en la caracterización que hace de estos [22] como representativo de un modo de ver e interpretar propios de una clase [23].

este problema pero no fue desenvuelto porque la polémica de su época era otra. Y puede verse el abordamiento del mismo problema de modo más directo en el material nuestro de próxima aparición *Ocaso de una impostura* (La crisis del paradigma intelectualista universitario).

22. Mariátegui. *La escena contemporánea*, p. 168.

23. Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 276.

Un segundo sentido lo encontramos en *Defensa del marxismo*, se refiere al nuevo espíritu intelectual en el orden social e ideológico de los intelectuales próximos a la revolución e intelectuales revolucionarios [24].

Un tercero se liga a la intelectualidad liberal asociada al escepticismo y relativismo, carente de mito, de élan, de impulso [25].

Un nuevo sentido es el relacionado con el conservadurismo de ciertos intelectuales que son desdeñosos de los grandes mitos para ocultar su conformismo [26]. A estos descritos se pueden sumar otros sentidos.

En síntesis, JCMLCh parece moverse en dos circuitos al referirse al intelectual, en el primero en tanto ligado al aparato del Estado, como modelador de las nuevas generaciones, estos serían los docentes de diversa categoría.

Estarían después los intelectuales vinculados a las clases sociales que serían liberales, reaccionarios y revolucionarios. Finalmente, y perteneciendo a esta segunda categoría estarían los intelectuales creativos, los “ideólogos conceptivos” diría K. Marx, de cada una de estas clases.

6. La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida individual

En su obra *Defensa del marxismo* dilucida una serie de aspectos relacionados con la ética y con el problema del sentido de la vida. Respecto al elevamiento espiritual del obrero, dirá lo siguiente:

“La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a

24. *Ibid.* p. 111.

25. *Ibid.* pp. 135-136.

26. Mariátegui. *El alma matinal*, pp. 35-36.

un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos (...) El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del lenguaje” [27].

Por consiguiente, plantearse el interés por el socialismo es una forma de acercamiento al sentido de la vida, pero de hecho el proletariado desde su actividad fabril cotidiana, y otras categorías de trabajadores, se enfrentan directamente a una plenitud de sentido de la vida, la plenitud orientada al ascetismo y a la religiosidad otorgada por esta fe en la revolución. Tales sentimientos no son incompatibles con el materialismo filosófico.

Y más adelante en su obra indica un nuevo matiz a su reflexión sobre el sentido de la vida desde el socialismo:

“Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos (...) La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una moral de productores, muy distante y distinta de una moral de esclavos (...). Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillante mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y miseria” [28].

Hasta aquí se conjugan dos matices del sentido de la vida, el social primero, y segundo el individual.

Un tercer matiz procede de su perspectiva del materialismo marxista, es completamente falso “suponer que una concepción

27. Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

28. *Ibid.* pp. 72-73.

materialista del universo no es apta para producir grandes valores espirituales” [29]. Es decir, que el materialismo marxista puede dotar como doctrina abstracta de un sentido, igualmente abstracto, que por cierto dejará de ser abstracto en tanto que encarna en individuos, estratos y clases sociales. Y es aquí cuando se transforma, además de concepción objetiva de la teoría y acción, en ideal socio-moral: “El ideal no prospera sino cuando representa un vasto interés. Cuando adquiere, en suma, caracteres de utilidad y comodidad. Cuando una clase social se convierte en instrumento de su realización” [30].

Y la razón esencial para la realización de este fenómeno histórico radica en que, en términos generales, el espíritu humano reacciona contra la realidad contingente, pero mientras más intensa su reacción frente a ella, entonces más claro es su distanciamiento de esta realidad. Pugna por modificar lo que siente y ve, nunca lo que ignora.

El sentido de la vida en las masas será bastante diferente a como lo entiende y mueve no solo la burguesía sino también el estrato intelectual. El sentido de la vida que reiteramos tiene en las clases trabajadoras su expresión y encarnación real, como en el individuo concreto a quien realiza individual y colectivamente, la masa siente la fe en el futuro de una sociedad mejor como una fe absoluta, como una esperanza absoluta, no la siente ni la tiene, ni la espera a plazos. Es simplemente el todo o nada: es una fe combativa [31].

Pero se tiene que distinguir el doble sentido de esta fe combativa, de hecho las personas sencillas tienen una fe combativa en la medida de que cotidianamente están pugnando contra las miserias a que se ven sometidos por el sistema capitalista-imperialista, es una fe

29. *Ibid.* p. 103.

30. Mariátegui. *El alma matinal*, p. 46.

31. *Ibid.* p. 28.

combativa cotidiana centrada casi siempre en el bienestar individual y familiar [32].

JCMLCh es bastante enfático cuando se refiere al sentido de la vida de los revolucionarios, a la fuerza espiritual que emerge cuando se tiene tal. Y lo dice en una escueta cita del *Alma matinal*:

“La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito” [33].

Y esto trae a colación el famoso problema de si la pasión es compatible o incompatible con la verdad objetiva y el idealismo moral llevado a la voluntad, a la acción. La respuesta inevitable estará en función de la concepción que se tenga de la relación razón-pasión. Usualmente esta es encuadrada en el contexto de la concepción emanada del racionalismo de la ilustración francesa, donde siguiendo la

32. Es patético como el sistema capitalista-imperialista eleva figuras polémicas a la condición de íconos dignos de imitarse y deja de lado a millones de mujeres abandonadas, en el caso nacional con cinco, seis, siete hijos, de las clases populares (el porcentaje de mujeres abandonadas en las clases populares de nuestra sociedad es bastante elevado), que tienen que fajarse cotidianamente para sacarlos adelante, y cómo, en no pocos casos, consiguen realizar a buen número de ellos (sin contar con las mujeres de las otras clases minoritarias que en la medida que tienen mejor formación y capacitación pueden sobrellevar las cosas de mejor manera pero igualmente sacrificada). *Y todo a cambio de absolutamente nada*. No lo hacen por un dios abstracto. Lo hacen por pura generosidad concreta. Entonces ¿Este amor completamente desinteresado es la forma práctica de la generosidad a cambio de nada, real o metafísico, que nos propone el sobre-hombre de F. Nietzsche? ¿Lo será el del sacerdote completamente ligado a su feligresía? ¿Lo será la fe del revolucionario entregado por completo a la revolución? Finalmente ¿Será ésta la condición metafísica intrínseca del animal humano, que relaciones sociales y humanas egoístas impiden manifestarse con fluidez y naturalidad? En síntesis, la generosidad que se vuelca al mundo como pura generosidad, más allá de todo condicionamiento inmediato (dioses, poder, iglesias, partidos), de hecho existe en el animal metafísico, diferenciándose dos cosas: 1) que se canalizar de mejor manera y conforme a la época en determinada emoción social, y 2) que en las clases populares se encuentra a raudales porque junto al sudor con que ganan el pan, hay, a manos llenas, la entrega a una fe revolucionaria, completamente humana y secular, así dan de aquello que les falta, no de aquello que les sobra.

