

Revista de Filosofía en el Perú

Pensamiento e Ideas



REFP Año 1, N° 1, abril 2012

Revista de Filosofía en el Perú

Pensamiento e ideas

AÑO 1

Nº 01

Abril 2012

Revista de Filosofía en el Perú

Pensamiento e ideas ©

Año 1/ N° 01/ Abril 2012

Director General

Octavio Obando Morán

Editores

Saby Lazarte Oyague

Luis Carrera Honores

Consejo editorial

Juan Archi Orihuela / Andrés Espíritu Ávila

Édgar Munive Hernández / Francisco Ramos Vásquez

Miguel Ángel Melgarejo

Consejo consultivo

María Luisa Rivara de Tuesta / Raimundo Prado Redondez

David Sobrevilla Alcázar / Martha Zolezzi de Rojas

Mario Mejía Huamán / Aníbal Campos Rodrigo

Miembros adherentes

Gilmar Jose de Toni (Brasil) / Saúl Rengifo Vela

Jinés Rolando Carrasco Gutiérrez

Luis Ernel Solís Acosta / José Gabriel Maúrtua Alva / Jorge Quispe

Cárdenas / Ladislao Cuéllar Reyes / Carlos Mora Zavala

Miembros de Honor

Magdalena Vexler Talledo †

Diseño de portada

Gabriel Rodríguez Torrejón

Edición, abril 2012.

Lima, Perú.

revistadefilosofiaenelperu@gmail.com; pensamientoeideas@gmail.com.

El contenido de los artículos es de responsabilidad completa de los autores. Versión en línea vía portal web. La revista en formato electrónico se publica tres veces al año.

ÍNDICE

Presentación 7

I.- PENSAMIENTO PERUANO

¿Cómo celebraremos nuestro centenario?
Pedro Zulen 11-22

Naturaleza y dificultades de los textos filosóficos
Magdalena Vexler 13-27

II.- IDEAS FILOSÓFICAS

Breve panorama de la filosofía usamericana del siglo XX:
Metafísica y naturalismo
J. O. Obando Moran 31-47

La realidad peruana en Pedro Zulen: de la independencia al
centenario
Saby Lazarte Oyague 49-54

José Antonio Russo Delgado
Diego Llontop Céspedes 55-74

Filosofía política aplicada en José Carlos Mariátegui y Víctor
Raúl Haya de la Torre
Ladislao Cuellar 75-87

III.- ENTREVISTAS Y RESEÑAS

Entrevista a Magdalena Vexler Talledo miembro de la Revista
Aporía 91-94

Presentación de la Revista Electrónica de Filosofía en el Perú
María Luisa Rivara de Tuesta 95-97

Presentación

La Revista Electrónica de Filosofía en el Perú fue el proyecto filosófico de un grupo de estudiantes, ahora egresados, de la Escuela de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, organizado bajo la dirección del doctor Octavio Obando Morán. Este proyecto articuló su investigación y reflexión sobre la filosofía en el Perú y en Latinoamérica. De esta manera, se publicó en el Perú la primera revista electrónica sobre filosofía en el Perú (REFP), esta revista se publicó en internet durante el 2006 y 2007. En estos años se editaron cuatro números: el primer número en enero-abril de 2006, el segundo número en mayo-agosto de 2006, el tercer número en febrero de 2007 y el quinto número en agosto de 2007.

Este proyecto filosófico desarrolló y continuó la tradición filosófica en el Perú, siguiendo el pensamiento de maestros sanmarquinos como Augusto Salazar Bondy, Raimundo Prado Redondez y María Luisa Rivara de Tuesta. Por otro lado, la REFP incentivó la investigación sobre la filosofía en el Perú en el ámbito académico. Así aparecieron otros grupos, revistas y proyectos filosóficos sobre el pensamiento y la filosofía en el Perú.

La Revista Electrónica de Filosofía en el Perú (REFP) salió de internet en el 2008. Sin embargo, en el 2012 sus antiguos integrantes, y bajo la misma dirección, continúan con este proyecto filosófico pero bajo el nombre de Revista de Filosofía en el Perú, Pensamiento e Ideas, (REFP). El objetivo sigue siendo investigar y reflexionar sobre la filosofía y el pensamiento peruano y latinoamericano. Asimismo, reflexionar críticamente sobre la tradición filosófica occidental.

La Revista de Filosofía en el Perú, *Pensamiento e Ideas*, tiene dos secciones: la primera es *Pensamiento peruano*. En esta sección se publicarán trabajos filosóficos y científicos sobre el pensamiento y la filosofía en el Perú y, además, sobre la realidad peruana. La segunda sección es *Ideas filosóficas*. En esta sección se publicarán trabajos filosóficos y científicos sobre temas y disciplinas filosóficas y científicas, tanto de carácter histórico como problemático. Asimismo, en la revista habrá secciones para reseñas, entrevistas y semblanzas sobre libros, autores y actividades, respectivamente. Por último, la Revista de Filosofía en el Perú, *Pensamiento e Ideas*, publicará tres números cada año en su página web, y publicará una versión impresa cada año.

Finalmente, el primer número de la revista contiene los siguientes artículos: En la sección *Pensamiento peruano*, ¿Cómo celebramos nuestro centenario? de Pedro Zulen y Naturalezaleza y dificultades de los textos filosóficos de Magdalena Vexler. En la sección *Ideas filosóficas*, Breve panorama de la filosofía usamericana del siglo XX: Metafísica y naturalismo de Octavio Obando Morán, La realidad peruana en Pedro Zulen: de la independencia al centenario de Saby Lazarte Oyague, José Antonio Russo Delgado de Diego Llontop Céspedes, Filosofía política aplicada en José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre de Ladislao Cuellar. En la sección *Reseñas y entrevistas*, está la entrevista a Magdalena Vexler Talledo, miembro de la Revista Aporía. Finalmente, en la sección reseña, está la presentación que hizo la doctora María Luisa Rivara de Tuesta en el primer número de la Revista Electrónica de Filosofía en el Perú en el 2006, durante el Seminario de Invierno, *Pensar en Español: Tradición y Proyección de la Filosofía Hispanoamericana*, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El comité editor



PENSAMIENTO PERUANO



¿Cómo celebraremos nuestro centenario?

Pedro Zulen

*A Francisco Mostajo, el infatigable y sincero luchador,
que sabe del gesto altivo y rebelde del convencido.*

Faltan nueve años para que sean cien los que el tiempo marque desde la jura de nuestra independencia, y nadie piensa seriamente en la responsabilidad que tenemos ante la historia. Analicemos nuestras instituciones y nuestros hombres, vayamos al fondo real de las cosas, a la intra nacionalidad, y respondamos si este Perú puede llamarse pueblo libre y consiente por sus ciudadanos, si no hemos involucrado los fines sociológicos contenidos en el sueño libertario de los prohombres de 1821.

Se aproxima la fecha de nuestro centenario, y todavía tenemos *yanaconazgos* y los *enganches*, las *mayordomías* y los *pongajes*; las tierras de comunidades se vuelven haciendas y los verdaderos propietarios del suelo se convierten en la *indiada* del amo usurpador; el látigo y la tortura, el hambre y las cárceles sólo se han hecho para los indios. El feudalismo no ha sido desterrado todavía de la humanidad, porque existe en todas las secciones del territorio peruano. He aquí el país de esclavos que se llama “La República del Perú”.

Y ¿es así, con esa exhibición de esclavos, que vamos a recibir la fecha del centenario? ¿No será posible acabar, con tiempo, con esa explotación tan vergonzosa como inhumana que se hace del aborigen peruano? ¿No será posible transformar ese estado social indigno, sustrayendo a nuestro indígena de la condición servil en que se haya, haciendo ciudadano altivo, consiente, de quien hoy es un analfabeto triste y pordiosero?

(1) En *El Deber Pro-indígena*. Lima, Año I. N°1. Octubre 1912, pp.6-7.

He aquí el mejor programa para el centenario. No es con las formas exteriores de las cosas, con exterioridades de escenario como debemos de recibirle. No es con meros edificios levantados en Lima y Callao, como le recibiremos dignamente. ¡Y pensar que con solo la buena voluntad se haría todo!

Tenemos nueve años todavía para corregir todos los males que nos denigran y nos consumen; preparémonos con todo fervor, y ofrezcamos ante el mundo el espectáculo como muy hermoso por cierto, de un país que se da cuenta de los yerros del pasado y se prepara para que no se le pueda decir:

Habéis llegado a los cien años desde que jurasteis al mundo el culto de la libertad, no obstante le habéis vilmente engañado.

Lima 02 de octubre de 1912.

Naturaleza y dificultad de los textos filosóficos¹

Paquita Magdalena Vexler Talledo

Naturaleza de los textos

Establecer la naturaleza de los textos filosóficos significa determinar aquello que les es propio y que los diferencia de otros textos.

Los textos filosóficos, ante todo, son textos escritos, es decir que se comunican a través del lenguaje escrito. Decimos esto, porque, como sostiene Ricoeur, a cualquier estructura que tenga sentido, como el sueño por ejemplo, puede considerársele como tal (Ricoeur Paul, "Freud: una interpretación de la Cultura"; Ed. Siglo XXI S.A., México 1970, 1ra. parte, pág. 10 y Sgtes.). Todo texto escrito es un conjunto de frases, fijado por símbolos, en este caso los símbolos lo constituye el lenguaje escrito. Este conjunto de frases lleva en sí una estructura de significados y es que el lenguaje conlleva la posibilidad y la necesidad de que las palabras signifiquen algo en función de un todo en el cual se integran.

Dentro de los textos escritos, consideraremos brevemente los textos literarios, científicos y religiosos, para de ese modo darnos cuenta de lo que es característico de los textos filosóficos.

Textos literarios

Cuando nos referimos a textos literarios, no lo hacemos en el sentido amplio (según el cual abarcaría todo texto escrito) sino en su sentido más restringido.

(1) Publicado en 1976, Revista Aporía, N°01, abril.

De acuerdo a Kayser (en su obra "Interpretación y Análisis de la obra Literaria") lo que distingue a un texto literario es:

- La capacidad que tiene el lenguaje para provocar una objetividad *suigéneris*, y
- El carácter estructurado del conjunto, por lo cual lo provocado se torna una unidad.

Esa objetividad *suigéneris* que abarca seres, sentimientos y acontecimientos es creada por el lenguaje por la forma como aparece estructurada y no por la referencia a seres reales, es decir que esa objetividad surge por las frases que la constituyen. La ligazón es tan estrecha que si se altera el lenguaje en lo más mínimo queda totalmente cambiado el mundo del texto.

La frase "Es una tarde serena (...)" puede ser considerada como parte de una conversación banal entre dos personas que hablan del tiempo y de lo que precisan hacer; en este caso, las palabras se refieren a realidades que existen independientes del sujeto; sin embargo, si esta frase se lee dentro del todo en que está inserto (dentro de un poema de Zorrilla del cual forma parte) se debe interpretar desde otro punto de Vista. Aquí los Hechos adquieren algo extraño, esa objetividad *suigéneris*.

Los textos literarios se delimitan con la expresión de "Bellas Letras" u obras poéticas, entendiéndose que la palabra poesía no significa solamente "verso" sino algo más.

Para crear esa objetividad *suigéneris* se utilizan metáforas, tropos y todos los recursos estilísticos y figuras retóricas conocidas.

Textos científicos

La principal característica de estos textos es que transmiten conocimientos, por tanto el lenguaje que se utiliza es directo y preciso y por lo general se evita cualquier adorno en el lenguaje que dificulte la correcta intelección de su contenido.

Como es objetivo de la ciencia eliminar la ambigüedad y conseguir la precisión y exactitud, ella define sus conceptos, utiliza la cantidad y medida y es por eso que tiende a presentar sus resultados en lenguaje matemático.

En realidad, la mayoría de las ideas fundamentales de la ciencia son esencialmente simples y pueden, por regla general, exponerse en lenguaje accesible a todo el mundo, sin embargo para desentrañar y desarrollar esas ideas se requiere el conocimiento de una definida técnica de investigación. La matemática como instrumento de razonamiento es indispensable si se quiere obtener resultados que puedan someterse a prueba.

El abandonar el uso del lenguaje matemático hace perder la precisión o se llega a mencionar resultados sin indicar cómo se obtuvieron. Por esta misma razón crea lenguajes simbólicos (en el sentido de símbolo que da la lógica) que eviten los inconvenientes del lenguaje natural.

La ciencia expone sus resultados con exactitud, rigor y coherencia, ateniéndose a los principios (en las ciencias formales) o a los hechos (en las ciencias fácticas). Como toda ciencia estudia una parte de la realidad, los textos científicos son especializados lo que les da "homogeneidad" en su contenido.

Textos religiosos

Los textos religiosos tienen como finalidad transmitir una "verdad revelada" entendiéndose como verdad revelada la que Dios ha inspirado a los hombres.

En este caso se considera que los textos son manifestación de lo sagrado, que se expresa de todo diverso. Así por ejemplo, en los textos sagrados de la Religión Católica la Comisión de intérpretes (organismo encargado del estudio e interpretación de la Biblia) señala los siguientes sentidos:

- Sentido *plenior*: Cuando la escritura contiene un significado que se hace evidente al hacerse realidad el hecho al que se refería; es

decir que se considera que el texto contenía un mensaje que se hace claro cuando un hecho se cumple.

Se considera que este sentido está contenido, por ejemplo, en el Cap. IV, versículo 15, del Génesis, por su referencia a un proyecto de salvación del hombre.

– Sentido *literal*: El que tiene el texto de acuerdo al significado literal en que está expresado.

– Sentido *figurado*: El que contiene el texto pero no en forma directa, sino expresado indirectamente, por lo general a través de metáforas, parábolas, etc.

Por considerarse que son expresión de lo sagrado, estos textos tienen características que los diferencian de los demás:

Su interpretación es rígida y dogmática (en la Religión Católica) porque no puede apartarse de los dogmas de la fe.

La interpretación que se haga de ellos sólo puede hacerse dentro de los límites que imponen esos dogmas. Este es precisamente uno de los aspectos que diferencian a la Religión Católica de las protestantes donde se admite el libre examen, es decir la libre interpretación de los textos religiosos.

– Su interpretación es autoritaria en el sentido de que su exégesis se hace de acuerdo con una autoridad, en el caso de la Religión Católica, la Comisión de Intérpretes es quien establece lo referente a este aspecto.

Textos filosóficos

Las características de los textos filosóficos se derivan de las que son propias de la Filosofía. Esencialmente, la filosofía es *teoría*. Así la definieron Platón y Aristóteles y así se ha conservado en el curso de su historia.

En cuanto teoría, se la entiende por lo menos en dos sentidos:

- a) Como visión intelectual de las cosas; y
- b) Como organización de conceptos, que trata de reproducir esta visión intelectual de las cosas. En este sentido, la Filosofía es un trabajo de la razón. (Li-Carrillo, Víctor, "La Enseñanza de la Filosofía", Conferencias del Instituto Raúl Porras Barrenechea, U.N.M.S.M., Lima 1966 (Edición mimeografiada), Conferencia V).

Los textos filosóficos traducen principalmente este trabajo de la razón, este esfuerzo por organizar coherentemente la visión intelectual de donde proceden. Por este motivo, tienen como característica principal lo que podría llamarse la "logicidad", esto es, una estructuración regida por reglas lógicas, que garantizan su orden, coherencia, su corrección formal. Lo racional en la filosofía se manifiesta, particularmente, en la necesidad que tiene de demostrar todas sus aserciones, evitando tanto como es posible la afirmación gratuita y dogmática. Sin embargo, no debe creerse que este orden racional, esta lógica interna, sea aquella que conocemos con el nombre de "lógica aristotélica". Las teorías filosóficas no son una colección de silogismos, sino que cada una de ellas elige o construye el orden racional que le es más apropiado. Entendemos pues la palabra "lógica" en este sentido amplio. La demostración de las tesis filosóficas puede tener diversas formas, ya sea siguiendo el ejemplo de las Matemáticas, como lo hace Spinoza en su *Ética*, ya sea siguiendo el ejemplo de la prueba jurídica, como lo hacen Kant o Santo Tomás, ya sea siguiendo el ejemplo más general de la prueba retórica, como lo hacen la mayoría de los filósofos clásicos.

Por otra parte, además de trabajo de la razón, la Filosofía es trabajo del lenguaje. Se expresa en palabras, forma un discurso. En este sentido, la mayor parte de los textos filosóficos participan de las características generales de los textos literarios, por que respetan y aceptan las reglas de los géneros. Los filósofos han utilizado casi todas las formas de expresión literaria, desde la poesía hasta la novela. Parménides escribió un "Poema", Platón se expresó en forma de "Diálogos", Aristóteles redactó tratados didácticos, así como también Descartes y Kant, y en nuestra época Sartre escribe novelas y piezas de teatro, que son otra forma de expresar su pensamiento. Debido a esto,

los textos filosóficos tienen que ser estudiados también como textos literarios y analizados en relación con su forma, su estilo, su lenguaje, los filósofos emplean metáforas, tropos; figuras de estilo, pero no exclusivamente en vista de sus efectos artísticos, sino en vista de su adecuación al pensamiento que quieren expresar. Este pensamiento no es una pura invención abstracta, porque los problemas filosóficos son en última instancia problemas reales, problemas de la realidad, razón por la cual nos hablan también de cosas concretas, de hechos y acontecimientos de nuestra vida cotidiana. La Filosofía podría ser considerada como un esfuerzo por conceptualizar y explicar la realidad en su conjunto o, como dice Heidegger, "el ente en su totalidad y en cuanto tal". (Heidegger, Martín, "Introducción a la Metafísica"; Ed. Siglo XX, Bs. As. 1970, 1ra. parte).

En los textos filosóficos hay, por esta razón, una coexistencia de tres lenguajes: el lenguaje cotidiano o vulgar, el lenguaje literario y el lenguaje teórico. No es siempre fácil ni posible hacer la diferencia entre estos tres lenguajes, porque en la realidad están entremezclados, confundidos. A diferencia de las ciencias, la Filosofía no puede proceder mediante conceptos rígidamente definidos que tengan un sentido único en cada caso, como ocurre por ejemplo en las Matemáticas, que puede hacerlo porque sus objetos son puramente abstractos y formales, mientras que la Filosofía tiene por objeto la realidad misma.

"El discurso científico y el filosófico -dice Louis Althusser- tienen exigencias propias: utilizan palabras corrientes o expresiones compuestas, construidas con términos de uso ordinario pero que funcionan siempre de manera distinta que en el lenguaje cotidiano. En el uso teórico las palabras y expresiones funcionan como *conceptos teóricos*. Esto implica, presentemente, que en él, el sentido de las palabras no está establecido por su uso corriente sino por las relaciones existentes entre los conceptos teóricos en el interior de su sistema. Son estas relaciones las que confieren las palabras que designan su sentido *teórico*. La dificultad propia de la terminología teórica se debe a que siempre es necesario distinguir detrás del sentido usual, el sentido conceptual de la palabra, que es distinto. La dificultad permanece oculta para el lector no prevenido cuando el término teórico reproduce

pura y simplemente uno usual. Todos creen comprender, por ejemplo, lo que Marx quiere decir cuando emplea una palabra tan común como trabajo. Sin embargo, es necesario un gran esfuerzo para discernir detrás de la evidencia común de esa palabra, el concepto marxista de trabajo; y más aún, para comprender que ella puede designar varios conceptos distintos (proceso de trabajo, fuerza de trabajo, trabajo concreto, trabajo abstracto, etc.). (Althusser, Louis, "La Filosofía como Arma de la Revolución"; Ed. PYP, Bs. As, 1968, págs. 75-76).

Los conceptos no son todos de la misma naturaleza. Los que aparecen en los textos filosóficos, podrán ser agrupados en dos clases distintas: conceptos temáticos y conceptos operatorios. Esta distinción se debe a Eugen Finck. (Finck, Eugen, "Los Conceptos Operatorios en la Fenomenología de Husserl"; en *Cahiers de Royaumont, Husserl*", Ed. Paidós, Bs. As., pág. 195).