33. *Ibid.* p. 27.

tesis griega y medieval tradicionales la razón tiene que subordinar a las pasiones, y considera a la pasión como intrínsecamente mala.

JCMLCh nos pone frente a otra concepción: la emoción revolucionaria, la pasión revolucionaria, potencia nuestra razón cognoscitiva y nuestro idealismo moral, idealismo moral que a su vez alimenta nuestra pasión. Así, el esquema que propone de la relación razón-pasión es un esquema triangular y no el tradicional vertical. Y añade la variable del idealismo moral.

Y el idealismo clásico alemán y los marxistas han sido los que explícitamente se han planteado el problema de la subjetividad psicológica que participa implícita en la configuración de nuestra razón y conocimiento.

En el orden de la neurociencia los teóricos de la inteligencia emocional, como D. Goleman, han colocado esta vieja y tradicional concepción vertical de la relación razón-pasión en entredicho. El esquema que maneja el autor mencionado es el horizontal: la razón cognoscitiva potencia la pasión y la pasión potencia la razón cognoscitiva.

En términos generales diríamos que la lección marxista es simple, es mejor manejar esa variable del subjetivismo psicológico y poder tener los mecanismos y estrategias para minimizarla o sacarle la vuelta, que usar la vieja estrategia de la negación basado en el esquema vertical de la relación razón-pasión que funciona implícita tras la supuesta pureza, basada en la razón neutral, un objetivismo o racionalismo crítico puros.

Finalmente, hay otro sentido de la vida que nos propone JCMLCh que en general llamaremos de “adecuamiento social”. Consiste este sentido del adecuamiento a observar si el sentido de la vida social e individual se encamina apropiadamente en un ambiente donde el surtido de sentidos de la vida es diverso [34]. El ideal moral

34. *Ibid.* p. 26.

que surge socialmente no se encarna en viejas emociones o ideales socio-morales que pertenecieron a otras épocas.

7. La condición humana general en el horizonte ontológico

De aquí procede la tercera cuestión que es la configuración y reconfiguración en las relaciones sociales y humanas de una determinada conciencia, autoconciencia y autocomprensión, es decir, de una tradición en la cual los individuos son formados, y que luego estos aceptan tales críticas o viven acríticamente. Pero es una tradición que da sentido a su propio existir.

Está sugiriendo que esta tradición se potencia a través del mecanismo estatal y se actualiza en los procesos administrativos o gobiernos. Mas en la práctica el problema de la relación sujeto-objeto, que tradicionalmente se consideró cosa separada, empero no lo está. Se trata en realidad de una naturalización del viejo modelo de subjetividad.

Así afirma:

“Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios” [35].

Más adelante afirma que cuando se formula la sustitución de una forma de tradición por otra:

“Solo una conciencia de clase, solo el “mito” revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anti-clerical, logrará substituir los mitos artificiales impuestos por la “civilización” de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder” [36].

35. Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 58.

36. *Loc. cit.*

Estas relaciones sociales y humanas con un sentido positivo o negativo son potenciadas políticamente desde el Estado, y lo más interesante, actualizadas en las sucesivas administraciones políticas de este. Pero obsérvese asimismo que JCMLCh está formulando implícitamente el problema de la relación tradición-relaciones sociales humanas-subjetividad, problema que al hacerse explícito, se observa que ha sido insuficientemente trabajado en la tradición de la reflexión socialista del país.

¿A dónde apunta globalmente este abordamiento? A dos cosas centrales: 1) Que la filosofía actúa implícitamente en lo político, y a su vez que lo político actúa implícitamente en lo filosófico; 2) que es posible plantearse objetivamente la subjetividad de los individuos y colectivos humanos, sea como estructuras emocionales, de estimaciones o conceptuales en una determinada tradición.

La consideración final de este abordamiento de los siete aspectos como JCMLCh se formula el problema de la condición humana, se puede sintetizar en lo siguiente.

Que el problema central es el problema de la tierra en la cultura andina, tradición cultural aplastada por la colonización y que sin embargo constituye como clase el eje de la nación, que junto al proletariado ha realizado las tareas históricas de constituir un Estado nacional. Este es el problema central, es el fundamento del cual parte el autor en su perspectiva de la realidad peruana.

Y que la degradación total de la raza indígena no es correcta como lo formula el ideario conservador, por el contrario se refleja en ella la energía y la iniciativa para desenvolver junto con el proletariado las tareas históricas que les corresponden en la realización del socialismo.

Que el problema en el orden espiritual es enfrentar el serio problema de la semifeudalidad expresado tanto en el orden de las relaciones materiales como espirituales. Y que los valores y valoraciones que modelan el modo de percibir el mundo y la vida actual, aun se

asientan en formas tradicionales, es decir, están marcados por las presencias prehispánica e hispánica, que han dejado severas huellas tanto en las relaciones sociales como en las humanas, en la manera de colocarse frente al mundo.

Que el hecho intelectual en su fase masiva, esto es como educación de las clases populares, se ve trabado en sus iniciativas de modernizar la educación, porque se ve trabada políticamente por las fuerzas conservadoras que impiden todo avance en ese respecto; y como segundo problema radica en que las relaciones semif feudales y forma de pensar semif feudal traban mucho más las iniciativas reformadoras.

Mientras que el estrato intelectual creativo continúa aún moviéndose en la esfera de una auto comprensión que no ha terminado de liquidar la forma semif feudal de pensar, esto es, se mantiene exteriormente moderna, liberal, pero no ha roto teóricamente con la subjetividad tradicional ni feudal.

Que el sentido de la vida forma parte de la condición humana, al dotar a esta de una esperanza, de una fe, que es la fe en la revolución, capaz de llenar los poros de la existencia cotidiana. Y por último, que resulta incorrecto desligar la tradición existente, puesto que trabaja como modeladora de la manera de situarse ante el mundo y la vida, y que esta tradición y su correspondiente subjetividad tienen que ser abordadas políticamente en la medida que es, políticamente, como la mantiene, reproduce y refuerza el Estado controlado por las clases dominantes.

I. Escritos de José Carlos Mariátegui La Chira:

1. *Escritos juveniles*. Lima, Ed. Amauta, 12 Vol.
2. *La escena contemporánea, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.
3. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 2.
4. *El alma matinal, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 3.
5. *Defensa del marxismo, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 5.
6. *El artista y la época, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 6.
7. *Signos y obras, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 7.
8. *Historia de la crisis mundial (Conferencias), Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 8.
9. *Peruanicemos al Perú, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 11.
10. *Temas de nuestra América, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 12.
11. *Ideología y política, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 13.
12. *Temas de educación, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 14.
13. *Cartas de Italia, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 15.
14. *Figuras y aspectos de la vida mundial (I), Obras completas populares*, Ed. Amauta. Lima, Vol. 16.
15. *Figuras y aspectos de la vida mundial (II), Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 17.
16. *Figuras y aspectos de la vida mundial (III), Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 18.
17. (Director) Revista “*Amauta*” (edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f, 6 tomos.
18. (Director) Periódico “*Labor*” (edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f.
19. *Correspondencia*. Lima, Ed. Amauta, 1984, 2 Vol.

II. Escritos sobre José Carlos Mariátegui La Chira:

1. Aquézolo Castro, M (Ed). *La polémica del indigenismo*. Lima, Mosca Azul, 1976.
2. Basadre, J. *Introducción a los 7 "Ensayos"*. En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 19-56.
3. Bazan, A. *Mariátegui y su tiempo*. Lima, Ed. Amauta, OCP, Vol. 20.
4. Chang Rodríguez, E. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
5. Falcon, J. *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1979.
6. Falcon, J. *Anatomía de los 7 Ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1978.
7. Falcon, J. *Educación y cultura en Lenin-Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1981.
8. Falcon, J. *El hombre en su acción*. Lima, Hora del Hombre, 1982.
9. Falcon, J. *Mariátegui y la revolución mexicana y el estado "anti" imperialista*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
10. Falcon, J. *Mariátegui: Arquitecto sindical*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
11. Falcon, J. *Mariátegui: Marx-Marxismo*. Lima, Ed. Amauta, 1983.
12. Flores, Galindo, A. *La agonía de Mariátegui (La polémica con la Komin-tern)*. Lima, Desco, 1ª ed. 1980, 2ª ed. 1982.
13. Levano, C. "Mariátegui o la estrategia de masas". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 197-245.
14. Martínez de la Torre, R. "Tercera Etapa". En Revista "Amauta", No. 30, abr-may, 1930 (volumen 6 de la edición facsimilar).
15. Martínez de la Torre, R. *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima, UNMSM, 1948, 4 Vol.
16. Messeguer, D. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
17. Messeguer, D. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.
18. Miro, C. *Asalto en Washington Izquierda*. Lima, Ed. Minerva, 1974.

19. Montiel, E. "*Mariátegui y la ciencia social en América Latina*". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 247-260.
20. Obando, J. O. *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui*. Lima, Espigón, 1997.
21. Prado, R. "*Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú*". En *7 ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 51-88.
22. Rouillon, G. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, UNMSM, 1963.
23. Rouillon, G. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui (La edad de piedra)*. Lima, Arica, 1975.
24. Rouillon, G. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui (La edad revolucionaria)*. Lima, Alfa, 1984.
25. Salazar Bondy, A. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, 2 Vol.
26. Tauro, A. *Amauta y su influencia (Síntesis), Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta.
27. Vanden, H. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima, Ed. Amauta, 1975.
28. Wiese, M. *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

EL “BUEN VIVIR”

EL “BUEN VIVIR” Y SU COMPLEMENTO EL “BUEN MORIR”

Sumilla: Exploramos aquí el problema del “buen vivir” partiendo de la reflexión de J. C. Mariátegui La Chira sobre el sentimiento panteísta; J. Estermann y la unidad cósmica del indígena originario; el problema de la historicidad de la sensibilidad en las migraciones del campo a la ciudad en la sociedad peruana actual; la necesidad de reformular el problema ontológico de la estructura afectiva, cuya interpretación es monopolizada por versiones teístas; para finalizar formulamos el aspecto ontológico general de la situación que emana de una perspectiva diferenciada de lo humano. Igualmente, la afirmación en el mundo real que debilita, anula o disuelve el temor del ser humano respecto a lo que viene después de la vida física.

Palabras claves: Sensibilidad / Perú / Mariátegui / Estermann / Buen vivir / Buen morir

Desenvolveré mi argumentación desde estos subtítulos: 1) J. C. Mariátegui La Chira: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y el problema del panteísmo. 2) Josef Estermann y el transfonado de la ontología relacional andina en la formulación indigenista de la filosofía andina. 3) El problema de la historicidad de la sensibilidad en las migraciones del campo a la ciudad en la sociedad peruana actual. 4) La necesidad de reformular el problema ontológico de la

Stimmung o estructura afectiva. 5) El aspecto ontológico relacionado con el “buen vivir”. 6) El aspecto ontológico relacionado con el “buen vivir”, y Consideración final.

1. J. C. Mariátegui La Chira: 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana y el problema del panteísmo.

José Carlos Mariátegui La Chira (JCMLCh) aborda el sentimiento panteísta, o la “naturaleza como intermediaria de los sentimientos” (Montoya: 1987: p33) como una interacción de contenido íntimo, sagrado, amoroso con todo lo existente, i.e., es su fuente de espiritualidad, y es lo espiritual (Choque: 2).

A lo largo del texto cuando hagamos alusión a “sentimiento panteísta” se implicarán las otras, y “espiritual” implicará estos dos sentidos. Y esclareciendo la idea, afirma el autor de los siete ensayos-polemizando con Antero Peralta:

“Antero Peralta insurge en un artículo publicado en el No.15 de *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra “panteísmo” peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta” (Mariátegui: 165: n. 3).

Peralta recusa en JCMLCh que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía y comparado con los sistemas de occidente. Y Mariátegui deja claramente estipulado que él habla del sentimiento panteísta, no de filosofía panteísta.

Estima esta visión que absolutamente todo se concibe en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud panteísta, donde la naturaleza

resulta la intermediaria de los sentimientos. Nosotros después extenderemos el concepto a la “naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva”.

No se trata sólo del cosmos, se trata de todo lo materialmente existente. Incluso lo espiritual se concibe en este horizonte. i.e., así, la muerte como parte de esa totalidad, que es un desplazamiento de lo físico a lo no físico.