Los conceptos temáticos son aquellos "en los cuales el pensamiento fija y conserva lo pensado", y "no son nunca unívocos ni carecen de problematicidad", sino que "contienen toda la tensión del comprender dirigido al carácter insuperablemente enigmático del ente como tal". Conceptos de este tipo son los "idea" en Platón, "sustancia" en Aristóteles, "uno" en Plotino, "espíritu" o "idea absoluta" en Hegel, "voluntad de dominio" en Nietzsche, "trascendental" en Kant, etc. En cambio, los conceptos operatorios son "todos aquellos que un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona. Son, hablando en imágenes, la sombra de una filosofía". Así, por ejemplo, los conceptos de materia y forma son conceptos operatorios en la filosofía de Aristóteles, así el concepto de "dominación" es un concepto operatorio en la filosofía de Marx.

Debido a la existencia de estos dos tipos de conceptos, los textos filosóficos requieren ser comprendidos, es decir, interpretados, porque su sentido no podemos descubrirlo inmediatamente de la simple lectura, sino que tenemos que reflexionar sobre ellos. No se comprende un texto filosófico, sin esta reflexión que hacemos con el autor, siguiendo paso a paso, palabra por palabra, el hilo de su pensamiento.

Dificultadas de los textos

De acuerdo con su naturaleza cada uno de estos textos tiene dificultades propias, así:

Textos literarios

Las dificultades de la obra literaria se refieren principalmente a la semántica.

Si bien todo texto literario constituye un lenguaje cerrado en el sentido de que la obra de arte es inmodificable y forma un universo aparte; no quiere decir por ello que no exprese nada. El lenguaje poético se dirige sobre todo a la emotividad y en vez de no decir nada dice, por lo contrario, muchas cosas. Si esta captación de los múltiples significados constituye una dificultad en el texto literario, esto se debe principalmente a que el lenguaje poético es primordialmente implícito en el sentido de que no explica, demuestra, etc., sino que sugiere, alude, compara, da por sobreentendido, se expresa en metáforas, alegórica; además el lenguaje poético está entrecruzado por diversas líneas semánticas que se hace necesario captar y aquí interviene la sensibilidad y agudeza de quien lee el texto.

En resumen las dificultades del texto literario radican en la expresión indirecta de contenidos de diversa índole pero sobre todo emotivos.

Textos científicos

Como hemos dicho, toda ciencia se ocupa de una parte de la realidad y al estudiarla utiliza una serie de términos que aun cuando pueden ser de uso común tienen un significado preciso y particular en cada ciencia.

Para poder entender un texto científico se hace necesario conocer el asunto que se está tratando y el significado especial que tiene cada término dentro de cada ciencia. En realidad, muchas veces, el dominio de una ciencia consiste en conocer los tecnicismos y términos propios con que trabaja cada ciencia. Como, en general, toda

ciencia, desarrolla sus conocimientos utilizando lenguaje matemático, es necesario, aún si es un texto elemental, que se conozca este lenguaje, de lo contrario no se podrá entender las relaciones que la ciencia ha establecido entre los diversos fenómenos, hechos, etc. También se deberá conocer el lenguaje formal que utilizan las ciencias, como la Química, Física, etc.

Textos religiosos

En los textos religiosos se encuentran muchas dificultades, sobre todo por su referencia a lo sagrado. En los de la Religión Católica, por ejemplo, se pueden señalar las siguientes dificultades expresadas.

- En el lenguaje: los textos están escritos en lenguajes cuya grafología, incluso, es diferente. El Antiguo Testamento está escrito, por lo general, en arameo y el Nuevo en griego. Dentro del lenguaje está también la dificultad de la forma en que están escritos, por lo general adopta la metáfora o la analogía, como por ejemplo cuando se habla de la serpiente como personificación del demonio se hace porque este animal era considerado como astuto y dañino.

Dificultades de los textos

Las dificultades que comparte la interpretación de un texto filosófico, los veremos más claramente utilizando como ejemplo un texto: El fragmento N° 50 de Heráclito.

Del fragmento 50, una de sus traducciones es:

“No me habéis percibido a mí sino al sentido, entonces es sabio en igual sentido decir; Uno es todo (Snell)”. (Heidegger, Martín, “Logos” (Heráclito fragmento 50), Separata de la Revista Letras, Traducción de José Russo, U.N.M.S.M., Lima 1965, pág. 117).

Este fragmento donde vemos que aparecen palabras de uso corriente como “percibir”, “igual”, etc. aparentemente es fácil de comprender e interpretar; sin embargo esto no es así. Frente a este fragmento podemos hacer una serie de interrogaciones:

- ¿Este fragmento es parte de otro párrafo más amplio? ¿O fue

redactado así por Heráclito?

- ¿Qué significado tiene la palabra *logos*, aquí traducida por sentido?

- El término griego “*logos*” ha sido traducido e interpretado a través de la historia de diversas maneras: como *ratio*, como *verbum*, como ley universal, como lo lógico y la necesidad del pensamiento como el sentido, como la razón. ¿Cuál de estos significados fue el que le dio Heráclito? ¿Cuál de estas significaciones se acerca en forma plena y total al sentido primigenio que tenía el término?

- ¿Por qué Heráclito dice: “No me habéis percibido a tal sino al sentido”? (*logos*). ¿Qué ha querido significar con esto? ¿Quiere decir que el sentido (*logos*) hablo? ¿Es una metáfora la que está utilizando Heráclito? ¿O es que el oír tiene para Heráclito otro significado que el dado por nosotros?

- ¿Qué significado tiene la palabra “sabio”?

Sabio es la persona que posee sabiduría. Pero ¿Qué es la sabiduría? ¿En qué consiste?

- ¿Qué significa “uno es todo”? ¿Cómo debemos entender esta frase? ¿Qué significado tiene “uno” y “todo”?

Tal como las anteriores preguntas podríamos añadir una serie de otros, que nos reflejarían las dificultades que implica un texto de Heráclito.

Sintéticamente, podríamos decir que las dificultades para interpretar el texto de Heráclito son:

1) Es un fragmento. Es decir, que se ignora el contexto, del cual forma parte. Para poder interpretar un texto es necesario saber de qué unidad formó parte. Sin embargo esto no puede hacerse en el caso de Heráclito, porque su obra nos ha quedado en forma de fragmentos.

El que la obra de Heráclito sea fragmentario hace que se le ordene de modo diverso: algunos autores lo hacen teniendo en cuenta el contenido de los mismos, tratando de establecer una relación entre ellos, (como la hecha por Oxoril, en 1877, que los diversificó en tres grupos); otros como Hermann Diels lo hacen siguiendo el orden

alfabético de los nombres de los autores que los han citado y nos lo han hecho conocer. Esto nos indica que lo más elemental -el contexto- constituye ya una dificultad porque se carece del marco de referencia dentro del cual se ha de interpretar el texto.

2) Se está expresado, en forma concisa y sintáctica. Esta dificultad deriva de la anterior. El hecho de que el texto esté expresado, en un fragmento y en forma de una sentencia hace que ella sea densa en contenido. En el texto, no vemos desarrolladas las ideas del autor, sino que en pocas palabras se condensa su reflexión, podríamos decir que en esta sentencia está presente el resultado de un meditar que no es manifiesto.

Por esto, es que algunos autores consideran los fragmentos de Heráclito como una especie de oráculo que se debe adivinar; en realidad se necesita desenvolver el sentido que subyace en el fragmento.

3) Aparece palabras de rico contenido. El hecho de que el fragmento de Heráclito tenga la forma de una sentencia breve, se debe a que en ella hay palabras cuya riqueza de contenido y significación es amplia; aparecen las palabras *logos*, *uno*, *todos* que pueden ser entendidos desde distintas perspectivas y sentidos.

Hay en el lenguaje una serie de palabras cuyo significado es múltiple, el cual no puede ser recortado sino que se debe tratar de captar en toda su riqueza.

Además la riqueza de los términos que aparecen en el fragmento, ha ido aumentando y su significación ha ido modificándose a través del tiempo.

Unas veces esos términos aparecen con un significado corriente, y otras con un significado espacial, como la palabra "*logos*", por ejemplo (que en este caso, como en el fragmento 1 y 2 aparece con sentido especial).

Dificultades generales de los textos filosóficos

Después de haber mostrado las dificultades que se presentan en el texto que nos ha servido de ejemplo, podemos decir que, en general, las dificultades que se dan en un texto filosófico son:

1.- Dificultades en el vocabulario. Al igual que en las ciencias, la Filosofía posee una terminología especial. En el caso de la Filosofía estos términos no tienen una definición rígida como en el caso de las ciencias; esto lo hemos podido ver con el término “logos” cuya riqueza de significado ha dado lugar a múltiples interpretaciones.

Los filósofos en su afán de conocer y penetrar en la realidad y sus problemas, crean nuevos términos con los que expresan su visión o reflexión; toman palabras de la vida cotidiana y les dan otros sentidos, como, por ejemplo, Platón a la palabra idea que significa visión le da un nuevo sentido; modifican y alteran el significado que dan otros autores en los mismos términos, por ejemplo, intención no quiere decir lo mismo en Descartes que en Kant o Bergson.

En Descartes intuición es un concepto no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón.

En Kant la intuición se opone al concepto y en Bergson, intuición, es la visión directa del espíritu por parte del espíritu.

La dificultad de los términos se complican cuando un filósofo toma la palabra en su sentido etimológico u original, es decir, se remonta al pasado y le da al vocablo un significado que ya no está en uso, lo mismo cuando traslada a la Filosofía significados o conceptos que pertenecen a otro campo conceptual, por ejemplo Kant a la palabra deducción le da el sentido jurídico: justificación, es decir, traslada el significado de esa palabra del campo jurídico al filosófico.

2.- Dificultades en la construcción de frases. También por tratar de captar y expresar la realidad, el filósofo adopta una constitución especial en el lenguaje. Esas construcciones espaciales las podemos ver claramente en Hegel, cuando dice, por ejemplo: “ser, puro ser sin

ninguna determinación”, o “inmediación indeterminada”, etc. estas frases aparentemente caprichosas, como hemos visto, no son juegos de palabras, ni carecen de significado y mucho menos son deficiencias de expresión.

3.- Dificultades por la existencia de conceptos operatorios. En toda obra filosófica debemos distinguir los “conceptos temáticos” y los “conceptos operatorios”. Los conceptos temáticos son aquellos que constituyen el motivo central de la reflexión del filósofo y por lo general son explicados por él, por ejemplo, el concepto de idea absoluta en Hegel, de subjetividad trascendental en Husserl, lo trascendente en Kant, el concepto de idea en Platón, etc. Pero, para la formación de estos conceptos los filósofos operan con otros que ellos mismos no explican pero que utilizan. Estos son los conceptos operatorios o conceptos que el filósofo utiliza corrientemente pero sobre los que no reflexiona. El pensamiento reflexionante resulta construido sobre la base de lo que no se reflexiona.

Para la Filosofía, que aspira a ser un saber sin supuestos, esto constituye un problema, pero no puede evitarlo.

Para poder penetrar en el sentido del texto se necesita hacer explícitos esos conceptos que han quedado en la sombra y que sustentan la reflexión filosófica.

4.- Dificultades por la existencia de problemas de razonamiento. Todo filósofo instaura su pensamiento utilizando formas variadas de razonamiento. El movimiento que genera sus ideas es también diverso, unos filósofos presentan su exposición analíticamente, otra sintéticamente; unos proceden abstractamente, otros pueden utilizar ejemplos.

Cada filósofo, en realidad, inventa modos de razonamiento, crea su propio método como por ejemplo, la dialéctica en Hegel, la lógica en Aristóteles.

Por lo general, el filósofo aplica este método a sus obras, en que hay que diferenciar la teoría acerca del método que el filósofo explica y su aplicación práctica.

En resumen, en toda obra filosófica hay problemas de razonamientos sutiles y complicados que hay que resolver.

5.- Dificultades por la existencia de elementos retóricos y argumentativos. Si bien toda Filosofía debe probar, demostrar algo, esta prueba no es siempre lógica.

Se acepta, por lo general, dos clases principales de prueba:

a) la prueba argumentativa, o retórica y b) la prueba demostrativa o lógica.

“Argumentación es todo razonamiento de defensa de una tesis o al servicio de su refutación. A diferencia de la demostración es un razonamiento no coercitivo, cuya finalidad es obtener la adhesión hacia aquello que se afirma o niega.

Las razones que se invocan en una argumentación no son todas forzosamente deducidas de principios, ni ordenadas en forma drástica o definitiva. En su mayor parte, responden a circunstancias particulares y tienen por función primordial disipar dudas, atenuar vacilaciones o lograr la persuasión acerca de lo que se quiere probar. La argumentación no es, por lo tanto, una construcción regida por la coherencia y por la no-contradicción, características del razonamiento deductivo”. (Li-Carrillo, Víctor, “La Enseñanza de la Filosofía”; Conferencias del Instituto Raúl Porras Barrenechea, U.N.M.S.M., Lima 1966 (Edición mimeografiada), Conferencia V).

Hay, pues, en la Filosofía, formas argumentativas y retóricas.

La filosofía griega, en general, adopta la forma argumentativa, sobre todo con los sofistas y Sócrates; en la edad Media también es utilizada y en la Edad Moderna, desde Descartes hasta Hegel, si bien predomina el razonamiento filosófico demostrativo, también se conserva la influencia retórica a través del modelo jurídico, es el caso de Kant, por ejemplo, quien utiliza el término “deducción” en el sentido jurídico de justificación o prueba de legitimidad. (Li-Carrillo, Víctor, Ob, Cit. Conferencia V).

Al acercarse a los textos filosóficos, es necesario tener en

cuenta las técnicas argumentativas que utiliza el autor para exponer su pensamiento.

6.- Parte al por la existencia de referencias implícitas.

Constantemente, los filósofos hacen referencias a conceptos o tesis sostenidas por otros autores sin que les aclare o indique su procedencia, en la mayoría de los casos. Esto debido a que esas ideas o conocimientos forman parte del mundo cultural del filósofo. Por ejemplo, a Hegel se le entiende partiendo de Kant.

En conclusión, podemos decir que las dificultades que presentan los textos filosóficos superan a las que presentan otros textos.

La complejidad de los textos filosóficos y sus dificultades inherentes hacen que su intelección no sea inmediata sino que se necesite de la interpretación para lograrlo.



IDEAS FILOSÓFICAS



Breve panorama de la filosofía usamericana de (1850-1950): metafísica y naturalismo¹

J. Octavio Obando Morán

SUMILLA

Una de las cuestiones que más me sorprende en relación a la recepción de las tradiciones filosóficas internacionales, es la gran capacidad de nuestra tradición filosófica de absorber y rebajar, en absoluto asimilar, toda posible sustancia metafísica, o contenido contextual filosófico. Tal capacidad de rebajamiento metafísico hace que asumamos únicamente la parte formal de esa recepción que, encajada, encuadrada o reducida a nuestro esquema racionalista de comprensión, inhibe toda novedad filosófica. Aquí revisaré, panorámicamente, la perspectiva histórico-filosófica de la tradición usamericana que tiene en el pragmatismo su génesis para el desenvolvimiento específico de esta filosofía. Y mostraré también las otras influencias notorias en esta tradición usamericana: Ch. Darwin e I Kant. En ambos casos se percibe con claridad que la contextualización de la subjetividad está poderosamente ensamblada con el naturalismo. Y con una lectura específica de Kant, esto es resaltando exclusivamente el entendimiento.

Palabras claves: Filosofía / tradición usamericana / especificidades metafísicas / problemas / Darwin / Kant

(1) Presentado en el VII Encontro de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul Canela, RS, Brasil / 3 a 6 de maio de 2010.

Para desenvolver estas ideas usaré la siguiente estructura: 1) Darwin en la cultura de EEUU entre 1850-1900: - Kant según Ch. S. Peirce; Parte 1: 2) La metafísica en EE.UU. entre 1900-1950.

Aquí concentraré mi interés básicamente en resaltar los ángulos centrales componentes de la tradición filosófica usamericana y de las autoridades científicas que la habrían poderosamente modelado. Este modelamiento cobra carne y sangre con el Club de Metafísica de la universidad de Harvard.

1. Darwin en la cultura de EEUU entre 1850-1900

Las vicisitudes del darwinismo principalmente en occidente son variadas, la American Council Of Learnerar Societies reunió un conjunto de investigaciones en 10 volúmenes sobre este asunto en un título general llamado: *A Comparative reception of Darwinism*. La información que aquí brindamos es apenas una muy breve muestra

Destacaré el problema de la recepción del darwinismo en los EE.UU a partir del artículo de M. Aldrich "United State: Bibliographical Essays" alude a esta cuestión que tiene que ver con la historia del darwinismo en USA:

"la historia del darwinismo en América es divisible en dos fases, un periodo hasta 1880 de aprobación y polémica y la aceptación gradual entre los científicos, y un periodo hasta 1900, que viene a una aceptación y disciplina adoptada por la ciencia" (Aldrich: p. 208). Y dice además "conecta[n] los trabajos de Andrew. D. White con el darwinismo social y considerado así también el pensamiento religioso de William James, David Starr Jordan, John Dewey, y John Fiske como conectados a la nueva teoría de la evolución" (Aldrich: p. 213).

Ampliemos estas referencias pero esta vez apoyados en el historiador de la filosofía usamericana Bruce Kuklick. Estima que, en general, la obra de Darwin tuvo un efecto devastador sobre el campo teológico y permitió una mayor libertad para el abordamiento filosófico. La comunidad científica, rápidamente, adoptó alguna de sus ideas centrales. Y se generaron nuevas posibilidades para el estudio

sicológico centrado en la conducta. Pero el cambio no fue solamente en las ideas, hubo también una renovación institucional introduciendo departamentos de filosofía tanto en las antiguas universidades como en las nuevas que se fundaban.

El caso más notorio sucedió en la universidad de Chicago en la década de los 90 del siglo XIX usamericano con el liderazgo intelectual filosófico de John Dewey. No pocas veces el interés en las ideas de Darwin derivaba al ateísmo. La influencia del idealismo alemán y los filósofos escoceses ayudó a reconstruir la perspectiva religiosa pero esta vez incluyendo las ideas de Darwin.

El más vigoroso idealismo fue el pragmatismo que usó las ideas de Darwin en servicio de la filosofía. Y en sicología colocaron en vigor la idea de que la conciencia no era una cosa y sí una función. En materia de actividad científica el pragmatismo no pone el énfasis en reglas, pone el énfasis en la práctica de los científicos. El idealismo pragmático tenía unidad y daba identidad a la filosofía de los EEUU como además elevó el nivel de profesionalización de los doctores de filosofía. En la década del 90 del siglo XIX usamericano Harvard institucionalizó las ideas pragmatistas con el famoso W. James. El papel del Club de Metafísica fue central en el proceso de las ideas del pragmatismo.

Me desligaré ahora de Kuklick y pasaré a ver la presentación de John Shook del Club de Metafísica. Indica J. Shook: "el origen del pragmatismo se tiene que colocar en la historia del "Club de Metafísica" de la Universidad de Harvard" Indica Shook que la primera fase del CdM fue organizada por Ch. S. Peirce y estuvo compuesta entre otros por Chauncey Wright, y William James. Ellos perfilaron esta filosofía como específicamente pragmatismo y perspectiva pragmatista".

"La segunda fase está compuesta por los idealistas que tienen interés en el pragmatismo: Thomas Davidson, George Holmes Howison (profesor de filosofía en el MIT), y James Elliot Cabot. Fueron ellos la continuidad entre ambas fases. Desde enero de 1876 se reunieron para hacer lecturas regulares de Hume, Kant, Hegel. La

tercera fase comienza con el Club Hegel (CH), la conexión más seria para esta fase fue James, este CH comienza a funcionar desde 1880 con el seminario sobre Hegel desenvuelto por Herbert Palmer. Así, fueron miembros James, Cabot, Everett, Howison, Palmer, Abbott, Hall y William Torrey Harris. El CH fue la continuación de la Sociedad Hegeliana de San Luis que actuará entre 1850-1860”.

“Peirce al recordar los orígenes del Club de Metafísica coloca como el abuelo de este Club a Nicholas Green. Green quien, en la evaluación de Peirce, habría difundido y aplicado la definición de Alexander Bain sobre la creencia que prepara al ser humano para actuar y donde el pragmatismo resulta el corolario. El mérito de Chauncey Wright radicaría en que ---tanto estiman Peirce como James--- él habría llamado la atención, insistentemente, sobre la necesidad de un empiricismo fenomenalista y fabilista como alternativa vital a la especulación racionalista”.

Para una perspectiva global Shook recomienda la siguiente bibliografía orientadora de la historia del pragmatismo usamericano.

La otra poderosa influencia sobre el pragmatismo procede, sin discusión, de Kant que veré aquí brevemente para entender algo el contexto de la filosofía y ciencia de esta tradición usamericana.

2. Kant según Ch. S. Peirce

Este autor trabajó un tema sobre Kant llamado “Lección sobre Kant” Según nos informa José Vericat corresponde a la séptima conferencia de una serie de once sobre Lógica de la ciencia, dictadas por Peirce entre marzo-abril de 1865 en Harvard. Aquí haré una exposición suscita.

Indica Peirce que la *Crítica de la razón pura* tiene un doble objeto, que conceptos como los de causa, etc, son válidas hasta cierto límite, las cuales, y es lo segundo, más allá, se hacen inválidas. Kant usa el término *aposteriori* para referirse a aquello que está determinado desde fuera, mientras que el *apriori* “lo utiliza para significar determinando desde dentro o implícitamente implicado en el todo de / lo que está presente a la consciencia” (Peirce; pp. 244-245).

Y esclarece Peirce lo siguiente: “Según Kant, una creencia primaria es *apriori* [cursiva del texto], ya que está determinada desde dentro. Pero no está *inferida* [cursiva del texto] en absoluto, y, por tanto, ninguno de los términos es aplicable en su antiguo sentido. Y, con todo, en tanto juicio explícito está inferida, e inferida *apriori*” (Peirce: p. 245). Aquí falta esclarecer el sentido de la expresión “creencia primaria”.

Prosigue Peirce, “Una cognición a priori es aquella que toda experiencia contiene para poder razonar, y que, por tanto, no está determinada por experiencia alguna, pero que contiene elementos tales como los que la mente introduce al conformar los materiales de los sentidos, o más bien, que en tanto no son materiales nuevos son ellos la conformación” (Peirce: p. 245) Así, el autor está hablando de datos de la experiencia que existen aprioricamente y sirven de materia prima para razonar. La creencia primaria, resultaría ser, entonces, de los datos de la experiencia.

Dice poco después. “No hay que suponer que lo que Kant pretende decir es que en cualquier instante el contenido total de la consciencia sea o completamente *apriori* o completamente *aposteriori*. Son sólo elementos abstraídos del mismo los que están determinados desde dentro o desde fuera. Por ejemplo, cuando Kant habla de la pura intuición del espacio desde dentro, ¿no pretende decir que esta intuición pueda existir sin alguna representación dentro, tal como que tenga color? La palabra pura no está usada para mostrar que tales representaciones no están presentes a la mente, sino para significar que la pretendida / intuición es aquella de la que por abstracción se han eliminado estas impurezas” (Peirce: pp. 245-246).

Obsérvese el uso aquí del concepto de espacio como intuición pura. Peirce indica que la intuición del espacio como intuición pura “es aquella de la que por abstracción se han eliminado estas impurezas”. La intuición pura del espacio es producto de la abstracción que elimina toda presencia de impurezas. La intuición pura del espacio resultaría una especie de metaconcepto, el espacio es un metaconcepto producto de la abstracción de espacios singulares que no serían puros. Eliminadas las impurezas de estos espacios singulares nos queda como resultado una abstracción de abstracción, un metaconcepto.

El ejemplo de la página 247 sin embargo sugiere otro sentido: “Tomemos, por ejemplo, caballo, si éste tiene alguna totalidad general es aquella que meramente resulta posible mediante los diferentes casos de caballos, pero no son los diversos espacios y los diversos tiempos los que hacen posible el espacio y el tiempo universal, sino que sólo el espacio y el tiempo universal los que hacen posible los espacios y tiempos limitados” ¿Y es o no es un abstracto el espacio-tiempo universales y necesarios? Parece, entonces, que Peirce lucha con dos sentidos.

Más adelante afirma: nuestra primera premisa es que espacio y tiempo son necesarios (Peirce: p. 246). La segunda premisa dice que solamente hay *un* [cursiva del texto] espacio y *un* [cursiva del texto] tiempo (Peirce: p. 247). Espacio y tiempo están determinados desde dentro y son necesarias. Esto significa que los cuerpos se encuentran en el espacio y el tiempo independientemente de que se hubiesen otras circunstancias (Peirce: p. 247).

Para decirlo de otra manera: “lo que está determinado desde fuera se da implícitamente en las impresiones de los sentidos, pero espacio y tiempo son universales, es decir, abarcan a todos los cuerpos afecten o no a nuestros sentidos” (Peirce: p. 247). Colocando mejor este razonamiento: 1) espacio-tiempo son universales y necesarios, 2) esta condición abarca a todos los cuerpos afecten o no a nuestros sentidos, 3) los cuerpos son independientes se encuentren o no se encuentren impresionando a los sentidos.

Y concluye así: “Para resumir y combinar las dos partes del argumento, decir que espacio y tiempo son formas de la intuición, y no propiedades de los objetos, es tanto como decir que son meramente la manera en que nos afectan los objetos, son los productos de aquellas facultades receptoras que nos capacitan para conocer las relaciones de las partes de los objetos unas con otras. Pero son de naturaleza tal que, mediante su carácter formal, nos capacitan para inferir relaciones que no están lógicamente contenidas en ninguno de los datos de los sentidos. De ahí que sean no solamente válidas, sino objetivamente válidas” (Peirce: p. 248) ¿Y cuál es el sentido de “carácter formal”?

El sentido lógico. Por tanto Peirce tornó a reasumir el primer sentido de espacio y tiempo, es decir como metaconceptos universales y necesarios.

Tenemos configurado gruesamente dos momentos centrales de la nueva subjetividad en la tradición filosófica usamericana opuesta a la teológica, tenemos a los pragmatistas en primera línea y tenemos, otra vez, al Club de Metafísica en escena encarnando estas dos tendencias: Darwin y Kant.

Entretanto en los EEUU, nos dice J. R. O'Shea, se tiene que tomar en cuenta a Ch. S. Peirce como el foco del desenvolvimiento de la filosofía usaamericana y quien también insurgió contra el idealismo de los kantistas y hegelianos usamericanos. Globalmente nuestro autor estima que en la filosofía de los EEUU entre 1900-1940 predominaron pragmatismo, naturalismo y realismo, y desde 1950 predominará 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: p. 205-206):

- 1) Crítica al fundacionalismo en epistemología y metafísica.
- 2) Poner atención en la lógica y los métodos de la ciencia (métodos 'experimentalistas').
- 3) Una aproximación falibilista al conocimiento y la investigación.
- 4) Um énfasis antiescéptico sobre la duda real vs. la duda 'hiperbólica' cartesiana.
- 5) Holismo epistemológico (y una perspectiva 'inferencialista' de la cognición).
- 6) La prioridad epistémica del exterior y social sobre lo interior y privado.
- 7) 'Todo pensamiento debe estar necesariamente en signos' (comparar con el 'giro lingüístico').
- 8) La máxima pragmática concierne al significado conceptual.
- 9) Rechazo de la metafísica tradicional, mas no de la metafísica propiamente.
- 10) Una concepción pragmática de la verdad (fijación-creencia e ideales de la investigación).
- 11) Metodológica y naturalista evolucionario darwiniano.

12) Compleja mezcla de realismo epistemológico e idealismo metafísico.

3. La metafísica en EE.UU entre 1900-1950

Segundo DeAngelis la reacción anti-idealista, o sea, antihegeliana ---en la versión británica de Bradley, Bosanquet, McTaggart y Royce--- de G. Moore y B. Russell apunto contra cinco características de este idealismo.

- 1) La realidad (el absoluto) es un todo.
- 2) Tiene unidad indivisible (que fue el principio central).
- 3) Es absolutamente necesaria.
- 4) Rechazaron el espacio-tiempo real.
- 5) Rechazaron el sentido común.

Y como queda el lugar del espacio-tiempo en la metafísica anglosajona de 1950-2000?

Tenemos que decir que, en general, es inmanentista ontológicamente. Esta tradición comenzando por G. Moore parte del pensamiento y lo que se modifica en el transcurso de este movimiento analítico es el modo de entender el lugar de la realidad exterior. La lucha entre realismo y anti-realismo cobra diferentes expresiones, mas todas quedaran dentro del ámbito del pensamiento inmanente. El caso más patente de este anti-realismo serán el último Goodman, Dummett y también el último Quine o van Frassen.

Mas lo interesante radica en que el anti-realismo emerge de dentro del inmanentismo del pensamiento, o sea, no queda dentro del platonismo ontológico. El platonismo queda reducido al entendimiento hablando kantianamente. Y este platonismo del entendimiento no supera alguna forma de nominalismo.

James R. O'Shea (2007) relata el acercamiento del movimiento analítico (UK) y del movimiento pragmático (USA) en cuatro temas específicos:

- I) El problema de los juicios sintéticos apriori.
- II) Los objetos deben conformarse a nuestra cognición (el giro

específicamente copernicano).

III) Las condiciones apriori de la *posibilidad de la experiencia*.

IV) El idealismo trascendental (apariciencia vs cosas en sí mismos), según la interpretación: a) tradicional, y b) no tradicional es más específico en los temas.

Prosigue O'Shea. En el caso de G. Moore y B. Russell al abordar el problema de los juicios sintéticos apriori evalúa lo siguiente. En el caso de Russell la obra *Problemas de la filosofía* (1912) es una temprana respuesta desde el realismo analítico a la metafísica y epistemología de Kant en versión de los postkantianos y posthegelianos ingleses. La evaluación de Russell sobre los juicios sintéticos apriori es bastante simple: nos dirá meramente acerca de lo que *nosotros podemos creer* (O'Shea: p. 517) alrededor de las cosas, y no nos daría principios apriori para sostener la verdad de la realidad o de las entidades por sí mismas (O'Shea: p. 517).

Nuestro conocimiento, sigue la reflexión de O'Shea, por el juicio sintético apriori en tanto principio general envuelto en la inducción, aritmética, geometría, moralidad, y por sí misma lógica, puede estar basado en nuestro reconocimiento directo con relaciones dentro de una mente-independiente, "subsistiendo" temporalmente como universales platónicos. Entidades que no existen, hablando propiamente, tampoco en lo mental o en el mundo físico. Esta crítica de Russell a Kant reaparece en los realistas analíticos posteriores. Igualmente para Kant, evalúa Russell, los contenidos sintéticos apriori son contenidos de la propia mente (O'Shea: p. 517).

Así, continúa O'Shea, de cualquier modo para Kant nuestras cogniciones sintéticas apriori en matemáticas, ciencia natural y metafísica de la experiencia son cogniciones de leyes perteneciendo y persistiendo en el espacio-tiempo, como objetos materiales fuera de nosotros en el empíricamente mundo real. La directa y necesaria matematizabilidad de la empíricamente mente / realidad material independiente es parte de lo que está significando la explicación de la concepción no-tradicional de Kant.

El hecho de que semejante cognición dependa de cierta

formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento “en nosotros” como capacidad de conocer, no presupone, contrariamente a la caracterización de Russell antes indicada, que esa cognición provea “conocimiento alrededor de la constitución de nuestras mentes”, y si más bien ser conocimiento que “es aplicable a cualquier cosa que el mundo pueda contener” Por el contrario, lo último es, precisamente, la perspectiva que pensó Kant (O’Shea: p. 518).

Por lo tanto, y en esto la reflexión de O’Shea es muy valiosa, Russell y los subsecuentes filósofos analíticos defendiendo la epistemología realista no-kantiana han tendido a ser no impresionados por esta especie de respuesta. La respuesta de semejantes realistas ha sido generalmente que, en cuanto lo que Kant llama su “realismo empírico” concerniendo la necesidad de su principio de lo *sintético a priori* a lo real fenomenal, sin embargo permanece también una necesidad que contendría lo *relativo* a la posibilidad de ejercicio de nuestra capacidad humana cognitiva para la intuición sensible espacio-temporal y para la síntesis conceptual aperceptiva en los caminos descritos por Kant (O’Shea: p. 518).

Así, estimamos nosotros y no O’Shea, lo sintético a priori en tanto en cuanto comprendido por Russell como *posibilidad* que nos dice respecto a lo que podemos creer alrededor de las cosas en el espacio-tiempo, se extiende en su necesidad a las matemáticas, ciencia natural, moralidad y metafísica. Pero, y aquí viene el ‘pero’ del caso, será capitalizado por los antirealistas posteriores entre ellos M. Dummett del movimiento analítico, “subsistiendo” temporalmente como universales platónicos.

Es decir, y repitiendo nosotros, entidades que no existen, hablando propiamente, en lo mental o en el mundo físico. Este realismo es central porque no se trata de un realismo a lo Platón, *se trata de una identidad que no existe en lo mental y el mundo. Pero existe en el espacio-tiempo*, así no se sepa de qué entidad se trate o cual puede ser el nombre que se le coloque. Y si este fuese el caso, entonces, no es Platón. *Luego, no hay transcendencia para plantearse el pensar y el pensamiento relativo al ser.*

Y aquí podemos ampliar nuestra reflexión. En última instancia el problema parece ser el problema del pensar. ¿Cuál es el estatuto del pensar?

En Kant si bien parece ser la capacidad desde la cual ---por medio de la sensibilidad, el fenómeno y el conocimiento---, podemos saber de los contenidos del entendimiento, sin embargo no sabemos nada del mundo como tal. Este pensar nos dice de los contenidos formales del pensamiento e igualmente de cierto contenido, que no del contenido de ellos como reflejo de lo real.

Por tanto, el pensar es la posibilidad del ser que se expresa, vehiculiza, canaliza en el entendimiento y en la razón. Y es, por tanto, también posibilidad del ser expresado en el pensamiento y desde el pensamiento. Así, Kant hace depender el pensamiento y la razón del espacio-tiempo. Mas deja en el limbo, es decir, deja sin que le afecte al pensar. Lo cual parece insólito.

Entonces, B. Russell reprocha en Kant que este pensar quede en el limbo. Más Russell tampoco asume que sea entendimiento que expresa el mundo real. Pero cuando B. R. se queda con lo *sintético a priori* deja de lado por completo el problema del pensar como entidad fuera del espacio-tiempo que era la pretensión de Kant. Nos dice, más bien, que es aquello en lo que podemos creer alrededor de las cosas *en este* espacio-tiempo.

Así, Russell asume que lo *sintético a priori* es el pensar que genera las posibilidades dadas como pensamiento. Y de este problema adviene un problema que será reformulado novedosamente por el movimiento analítico, ¿y cuál es, entonces, la estructura, función, sentido y finalidad de lo trascendental habida cuenta que no tiene papel alguno de tipo metafísico tradicional, es decir fuera del espacio-tiempo?

Y el pensamiento resulta que es aquello en lo que podemos creer alrededor de las cosas en el espacio-tiempo. Russell al asumir el pensar como pensamiento en el espacio-tiempo temporaliza también el pensar.

Pero ¿recae Russell en el problema de fusionar pensar y pensamiento? Nos inclinamos a estimar que sí.

Así, al situar los eventos del entendimiento y la conciencia en el ámbito del espacio-tiempo estaban situados, tanto Moore como Russell, en el horizonte kantiano de dar más énfasis a la analítica trascendental. Cosa fácil de constatar como dijéramos antes de ambos, y también fácil de observar en los comentaristas anglosajones de Kant y la fragmentación radical de sentido, por ejemplo, de la obra *Crítica de la razón pura*.

4. La metafísica contemporánea anglosajona entre 1950 y 2000

El redescubrimiento de la metafísica desde 1945 se desarrolla contra la pretensión antimetafísica del positivismo lógico quedando, al final, como la lucha entre realistas y antirrealistas, o, para decirlo de otra manera, entre idealistas y materialistas. Bernard Linsky procesa de la manera que sigue las tendencias en la metafísica usamericana entre 1950-2000.

A) *La corriente idealista*

(I) La nominalista que comprende a Goodman, Strawson, Wiggins, Quine, que parece se subdivide en dos tendencias (Linsky: 1997).

1) **Nominalismo**

- N. Goodman: *The Structure Appearance*; 1951.
- Los objetos materiales son colecciones de apariencias (Linsky: p. 73).
- Conexión de objetos y partes de los objetos, la suma que tiene como sus partes precisamente de estos objetos.
- Por tratamiento de la suma mereológica de individuales, no los individuales separadamente, a los otros debe parecerse y tener la calidad de la parte de ellos.

- Es la última fase de su reflexión enfatiza sobre los predicados como generales o universales, entidades que toman una versión anti-realista.
- Este nominalismo influencia en Quine y la generación de los metafísicos de Harvard.

2) Identidad e individuación

- R. Strawson: *Individuals: Essays in Descriptive metaphysic* (1959).
- Llama a su proyecto de “metafísica descriptiva” (Linsky: p. 75).
- Domina como problema la década del 60 del siglo XX.
- Quiere desterrar el esquema metafísico de nuestra perspectiva ordinaria del mundo.
- Atribuye a la base del esquema conceptual estar compuesta de objetos localizados en el espacio-tiempo con sus respectivas cualidades.
- La habilidad de usar nombres requiere identificación y re-identificación de sus referentes de otros momentos en el tiempo, de este modo se tendrían las presuposiciones del esquema de los objetos espaciales desde la cual semejante identificación procede.
- La perspectiva de los universales es una combinación de elementos conceptuales y nominalistas (Linsky: p. 75) La identidad introducida es identificada por el concepto que nosotros asociamos con el predicado. A Strawson le interesa la relación asimétrica entre referencia y predicación. No interesa a él el estatuto ontológico que es introducido por el predicado. Le interesa la diferencia “en categoría” entre objeto y predicado. Los objetos sólo pueden ser introducidos por expresiones referenciales por cuanto las entidades predicadas pueden así referirse.
- La diferencia entre particulares y universales refleja la diferencia entre referencia y predicación, Strawson fue así preocupado con la relación conceptual entre cualidades generales y particulares

- Quiere responder al problema siguiente: ¿cómo es el proceso de la individuación por la cual la conversación que tiene como propiedad ser instantánea queda remplazada por la conversación de individuales?

- D. Wiggins

- Con él emerge el problema metafísico del yo y su lugar en el mundo desde la formulación del problema de la identidad.

- Quine: *Word and Object*

- Remplaza el esquema conceptual ordinario de Strawson con la metafísica de la ciencia construída ampliamente en el lugar del lenguaje ordinario. En general, entonces, los objetos son producto de la "identificación" que no tienen que ser tomados tales objetos como cosas reales.

- Asume la ontología de la ciencia que mira como distribuida en 4 dimensiones: materia a través de puntos de espacio-tiempo y el lenguaje de la ciencia, más lenguaje de primer orden lógico enriquecido con predicados para ambos términos, o sea, el teórico y el observacional.

- Esto tiene varias consecuencias en la ontología:

a) el compromiso ontológico con una teoría que está comprometida con estos objetos que son cuantificados sobre oraciones o declaraciones. Así las sentencias solamente envuelven predicados y cuantificadores (Linsky: p. 77). No es un ser real o posible (descripciones = nombres), es un simple teorema lógico.

b) Ninguna otra parte del lenguaje, además de límites variables, producirá algo llamado compromiso ontológico. La cuantificación es sólo el camino de una teoría comprometida con objetos. El uso de predicados no compromete la existencia de universales. Así, un predicado es "verdad de" en muchas instancias. No es universal en el sentido de "cosa en común". Por ejemplo: ser un hombre es semejante

de un nombre con el predicado “es un hombre” que produce una proposición verdadera, es lo que todo hombre tiene en común.

- La tesis que lo general es sólo un término general es una proposición clásica del nominalismo.

- La verdad se juzga sobre fundamentos programáticos y rechaza fundamentos de tipo apriórico.

- Su metafísica tiene como slogan: “Ninguna entidad sin identidad”, así entre cuantificadores e identidad no se precisa más.