Para ampliar su reflexión, el autor de *7 Ensayos* dice lo siguiente: López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y, estima JCMLCh –asumiendo a L. A–, que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y la toma como es (Mariátegui: 337).

Pero a veces JCMLCh extiende el concepto de sentimiento panteísta:

“El chino, como el indio, es materialista y escéptico (...), la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica” (Mariátegui: 338).

Une este panteísmo al horizonte materialista y al escepticismo. Y en ambos casos lo será frente a toda metafísica en el sentido abstracto (Mariátegui: 2007: 143), prekantiano, de la filosofía occidental. Entiende al indígena-originario, su relación ontológica con la naturaleza, como coexistencia y complemento. Poco después afirma Mariátegui:

“La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza” (Mariátegui: 338).

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir, a lo existente material y espiritualmente, es, reiteramos, una interacción religiosa, íntima, sagrada, amorosa. Su manifestación práctica solamente puede ser un código que lo expresa moralmente.

En síntesis, parece que el correlato que modula toda la estructura afectiva –cuyo transfondo es la ontología relacional o interaccional–, y se disuelve en la relación con todo lo existente, es este sentimiento panteísta, como quedó antes definido y que nosotros caracterizaremos como naturaleza intermediada por los sentimientos y de tipo práctico. En el punto siguiente veremos más detenidamente la filosofía andina.

2. Josef Estermann y el transfondo de la ontología relacional andina en la formulación indigenista de la filosofía andina

La filosofía andina (Estermann: 1998) ha sido trabajada con detenimiento por J. Estermann, y la asumiremos como un testimonio de un investigador indigenista de la filosofía indígena. Las siguientes secciones a seguir son de su libro.

1. La sección ontológica.

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes e interaccionando en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional en sus diversos niveles 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.

Cosmología: 1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armónico 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 con Kay pacha. 7. Los horizontales tienden 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.

2. *La sección antropológica.*

El cosmos: 1. Existe toda una topografía relacionada con Pachasofía y el acceso a ella es ritual y celebrativo: la correspondencia cósmica entre Hanak pacha y Kay pacha (realidad actual o regional) se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente. 2. El ser humano es parte integral e integrada del cosmos. 3. El ser humano ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y la razón.

El sujeto: 1. El hombre no es sujeto en sentido estricto, el centro de la actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo. El punto de vigilancia y observación es ante todo la relacionalidad. 2. Es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones, un ente sin relación es una nada. 3. Es co-colaborador cósmico o pachasófico, con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, se trata entonces de una “identidad funcional” en un sentido relacional, y no una identidad monádica absoluta. 4. El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) es la “función” que éste debe cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio.

3. *La sección ética.*

1. El ser relacional es a la vez deber-ser, es normativo y no solo constataivo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) una forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse. 2. No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos. 3. Actúa para que contribuya a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales. 4. La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma, el juzgamiento a la persona será diferente. 5. La eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales.

Moral social y moral individual: 6. Toda moral es esencialmente social porque el ser humano es en sí mismo relacional. 7. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. 8. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que se oriente a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho.

En síntesis, lo que está detrás de esto que se llama “sentimiento panteísta” está compuesto por este conjunto de estructuras que lo

moldean, y que nosotros hemos ampliado a comprenderlo dentro de lo que llamamos “estructura afectiva”, i.e., la naturaleza como intermediadora de la estructura afectiva, lo que conduce a una serie de reformulaciones filosóficas que indicaremos después.

3. El problema de la historicidad de la sensibilidad en las migraciones del campo a la ciudad en la sociedad peruana actual.

1. Indicaremos que la ontología andina no es algo dado abstractamente, por el contrario, tiene temporalidad. Es decir, esta ontología andina se tiene que observar en el proceso de la migración dado en el gobierno de Manuel Odría entre 1948-1956, y en el de Juan Velasco Alvarado entre 1968-1975 (Collier: 61, cuadro 3). Igualmente se dio la de 1981-1993 (INEI: p73; p113, c17; p115, c27) y que nos parece merece mayor investigación.

Así, una de las tesis centrales relacionadas con el “es” de la filosofía andina establece que lo óntico es lo relacional-interaccional, mientras que lo ontológico es lo relacional de lo relacional igualmente interaccional. Por tanto, lo ontológico se disuelve en lo óntico y adquiere caracteres específicos.

Pone en evidencia el problema de la interacción una implicación bastante cargada, i.e., una diversidad de contradicciones que emanan de la diversidad relacional e interaccional, y que la dialéctica de lo dual no parecería ser suficientemente abarcadora.

Todo el carácter espiritual que pudo haber animado a esta ontología andina en su versión original, ha dejado de tener peso específico como tal, es decir, ha sufrido lo mismo que todos los procesos religiosos al tornarse históricos e historicidad: se ha concretizado en nuevas relaciones perdiendo su fundamento original (Weber: 127). En suma, decimos nosotros, ha transfigurado su espiritualidad.

Coincidiendo con Rodrigo Montoya, mencionaremos que nunca se dio un sincretismo entre la religión indígena-originaria

y la religión hispánica (Montoya: 2008: 367). La teoría del sincretismo es trabajada por la línea eclesial jesuita de Kubler-Marzal. Se dio más bien un adecuamiento del cristianismo a la totalidad indígena-originaria antes que lo inverso (Conversación con el Prof. Manuel Larrú: 2007).

2. Las oleadas migratorias (Odría de 1948-1956 y Velasco de 1968-1975) del campo a la ciudad y de ambas a la capital, que se expresan en dos o tres generaciones –buen número de la población de Lima es de origen migrante y serrano (Ossio:116; olet: 108)– sumidas en una existencia de clandestinidad, vergüenza y rechazo.

Mas este proceso migratorio vivió un evento muy fundamental en la historia contemporánea del Perú; consistió en la salida de la clandestinidad cultural, social y legal propiciada por la Junta Militar de 1968-1980, específicamente en el gobierno de Juan Velasco Alvarado [1968-75], y que Matos evalúa de esta manera:

“La ideología participacionista de los años velasquistas y las masivas campañas de concientización, generaron una movilización que fue tolerada, solo en la medida en que aceptó el control de la cúpula. La concientización no alcanzó a promover una nueva estructura pero introdujo patrones para una nueva orientación de conducta”. (Matos: 1986: 90)

Pero hay otro ángulo que considerar: el proceso de la migración de 1968-1975 implica los diversos modos de asumir el “sentimiento panteísta” o la “naturaleza como intermediaria de los sentimientos”, o la “naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva”, por parte de los migrantes en las zonas urbanas.