- De aquí procede el relativismo ontológico, o sea, la tesis que afirma que uno puede sólo especificar el compromiso de una teoría en la terminología de otra teoría y ese informe diferente (such account) puede igualmente ser justificado.

- El estudio de nuestra propia ontología, este metalenguaje, es una extensión de nuestro propio objeto lenguaje. Así, trabajamos dentro de un esquema conceptual. Tenemos la teoría que tenemos y no forzamos un “ojo de Dios” para calcular nuestro conocimiento.

- Termina en el anti-realismo por dos razones: a) por la doctrina de la relatividad ontológica, b) por la perspectiva de nuestra actitud para nuestra propia ontología.

- D. Davidson

- El estudio del compromiso ontológico de un metalenguaje es un método para la metafísica, el compromiso ontológico de una teoría es determinado por el rango de sus cuantificadores colocando las proposiciones dentro de la lógica del primer orden. Resulta necesario para tener una teoría de la verdad para el lenguaje y tonándose así “el método de la metafísica” (Linsky: p. 79). Se opuso siempre a una lógica modal para no recaer en el infierno del esencialismo aristotélico.

[I/a] La que se desenvuelve entre las décadas del 70 y 80 del siglo XX cuyos representantes son: Davidson, Kripke, Lewis, Zalta, et cetera.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Aldrich, M "United State: Bibliographical Essays", In: American Council Of Learnerar Societies: *A Comparative reception of Darwinism*: <http://books.google.com.br/books?id=5UDXzS3MI08C&pg=PA213&lpg=PA213&dq=darwinism+in+the+United+States+in+century+XIX&source>
- Boersema, D (2005) American Philosophy, en Internet Encyclopedia of Philosophy, 25 de Julio; sitio web: <http://www.iep.utm.edu/american/#H4>
- DeAngelis, William James (1997): "Metaphysics I (1900-45)", en *Philosophy of meaning, knowledge and value in the twentieth century*, edited by John. V. Canfield, Routledge History of Philosophy, UK, 1997, volume X.
- Farmelant, J (2003): The Honor Roll: American Philosophers Professionally Injured During the McCarthy Era (by John McCumber), In: Marxism-Thaxis, dic 31 (<http://www.mail-archive.com/marxism-thaxis@lists.econ.utah.edu/msg00679.html>)
- Flamarique, L (2008): Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI, en Pensamiento y Cultura, Vol 11, No 1, sitio web: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/viewArticle/1196/1751>
- Frondizi, R (1949): en Revista Cubana de Filosofía, La Habana, julio-diciembre, sitio web <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p036.htm>
- Hanna, R (2001): Kant e os fundamentos da filosofia analítica, Editora Unisinos, Brasil, 2005
- Kim, Jaegwon (2003): "The American Origins of Philosophical Naturalism", en D. Moran (Ed): *Philosophy in America at the Turn of the Century*, Philosophy Document Center, APA, USA, 2003, pp. 83-98, web site: <http://www.pdcnet.org/pdf/2Searle.pdf>
- Kuklick, B (2003): *History of Philosophy in America 1720-2000*, Oxford University Press, UK-USA.
- Larson, Edward J. y Witham Larry (1993): Leading scientists still reject God, en Nature, vol 394, 23 july, National Academy of Sciences of United State of America, sitio web: <http://www.stephenjagould.org/ctrl/news/file002.html> y <http://www.stephenjagould.org/ctrl/news/file002.pdf>
- Linsky, B (1997): "Metaphysics II (1945 to the present)", en Cafield, John (Ed): *Philosophy of meaning, knowledge and value in the twentieth century*, Routledge History of Philosophy, Vol. X, USA, pp. 72-88.

- McCumber, J (2001): *Time in the Ditch: American Philosophy and McCarthy Era*, Northwestern University Press, USA.
- Miller, Jon Scott, Eugenie y Okamoto, Shinji (2006) "Aceptación pública de la evolución" (APE), em *Revista Science*, volumen 313 del 11 de agosto, pp. 765-766.
- Mosser Paul (1997): "Epistemology", en Cafield, John (Ed): *Philosophy of meaning, knowledge and value in the twentieth century*, Routledge History of Philosophy, Vol. X, USA, pp. 133-167
- Nubiola, J (1999): *Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo*, en "Filosofía nel XX seculo", *Acta Philosophica*, VIII/2, 197-222, sitio web: <http://www.unav.es/users/Articulo39.html>
- Obando, O (2009) : Os cenários do ser e o problema do ser, pensar, entendimento e razão, em *Ontologia científica*, Brasil, agosto, inédito
- O'Shea, James (2007): "Conceptual Connections: Kant and the Twentieth Century Analytic Tradition", en Bird, G (Ed): *The Blackwell Companion to Kant*, Oxford, Blackwell.
- O'Shea, James (2008): *American Philosophy in the Twentieth Century*, en *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, D. Moran (Ed), Routledge.
- Reck, A. J (1962): *Modernas correntes da filosofia*, Lidador, Brasil, 1966
- Sellars, Wilfrid. *El empirismo y la filosofía de la mente* (Presentación a la filosofía de Sellars), sitio web: <http://platon.elcaleidoscopio.com/files/materialessellars1.pdf>
- Shook, J: *The Pragmatism Cybrary*, In: http://www.pragmatism.org/history/metaphysical_club.htm, y <http://www.pragmatism.org/history/history.htm>
- Vericat, J (1988): *El hombre, un signo*, Crítica, Barcelona.

La realidad peruana en Pedro Zulen: de la independencial al centenario¹

Saby Lazarte Oyague

SUMILLA

Pedro Zulen en el segundo periodo de su vida intelectual (1912 – 1918) y se caracterizó por el interés en los problemas sociales, ya habiendo fundado el Movimiento Pro-indígena en 1909, este periodo muestra con mayor nitidez el humanismo de Zulen. Además, muestra la faceta social donde su preocupación es la situación del país sobre el problema indígena. Este periodo se caracterizó también, no tanto por su teorización sino por su acción. Enfatiza, en este sentido, su trasfondo humanista, de esta manera situamos algunos artículos donde enfatiza el lado humanista y su enfoque social.

La realidad peruana se convierte en un tema importante de reflexión considerando que se acercaba la celebración del centenario, Zulen expresa su sentir después de 91 años de proclamada la independencia y afirma que todavía se tiene yanaconazgo y enganche, anotando que hay un feudalismo que aún no ha sido desterrado. Zulen estimula al análisis, a la reflexión sobre nuestras instituciones y nuestros hombres; dice que es preciso ir al fondo de las cosas, a la nacionalidad, induce a una toma de conciencia del sentir peruano. Afirma que aún quedan nueve años para la celebración del centenario del Perú, y hay tiempo para corregir todos los males que nos denigran y nos consumen.

Palabras clave: Independencia/Realidad/Indígena

En los primeros veinte años del siglo XIX acontece en el Perú un escenario de combates y montoneras con afán libertario. El 28 de Julio de 1821 se reúne el Cabildo Abierto de Lima declarando, junto con el pueblo, la Independencia del Perú de la dominación española y de cualquier otra dominación extranjera. José de San Martín proclama y jura la Independencia del Perú en la Plaza Mayor de Lima con las siguientes palabras: *“El Perú es, desde este momento, libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y por la justicia de su causa que Dios defiende”*(2) Y nos consideramos “libres” desde aquel momento histórico. Ahora nos preguntamos: ¿Antes del 28, no éramos libres? ¿Somos libres después de aquel momento?

Pedro Zulen, filósofo peruano, se cuestionó que después de estos largos años de independencia aún no somos del todo libres. Pero en realidad ¿qué somos?, ¿Quizás indios, peruanos, indígenas, acaso hombres libres? El tema central de este trabajo es reflexionar sobre la interpretación de la realidad peruana y la condición humana real del hombre peruano posterior a la independencia.

El pensamiento filosófico de Pedro Zulen (3) --fines del siglo XIX e inicios del XX-- se desenvuelve en tres periodos (4), del cual presentamos el segundo periodo que transcurre entre 1912 y 1918 y se caracteriza por el interés del filósofo en los problemas sociales, ya habiendo fundado el Movimiento Pro-Indígena en 1909. Este periodo mostrará con nitidez su humanismo caracterizado por su acción que emana de la reflexión anterior acerca de la realidad peruana.

De la independencia al centenario nos ubica en el tiempo, en estos cien años de historia, tenemos un vivo ambiente intelectual, no olvidemos a los ideólogos de la emancipación, como nos dice Rivara:

La incorporación de las ideas de la ilustración constituyó la base ideológica de la emancipación. Al esfuerzo de nuestros ilustrados debemos la formación de una conciencia nacional. A su afán de ilustrar al pueblo sobre su situación y sus derechos debemos su colaboración en la lucha por la independencia (5).

El pensamiento peruano abrió las mentes y formuló una

nueva conciencia después de la independencia; en el Perú nacen nuevas ideas políticas, por ejemplo, la disputa por implantar una monarquía o una república; desde el punto de vista social, las élites de la colonia se agrupan formando la nueva sociedad en este caso la sociedad limeña; desde el punto de vista científico empezamos a socializar sistemáticamente nuevas luces sobre la ciencia.

Sobre los hombres de la emancipación nos dirá Rivara:

Fueron los encargados de despertar y formar una nueva conciencia en el hombre peruano, conciencia que constituye la razón de nuestra existencia actual como nación amante de la democracia, la libertad y la justicia (6).

Y claro que se forma esta nueva conciencia, los intelectuales peruanos de finales del XIX e inicios del XX presentan una postura, y tienen una perspectiva de sentir al ser humano, Pedro Zulen se pregunta ¿cómo celebraremos nuestro centenario?, y esta interrogante lo lleva a escribir un artículo en 1912 el cual expresa su perspectiva después de 91 años de proclamada la independencia. Dice él: “Faltan nueve años para que sean cien los que el tiempo marque desde la jura de nuestra independencia, y nadie piensa seriamente en las posibilidades que tenemos ante la historia” (7)

Zulen presenta una actitud de reclamo pero con la esperanza de un cambio, Zulen observa la realidad peruana, no desde la élite, no desde un grupo político, no desde un interés particular, sino intentando hacerlo desde el propio ser del peruano, no sólo desde Lima, sino desde toda una nación, dice:

Analicemos nuestras instituciones y nuestros hombres vayamos al fondo real de las cosas, a la intranacionalidad, y respondamos si éste Perú puede llamarse pueblo libre y consciente por sus ciudadanos, sí no hemos involucrado los fines sociológicos contenido en el sueño libertario de los prohombres de 1821 (8).

Existe en Zulen una visión optimista pero también de reclamo, por despertar una verdadera conciencia de ser peruano:

Se aproxima la fecha de nuestro centenario, y todavía tenemos los *yanaconazgos* y los *enganches*, las *mayordomias* y los *pongajes*; las tierras de comunidades se vuelven haciendas y los verdaderos propietarios del suelo se convierten en la *indiada* del amo usurpador; el látigo y la tortura, el hambre y las cárceles sólo se han hecho para los indios.

Para Zulen, si somos hombres libres, ¿Qué pasa en esta realidad?, ¿De qué forma somos hombres libres?, ¿De qué libertad hablamos?, pues seguimos siendo esclavos, sirvientes, oprimidos, el sistema no ha cambiado, pues seguimos viviendo bajo una mentalidad:

El feudalismo no ha sido desterrado todavía de la humanidad, porque existe en todas las secciones del territorio peruano. He aquí el país de esclavos que se llama “La República del Perú”.

Pues Zulen se muestra muy duro al relatar la realidad peruana a puertas del centenario, vive con muchas preguntas sin responder por el entorno que observa, su reflexión presenta a un hombre peruano que no es libre sino esclavo, un hombre peruano sin libertad sino más bien con opresión:

Y ¿es así, con esa exhibición de esclavos, que vamos a recibir la fecha del centenario? ¿no será posible acabar, con tiempo, con esa explotación tan vergonzosa como inhumana que se hace del aborigen peruano? ¿No será posible transformar ese estado social indigno, sustrayendo a nuestro indígena de la condición servil en que se halla, haciendo ciudadano altivo, consciente, de quien hoy es una analfabeta triste y pordiosero?

Cuestionamientos que pretenden abordar la situación de la realidad peruana en ese tiempo, a lo largo de su pensamiento se ve encendida la llama de la esperanza por el cambio, él busca con este escrito decir a la sociedad limeña que aún hay tiempo para decirnos libres. No se debía llegar al centenario con la fantasía externa del “somos libres” No se debía llegar al centenario con meros edificios levantados en Lima y Callao. Afirma lo siguiente:

Tenemos nueve años todavía para corregir todos los males que nos denigran y nos consumen, preparémonos con todo fervor, y ofrezcamos ante el mundo el espectáculo, muy hermoso por cierto, de un país que se da cuenta de los yerros del pasado y se prepara para que no se le pueda decir: Habéis llegado a los cien años desde que jurasteis al mundo el culto de la libertad, y no obstante le habéis vilmente engañado.

Reafirma que aún quedan nueve años para la celebración del centenario del Perú, y hay tiempo para corregir todos los males que nos denigran y nos consumen. Desde 1912 ---momento en que se realizan estas reflexiones--- llegado a 1918 y *ad portas* del 97 aniversario de la independencia nacional, observa, sin embargo, un panorama similar: La realidad peruana sigue inserta en un sistema hegemónico que obliga a mirar a un pasado sin libertad:

Mañana cuando se produzca el conflicto, tendréis fatalmente que recurrir al indio. Pero ¿qué defenderá éste? ¿Su hogar? Si se lo habéis destruido. ¿Su tierra? Si se lo habéis arrebatado. ¿Su Libertad?.....es ese paria a quien se roba y se mata diariamente, y que está en nuestras conveniencias conservarle y educarle comenzando por hacerle justicia (9).

Y en el centenario, 1921, Zulen observa la condición del hombre real, del peruano real, aún en condición de esclavo, que siendo libre formalmente, sigue esclavo, *este será el ser del llamado hombre peruano*, su perspectiva es pesimista frente al legado de la independencia porque no se ha centrado en lo central: el problema indígena. Solamente cuando se resuelva ese problema será la nuestra una auténtica independencia nacional.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Basadre Grohmann, Jorge. (2005) *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima: Orbis Ventures. Tomo 1.
- Lazarte Oyague, Saby Evelyn. *El pensamiento filosófico de Pedro Zulen: Educación, hombre, filosofía*. Tesis Lic. UNMSM, Lima, 2006.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. "Ideólogos de la independencia". En *El Comercio*, miércoles 28 de julio 2010, pág. A6.
- Zulen Pedro. "Una meditación en el 97º aniversario de la independencia nacional". En *Balnearios*, domingo 28 de julio de 1918.
- Zulen, Pedro "¿Cómo celebraremos nuestro centenario?", En *El Deber Pro- Indígena*. Lima, Año 1, Nº 1, Octubre de 1912, pp. 6-7.

NOTAS

1. Ponencia presentada en el IX Fórum de interpretación filosófica de la realidad peruana. La condición humana ante el siglo XIX, UNFV, Lima 15 de octubre 2010.
2. Basadre Grohmann, Jorge. (2005) *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima: Orbis Ventures. Tomo 1.
3. Pedro Zulen nació en Lima el 12 de Octubre de 1889 y murió en 1925. Fueron sus padres Don Pedro Francisco Zulen y Doña Petronila Irene Aymar y Salazar. Estudió matemática, jurisprudencia, filosofía, psicología y bibliotecología.
4. Cfr. Sobre la periodificación de su pensamiento filosófico consúltese Saby Lazarte Oyague, *El pensamiento filosófico de Pedro Zulen: Educación, hombre, filosofía*. Tesis Lic, UNMSM, Lima, 2006.
5. Rivara de Tuesta, María Luisa. "Ideólogos de la independencia". En *El Comercio*, miércoles 28 de julio 2010, pág. A6.
6. *Ibíd.*
7. Zulen, Pedro "¿Cómo celebraremos nuestro centenario?", En *El Deber Pro- Indígena*. Lima, Año 1, Nº 1, Octubre de 1912, pp. 6-7.
8. *Ibíd.*
9. Zulen Pedro "Una meditación en el 97º aniversario de la independencia nacional". En *Balnearios*, domingo 28 de julio de 1918.

José Antonio Russo Delgado

Diego Llontop Céspedes¹

SUMILLA

José Antonio Russo Delgado es ya uno de los grandes maestros históricos de la universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su vida es un ejemplo de verdadera vocación y compromiso pedagógico. En la presente investigación se estudia su vida y obra, desde sus tesis de bachillerato y doctorado, hasta sus libros impresos más tardíos. Toda la investigación gira en torno al tema de la condición humana en Russo. De esta manera, veremos como la obra de este gran filósofo peruano se va formando con una coherencia y una pureza digna de resaltarse. Los autores que elige le sirven para construir gradualmente una posición humanista sólida, en la cual el conocimiento de uno mismo adquiere un papel central. Russo se enfrenta, apoyándose en filósofos aparentemente tan disímiles como Nietzsche y Sócrates, a la tendencia teórica mediante la cual el pensamiento se separa de la vida, se abstrae de aquello que lo sustenta y se desvincula inadecuadamente de su fin último, el hombre. De esta forma Russo reconcilia filosofías occidentales y orientales con el objetivo último de sustentar un humanismo consecuente con aquello que nos relaciona esencialmente: la humanidad.

Palabras clave: Humanismo/Conocimiento de sí mismo/Autenticidad/Verdad/Vida.

Introducción

Se dice de la Filosofía que esta tiende a lo absoluto. Aristóteles nos decía que el intelecto y la ciencia, ambas virtudes intelectuales constitutivas de la sabiduría, se encargan de conceptos universales, por lo tanto, el filósofo no se encarga de cosas particulares sino de todo en general; del conocimiento de los principios.

Pues bien, este conocimiento puede entenderse, y así ha sido entendido en gran parte de filosofías, como complejos sistemas de tematizaciones con una terminología propia y en ocasiones oscura; llena de vías incompletas, cerradas en el camino o corregidas. Sistemas anhelantes de una coherencia que llegue a encerrar e incluir el absoluto en el conjunto de símbolos y signos utilizados en cada lenguaje. Intentos conmovedores, por lo mismo que humanos, de capturar esta realidad tan esquiva que se nos presenta como inabarcable e incomprensible.

Para capturar el absoluto, sin embargo, este no tiene que ser reflejado con la fidelidad exacta con la que algunos sistemas tratan de abarcarlo. No tiene por qué intentar replicar en su movimiento, la complejidad externa de lo real ante la cual el hombre filósofo se encuentra, por decirlo de algún modo, absorto². Si bien Aristóteles podría ser visto como un claro ejemplo de “entomología filosófica”, perseguidor de un fin taxonomizante y dominador del absoluto, este filósofo nos da la clave para entender la vía filosófica opuesta de solución: búsqueda de principios, búsqueda del principio.

¿Cuál es el principio para Russo? El principio es el hombre. La verdad del hombre, constituida por la búsqueda interior y el logro en el conocimiento de nosotros mismos. El principio estaría constituido por la vida del hombre. Vida en base a la cual son posibles todas las tematizaciones acerca de la realidad y la que al darse como iluminación fiel y verdadera de lo que somos y lo que constituye nuestra humanidad, al expresarse en hechos, se convierte en justicia.

Notable humanista y pensador completo, investigador incansable en ámbitos tan diversos como la filología, metafísica y ética, Russo llega a la natural e inescapable conclusión para todo intelectual que haga

un esfuerzo de sinceridad consigo mismo, que cualquier producción humana sirve para fines de vida, de mejoramiento de nuestra condición de hombres, de seres humanos en el perpetuo camino del descubrimiento y mejoramiento personal. Este a nuestro entender, es el principio y el fin del Hombre, de la Filosofía, de la Vida.

En el presente trabajo se expondrá la vida y obra de José Russo Delgado. Se observará su camino de investigación, los filósofos que captaron su interés inicial, su posterior acercamiento a las filosofías orientales y su posición filosófica frente a la condición humana. Agradecemos al profesor Saúl Rengifo por proporcionarnos gran parte de la bibliografía de Russo así como su tesis de licenciatura en la cual se encarga de investigar la posición antropológica de nuestro autor.

Vida y Obra de José Antonio Russo Delgado

1. Biografía

José Russo Delgado nace en Chiclayo el 18 de Febrero de 1917. Sus padres, Guillermo Russo Fry y Consuelo Delgado de Russo, lo inscriben en el colegio Nacional “San José” de Chiclayo, prestigioso centro de estudios desde su fundación por Castilla en el año de 1859. Inicialmente, el joven Russo muestra una clara vocación cívica, ocupando cargos partidarios por el APRA lo que luego le depararía periodos de destierro (1944, 1948) y prisión (1941). En 1941 llega a presidir la Comisión Organizadora de la Federación de Estudiantes del Perú.

Sus estudios superiores se orientan por la rama del Derecho y la Filosofía. Inicialmente desarrolla sus estudios en la universidad Católica y luego en la universidad de San Marcos, entidad a la cual estará ligada la mayor parte de su vida académica.

Su labor docente se inicia en el colegio “Edelmira del Pando” en el año 39, después de verse frustrado un viaje que había programado a Europa, como consecuencia del estallido de la segunda guerra mundial. Luego, en el año 44, pasa a ejercer el profesorado en el colegio Franco-Español de Lima. Como consecuencia de su destierro,

al año siguiente realiza labores académicas en un colegio de México, país donde llega exiliado por Prado. En México asiste a la Universidad Autónoma a fin de concluir sus estudios de Filosofía, en donde tiene la oportunidad de escuchar a importantes profesores como el mexicano Antonio Caso y el español José Gaos.

De regreso al Perú en 1947, presenta sus dos tesis sobre Nietzsche, la primera titulada "*Nietzsche y el problema del conocimiento*" para optar el grado de Bachiller en Humanidades, la segunda "*Moral y Vida en Federico Nietzsche*" con la cual logrará el grado de Doctor en Humanidades y en base a la cual, al año siguiente, se editará un libro titulado "*Nietzsche, la Moral y la Vida*". Este interés inicial por el Filósofo alemán de alguna manera marcará toda su consecuente producción escrita, influencia que se deja ver, entre otras cosas, en su estilo asistemático de redacción.

Alrededor de esa época la universidad de San Marcos le confía la cátedra de introducción a la Filosofía. En 1948 presenta la tesis "Teoría de la Institución y Concepción Existencial del Derecho" con la cual logra el grado de Bachiller en Derecho. Ese mismo año contrae nupcias con María Teresa Checa Solari y sufre por segunda vez el destierro, el cual lo tendrá esta vez varios años separado del Perú.

De nuevo en México reinicia su carrera docente en la Universidad Motolinia para luego trasladarse a Guatemala, donde será incorporado a la plana docente de la Universidad de San Carlos para encargarse de la cátedra de Filosofía contemporánea, en la cual permanecerá hasta el año 53. Ese año viaja a Nueva York donde se desempeña como funcionario de la ONU. En esta ciudad a la par que dicta cursos en algunos institutos educativos establece contactos con otros líderes apristas en igual situación de destierro, como Andrés Townsend o Emilio Westphalen, sin embargo es probable que ya en esta época haya adoptado la actitud apartidista que lo caracterizará a lo largo de su vida, sustentada en su filosofía de vida³. En estos años en Norteamérica, Russo entra en contacto con el pensamiento hindú a través de la Ramakrishna Misión, lo cual más adelante no solo se traducirá en la elaboración de sendos escritos sobre filosofía hindú sino que generará una vía de acercamiento entre esta sabiduría y el

ambiente académico peruano, en donde el filósofo actuará como nexo posibilitador de diversas conferencias sobre el tema.

Desde su regreso al Perú, en el año de 1956, se vincula estrechamente con San Marcos, ocupando tanto cargos docentes como administrativos. Pasa por las cátedras de Metafísica, Ontología, Griego, Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea, así como diversos seminarios entre los cuales se encuentran las clases extracurriculares que organiza bajo el interés principal que dominará en parte su reflexión: el conocimiento de sí mismo. Ocupa asimismo diversos cargos administrativos como los de jefe del Departamento de Humanidades, Jefe del Departamento de Psicología, Director de los programas de Arte, Filosofía y Psicología y jefe del departamento de Humanidades. Su labor académica se da sin interrupciones hasta el momento de su retiro de las aulas, el verano de 1987. El profesor Russo fallece en Lima el 27 de Julio de 1997.

2. Obra

En un inicio, como ya se mencionara, es claro el interés que el filósofo peruano muestra por Nietzsche, sin embargo, en esos años también se puede apreciar un germen que luego se expresará en una tendencia a investigar la vía de la sabiduría oriental⁴. Como es conocido, Nietzsche tiene como inicial maestro a Schopenhauer, quien fue uno de los primeros filósofos occidentales en acercarse a la filosofía del Vedhanta hindú. Es evidente, asimismo, los claros matices “orientales” que se encuentran en la propia filosofía de Nietzsche⁵. Ambos pensadores alemanes, cada quien a su particular modo, hicieron uso de elementos que se encontraban ya prefigurados en las estructuras de pensamiento oriental aunque en el caso de Nietzsche, se diera un enfrentamiento con el aspecto de renunciamiento vital que promueven ciertos sistemas de creencias como el caso del Budismo⁶. Consideramos que ambos filósofos representan un intento de reflexión desde fundamentos distintos a los heredados por la previa tradición occidental, línea a la cual Russo se acomoda como uno de los más insignes representantes de esta actitud en el pensamiento de nuestra patria.

Podemos ver que la primera tesis que Russo prepara acerca del filósofo

alemán se centra en el aspecto gnoseológico de su pensamiento, mientras que la segunda se dirige al aspecto ético. En *"Nietzsche y el Problema del Conocimiento"* Russo inicia con una presentación introductoria bastante clara acerca del problema en mención. La oposición sujeto-objeto, las consecuentes posturas realistas e idealistas que sobre la base de esta distinción se han dado así como una presentación sintética de la postura fenomenológica con respecto al conocimiento, ponen al lector en un inmejorable camino para ubicar la propuesta de Nietzsche dentro del marco de la historia de pensamiento.

Para Nietzsche, según Russo, "el sujeto" es una ficción conveniente para los fines de la vida, sin embargo *"puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa."*⁷ Más adelante Russo nos dirá *"El sujeto de los teóricos del conocimiento es, pues, el espaldarazo filosófico a una falsa creencia indispensable a la vida que se nos aparece, como la primera de las grandes categorías"*⁸ Para Nietzsche la Psicología es la ciencia que permite evidenciar el engaño por el cual el hombre ha construido su razón de la sinrazón, en este caso el sujeto. Con este recurso conceptual, el hombre estabiliza un proceso complejo, con lo cual lo hace falso, pues *"todo lo simple es falso"*⁹. Al querer replicar el movimiento a través de conceptos inmóviles, automáticamente falseamos el mismo proceso.

La tesis voluntarista de Nietzsche deja en claro que cualquier elaboración esquemática de nuestro modo de entender responde a una necesidad vital que no por serlo se aleja del error. Inclusive es en el mismo error en donde se encuentran engendrados nuestros mayores convencimientos. La lógica, como una metafísica del lenguaje, solo se inserta como un error más dentro de este círculo vicioso de autoconvencimiento y autovalidación. En consecuencia *"La esencia de la verdad, es, pues, una valoración vital"*¹⁰ En base a esta dinámica se olvidó, y aquí reside el principal problema para Nietzsche, el carácter instrumental de toda estas elaboraciones racionales acerca de nuestro entendimiento y se las confundió con las cosas en sí. *"He aquí que el mundo devino falso exactamente a causa de las cualidades que constituyen su realidad: el cambio, el devenir, la multiplicidad. Los contrastes y las contradicciones, la guerra. Para decirlo conforme la terminología*

contemporánea se olvidó el carácter instrumental, pragmático de los objetos ideales y se hizo de ellos esencias, la verdad, Dios."¹¹ De esta manera Russo llega a clarificar la postura de Nietzsche en el sentido de reconocer que la mente humana es un instrumento que con sus categorías y conceptos sirve a los propósitos de la vida más no del conocimiento, y *"se ha formado capitalizando los aciertos de la especie. El "pensar" del que nos habla la lógica no existe, la lógica misma es una semiótica en cuya formación el lenguaje ha formado una parte decisiva, por ello ha devenido una "metafísica del lenguaje"*¹² La conciencia, en este sentido, sería un producto tardío, accesorio y de ningún modo el más importante.

Esa suerte de claridad socrática en la cual se basa el ideal de conocimiento actual, donde no hay espacio para la contradicción, es solo el modo que se ha impuesto sin embargo no representa más que una determinada concepción. Concepción que nos ha llevado a perpetuar el error y alejarnos de nosotros mismos y la vida, falsando una y otra vez nuestra concepción del mundo y derivando nuestras esperanzas y ansiedades a entidades sobrenaturales que constituyen el síntoma de nuestra inicial división¹³.

Ya desde esta primera creación Russo muestra una intención de particularidad que caracterizará toda su posterior obra. Podemos afirmar, en primer lugar, que la voluntad de rescatar a Nietzsche nos muestra a un joven filósofo emprendedor y distinguido. Sabida es la fama que el filósofo alemán se ganó de antiacadémico e irracionalista, por lo cual no representó nunca una propuesta atractiva para los ambientes académicos tradicionales, promotores de una formación hasta cierto punto ortodoxa. Si observamos la fecha de la sustentación de esta tesis (1939) podemos ver el olfato de Russo para identificar a un filósofo que en estos momentos representa una fuente inescusable para cualquier intelectual que apele a entender la modernidad y la producción filosófica moderna. Asimismo, las atinadas referencias (e incluso críticas¹⁴) que utiliza con respecto a una tendencia tan nueva en aquel entonces como la fenomenología de Husserl, muestran a Russo como un pensador incisivo y actualizado, empapado del ambiente intelectual de su época y las nuevas ideas que en aquel tiempo se gestaban.

Su segunda tesis significará a nuestro entender, el inicio del tránsito al ámbito de reflexión que dominará su propuesta filosófica: El ámbito ético. Si bien la sustentación se da antes de otras obras más cercanas a la filología, la investigación histórica o la ontología (como *“Los Presocráticos”* o el libro dedicado a la filosofía de Heidegger *“El Hombre y la Pregunta por el Ser”*) con esta tesis doctoral Russo ya expone de una manera explícita el interés por el hombre y sus *posibilidades de vida*. Con posibilidades de vida no solo nos referimos al hecho simple del mantenimiento de la existencia sino las condiciones en base a las cuales ese mantenimiento deviene “humano” en todo el sentido del término. Ya desde el título de la obra *“Nietzsche, la Moral y la Vida”*, podemos entender que la investigación se dirige al ámbito particular de la vida misma, más allá de la teoría, la contemplación desinteresada o el interés en “más allá” negadores de la vida, posición contra la cual el Nietzsche vitalista enfiló todo su ataque. Si bien el texto representa un análisis exhaustivo y sumamente claro de la posición ética del filósofo alemán, nunca se aleja en su objetivo de ese ámbito al cual se refiere tan atinadamente Russo en la presentación de la obra *“Dentro de la obra de Nietzsche la vida es lo supremamente valioso; en su concepción las morales deben por tanto ser juzgadas desde el punto de vista de la vida. Si ataca la moral cristiana es porque le parece peligrosa para la vida y si nos habla de una transmutación de los valores es para afirmar en las nuevas evaluaciones la supremacía de la vida”*.¹⁵

La obra inicia con una introducción a los temas de la moral en donde se mencionan las propuestas de Kant y Schopenhauer así como la de los moralistas ingleses a los que Nietzsche se refiere en el primer libro de la Genealogía. Luego se tocarán las ideas del propio Nietzsche al respecto. La segunda parte, la cual lleva el sugerente título de “Vida”, inicia con una introducción de un lirismo notable, salpicado en partes por el estilo profético de Zarathustra, en la cual el autor se “saca las sandalias” para entrar al tema como lo reconocería en la presentación. *“Al comenzar la segunda parte y siendo necesario entrar a la mayor intimidad de Nietzsche, hemos preferido quitarnos las sandalias como él mismo nos aconseja que lo hagamos ante ciertos hombres o ante ciertos temas.”*¹⁶

En esta etapa del escrito se tocan los ejes temáticos dentro del pensamiento nitscheano tales como la voluntad de poder o el

superhombre. La obra finaliza con un apartado titulado “palabra epilodal” en la cual se reconoce la gran importancia que significa la obra de Nietzsche para la reflexión ética contemporánea. Asimismo, se reconoce la posición estética de Nietzsche en lo tocante a reconocer el arte como “*más cercano a la vida que la moral*”¹⁷ pero lo que para fines de esta investigación reconocemos como más significativo en esta conclusión es el reconocimiento del individuo, del descubrimiento de sí mismo, como un factor implícito dentro de la importancia superlativa que tiene la vida para el filósofo alemán. En esta parte del trabajo la interpretación de Russo se aproxima, a través de la colosal obra del “solitario de Sils María” a su propia idea filosófica. “*Hay algo que Nietzsche no discute, ni quiere discutir y piensa que no se debe discutir ... la vida misma. Y Nietzsche la ve en peligro, acechada por la nada, por esa nada escondida en la intimidad del hombre moderno que no se atreve a mirar a sí mismo, oculta tras su incredulidad en valoraciones que sin embargo mantiene. Y más adelante: “...Las verdaderamente virtuosas las acciones nuestras, las reveladoras de nuestra más íntima personalidad*”¹⁸, luego en cita del propio Nietzsche: “*¿Qué es la libertad? Tener la voluntad de la responsabilidad personal.*”¹⁹

Finalizando el libro Russo se enfrenta, como lo había anunciado en la presentación, a la voluntad de poder, sin embargo, esta es una crítica a nuestro entender que más parece una negación tangencializada de los propios fundamentos nietzscheanos. Compara a la voluntad de poder con la ballena de Sinbad el marino, que al confundirla con una isla y prender fuego sobre ella se hundió. Es una aventura que Nietzsche quiso proponer como una “clave” a ser interpretada más allá del convencionalismo simbólico del lenguaje. Sin embargo, Russo ve en esta clave una propuesta ajena a nuestra América y consecuentemente un pensamiento ajeno al porvenir que debemos formarnos los habitantes de este lado del mundo. La propia naturaleza de nuestro carácter y nuestra tierra toda, nos dice Russo: “*nos hablan con un lenguaje más maternal y esa maternidad es más sonriente, más dulce*”²⁰. Esta afirmación traduce el reconocimiento tácito de Russo acerca del compromiso necesario de los filósofos latinoamericanos con un pensamiento propio y por lo mismo, más adecuado para la solución de nuestro problema existencial.

La siguiente obra publicada de Russo es su extenso tratado sobre los fundamentos de la Psicología. “Lecciones de Psicología General” es la reunión del conjunto de notas y apuntes que Russo utilizó durante su cátedra de introducción a la Psicología. Se divide en cinco partes: Introducción General; Sobre la Conciencia y lo Extraconsciente, la Motivación; la Percepción y el Aprendizaje; la Personalidad y el Carácter. Asimismo, dentro de la obra se encuentra un apartado referido al *conocimiento de nosotros mismos* lo cual ya nos habla de un interés plenamente constituido del filósofo peruano acerca del tema. Russo nos dirá en este apartado “... (El conocimiento de nosotros mismos) es como un darnos cuenta de nosotros mismos... no hay especulación ni evaluación, estoy simplemente observando la vida en mí; las palabras encierran, suponen evaluación, tomar posición, y esta impide el conocimiento de nosotros mismos.” Y más adelante: *El conocimiento de nosotros mismos solo es posible aquí y ahora, y sin evaluaciones: mirando, dándonos cuenta de. Nada más, nada menos*”²¹.

De esta obra podemos decir que constituye una exposición erudita, pero a pesar de ello didáctica y clara del pensamiento psicológico en la historia. La exposición de un filósofo acerca de una rama del conocimiento que anhela un estatuto científico como la Psicología plantea un panorama mucho más amplio y más rico que el mero intento de profilaxis científico positivista. Russo nos muestra con su ya acostumbrada claridad, como es que las ideas psicológicas se han ido desarrollando con el avance de las ideas filosóficas, y al mismo tiempo presenta el indesligable vínculo que debe mantenerse en la base de cualquier esfuerzo comprensivo del alma humana, entre ambas disciplinas.

El mismo año de la publicación de “Lecciones de Psicología General” aparece “Sobre la Paz y el Hombre”²², pieza fundamental dentro de la construcción filosófica del maestro sanmarquino. Este libro es una recopilación de artículos escritos en diferentes años y con diferentes motivos, que abarca un periodo de tiempo de nueve años (entre 1951 y 1960). Podemos decir que el eje temático de este libro es, a pesar de la variedad en cuanto a personajes y temas tocados, **el conocimiento de sí mismo**, y como este conocimiento es el primer escalón para la liberación del hombre y requisito importante para lograr una

sabiduría que reconozca nuestra esencial y recíproca vinculación como “humanidad”. Desde pensadores tan disímiles o distanciados en el tiempo como Heráclito y Bergson, pasando por Tolstoi y Porras, Russo sabe encontrar en todos ellos ese vínculo que expresa la particular sabiduría y cercano conocimiento del ser humano.

En *“Luces de Heráclito el Oscuro”* Russo nos dirá: *“Heráclito dice: “A todo hombre le es posible conocerse a sí mismo y ser sabio”. Este conocimiento sería actitud y no descripción de estructuras. Mirada, luz interior: “teoría” en el sentido cabal del término: visión. No “ideas” lo visto, sino visión, aquí y ahora. Tampoco “palabras”, todo esto es polimatía.”*²³ Asimismo, en el artículo *“Bergson: Psicología, Moral, Religión”*, Russo reconoce en la idea de intuición del pensador francés, un conocimiento basado en la experiencia más allá de las palabras, o mejor dicho, un conocimiento inmediato que no depende del filtro simbólico y limitante del lenguaje, sino más bien prescinde de este y se basa en la experiencia de vida, en el aquí y el ahora de la experiencia vital, más cercano a nuestro yo auténtico. *“Lo contrario son pueriles complacencias en clasificaciones de objetividades, confusiones entre filosofía y ciencia, o bien metateorías que son también teorías y no liberación de condicionantes en el conocimiento de nosotros mismos”*²⁴.

Del mismo modo, con el tema de la paz, (*“Sentido ontológico de la Paz”*) Russo reconoce la imposibilidad de analizarla de una manera objetiva. Su mirada ve la paz como un inesquivable enfrentamiento con nosotros mismos. *“La paz puede ser objeto de una conferencia, por ejemplo, es cierto; pero es ante todo mucho más. Es algo que tiene que ver con cada uno de nosotros...”*²⁵ y más adelante: *“La paz es negocio y ocio míos. No es un tema cualquiera, menos aún un tema académico cualquiera. Debo tratar de ella con ella, con todas mis potencias ayudando, incitando, acompañando a la inteligencia”*²⁶.

Reconociéndonos a nosotros mismos, más allá del lenguaje y las etiquetas que ese lenguaje determina (*“socialista”, “comunista”, “liberal”, “ruso”, “chino”, “blanco”, “negro”*) reconoceremos al “hombre” en nosotros y de esta forma reconocemos a los otros hombres como iguales, constituidos al igual que nosotros y constituyéndonos mutuamente en la reciprocidad esencial de nuestra condición

compartida. Es así que Russo llegará a afirmar *“Un anticomunista puede matar a un norteamericano o al contrario y un ruso puede matar a un norteamericano y al contrario. Pero un hombre no puede matar al hombre. Sería un suicidio. Es efectivamente un suicidio nos dicen Bergson y Krishnamurti. Es el hombre destruyéndose a sí mismo.”*²⁷

Este humanismo, en Russo, va a la par con un proyecto educativo en el cual se expresa su propia idea de universidad (*“Universidad, Humanidades, humanismo”*), donde el estudiante más que descubrir “lo externo” se descubre a sí mismo en su propia autenticidad. La solución de la pregunta por qué es el saber, y consecuentemente en que consiste la educación, parte por el establecimiento de una respuesta *auténtica*, y esa autenticidad solo puede lograrse en el reconocimiento de nuestra propia humanidad. *“Solo son hombres educados los que se proponen y contestan libremente esta pregunta, con sus palabras y con sus vidas. Antes que la verdad de la respuesta ha de importar la autenticidad, la libertad, la profundidad, la intimidad con que sintamos y vivamos la pregunta. Y no debe ser sólo de nuestra mente sino también de todo nuestro ser”*²⁸. La verdad fundamental para Russo, no se transmite ni puede transmitirse por palabras *“Esta verdad no es pensamiento tal como se le entiende ordinariamente, sino vida. Consistiría en darnos cuenta de cómo está condicionado lo que pensamos, lo que afirmamos, lo que negamos. Esto significa meditar. Justamente Aristóteles lo definió como progreso hacia sí mismo. Claro que para ello hay que ser filósofo. Es decir, como lo aclaramos antes, ser hombre, ser humano. Nada menos y nada más.”*²⁹ La filosofía, en este sentido, es labor propia del hombre y el hombre ya de por sí, es filósofo.