Nosotros percibimos las siguientes tendencias urbanas: (a) disolverse en los sistemas eclesiales no-católicos, (b) disolverse en formas comunitarias y políticas diversificadas, y (c) ignorar y renegar de esta herencia para occidentalizarse en sentido amplio. La tendencia dominante sería (c) y le sigue (a).

Y refuerza en diversos sentidos lo que llamaremos los ateísmos prácticos de tipo positivo (b) y de tipo negativo (c). Es más, nos atreveríamos a decir que el ateísmo práctico se socializa a partir de la salida de la clandestinidad social [nuevamente entre dictadura militar: fase Velasco: 1968-1975] y ciudadina de este mundo andino. Así, parecería darse la transfiguración del “sentimiento panteísta” en formas de ateísmo práctico.

Esta transfiguración invitaría a pensar que es una reedición del problema suscitado durante la fase de conquista y colonización hispánica para cristianizar al indígena-originario; cristianización que obligó a rebajar el lado metafísico del catolicismo para tornarse apenas una guía moral (Mariátegui: 2007: 145).

Pero la migración referida ha hecho mucho más, ha socavado el dominio de la subjetividad y ontología colonial-liberal heredadas, y tal socavamiento –el socavamiento teórico habría comenzado ya con el filósofo A. Salazar Bondy, filósofo y Ministro de Educación del velasquismo– conlleva la aparición de nuevos problemas y vetas de reflexión.

Llamaremos subjetividad a la estructura de sentidos configurada a partir y desde determinado modo de comprensión y comprensión del ser (incluida la existencia). Y con el cual y desde el cual valoramos todos, absolutamente todos los aspectos [máximos - mínimos] de la existencia, sea explícita, sea implícita.

Contiene un sistema temático universal, o concreto-pensado que, al extrapolarse, adquiere dinamicidad propia, histórica y contradictoria expresada en y por diversos modos, contenidos en y desde las tradiciones encarnadas en relaciones sociales y humanas, i.e., en una red de temáticas y sentidos.

Una red de temáticas y sentidos que puede ser universal, general, particular y/o singular, que pueden cambiar su condición de principal a secundaria dependiendo del avance del pensamiento teórico, filosófico, o, sobre el ser, obedeciendo a procesos de transculturización y/o inculturación, anatopismo [anatópico] o topismo [tópico].

En tanto subjetividad temática específica filosófica resulta el reconocimiento, esto es, como autoentendimiento y autocomprensión del despliegue teórico unitario y totalizador en su temporalidad e historicidad de las diversas autoconciencias [hegelianamente: en sí] y autocomprensiones [hegelianamente: para sí], manifestadas epocalmente.

La historicidad de la subjetividad es lo antes descrito, y nuestro problema es cómo la subjetividad colonial se subsume en la subjetividad liberal, cómo se establece la camada de sentidos aparentemente unitaria, y sin embargo, desigual y contradictoria.

3. El debilitamiento de la vieja subjetividad y ontología colonial-liberal ha puesto bajo sospecha absolutamente todo. Mencionamos entre otros temas el lugar y concepción de los modelos de concebir, administrar y desenvolver modelos de geopolítica del conocimiento, modelos seguidos por el estrato intelectual como el filosófico universitario y no universitario (la filosofía explícita e implícita desarrollada por los movimientos sociales y sistema de partidos). Y cuál sería la naturaleza de esta concepción de subjetividad como problema filosófico específico.

La ampliación del radio de acción de este problema ha puesto bajo sospecha, de igual manera, toda la trama de cómo se ha entendido nuestra “estructura afectiva”, modelada según el canon teísta cristiano-católico colonial. A veces da la impresión de que buen número de reivindicaciones de las minorías apuntan contra algún aspecto de esta subjetividad colonial-liberal en fase imperialista.

Una nueva veta de reflexión –bastante limitada por ahora y se sigue de lo anterior– procede de las investigaciones filosóficas de la cultura andino-amazónica, donde parecería que los elementos pan-teístas también están presentes. Se hace necesario un estudio filosófico más sistemático de esta veta.

Sería curioso investigar si el maoísmo armado de la década del 80-90 del siglo XX peruano, implicó un proceso donde sea posible identificar –donde tuvo amplia influencia– si se ha pasado de un sentimiento panteísta a uno materialista, si por el contrario se ha reforzado el sentimiento panteísta, si se ha impuesto el modelo occidental maoísta, o si se ha generado algún tipo de variación.

Esta filosofía andina, en síntesis, no se mantiene en estado puro; forma parte de una cultura que se practica con intensidad en cierta dispersión geográfica y del bloque de personas que la han llevado a otros contextos.

Es el caso de las migraciones del campo a la ciudad, y de la ciudad a Lima, y viceversa, la migración ha generado, desde el 68-75, un tremendo impulso que llega hasta hoy [2014] por medio de la creación o reforzamiento de tendencias de diverso tipo, sentido y profundidad.

4. La necesidad de reformular el problema ontológico de la *Stimmung* o estructura afectiva.

El ser humano concreto parece moverse más por los imperativos cotidianos y lo estructural afectivo, *Stimmung* (Heidegger: 375-399), que connota algo más completo que el elemental “estado de ánimo” más bien coyuntural, o situacional.

Stimmung remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural, e implica la relación que se tiene con los ideales morales que enriquecen motivacionalmente el amplio abanico de las valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano.

1. Esto significa que la *Stimmung* o estructura afectiva se configura centralmente desde la tradición en primer término, y está encapsulada en modos de interpretación ontológica. Y, estimo, comporta una *Stimmung* que modela la autoconciencia y autocomprensión básica, no constituida como filosofía explícita del sentido común.

Y la tradición no es solo incorporación de un sentido de relación multilateral [de conexión y contexto multilaterales] con una tradición. También es ideas, ideales, valores, sentimientos y emociones que están en los individuos y coagulan en la conducta de estos, como individuos y como estamentos, corporaciones, categorías, clases; Está inoculada multilateralmente a estos individuos por diversos mecanismos institucionales y no institucionales, a lo largo de su biografía personal.

En nuestra investigación sobre la ontología, o filosofía de la estructura afectiva o, si se quiere, los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la estructura afectiva desde la colonización hispánica, esta *Stimmung* reproduce histórica y masivamente también el problema de colectivos que tuvieron una actitud desarticulada, cuando se produjo la gran desestructuración de la sociedad indígena-originaria causada por los hispánicos en la conquista.