La obra que le sigue a este fundamental libro en el pensamiento de Russo es el libro dedicado al estudio de “El Ser y el Tiempo” de Heidegger: *“El Hombre y la Pregunta por el Ser”*³⁰. En esta obra, Russo realiza un despliegue notable de erudición y compenetración con el pensamiento del filósofo alemán. Asimismo, muestra un evidente dominio de los distintos idiomas relacionados con la obra tales como el griego, alemán y francés. Al realizar este proyecto, Russo reafirma su compromiso con la propagación y reflexión del pensamiento de su época y solidifica su ya ganada reputación académica.

En el año de 1984 se publica "*Sócrates, Problema y Mensaje*"³¹ obra que dará pie más adelante al colosal proyecto que emprenderá Russo ya retirado de la docencia, consistente en un completo estudio de los filósofos previos a Sócrates. Este proyecto bajo el nombre de "*Los Presocráticos*" plantea la publicación de 5 tomos, de los cuales ya han sido publicados los tres primeros ("*Los Presocráticos I. El Principio*" "*Los Presocráticos II. El Logos (Heráclito)*" "*Los Presocráticos III. Lo que Es. (Parménides, Zenón, Meliso)*") Los otros dos tomos a ser publicados llevarán los nombres de "*Los Presocráticos IV, Lo uno y lo múltiple (Anaxágoras, Empédocles y los atomistas)*" y "*Los Presocráticos V, Los Hombres (Sofistas)*". Sobre la publicación del "*Sócrates...*" podemos decir que la curiosidad por el filósofo de Atenas ya se había manifestado en anteriores escritos³², sin embargo es en esta obra donde Russo desenvuelve un análisis de todos los principales aspectos y las diversas fuentes desde las cuales nos ha llegado la obra del filósofo griego.

La siguiente obra de Russo aparece en el año 85. Al igual que "*Sobre la Paz y el Hombre*", "*De Filosofía, Paz y Religión*"³³ es una recopilación de artículos escritos en un periodo de 26 años (de 1958 a 1984). En esta obra se incluyen el reconocimiento a un alumno y distinguido profesor de San Marcos ("*John Mackay en San Marcos*" 1958), dos obras sobre pensamiento oriental ("*Vivekananda, el León Risueño del Brahman*" 1966 y "*¿Empujón hacia el Zen?*" 1968.) donde se expresa nuevamente aquella inquietud por el descubrimiento personal y el autoconocimiento más allá de las palabras. También encontramos dos artículos referidos a Pascal y a Sartre ("*Pascal a lo Pascal*" 1967 y "*Sartre Filósofo*" 1981) en donde el autor se reconoce nuevamente en la excepcionalidad de pensadores que a pesar de su disparidad comparten sin embargo aquella profundidad en la reflexión lo cual los lleva más que a simplificar la tarea de comprensión del hombre, a exponerlo en toda su inmensa y angustiante complejidad.

La inquietud pedagógica de nuestro autor se expresa en los restantes artículos ("*Información, Formación, Transformación*" 1966, "*Educación para la Paz*" 1984). El primero, una reflexión crítica acerca de los medios y los fines que representan y deberían representar la misión pedagógica de la universidad; el segundo, una reflexión que inicia

con la iluminación de la verdadera irracionalidad e inconsecuencia de la guerra con respecto a la auténtica naturaleza humana y concluye con una argumentación que implica posiciones tanto teóricas como prácticas frente a la guerra, representadas por el esfuerzo de los organismos internacionales para combatirla.

El libro más reciente de Russo, publicado póstumamente, trata sobre el pensador indio del siglo XX, Krishnamurti.³⁴ Este es un hermoso libro en donde a través de un lenguaje concreto, claro y económico en formas, se nos cuenta la vida de este célebre guía espiritual, su paso por el aprendizaje de los maestros de la espiritualidad india y su consecuente separación de los preceptos tradicionales en pos de un verdadero camino de liberación. Constantemente en la obra, el autor resalta esta peculiar actitud de Krishnamurti, de negar la autoridad de los maestros y recomendar un camino auténtico e individual de descubrimiento de sí. Pareciera que la aparente premura y ahorro de palabras en el texto hubiese sido previamente planeado por Russo, para recoger con mayor fidelidad el discurso del pensador indio en lo tocante a la liberación personal. En este texto, Russo esboza la síntesis de toda una vida de investigación en donde aparecerán también Sócrates, Pascal, Nietzsche, Tolstoi, Heidegger representando ya permanentes compañeros y guías en el camino que nuestro filósofo recorrió a lo largo de una vida auténtica y entregada a la enseñanza.

3. Russo ante la Condición Humana

Russo es, antes que todo, un humanista. Y su labor filosófica es expresión del motivo principal en la reflexión y el pensamiento filosófico actual: el Hombre. Este convencimiento lo lleva a cumplir la tarea que según Savater debe cumplir todo filósofo en nuestros tiempos: *“Es tarea actual y prioritaria del filósofo tomar intelectualmente partido por la civilización humana única frente a lo que en cada una de las diversas culturas se opone a ella”*³⁵ Y lo que se opone a la humanidad, tanto en nuestra cultura como en el resto, es el odio irracional entre hombres fruto de una ignorancia sustentada en prejuicios y categorías impuestas. Es la ignorancia generadora de miedo, la que nos hace ver solamente las diferencias en el otro y no lo que constituye nuestro mayor y más importante vínculo en común. La insistencia de Russo

por un reconocimiento de nuestra humanidad más allá de las palabras se explica en el hecho de que son estas palabras las que mayormente funcionan como división y nos hacen ver las diferencias ya que son estas en primer lugar las que nos permiten diferenciar. En este sentido, el contacto con el pensamiento oriental en nuestro autor no es casual y persigue la búsqueda de la superación de esta división, aprovechando la vía de esta, en su tiempo, inexplorada filosofía.

El vitalismo de Russo no es más que la fundamental preocupación por el hombre. Se expresa en el reconocimiento de la única vía de la filosofía y lo que en buena cuenta la constituye: la vida. La vida del hombre. La filosofía es vida, pero yendo más allá del sentido de mera función biológica; constituye básicamente "Percepción". Vida que se observa a sí misma y toma las riendas de su destino, el cual es el de reconocimiento de sí y consecuentemente, del reconocimiento de la humanidad constituida en el resto de hombres y constituyente, a su vez, de nuestra propia humanidad. Vigostsky, psicólogo ruso del siglo XX, lo deja muy en claro cuando afirma que nuestra conciencia es "*básicamente contacto social con nosotros mismos*"³⁶, en la propia génesis de nuestra conciencia se encuentran los otros. Lamentablemente este reconocimiento se da con muy poca frecuencia y lo que impera actualmente en las mentes modernas es una desvinculación arrogante, convencida de su autonomía y por lo tanto proclive al menosprecio y al odio.

La inquietud que Russo expresa sobre el tema de la paz es otro signo de este importante interés en el hombre. Russo nos dirá que la paz primero tiene que encontrarse en cada uno de nosotros, a través de la búsqueda que hagamos de nuestro yo más auténtico, más humano. Esa búsqueda y ese consecuente encontrar, descubrirá nuestra esencial vinculación con el resto de la humanidad. Lograremos la paz personal, requisito para que esa paz se exprese luego hacia afuera. Pero es una búsqueda con todo nuestro ser, y hacia ese fin se dirige la superación del lenguaje. El lenguaje puede funcionar como una vía pero es un paso inicial. Es un camino para la comprensión pero al mismo tiempo y a la postre para la independización ideal de esa vía. A esto se refiere Russo cuando nos habla de que la paz puede ser objeto de conferencias y de discusión sin embargo más que eso es una búsqueda interior.

Muy fácil es hablar de paz, como muy fácil es hablar de todo aquello que se sabe “positivo” para nosotros los humanos, otra cosa muy diferente es “sentirlo”, con todo nuestro ser, con todo el cuerpo, por decirlo al modo nitzscheano. La única vía para sentirlo, la única vía de vivirlo con todo nuestro ser, es el descubrimiento de nosotros mismos.

Pero, ¿Qué es realmente “descubrirnos a nosotros mismos?”, ¿Que es en buena cuenta “conocernos a nosotros mismos?”, ¿Por qué la reincidencia en el tema?, ¿De dónde la importancia?. Russo nos proporciona la clave en *“Sobre la Paz y el Hombre”*. Nuestro filósofo nos dirá: *“¿Más dónde está el hombre? El hombre es en cada caso un “yo”, es en cada caso yo mismo. Ya dijimos que el análisis no puede ser “objetivo”. Puedo hablar del hombre como si no fuera yo, pero en esta actitud hay un vicio, no por frecuente menos radical. Así sea conveniente e indispensable en el caso de algunas ciencias como la anatomía, la psicología, ontológicamente sería un error... No puedo hablar de Paz y del Hombre como de un tópico entre tantos y desde el plano intelectual de una razón que piensa con conceptos y nada más. Porque se trata de mí, porque yo tengo que ver inmediatamente con ello. Porque aunque hay palabra “hombre” y concepto de hombre, hombre es antes que palabra y concepto y que “todo lo demás”, hombre es yo, yo y lo mío, y los míos si se quiere.”*³⁷ Es por esto que la verdad, esa palabra tan rimbombante y utilizada a lo largo de la historia, se torna una noción hoy más que nunca vacía por lo mismo que concepto. *“La verdad que es condición de las verdades en un sentido fundamental, la que se lleva el honor del singular, no es ninguna frase hermosa de carácter general, no se puede, en rigor, decir. Es el conocimiento de nosotros mismos. Podríamos añadir: esta verdad no es pensamiento tal como se le entiende ordinariamente, sino vida.”*

La libertad humana consiste principalmente en nuestra capacidad de elegir, pero no tenemos porqué ni debemos elegir una vía que encontremos en los libros, o en ideas y posiciones ajenas. Como las frases que cita Russo en más de una ocasión, pertenecientes a Nietzsche, *“El mejor libro es el que habla mal de los libros”*, o *“El camino no existe”*. El camino como diría Machado, se hace al andar, no transitando la vía que nos propone cualquier libro o teoría. *“El panorama contemporáneo prolongando en esto el de los siglos anteriores, nos ofrece gran diversidad de doctrinas y concepciones y por lo tanto de principios. Podemos adoptar*

una actitud tradicionalista y aceptar los que hemos recibido pero entonces según comparación de Heráclito estamos eligiendo deliberadamente ser como niños que obedecen a sus padres...³⁸ Pero ¿Cómo tener la certeza de elegir?, como saber que en realidad soy yo el que está eligiendo y no el dominio que ejercen mis temores y mis prejuicios, aquella capas geológicas que en el fondo actúan como máscaras³⁹ y nos hacen proclives al engaño. “¿Elegir libremente? ¿Pero habría elección libre si elijo dominado por el temor, o por algún interés mío que no es el de verdad, interés oculto para mí mismo, que no quiero confesarme?... Requisito de la elección es entonces el mirar dentro de nosotros mismos, para saber si nos estamos engañando o no. Para que esa elección no sea ella misma una mentira y un autoengaño, para que la supuesta concepción verdadera no sea una falsedad en mí persona tengo que mirar dentro de mí.”⁴⁰ Una vez que logramos esta sabiduría, que la experimentamos “con todo el ser”, de una forma más completa que el mero filtro simbólico y racional del lenguaje, (“Lo que vemos en nosotros y en el fondo sabemos, no se deja apresar por palabras, para lo que ocurre en el fondo de nuestra alma estas nos son nunca traje hecho a la medida”⁴¹) nuestra vida expresará la autenticidad en nosotros mismos, seremos auténticamente humanos y por lo tanto justos: “... vida ¿de qué? De la verdad precisamente, no de la verdad como pensamiento sino como vida que cuando se expresa en obras se llama justicia”.

El humanismo de Russo es, en consecuencia, un humanismo de autenticidad fruto del descubrimiento de nosotros mismos. Este descubrimiento auténtico, liberado de nuestros propios prejuicios, capas geológicas que constituyen gran parte de nuestra máscara, permitirá el tránsito a un estado de mutuo reconocimiento en el otro. Veremos nuestra humanidad reflejada en el otro y viceversa. No implicará, así lo entendemos, un estado de despersonalización, más bien un estado de mayor percatamiento. La consecuencia natural del descubrimiento de nosotros mismos alejado de nuestros propios filtros de prejuicios, logrará un estado de conciencia más agudo. Más conciente de nuestro ser más profundo y más humano. De esta forma lograremos entender realmente. Lograremos la sabiduría.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- DOVAL, Gregorio. *"Palabras con Historia"*, Ediciones Del Prado, Madrid, 2002. 446 pp.
- MARX, Karl, F, ENGELS. *"Obras Escogidas"*, Editorial Progreso, Moscú, 831 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *"Así habló Zaratustra"*. Alianza Editorial, Madrid. 1998. 498 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich. *"La Genealogía de la Moral"*, Alianza Editorial, Madrid. 2000. 221 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich. *"El Anticristo"*, Alianza Editorial, Madrid. 2000. 171 pp.
- ORTEGA Y GASSET, José. *"¿Qué es Filosofía?"*, Revista de Occidente en Alianza Editorial. Madrid. 1995. 234 pp.
- RENGIFO V, Saúl. *"Tradición y Modernidad, Aspectos de Antropología en las Obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy"* Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía. 81 pp.
- RIVARA DE TUESTA, Maria Luisa. *"Pensamiento Prehispánico y Filosofía Colonial en el Perú"* Fondo de Cultura Económica, Lima, 2000. 359 pp.
- RIVARA DE TUESTA, Maria Luisa. *"Filosofía e Historias de las ideas en el Perú"* Fondo de Cultura Económica, Lima, 2000. 513 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Nietzsche, la Moral y la Vida"*, Ed. P.T.C.M., Lima Perú. 1948, 177 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Lecciones de Psicología General"*. Lima, UNMSM, primera edición, 1962, 269 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Sobre la Paz y el Hombre"* Miraflores, Lima, Imprenta Minerva, 1962, 132
- RUSSO D, José Antonio. *"El Hombre y la Pregunta por el Ser"* Lima, UNMSM, Dpto. de Publicaciones, 1963, 241 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Sócrates, Problema, Mensaje"* Lima, Ignacio Prado Pastor ed., 1984, 232 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"De Filosofía, Paz y Religión."* Lima, s/e, 1985, 100 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Los Presocráticos I. El Principio"* Lima. UNMSM, 1988, 328 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Los Presocráticos II. El Logos (Heráclito)"* Lima. UNMSM, 2000, 450 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Los presocráticos III. Lo que Es. (Parménides, Zenón, Meliso)"* Lima 1991, UNMSM, 442 pp.
- RUSSO D, José Antonio. *"Krishnamurti, los Grandes Temas"*, Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2002, 184 pp.
- SAVATER, Fernando. *"Diccionario Filosófico"*, Editorial Planeta, Barcelona. 1999. 457 pp.
- SAVATER, Fernando. *"Idea de Nietzsche"*, Editorial Ariel, Barcelona. 2000. 249 pp.
- VIGOTSKY, Lev. *"Thought and Language"* MIT Press, London, England. 1999. 287 pp.

NOTAS

- 1 Licenciado en Psicología por la universidad de Lima, estudios de postgrado en historia de la Filosofía por la Universidad Mayor de San Marcos.
- 2 A propósito de esta actitud vale mostrar la opinión de Engels, la cual a pesar de estar dirigida hacia la intelectualidad alemana, refleja acertadamente la actitud de ciertas filosofías de ver la realidad reducida a sus propios sistemas teóricos : *“Es bien sabido (...) en cuanto uno de nosotros expone algo que reputa una nueva doctrina, lo primero que hace es elaborarla en forma de un sistema universal. Tiene que demostrar que lo mismo los primeros principios de la lógica que las leyes fundamentales del universo, no han existido con otro designio que el de llevar, al fin y a la postre, hasta esta teoría recién descubierta, que viene a coronar todo lo existente.”* *“Del socialismo utópico al socialismo científico”* en Marx, Karl, F, Engels. *“Obras Escogidas”*, Editorial Progreso, Moscú p. 393.
- 3 Rengifo Vela, Saúl *“Tradición y Modernidad, aspectos de antropología en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy”* pág. 8. (tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía)
- 4 Cfr. *“Nietzsche, la Moral y la Vida”* Ed. P.T.C.M., 1948, p 62, en donde ya se muestra un acercamiento al tema, aunque por la vía de la crítica a la religión que realiza Nietzsche en diversas obras. Luego este interés se alejará de la postura crítica nietzscheana para pasar a una etapa de exposición positiva, en la cual se reconoce el valor de las diversas propuestas en el pensamiento oriental.
- 5 Por mencionar dos ejemplos: la utilización de Zarathustra como mensajero y predicador del advenimiento del superhombre en *“Así habló Zarathustra”* Alianza Editorial, Madrid. 1998. 498 pp. , o la postulación del eterno retorno como principio metafísico, imagen de circularidad tan característica en diversas culturas antiguas.
- 6 Cfr. *“El Anticristo”* Alianza Editorial, Madrid. 2000. A partir del párrafo 20 (p. 50)
- 7 *“Nietzsche y el problema del conocimiento”* p. 9 Cita del propio Nietzsche *“La Voluntad de Dominio”* n. 483.
- 8 Ibid p 9
- 9 Ibid p. 11
- 10 Ibid p 30
- 11 Ibid p 32
- 12 Ibid p 36
- 13 Cfr. *“Genealogía de la moral”*, Alianza Editorial, Madrid. 2000. Tratado segundo, aforismo 16 (*“la mala conciencia”*.) p. 108.
- 14 La crítica del Husserl idealista que se observa en distintas partes de esta primera tesis (ver p. 13 por ejemplo) son el germen de futuras elaboraciones sobre el tema en específico. Nos referimos básicamente al artículo titulado *“Comentario a la Tercera “Meditación Cartesiana” de Husserl”*. Aparecido en la revista *Letras de San Marcos* en el año 1946.
- 15 *Nietzsche, la moral y la vida”*, Ed. P.T.C.M., Lima, Perú;1948. p. 8.
- 16 Ibid. p. 9
- 17 Ibid p. 172
- 18 Ibid, pp. 172-173

- 19 *"El Crepúsculo de los Ídolos"*, IX, 38.
- 20 *"Nietzsche, la moral y la vida"*, p 176
- 21 *"Lecciones de Psicología General"*. Lima, UNMSM, 1era edición, 1962, pp. 33 y 34. Para la época en que se da la publicación de esta obra cabe recordar que Russo ya había establecido contacto durante su destierro en Norteamérica con la misión de Ramakrishna, lo cual le sirvió para canalizar y darle forma a esta idea que ya se había venido gestando en él desde sus obras más tempranas. El último libro de Russo, publicado póstumamente *"Krishnamurti, los Grandes Temas"* dedica un capítulo a este tema de el "conocimiento de sí mismo" (*Krishnamurti, los Grandes Temas*", Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2002 Cáp. VII.)
- 22 *"Sobre la Paz y el Hombre"* Miraflores, Lima, Imprenta Minerva, 1962, 132 pp.
- 23 Ibid.p. 70.
- 24 Ibid. p. 100
- 25 Ibid. p. 11
- 26 Ibid
- 27 Ibid. p. 18
- 28 Ibid. P. 47
- 29 Ibid. P. 35
- 30 *"El Hombre y la Pregunta por el Ser"* Lima, UNMSM, Dpto. de Publicaciones, 1963.
- 31 *"Sócrates, Problema, Mensaje"* Lima, Ignacio Prado Pastor ed., 1984.
- 32 En particular lo referente a la actitud socrática. La conocida frase: "Solo se que nada se" y el consejo "Conócete a ti mismo", encajan con la postura que defiende Russo en *"Sobre la Paz y el Hombre"*, utilizando la posición socrática como un apoyo para graficar su propia postura en diversas partes de esta obra. Por ejemplo: *"Resulta revelador que el enigmático Sócrates considerado el más sabio de los griegos dijera "Solo se que nada se" y al mismo tiempo hiciera suyo el precepto "conócete a ti mismo" La máxima sabiduría fuera de toda concepción del mundo (...)"* Ob. cit. p38.
- 33 *"De Filosofía, Paz y Religión"*. Lima, s/e, 1985, 100 pp.
- 34 *"Krishnamurti, los Grandes Temas"*, Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2002, 184 pp.
- 35 Fernando Savater, *"Diccionario Filosófico"*, Editorial Planeta, Barcelona, 1999. p. 35.
- 36 Vigotsky, Lev. *"Thought and Language"* MIT Press, London, England. 1999. 287 pp.
- 37 *"Sobre la Paz y el Hombre"*, p. 13
- 38 Ibid. p 36
- 39 Recuérdese el origen de la palabra *persona*. Esta era la *máscara* que utilizaban los actores del teatro griego antiguo. DOVAL, Gregorio. *"Palabras con Historia"*, Ediciones Del Prado, Madrid, 2002. p. 282.
- 40 Ibid. p 37
- 41 Ibid p 38

Filosofía política aplicada en José Carlos Mariátegui y Victor Raúl Haya de la Torre

Ladislao Cuellar¹

José Carlos Mariátegui (1895-1930)

Es el primer marxista de América “marxista convicto y confeso”, y notable personalidad de la cultura peruana y latinoamericana, creador del marxismo latinoamericano. Fue el Amauta autodidacta, que además estuvo influido por el revisionismo italiano, y abrazó el marxismo en la teoría y en la acción: en la teoría pensó que “la revolución peruana no será calco ni remedo, sino creación heroica del pueblo”; en la práctica revolucionaria, fue el fundador del Partido Comunista del Perú y de la C.G.T.P., además estuvo ligado a la defensa de la reforma universitaria y del movimiento sindical de los años 20 en la lucha por el reconocimiento de las ocho horas; estando a cargo de la prensa escrita y de la dirección de su gran producción intelectual en la revista Amauta, en Mundial y Variedades, en los periódicos El Tiempo, La Razón, Labor y Nuestra Época.

No podríamos abarcar en este somero resumen, la obra de este gran escritor de temas económicos, políticos, literarios, sociológicos, educativos, filosóficos, artísticos, sindicales, etc. Toda una gran multiplicidad de publicaciones, de tan infatigable héroe que; no obstante la precariedad de su salud y de su existencia, pudo participar en el movimiento sindical obrero, y en el proyecto de formación del Frente Único, a la vez que escribía y publicaba una ubérrima producción intelectual, en su mayor parte de artículos, que si bien es cierto, que no son específicamente filosóficos, casi todos los trabajos del Amauta José Carlos, entrañan implícitamente una

filosofía política aplicada; esto es, una posición política, frente a los grandes problemas del mundo, del hombre y de la justicia social, y un accionar político, como práctica o aplicación de una filosofía. Su obra máxima los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), representa una interpretación materialista de nuestra historia, pues en este trabajo Mariátegui empieza por analizar primero el problema de las bases económicas, como condicionante de la superestructura; esto es, se ocupa primero del estudio del problema de las fuerzas productivas, la producción material de la sociedad, es decir el problema agrario, el problema del indio y el de la tierra. Mariátegui da a entender que tales problemas no se resuelven sin la solución de la liquidación de la feudalidad y la explotación que ésta entraña; esto es sin la solución del problema de la tenencia de la tierra y de una progresiva educación clasista de los indígenas. En sus Siete ensayos demostró que el problema del indio no es un problema de razas, que se pueda solucionar con políticas filantrópicas o reformistas, independientemente de la solución del problema agrario ⁽²⁾. Mientras que *La realidad nacional*, obra principal de Víctor Andrés Belaunde, está en clara oposición a *Los siete ensayos* del Amauta José Carlos; pero, en lo esencial, la obra de Belaunde es una interpretación idealista de la realidad nacional, puesto que; no obstante su indigenismo, sus puntos de partida se centran preponderantemente en los temas concernientes a la conciencia social, el humanismo burgués y el fideísmo, que –por consiguiente– no llegan a una real refutación de la tesis mariateguista, caracterizada por su enfoque económico y revolucionario.

Con respecto al 1 de Mayo y el Frente Único, el Amauta José Carlos dice: ... “Es, en todo el mundo, un día de unidad del proletariado revolucionario, una fecha que reúne en un inmenso frente único internacional a todos los trabajadores organizados” (...). Mi actitud, desde mi incorporación en esta vanguardia, ha sido siempre la de un fautor convencido, la de un propagandista fervoroso del frente único (...). Respondiendo a los primeros gestos de resistencia y de aprensión de algunos antiguos y hieráticos libertarios, más preocupados de la rigidez del dogma que de la eficacia y la fecundidad de la acción, dije entonces desde la Tribuna de la Universidad Popular: “Somos todavía pocos para dividirnos. No hagamos cuestión de etiqueta ni de títulos” ⁽³⁾. Más adelante, Mariátegui, señala: “El frente único no

anula la personalidad, no anula la filiación de ninguno de los que lo componen. No significa la confusión ni la amalgama de todas las doctrinas en una doctrina única. Es una acción contingente, concreta, práctica. El programa del frente único considera exclusivamente la realidad inmediata, fuera de toda abstracción y de toda utopía. Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio credo. Pero todos deben sentirse unidos por la solidaridad de clase, vinculados por la lucha contra el adversario común, ligados por la misma voluntad revolucionaria, y la misma pasión renovadora. Formar un frente único es tener una actitud solidaria ante un problema concreto, ante una necesidad urgente (...). La variedad de tendencias y la diversidad de matices ideológicos es inevitable en una inmensa legión humana que se llama el proletariado" (4). "La existencia de tendencias y grupos definidos y precisos no es un mal; es por el contrario la señal de un período avanzado del proceso revolucionario. Lo que importa es que esos grupos y esas tendencias sepan entenderse ante la realidad concreta del día (...). Que no empleen sus armas ni dilapiden su tiempo en herirse unos a otros, sino en combatir el orden social, sus instituciones, sus injusticias y sus crímenes (...).

Las masas reclaman la unidad. Las masas quieren fe. Y, por eso, su alma rechaza la voz corrosiva, disolvente y pesimista de los que niegan y de los que dudan y busca la voz optimista, cordial, juvenil y fecunda de los que afirman y de los que creen" (5).

La divergencia que separa a Mariátegui de Haya de la Torre, cuando se mantenían unidos por los principios de un "frente único" –durante la década de los años 20-, se acrecenta cuando el APRA, aceptado en un comienzo, como un plan de frente único –nunca como partido-, es definido fuera del Perú, como un Kuo Min Tang latinoamericano (6). Esto es como un movimiento capaz de albergar clases antagónicas, como el campesinado y la burguesía, sin tener en cuenta que la burguesía china, al igual que el campesinado, odiaban al imperialismo inglés, en consecuencia pudo darse un período de unidad; pero en el Perú la situación es diferente, nuestra llamada "burguesía" –en su mayor parte- nuestros capitalistas son económica e ideológicamente dependientes de los imperialismos, por consiguiente, no es posible la unidad revolucionaria de la burguesía

con el campesinado, el proletariado y los sectores marginados, contra los pro imperialistas, tal como ocurrió en China.

Por consiguiente, el Amauta José Carlos critica que el anti – imperialismo, en la forma que lo plantea el APRA no constituye, ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder y para el advenimiento del socialismo. Como verificando su posición, el Amauta dice: “¿Qué cosa puede oponer a la penetración capitalista la más demagógica pequeña burguesía? Nada, sino palabras huecas”. Además en la práctica ha quedado demostrado que la mayor parte de la pequeña burguesía, cuando incursiona en la política, no es para cambiar el sistema, sino porque está a la caza del sueldo en un puesto del Estado.

Diferenciándose de Haya, Mariátegui define – categóricamente – su anti – imperialismo en la forma siguiente: “Somos anti – imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros, cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (?).

Lima 21 de Mayo de 1929

Esta es la conclusión de un amplio documento titulado “*Punto de vista anti – imperialista*”, y que fuera remitida por Mariátegui a la Conferencia de Montevideo (1929) pero el documento no fue aprobado y el Amauta estaba ya muy enfermo, y finalmente termina su corta pero ubérrima existencia, a la edad de 35 años, no sin antes haber realizado su ideal de ser el fundador del Marxismo latinoamericano.

El punto de vista de Mariátegui y el problema contemporáneo sobre la existencia de una filosofía latinoamericana

Con respecto al problema sobre la existencia de un pensamiento hispano-americano, ya desde los años 20 señalaba José Carlos Mariátegui: “¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un

pensamiento francés, alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. 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 hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera" (8). Aunque Mariategui sólo se refirió a la existencia de un pensamiento, que bien podría ser filosófico, o no serlo; es probable que su posición con respecto a este tema haya influido posteriormente, sobre el filósofo Augusto Salazar Bondy, en tanto que reconsidera, esa misma actitud interrogativa, en su obra: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Incliniéndose finalmente por la inexistencia de una filosofía latinoamericana.

La existencia de un propio pensamiento indo-latinoamericano, es una cuestión de saberlo reconocer y comprender, en qué sentido se da nuestra originalidad. Lo que pasa es que el Amauta José Carlos, no fue categórico en este tema, pues, su pasión no fue directamente la filosofía; sino la de crear el mito de la revolución peruana, y de concurrir a ser el fundador del socialismo latinoamericano. Sin embargo, no olvidemos que el amante de los mitos, es también –en cierta forma- un amante de la filosofía. Más que productor de nuevas ideas, nuestro filosofar se caracteriza por ser una filosofía de la contratación de ideas, porque mayormente es una filosofía aplicada (9), que puede devenir en una suerte de tecnología filosófica cuando se supere su situación de implicitud.

Para nosotros –justamente- son los motivos, los que marcan la diferencia en nuestro pensamiento, caracterizado por la aplicación que hacemos de la filosofía, con miras, ya sea a la crítica, o a la solución de nuestros problemas políticos, económicos, educativos, éticos, religiosos, etc. Y, los elementos, son sólo los instrumentos de que nos valemos para dar un argumento racional a nuestras posiciones, reclamaciones, sugerencias, apelaciones, etc.; es en esto que radica nuestra particularidad, la cual le da un sello de originalidad a nuestro

filosofar y por ende a nuestra filosofía. Lo otro, el querer ser original dentro de un pensamiento y una temática filosófica que emana de las circunstancias de otra realidad que es propia de la cultura europea; es sólo pretender hacer una filosofía excéntrica, sin que ello quiera decir que no debemos conocer los temas del pensamiento filosófico occidental o europeo. Lo académico es importante, pero sin llegar al extremo de un academismo paradigmático.

En sentido estricto, nadie es absolutamente original, no hay creación a partir de la nada, la creatio ex nihilo sólo existe en las teogonías o en algunas expresiones míticas; se crea a partir de un estado anterior del conocimiento o de las ideas y del estado de las cosas. Es por ello que –paradójicamente–: “No hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos”⁽¹⁰⁾ (¡ok José Carlos!); como no hubo tampoco salvación para la Europa bárbara, sin la cultura helénica; como tampoco la filosofía griega pudo llegar a ser, sin la ayuda de los conocimientos doctrinarios y técnicos procedentes de Oriente, originándose un proceso cultural, que representó el paso de la cantidad a una nueva cualidad, esto es a un nuevo cuerpo de saber, sistematizado, universalizado y jerarquizado, y que los griegos denominaron, sencillamente, amor al saber, esto es, filosofía y/o ciencia primera. Y, nos detenemos aquí, porque de lo contrario tendríamos que ir hasta el “primer motor de la cultura” y de la permanente lucha de contrarios.

Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)

Notable líder, político y escritor, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), estuvo influido por el marxismo y por el ideario de la Marsellesa francesa.

El APRA fue un movimiento político que en sus inicios aparecía como revolucionario, sobre todo en su ideología de los años 20-29. En su opúsculo doctrinario: *Teoría y táctica del aprismo*, Haya, todavía afirmaba: “La nacionalización de la tierra y de la industria y la organización de nuestra economía sobre las bases socialistas de la producción como única alternativa. Del otro lado está el camino del coloniaje político y de la brutal esclavitud económica” (...). Sobre

la nacionalización decía: “Nuestra lucha contra la venta de nuestros países al imperialismo lleva en sus banderas una palabra salvadora: ¡Nacionalización! La nacionalización de nuestra riqueza es la única garantía de nuestra libertad. Entregar la riqueza de nuestros pueblos al extranjero, es entregarlos a la esclavitud. No hay libertad política, ni social, ni individual sin libertad económica. Un pueblo como un hombre que está en manos de sus acreedores, que tiene hipotecadas sus fuentes de recursos, son pueblo y hombre perdido. La única palabra y la única acción salvadora es la nacionalización” (11).

En 1923, Haya participa en las protestas obrero – estudiantiles de los universitarios, en rechazo a la pretensión cucufata del gobierno de Leguía, de querer, consagrar el Perú al Corazón de Jesús; en ese entonces, la represión dejó el saldo trágico de un obrero y un estudiante muertos, y Haya fue apresado en la Isla de San Lorenzo, de donde salió en camilla, después de hacer una huelga de hambre de 8 días, siendo posteriormente deportado a Panamá y de ahí se pasó a México, en donde fundó el APRA, el 7 de Mayo de 1924 y –posteriormente- en 1931 organizó el APRA como partido.

Sobre la controversia que separó a Haya de Mariátegui, en 1929, dice José Carlos: “La divergencia fundamental entre los elementos que en el Perú aceptaron en principio el APRA como un plan de Frente Único, nunca como partido (...) y los que fuera del Perú la definieron como un Kuo Min Tang latinoamericano, consiste en que los primeros permanecen fieles a la concepción económico-social revolucionaria del anti – imperialismo, mientras que los segundos explican así su posición: “Somos de izquierda (o socialistas) porque somos antiimperialistas” (...). El anti – imperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder” (12). Al respecto el cubano Milla, gran amigo, y después enemigo de Haya, en su folleto *¿Qué es el ARPA?* (1928), denuncia que el APRA representa los intentos de organización del “oportunismo” y el “reformismo” latinoamericano.

Trágicamente en el seno del APRA, se dio un proceso de acomodamiento al orden establecido. Así desde el inicio de la fraticida

pugna entre el aprismo y el sanchecerrismo, con la masacre de Trujillo (1932) cometida por el Ejército, debido al asalto del cuartel O'Donovan por los trabajadores apristas comandados por el dirigente Barreto, hasta 1948 ⁽¹³⁾ con la brutal persecución de Odría y su "carcelero" Esparza; devino un segundo período de clandestinidad y de asilo político para el Jefe del APRA. Período durante el cual se opera todo un cambio –ya visible– en la posición doctrinaria de Haya, virando hacia la derecha electorera, pasando a un segundo plano, los principios revolucionarios por los que habían luchado, tanto él mismo, como sus partidarios que fueron martirizados, encarcelados o ejecutados por la represión militar. Esto es, un tópico para un verdadero martirologio.

Pero Haya, basándose en su hipótesis filosófica del *Espacio – tiempo-histórico* (1948), trata de justificar su accionar político, basándose en una ética relativista consecuencia de su concepción relativista de la historia, modificando sus principios y su posición contra el imperialismo; que ya no resultaba ser la última etapa del capitalismo, sino la primera, en el espacio tiempo histórico de nuestros pueblos latinoamericanos.

Hasta ahí, Haya fue admirado por sus publicaciones, su inteligencia, y perseverancia, no solamente por sus numerosos correligionarios; sino también a nivel internacional. La actitud contradictoria viene después, no sólo cuando hace del APRA un partido de clases antagónicas; sino cuando en la práctica establece el período de la llamada "Convivencia", basado en el método de los "pactos", primero con el pradismo (1956-1962) y –posteriormente– ya en 1963, Haya a espaldas de su militancia partidaria, selló su capitulación ideológica y política frente al odrismo, es decir, entre perseguidores y perseguidos. Ganándose así el rechazo o desertión de una parte de sus partidarios, que ya desde 1954 habían comenzado a retirarse –por considerarlo una pactocracia claudicante– tal es el caso del poeta Manuel Scorza, el "mariateguista" Barrantes Lingan, el militante Luna Vargas y el guerrillero Luis de La Puente Uceda; cuyo movimiento al ser sólo de carácter foquista, fue derrotado en Mesa Pelada y aniquilado con sus lugartenientes Velando y Lobatón, durante el primer gobierno de Belaúnde Terry (1963-68).

A partir del año 1969, la derecha tradicional, ya empieza a decir: “el APRA ha cambiado”, a la vez que en el diario El Comercio, dejan de salir en sus páginas editoriales, las acostumbradas “caricaturas” en las que aparecía siempre un “búfalo” echando –rabiosamente- vapor por sus fauces o tirando cadenas a los universitarios sanmarquinos.

Desde un punto de vista racional y humano, el pueblo suele considerar que el “perdón” de Haya a sus agresores, es loable, engrandece su personalidad; lo que si es criticable es su tránsito hacia la derecha, lo que a nivel teórico ya lo ratifica en su último ensayo sobre Toynbee (1957); así los apristas digan que son de centro o de centro izquierda.

Pasados los años, y restañadas las heridas, las nuevas generaciones de apristas hijos parecen aceptar que la violencia irracional no era el camino. Ya el Haya maduro, de los últimos años de la década del 60, mostrando públicamente su nueva concepción relativista de la historia; en su discurso conmemorativo transmitido por la radio desde su local partidario de Alfonso Ugarte, sugiere el siguiente tratamiento para con los capitalistas transnacionales: “Nosotros no tenemos capitales, por eso ¡que vengan los capitalistas extranjeros!, que acá les ponemos las reglas”. Pero lo cierto, lo constatado en la realidad, es que son ellos, los capitalistas, los que nos ponen las reglas o condiciones para poder invertir y cuando invierten se llevan “la parte del león” (por cada dólar invertido se llevan 3), dejándonos un cascarrón hueco y contaminado, como es el caso de Cerro de Pasco, de donde se ha extraído en 40 años, miles de millones en ganancias, mientras que los trabajadores mineros perdieron su salud y el pueblo continúa en la misma pobreza y tanto peor aún, si se trata de fuentes de riqueza no renovable o de valor estratégico.

En conclusión, capitular es una característica de la filosofía política de Haya, considerar la acción predominante de los factores: Espacio geográfico y el tiempo-histórico como relativizantes del acontecer social, esto es, de la existencia social y sus formas de conciencia; lo que implicaba una contradicción incompatible con el materialismo histórico que adoptara en su juventud, y según el cual: Es la vida material de la sociedad, o ser social, el que condiciona la

conciencia social. La hipótesis del **espacio-tiempo-histórico** constituye un planteamiento inteligente, pero muy subjetivo; aunque para otros autores es una falsa analogía; pero lo cierto es que sólo sirvió para justificar teóricamente el viraje hacia la derecha, en el accionar político del partido aprista. Fue así como Haya declina aplicando un punto de vista filosófico propio, pero contrario a sus primeros ideales. Independientemente de sus errores políticos, no se puede negar que aplicó un pensamiento propio.

Finalmente, los avatares de la política y de su existencia, reconoce a Don Víctor Raúl Haya de la Torre, ya a la edad de 84 años, el mérito de ser el **Presidente de la Asamblea Constitucional de 1978**; después de 50 años de persecución, el viejo líder fue condecorado con la Orden del Sol, en el Grado de Gran Cruz.