Nosotros sugerimos que se trata de una mimetización disociada con tendencia a la incorporación negativa de la cultura impuesta, que afecta, invertida y ambivalentemente –al situarse implícitamente en el orden mental de la cultura propia y ajena– determinadas conductas y encubrimientos.

Para decirlo con un ejemplo, es una mujer que se mira en el espejo y se ve extraordinariamente gorda, y según esa visión de sí misma (incorporada a su mente) retorna al mundo real, estableciendo un determinado comportamiento alterado frente a sí misma y los demás. Es una conducta que conlleva encubrimiento sin ser, necesariamente, hipocresía

Si esto es visible racionalmente, no es tan visible el modo –en la esfera de la estructura afectiva–, cómo el indígena originario desarrolló una estrategia de autodefensa contrapuesta a la agresión cultural externa.

Donde, aparentemente, el sentimiento panteísta, como espíritu y espiritualidad, habría resultado un soporte central, aunque

clandestino para no ser considerado ‘primitivo’, cuando es esto lo que se ha de expandir e imponer, el lado ‘primitivo’. La andinización, naturalización de la estructura afectiva con la naturaleza como mediación y soporte de una nueva espiritualidad. Ni teísta, ni laica, ni atea ilustrada.

Esa desarticulación se mantiene en la tradición y en los individuos que, al no producirse el salto histórico clasista de la condición de individuo a sujeto en la conciencia, autoconciencia y autocomprensión histórica y de clase en nuestra nación –es decir, del paso de la condición mental objetiva y subjetiva feudal y semifeudal a una condición mental homogénea y globalmente liberal burguesa–, lleva a que se exprese en nuestro siglo XX y XXI en las conductas sociales de estamentos, corporaciones, clases, como individualismo históricamente retrasado, es decir, colonial en relación desigual y contradictoria con lo liberal, aunque sea esta última quien dirija.

En síntesis, nuestra *Stimmung* lleva esta marca, aún preliberal, lo que hace que nuestro modo de evaluar, valorar y actuar en el mundo, esté condicionada por esta episteme premoderna.

2. Se trata, precisamente, de romper con esa vieja episteme con la cual interpretamos, valoramos y determinamos nuestra conducta cuando se trata de la estructura afectiva, cuando se trata de la ontología de la estructura afectiva.

La superación no puede ser sólo racional, o reducida a lo racional, esa racionalidad abarca también la estructura afectiva, y tal estructura tiene un antecedente andino-quechua. La idea de una estructura afectiva que se desenvuelve libre y espontáneamente es una idea romántica y errada, que da pie a ideas incorrectas

Desde esta perspectiva, en consecuencia, el “buen vivir” deberá hacer el ajuste de cuentas con esa versión ontológica retrasada, o colonial-liberal, para entrar a una perspectiva más moderna de esa

Stimmung, y es esto lo que nos interessa. Tal *Stimmung* tendrá que retener el modo de ver la relación cosmos-naturaleza-ser humano de la filosofía andina, de relación positiva entre ellos.

Para decirlo de otra manera, la reformulación ontológica de la *Stimmung*, para ser eficaz, solo podrá serlo retomando el sentimiento panteísta, o la naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva, dentro del cual, la reivindicación del lado natural del cuerpo según la tradición indígena originaria, recoloca toda la historia de la filosofía en el Perú sobre fundamentos naturalistas y materialistas.

5. El aspecto ontológico relacionado con el “buen vivir”

La nueva condición histórica lleva a reformular el problema del “buen vivir”. Esto significa enfrentar el problema de si la subjetividad andina se situará en el horizonte de la subjetividad preoccidental, de manera tal, a colocar este referente penetrando y reemplazando la subjetividad occidental o compitiendo con ella, o si tendremos que enfrentar el hecho de asumir esta subjetividad de un modo más flexible.

Parece razonable repensar la subjetividad asumiendo que este “buen vivir” significa el contexto de la subjetividad colonial-liberal, en interrelación, o desenvolvimiento desigual y contradictorio con la subjetividad occidental, angloeurocentrada.

El déficit central de la filosofía latinoamericana respecto a la internacional, fue y es la ausencia de reflexión sobre la autoconciencia, asumiendo primero la novedad de la autoconciencia intemporal que adviene con R. Descartes. Y, después, la novedad de la temporalización del pensar y el pensamiento para abordar el ser.

Junto a esto, distinguiendo entendimiento (pensamiento, razón pragmática, o razón instrumental) y razón, las dos últimas herencias claras de I. Kant. Frente a esto, ¿Cómo ubicamos la subjetividad del “buen vivir”?

La pregunta es esta: ¿Asumir la subjetividad indígena implica ignorar este aspecto propio de la filosofía occidental? El contraargumento indígena-originario diría esto: preguntar tal cosa significa estar situado en la vieja subjetividad, la occidental que no reconoce, es más, niega que exista otra subjetividad.

La contra respuesta sería: es posible. Mas el “buen vivir” implica ignorar este aspecto de la subjetividad occidental, quedándonos como subordinados de lo colonial-liberal –con sus déficits teóricos– a pesar de estar nuestros cuerpos en lo contemporáneo

Si este es el caso, entonces estamos asumiendo la subjetividad indígena originaria –que implica el “buen vivir”– como competidora de la subjetividad occidental. Veamos al respecto tres posiciones.

El ecuatoriano Fernando Sarango reflexiona en un conjunto sintetizado lo siguiente respecto al problema:

“• Racionalidad relacional – vivencial; • Relacionalidad como ser: complementaria, recíproca; • correspondiente y proporcional; • Hologramática: fuerte relación parte-todo; • Simetría espiral: los tejidos que se entretajan a sí mismos; • Todo está vivo: cosmos, planetas, seres, “pacha mama”; • Chacana: puente cósmico; • Runa: ser humano, ser cósmico: SER-ESTAR-HACER; • “Escucha - siente la tierra, el paisaje”; • Visión festiva - ritual – transceptual; • La realidad es “soñada”, “vivenciada”, “festiva”; • Sujeto y objeto son indisolubles: son co-constructores; • de realidad, de objetividad; • Conocer - aprender significa: realizarlo celebrativamente; • simbólicamente, en un espacio tiempo circular, en el poder del ahora; • Visión multidimensional, reversible, en una • dinámica tensional, polisémica, polivalente, polisimbólica, • en un diálogo intercultural permanente” (Sarango: 27).