NOTAS

1 Profesor de Filosofía en la E.A.P. de Filosofía, FLCH-UNMSM

2 No obstante, con el ideario mariateguista llevado “parcialmente- a la práctica, por la reforma agraria de la J.M.G., durante la década del 70; ha quedado demostrado que las experiencias de liquidación de la feudalidad, y la consiguiente distribución de la tierra al campesinado y su titulación; no resuelve el problema, sino es complementado con una adecuada tecnificación, y organización, asociativa de comunidades o cooperativas, a fin de poder tener, no sólo variedad, sino también una producción masiva y estándar, que pueda abastecer de productos alimenticios” con y sin valor agregado- a los grandes mercados nacionales e internacionales. Cuestiones, que en la práctica, no tuvieron, bien en cuenta, los oportunistas de izquierda, que se subieron al “carro” del SINAMOS; en consecuencia, hubo una considerable merma de la producción nacional, debido a que no se tuvo en cuenta, la carencia de medios materiales, en el campesinado, así como de su libre elección, para que los beneficie a todos y no sólo a una élite de campesinos acomodados. Por eso, el problema no es sólo la tenencia de la tierra; sino también educativo y cultural, aún más, se tiene que contar primero con una investigación científica e industria nacional, que pueda hacer progresar la agricultura, mediante la fabricación de productos agrícolas, maquinarias, herramientas e inventos especiales para nuestro accidentado espacio andino lleno de laderas. El farmer

norteamericano progresó, debido a las máquinas e inventos que produjo la industria.

En conclusión: la liquidación de la feudalidad y la solución al problema de la tenencia de la tierra, es condición necesaria, pero no suficiente; esto es, si buscamos la eficacia y fecundidad de la acción, como lo esencial.

3 Mariategui, José Carlos. *Ideología y política*. Lima, Ed. Amauta, 1972, pp. 107-08.

4 Masa humana, que -actualmente- bien podría estar integrada por los sectores oprimidos: el campesinado, el proletariado, los estudiantes y los empleados pauperizados por el sistema impuesto por los gobiernos pro imperialistas.

5 Cf., Mariategui, José Carlos. Ob., cit., pp. 108-109.

6 *Ibid.*, pp. 86-88.

7 *Ibid.*, p. 95.

8 Mariategui, José Carlos. *Temas de Nuestra América*. Lima, E.E. Amauta, pp. 24-25.

9 A nivel de la Universidad de San Marcos, uno de los promotores de la filosofía aplicada, es el profesor M.A., Paz y Miño, a través de su Revista Peruana de Filosofía Aplicada (RPFA).

10 Cf. Mariategui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Ed. Minerva, 1969, p. 12

11 Haya de la Torre. *Teoría y táctica del aprismo*. Lima, Editorial Cahuide, pp. 23 y 70.

12 Mariategui, José Carlos. *Ideología y política*. 1972, pp. 89-90.

13 En 1948, el Gobierno de José Luis Bustamante y Rivero, llegado al poder mediante la Alianza Popular con el APRA, fue depuesto por el golpe de Estado del General Manuel A. Odría; dando así término a un período bastante difícil para el pueblo, que tenía que hacer largas colas para comprar el arroz, pan, azúcar y el carbón. El gobierno de Odría en su "ochenio" de las "vacas gordas" debido a la bonanza de post guerra, realizó la construcción de las grandes obras públicas, en cantidad y calidad que no ha podido ser superado

por ningún otro gobierno, hasta ahora; pero a la vez en su aspecto negativo, fue un período represivo, con una persecución que trató de “barrer” del Perú (según sus afiches) a los apristas y comunistas. En 1980, sale elegido –por primera vez– un miembro del partido aprista, Alan García Pérez, quien ofreció a las mayorías nacionales “*un futuro diferente*”, pero que en su práctica populista, después de más de 50 años de lucha del partido aprista por llegar al poder, sumió al país en la más catastrófica crisis económica de todo el siglo XX. Lo que pasa es que la correcta conducción del país no puede ser solamente tarea de líderes carismáticos, cuya retórica esté solamente orientada a convencer a las masas con su erística y con puestos a sus voraces partidarios; pero que a la hora de enfrentarse a la realidad de tener que conducir al país, no pueden tomar decisiones acertadas, porque no conocen las causas más profundas de nuestro subdesarrollo. Bien decía Aristóteles: “Solamente el que conoce las causas, es el que verdaderamente sabe”. ¡Que desgracia la de nuestra democracia!, se confunde voluntarismo con libertad real.

Después salimos de la “sartén”, para caer –muy democráticamente– en las “brazas”, es decir en los brazos de un presidente que –categóricamente– no era peruano, y que con el pseudo argumento de las privatizaciones, que ya tenían la “camita” tendida con todo el desprestigio que políticos y periodistas habían hecho a la propiedad social o estatal; entonces el Gobierno en lugar de tecnificar y moralizar la administración pública, remató a precio de regalo la propiedad estatal, incluyendo rubros estratégicos que no deben estar en manos extranjeras –como es el caso de los puertos o los yacimientos de metales preciosos y las fuentes de energía no renovables y sus refinerías. Esto es, sin tener en cuenta que hasta los países más capitalistas tienen sus rubros estratégicos, como el de energía y otros, en los cuales el Estado es el propietario; lo cual no es propiciar un estatismo totalitario. En consecuencia, de tales acciones la corrupción y el desfalco llegó a tal extremo que el gobierno devino en dictadora y el Presidente tuvo que huir al Japón, dejándonos implementado un inadecuado modelo económico y social que es contrario a los intereses nacionales.

Lo que ha pasado en el Perú es que en nuestros políticos ha habido ignorancia para hacer industria, a ellos les es más fácil privatizar indiscriminadamente, y sólo se han disculpado con el “cuento” de que no tenemos capitales para explotar lo nuestro. Pero ahí están las historias de los científicos, industriales, técnicos e inventores de otrora, que sin contar con grandes capitales, realizaron importantes descubrimientos y llevaron adelante pequeñas industrias que después crecieron asombrosamente. Lo que pasa en nuestro país,

es que no hay una tendencia vocacional hacia el logro de tales fines, siendo menester para ello –mediante un proceso educativo– incorporar las ciencias en nuestro acervo cultural, y sobre todo a las ciencias físicas, porque sus aplicaciones son fundamentales para el desarrollo tecnológico y por ende socio – económico. De otra forma nuestros caminos continuarán totalmente equivocados, si creen que sólo con la regionalización o descentralización vamos a solucionar nuestros problemas socio – económicos, y no es que estemos totalmente en desacuerdo; la descentralización, podría ser muy útil, si regionalmente hubiera un producto social excedente tecnificado, es decir, mejor en calidad y en precios. Caso contrario, es dividir aún más la pobreza, porque el proceso de regionalización requiere: más sedes o edificios, más equipo y mantenimiento, más burocracia y mayores contradicciones, es decir, una mayor repartija del erario nacional, para los políticos tradicionales y sus voraces partidarios ansiosos por puestos públicos, razones por las cuales alaban la regionalización, etc., etc. Acaso no es ya bastante el mapa político del Perú con sus 24 departamentos, y lo que sí se requiere por ahora es aprovechar la infraestructura ya instalada y darles una mayor funcionalidad mejorando su economía y una mejor autonomía, para que los prefectos, suprefectos, gobernadores, y alcaldes se constituyan en verdaderos Concejos elegibles y destituibles por los propios pobladores. Hasta que en un futuro, alcanzadas las condiciones económicas necesarias, se pueda hacer –entonces– una exitosa regionalización; que no sea tan sólo formal y leguleya; sino una consecuencia necesaria del propio desarrollo técnico-mecánico y científico de las fuerzas productivas en los diferentes departamentos.



ENTREVISTAS Y RESEÑAS



Entrevista a la Dra. Paquita Magdalena Vexler Talledo¹

Fue un honor y un placer tan amena conversación.

1. Formación e intereses filosóficos

¿Por qué filósofo en el nivel académico e intelectual se siente más atraída en temas de filosofía y con qué corriente se identifica más?

Descartes es un filósofo al que más me he dedicado, juntos con otros filósofos modernos. En términos generales, todos los filósofos me parecen importantes. En la mayoría de ellos admiro su manera de pensar, su razonamiento más allá del contenido de sus concepciones.

Y por ejemplo en el nivel de corrientes, el materialismo, el existencialismo, ¿ alguna de ellas ha influido en usted o se ha identificado más con alguna tendencia?

No podría precisarlo, todos los filósofos se acercan a la verdad, cada filósofo ha visto un aspecto de la realidad. Si uno revisa el pensamiento de un filósofo parece tener la razón y si se revisa otro, también parece tenerla. Cada filósofo explica algunos aspectos de la realidad, como dice Nicolás de Cusa “cada filosofía es una aproximación hacia el infinito”.

¹ Entrevista realizada el día 19 de enero del 2007, por Saby Evelyn Lazarte Oyague, para la REFP - Revista Electrónica de Filosofía en el Perú. En Homenaje a los 31 años de “La revista Aporía” y “El Centro Peruano de Estudios Filosóficos”. En *Revista electrónica de filosofía en el Perú*. REFP. Año 2, N°03, febrero 2007.

Entonces ¿usted comparte la idea de Salazar Bondy, que los filósofos deben estar con la mente abierta a todas las filosofías y a todo tipo de pensamiento?

Sí, un filósofo puede aceptar una filosofía, pero no basta el grado de pensar que él solo tiene la verdad. Debe aceptar la posibilidad de que otras concepciones o filosofías puedan explicar mejor las cosas.

II. Filosofía y enseñanza de la filosofía

¿Qué es la filosofía para usted, y cual piensa es la tarea para los que nos dedicamos a la filosofía en el Perú y Latinoamérica?

La filosofía es una actividad o disciplina que trata de plantear y esclarecer una serie de problemas. En ese sentido, más que soluciones, encontramos en ella, diversos planteamientos a problemas que muchas veces se repiten a través de la historia. Por eso, en muchos casos, la originalidad de una concepción filosófica radica en el nuevo enfoque que da a los problemas ya tratados por otros filósofos.

Los especialistas en filosofía debemos dedicarnos a ese fin, hacer ver los problemas, esclarecerlos, mostrar sus raíces. No se trata de crear problemas, pero tampoco de ocultarlos. Para encontrar soluciones, previamente hay que tener conciencia de las dificultades.

En una conferencia, escuchaba a un psicólogo que recomendaba no “ver” los problemas. Yo no estoy de acuerdo con esto, porque la tarea del filósofo consiste justamente, en poner en evidencia los problemas, que a veces otras personas no se percatan que existen. AL respecto Giordano Bruno, dice en Los heroicos furios, que un filósofo lleva una vida difícil porque siente la angustia y las dificultades que los demás no perciben.

Para usted la filosofía ¿qué relación guarda con los problemas sociales del Perú?

La filosofía puede mostrar la profundidad que tienen los problemas sociales, a veces estos se enfocan superficialmente y no se ve la causa de ellos. Dentro de los problemas sociales hay planos ideológicos, culturales, religiosos que la filosofía puede iluminar.

Y ¿Qué es lo que más recuerda de sus maestros Augusto Salazar Bondy y Víctor LÍ Carrillo?

Del Dr. Augusto Salazar Bondy, recuerdo sus clases, en las que con un lenguaje pausado iba analizando poco a poco cada uno de los temas que desarrollaba.

Del Dr. José Russo, recuerdo su preocupación por los alumnos, su capacidad para reaccionar cuando él consideraba que algo había sido injusto.

Del Dr. Víctor LÍ Carrillo, la generosidad con que nos preparó para desarrollar los cursos de *Introducción a la filosofía* y *Teoría de la ciencia*. Él tuvo mucho interés en que los que nos iniciábamos en la docencia obtuviéramos nuestros grados y títulos y por eso nos orientó y asesoró con mucha dedicación. Él renovó y le dio impulso a la entonces sección de filosofía del Dpto. de Humanidades, creó nuevos cursos, organizó eventos académicos y cursos de actualización para profesores de secundaria, por ejemplo nosotros éramos un grupo de jóvenes donde estaban Martha Zolezzi, Raul Tafur, Reynaldo Rodríguez Apolinario, Oscar Marañón, Carlos Matta, Gilberto Bustamante y otros, entonces empezamos a enseñar el curso pero luego por distintos motivos desapareció los cursos generales, lo que sucedía era que de los mejores alumnos de los cursos generales se les daba a escoger que carrera seguirían y la mayoría escogía medicina, entonces los de puntajes menores comenzaron a reclamar, porque querían el pase libre, entonces se suprimió los estudios generales y desapareció el curso.

Luego el Dr. LÍ preparó el curso de *Teoría de la ciencia* para las distintas carreras y ahí enseñamos también porque el Dr. LÍ nos preparaba. Por ejemplo yo enseñe teoría de la ciencia en las facultades de Matemáticas, Física y Biología. Y también tuve la suerte de enseñar en la escuela de filosofía el curso de *Interpretación de textos*, en ese tiempo éramos muy pocos y privilegiados los que enseñaban en filosofía.

¿Qué la motivo a investigar a filósofos peruanos?

Cuando enseñaba el curso de interpretación de textos filosóficos me interesó el tema de la metáfora. El estudio de este tópico lo desarrolle

en mi trabajo de Licenciatura en Filosofía. Siguiendo esta línea de investigación entre a estudiar a Mariano Iberico quien enfoca este tema como parte de sus reflexiones sobre el lenguaje. El estudio de la filosofía de Iberico me llevo a estudiar a su contraparte, el positivismo de Javier Prado, fue así como me interese por estudiar a los filósofos peruanos.

III. El centro peruano de estudios filosóficos y la revista *aporía*

*¿Qué significa para usted la Revista *Aporía*?*

La Revista *Aporía* significó in intento de difusión de la filosofía dentro y fuera de la universidad. Significo, también la posibilidad de que los profesores que en esa época nos iniciábamos en la docencia Universitaria pudiéramos publicar nuestras investigaciones. El Dr. Víctor Lí Carrillo fue quien impulsó, esta revista, nos dio un gran apoyo y orientación académica.

*¿Y después de los 10 números publicados por *Aporía* que acontecimiento provocó a que no se publique más?*

Mayormente, fueron causas económicas. También influyo el hecho de que nos dispersáramos por nuestros trabajos, el Dr. Lí se fue a Venezuela, la Dra Zolezzi estaba en la Facultad de Educación, etc.

*A partir de la revista *Aporía* ¿qué línea de investigación le interesó más?*

Varias líneas de investigación, Filosofía en el Perú, epistemología, ética. La investigación sobre Javier Prado la realice cuando ya no se publicaba *Aporía*. Este artículo creo que se difundió porque no había muchos estudios sobre este autor.

Palabras finales

Agradezco la entrevista y a la vez invito a ustedes mis alumnos a que continúen la labor de la investigación filosófica, es nuestra tarea.

La REFP, Revista de Filosofía en el Perú, agradece la gentil aceptación de la Dra Paquita Magdalena Vexler Talledo.

Presentación de la *Revista electrónica de Filosofía en el Perú* Año N° 1, N° 1, Enero - Abril 2006

María Luisa Rivara de Tuesta
Profesora Emérita UNMSM

I

La *Revista Electrónica de Filosofía en el Perú*, dirigida por Octavio Obando, representa un importante núcleo de trabajo referido al estudio de intelectuales y profesores de filosofía cuyo primordial interés se ha centrado en la historia del quehacer filosófico en el Perú.

Este primer número de la *Revista* está estructurado en cuatro capítulos: en el Cap. I. Octavio Obando presenta los objetivos y propósitos de una revista electrónica; en el Cap. II. Plantea el problema de la periodicidad en la constitución de una historia de la bibliografía de las ideas filosóficas en el Perú; en el Cap. III. Se aborda el problema de las fuentes con el propósito de lograr un panorama global de la “subjetividad” en el período colonial; y en el Cap. IV. Se exponen los trabajos de los colaboradores: 1. El de Raúl Sulca, sobre bibliografía del período colonial peruano: 1532-1780 (catecismos, textos de filosofía y de lógica), 2. De Ricardo Licia Meza, bibliografía localizada en el Convento de San Francisco de Lima (siglos XVI, XVII y XVIII), 3. De Edmundo Roque Vera y José Rosales Trabuco, bibliografía sobre adoctrinamiento, poética y poesía sacra, cartas, catecismo 1650-1780, catecismo 1532-1650, documentos foráneos, historia de la Iglesia, informes y cartas oficiales y sermones, ubicados en las bibliotecas de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, de la Universidad Ruíz de Montoya y del Fondo Reservado de la Biblioteca Central

“Pedro Zulen” de la UNMSM; y 4. De José Muñoz Herrera, sobre bibliografía del período colonial peruano 1832-1780, localizado en diversas bibliotecas de Lima y en Internet.

El problema de las fuentes de la filosofía en el Perú en lo que respecta a obras publicadas en ese transcurrir de la filosofía no constituye todo el problema de recolección bibliográfica, sin ánimo de disminuir el esfuerzo que se viene realizando en este primer número, debo señalar otro aspecto importante de la recolección bibliográfica y que está referido a los trabajos, y sobre todo, artículos que forman parte de las revistas especializadas en pensamiento y filosofía peruana y latinoamericana que deben ser cuidadosamente registrados para constituir ficheros de consulta secundaria y complementaria sobre el movimiento filosófico peruano y latinoamericano.

II

Le corresponde al Director de la Revista electrónica continuar, ampliar y confirmar los conceptos que ha vertido en la presentación, igualmente, los que expresa frente al problema de la periodificación en la constitución de una historia de las fuentes, de las ideas filosóficas en el Perú y en el abordamiento global del problema de las fuentes que caracteriza como subjetivas en el período colonial.

Lo significativo de esta *Revista* se da en el interés por la investigación del proceso de nuestra filosofía colonial, me queda la impresión de la sorpresa de Octavio Obando y su grupo de colaboradores al realizar sus primeras indagaciones, encontrar fuentes desperdigadas e, incluso, perdidas que urge recuperar, ordenar, sistematizar y evaluarlas en su totalidad para reencontrar, tal vez, una dimensión tempo-espacial propia y original que se prolonga hasta el presente y que explica errores y aciertos del transcurrir filosófico actual en nuestra patria.

Lo que me sugiere la lectura de este primer número de la *Revista Electrónica* es, que la tarea programada es de suma importancia y exigirá esfuerzo intelectual y, sobre todo, paciente y constante investigación.

Igualmente, pienso que podría influir favorablemente en la recuperación de la calidad académica de los docentes de la Escuela de Filosofía en cuanto contribuirá a renovar los métodos de exposición de clases, el dictado tradicional de apuntes de clases, la elaboración de sílabus e incluso programas y planes de estudio tanto en las maestrías como en los doctorados de filosofía.

La pregunta que surge paralelamente a la presentación de esta importante *Revista Electrónica* sería ¿Cómo enseñar filosofía en la era de las comunicaciones electrónicas?, lo que exigiría renovar el sistema actual de la enseñanza de la filosofía en el Perú y consecuentemente el contenido curricular de la carrera de filosofía.

Por último, queda por reiterar que frente a la revolución de las comunicaciones se debe dar, necesariamente, una nueva metodología de la enseñanza de la filosofía: cursos elaborados con anticipación, participación activa de los alumnos con énfasis en los trabajos monográficos y de investigación que podrían planificarse desde el inicio de cada curso, simultáneamente, a través de C.D.s, disquetes, etc. y puede, vía electrónica, publicarse los resultados de los trabajos semestrales y quedar en la red electrónica al término de cada semestre. Nuestra experiencia pedagógica, que sería muy largo comunicar en esta ocasión, nos permite aseverar con optimismo que un buen uso de la red electrónica con propósitos estrictamente pedagógicos y de investigación nos permitirá recoger en corto plazo frutos simultáneos de esta magnífica idea de poner en circulación la *Revista Electrónica* en nuestros medios universitarios.

Si dejamos de lado y superamos egoísmos y ninguneos en el quehacer filosófico la *Revista Electrónica* sanmarquina podrá constituirse en el mejor avance de una auténtica y genuina forma de hacer filosofía en el Perú.

Lima, 03 de agosto de 2006.