El boliviano Fernando Huanacuni reflexiona de esta manera:

“Cosmovisión es una forma de ver, una forma de sentir, de percibir, de expresar, de proyectar el mundo y la vida; y al

comprender el mundo nosotros generamos relaciones, relaciones sociales y relaciones de vida. Las relaciones sociales son en las diferentes áreas: económicas, jurídicas, sociales, educativas y relaciones de vida con todas las formas de existencia. A través de todo este pensamiento, esta concepción, se estructuraría una sociedad, un estado (Huanacuni: 3) Y lo que nosotros planteamos, los pueblos indígena originarios, el paradigma de los pueblos ancestrales: el paradigma comunitario” (Huanacuni: 4) Paradigma Comunitario: - Circular cíclico; - Equilibrio – Armonía; - Multidimensional; - Respeta la diversidad; - Complementariedad; Todo está integrado; - Enfoque comunitario; - Paridad; - VIDA (Huanacuni: 6) “Para nosotros comunidad, para los pueblos indígena originarios, comunidad es todo, desde la montaña, desde el Padre Sol, desde las hormigas, los árboles, los animales, las plantas, las piedras y el ser humano, todo es parte de la comunidad. Incluso los ancestros forman parte de la comunidad (Huanacuni: 8) Complementariedad significa una conciencia de que todo está conectado. Si uno falla, todos fallamos. Si hay una depredación de una especie, eso repercute en el todo. Por eso el Ayni es una conciencia de que todo está conectado, todo es interdependiente, todo está interrelacionado. Por lo tanto al saber que todo está conectado, cualquier daño al otro es un daño a uno mismo. Por lo tanto emerge el respeto a la vida y a todo. Porque todo vive y todo es importante (Huanacuni: 9).”

El peruano Rodrigo Montoya postula doce principios como los constitutivos de la matriz cultural andina:

“A) La búsqueda de una relación de armonía y gratitud con la naturaleza; B) reciprocidad o lógica del dar-recibir; C) el concepto de ayllu entendido como conjunto de parientes, se le recrea también con la palabra comunidad; D) una organización dual del espacio y de las instituciones sociales en función de la verticalidad ecológica de los Andes; E) la diversidad biológica tratando de sembrar todos los productos para evitar las plagas, sembrar en todos los pisos ecológicos

“para que no falte nada” es el eje de la diversidad biológica; F) la ética del trabajo, la verdad y la honradez como ideales de las virtudes mayores de las personas; G) competitividad entre las dos partes del ayllu como recurso productivo y social, como afirmación del prestigio individual y social; H) la estrecha asociación entre el trabajo y la fiesta en las dos formas básicas, el ayni (ayuda limitada) y la minka (extendida) en el ayllu; I) “unidad de lo colectivo e individual, a partir del primado de lo individual-familiar sobre lo colectivo”, no existe conflicto entre lo individual y lo colectivo; J) en la esfera religiosa coexistencia de lo estatal (el Sol, Apus, Wamanis, Acachilas, Hirkas) y lo local (la madre tierra) todos estrechamente relacionados; K) carácter sagrado de la autoridad política en el período inca, y L) se enseña con el ejemplo, observando y haciendo, la palabra es complemento” (Montoya: 2010: 484-485).

En síntesis, se afirma en los tres casos que el “buen vivir” como conjunto de presupuestos no es incompatible con otras posibilidades que emanan de la filosofía internacional. Mas la idea no es de competición, ni colocar una en lugar de otra.

Mas tampoco vale la pena negarles el derecho a manifestarse y querer colocarse como reemplazo de la subjetividad burguesa, o colonial liberal. Las críticas que desarrollan sirven siempre de espejo para reconsiderar nuestras posiciones. No para fomentar una nueva censura.

Parecería sin embargo necesario situar de la mejor manera ambas subjetividades tal que no antagonicen y se sirvan mutuamente, y, cada cual viviendo su propia condición sin negar la otra y, naturalmente, asumiendo las críticas realizadas a ambas subjetividades, parecería una vía plausible.

6. El horizonte ontológico del sentido de la vida, el horizonte general ontológico de la vida, y el lugar del “buen vivir” y el “buen morir”

Distingamos ambas cosas, usemos horizonte como equivalente a perspectiva determinada, y ontológico como lo dado en la vida del individuo, en relación e interacción con los diversos niveles de lo real.

Por consiguiente, el sentido de la vida no es único sino variado, y es variación en permanente interacción y, por consiguiente, contradicción. Y un apropiado equilibrio de los varios sentidos contradictorios dotaría de una relación e interacción armónica con lo real. ¿Pero quién dota esa unidad?

El horizonte general ontológico de la vida significa otorgar la unidad de los varios sentidos, dotar así de un sentido general, que sería específico y unitario de relación e interacción con el ser.

Es un estado de plenitud física, moral, autoconciencia y auto-comprensión de haber actuado de manera correspondiente, armónica, interrelacionada, interaccional, correcta, con respecto al sentido de la naturaleza y la comunidad.

Concepto de comunidad que no se reduce a lo racional, es centralmente de sensibilidad frente a la naturaleza y, dentro de ella del ser humano, estado de plenitud cuya comprensión –en la época contemporánea– es monopolizada por la religión y los teísmos clericales bajo el supuesto de comercio especial con la divinidad. Se trata del “bienestar interior, sentirte bien contigo mismo y con los demás. Es espiritual.” (Choque: 2)

Es, en síntesis, el bienestar multilateral de la fuerza interna propia expresada como autoconciencia y valoración plena de la vida vivida al final de los días físicos, cuya fuente es la espiritualidad de la naturaleza mediada por los sentimientos; el medio es la permanente relación, interrelación e interacción, y la finalidad la obtención de la plenitud en esta vida.

Consideración final

Procurando sintetizar las síntesis anteriores y de cada subtítulo diremos lo siguiente: la ontología relacional o interaccional está detrás del “sentimiento panteísta”, o “naturaleza intermediaria de los sentimientos”, o “naturaleza intermediaria de la estructura afectiva (*Stimmung*)”, compuesta por un conjunto de estructuras que se mantienen interaccionando permanentemente con lo real, donde lo interaccional sugiere puntos de contradicción y de contradicciones de diverso plano, envergadura, profundidad, etcétera, una totalidad de contradicciones.

Lo central empero radica en el cuestionamiento de la subjetividad, la ontología y la totalidad de viejas respuestas-verdades en un sistema temático dentro de lo colonial-liberal. En una esfera más determinada se cuestiona la *Stimmung* colonial-liberal. La reformulación ontológica de la *Stimmung* se expresa como bienestar interno y propio del “bien vivir”, i.e., plena de vida vivida. Tal nos dotará de mejor posición para enfrentar el cambio de lugar físico de lo visible a lo físico no visible.

En una esfera más propia de la filosofía habría que reflexionar cuidadosamente sobre la ontología relacional-interaccional indígena-originaria. Estimamos que, efectivamente, es superior a la colonial-liberal, pero su dialéctica dual complementaria tendría que ampliarse en el sentido de totalidad de contradicciones emanadas de las relaciones e interacciones.

Respecto al ser humano en la relación: (1ro) de sí mismo con el mundo, y (2do) de sí mismo con los otros, en efecto, el principio de comunidad expresa una relación totalizadora y de percepción cargada de sensibilidad mediada por la naturaleza; es, efectivamente, más humana respecto a lo humano y no humano.

Es nuestra estimación que la subjetividad indígena-originaria tendrá que enfrentar el problema de la subjetividad como un específico problema teórico, y tendrá que distinguir entendimiento de razón a pesar de no ser este el núcleo central de la subjetividad indígena-originaria.

Bibliografía

1. Aquino, Tomás de (1980): *Suma teológica*. Brasil, Coed: E. S. de Teología de São Lourenço de Brindes-U de Caxias do Sul-Livraria Sulina Editora-UFRGS, 12v. [esp-lat]
2. Bartra, SJ, Enrique (Ed): *Tercer Concilio Limense [1582-1583]*. Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.
3. Choque, María Eugenia: “El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad”. Entrevista de Katu Arconada a María Eugenia Choque, realizada en Bolivia para la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas; en *Rebelión*, 29/03/2010, sitio web: <http://www.rebellion.org/noticias/2010/3/103073.pdf>
4. Collier, David: *Barriadas y élites: De Odría a Velasco*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
5. Cotler, Julio: *Perú: Clases, Estado e Nação*. Brasilia, Fundação Alexandre de Gusmão -Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2006.
6. Cotler, Julio; Grompone, Romeo: *Ascenso y caída de un régimen autoritario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
7. Cotler, Julio: *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
8. Cotler, Julio: *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

9. Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohorquez, Carmen: *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. México, Historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI Editores - Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
10. Diez Canseco, Javier: "Exorcizando Izquierda Unida", en A. Adrianzen (Ed), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*. Sweden, IDEA, 2012, pp. 97-200.
11. Estermann, Josef: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ecuador, Ed. Abya.Yala, 1998.
12. Golte, Jurgen: *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
13. Guaman Poma de Ayala, Felipe: *Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, FCE, 1993, 2v.
14. Gutierrez, Gustavo: *Teología de la liberación*. Lima, CEP, 1971.
15. Hegel, Jorge Guillermo Federico: *Ciencia de la lógica*. Argentina, Solar (Trad: Augusta y Rodolfo Mondolfo), 1993.
16. Heidegger, Martin: *Ser e tempo*. Campinas-SP, Editora da Unicamp - Petrópolis RJ, Editora Vozes, 2012.
17. Huanacuni, Fernando: *Vivir bien / Buen vivir: Filosofía, política, estrategias y experiencias regionales*. Bolivia, Ministerio de Educación, 2010.
18. Husserl, E: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E, 1962.
19. INEI: Perú: *Migraciones internas 1993-2007*. Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática, marzo 2009.
20. Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. España, Alfaguara, 1993 (trad: Pedro Ribas).
21. Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1976, vol 2.

22. Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007; sitio web: http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=64&tt_products=69.
23. Marzal, Manuel: “Un siglo de investigación de la religión en el Perú”, en: *Anthropológica*, No. 14, Lima, Pontificia Universidad Católica. Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones, México, 1995.
24. Marzal, Manuel: *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUC, 1983.
25. Matos, José: “Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú”. Lima, 1990; sitio web: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000881/088100sb.pdf>
26. Matos, José: *Desborde popular. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
27. Montoya, Rodrigo: *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.
28. Montoya, Rodrigo (Coordinador): *Voces de la tierra: Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Lima, UNMSM, 2008.
29. Montoya, Rodrigo: *La cultura quechua hoy*. Lima, Hueso Húmero Ediciones, 1987.
30. Onfray, Michel: *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Barcelona Editorial Anagrama, 2006.
31. Ossio, Juan: *Los indios del Perú*. Madrid, Mapfre, 1992.
32. Pallavicini, S: *Histoire du concile de Trente* (3 v). France, Montrouge, 1844.
33. Quijano, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Argentina, CLACSO, julio 2000, pp 122-151.

34. Salazar Bondy, Augusto: *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
35. Sarango, Fernando: “AMAWTAY WASI, Casa de la Sabiduría, Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador”. Quito, CONAIE, 2002: sitio web: http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/AMAWTAY_WASI_uinpi.pdf.
36. Suess, Paulo (coord): *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis, Vozes, 1972.
37. Villegas, Juan: *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica: 1564-1600*. Uruguay, Instituto Teológico del Uruguay, 1976.
38. Weber, Max: *A gênese do capitalismo moderno*. São Paulo, Atica, 2006.

Desde la perspectiva del autor, la entronización del Estado soviético como el primer Estado ateísta del planeta, que además estimulaba el desarrollo del ateísmo, ha dejado enormes lecciones, una de ellas se menciona en este libro. Las experiencias históricas tanto de los países capitalista-imperialistas, como de los países del Este y de los nuestros, si bien pertenecen a la esfera occidental, no siguen el mismo ritmo espiritual y político. Así, el experimento del ex-Estado soviético ha servido no de calco, copia e imitación, sino de referente.

El autor afirma: "Nuestra ontología materialista y ateísta tiene el cuidado en expresar su propio contenido histórico-espiritual, enriqueciendo con ello el acervo materialista y ateísta internacional, y a la inversa. Las experiencias ateístas de Asia y África seguirán su específico camino, y también de ellas aprenderemos. Las ideas expuestas forman parte de un programa filosófico consistente en pensar específica, sistemática y explícitamente la ontología, subjetividad, lógica del concepto y categorías para el horizonte dialéctico, materialista y ateo al sopesar, evaluar y cuestionar la ontología, subjetividad, lógica del concepto y categorías de fundamento colonial-liberal y colonial-liberal-imperialista, para encaminarnos a una reflexión filosófica tópica, autónoma y contemporánea".

