

SANTUC, Vicente; GIUSTI, Miguel; LOPEZ SORIA, José Ignacio; IBÁÑEZ, Alfonso; PEÑA, Antonio; SOBREVILLA, David: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia y convivencia social*. Coordinación Editorial: Ana Teresa Martínez, Cusco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas", 1992, 209 pp.

Los dilemas de una modernidad que languidece se plasman en el ámbito de la discusión filosófica. Un selecto grupo de filósofos peruanos, en ocasión del tricentenario de la fundación de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, expone al respecto sus inquietudes y opciones. Antes del comentario de los textos, no hay mejor presentación que este extracto de la que hiciera José Ignacio López Soria: "En este panorama de debilitamiento de las seguridades le toca nuevamente a la filosofía reeditar, con una particular radicalidad, su primigenia actitud de asombro interrogante y buscador de nuevos caminos para la teoría" (Presentación, p. 10).

"Ética y política", la reflexión de Vicente Santuc (pp. 13-56) es, ante todo, una apuesta categórica por la vigencia de la modernidad. Un kantismo radical se presenta como la descripción de lo que es y debe ser una sociedad racional mundial fundada en las exigencias *a priori* de una moralidad incondicionada. Santuc argumenta su apuesta con la exposición de la *Philosophie Politique* de Eric Weil¹.

El punto de partida de Weil es la noción de "acción" (p. 17). La filosofía política tendría en ella su punto inicial de referencia. Pero, lejos de significar esto una descripción de la acción humana en general, el "campo" de estudio es la "acción razonable", que se define por ser la "acción humana en la historia" (p. 18), aquella cuyo *telos* es la creación de un sentido para el conjunto de la experiencia humana. Esta definición excluye como no razonable a toda acción en la "historia" extraña al relato que el filósofo hace de ella, convirtiéndola en "violencia".

El querer "razonable" es "introducir un sentido en la historia" (p. 18), algo así como instaurar el reino de los fines en sí de Kant en el mundo. El autor sostiene que este querer responde a una "exigencia" *esencialmente contrapuesta* a la moral histórica. La moral histórica es "arbitraria", una *cadena* contra la que hay que "luchar" (pp. 22-24). No es de extrañar, por lo tanto, que el autor identifique esta "exigencia moral" con la moral formal kantiana (p. 25). Y esto debe leerse en base al doble carácter (sensible e inteligible)

¹ Weil, Eric. *Philosophie Politique*, París: Vrin, 1984.

que, según Kant, tiene el hombre. Su carácter inteligible le demandaría al hombre enfrentarse con la moral heterónoma de su existencia social, a las reglas de convivencia comunitaria que, sin más, se identifican con la “violencia”, ¡junto con los “deseos” y los “miedos”! (*ibid.*). La exigencia moral de la acción “razonable” es el punto de partida conceptual para pasar “del punto de vista del individuo al de la comunidad” (p. 27).

El paso de la moral formal kantiana al universo concreto de la filosofía política se lleva a cabo por mediación de los conceptos de “derecho natural” y “educación”. El autor sostiene que accederíamos a la noción de derecho natural por un sentimiento (¿innato?) de repudio contra la “injusticia posible” del derecho positivo (pp. 28-33). Esta “injusticia posible” es interpretada como una exigencia de igualdad incondicionada “de todos los seres razonables en todas sus relaciones” (p. 30). El derecho natural mostraría el tránsito de la exigencia moral (individual) al Estado a través del concepto de educación. En consonancia con el conflicto ya planteado entre lo “razonable” (¿inteligible kantiano?) y la moral histórica, la educación intentará eliminar la “violencia” (p. 32) creando disposiciones morales en los ciudadanos en acuerdo con la regla de igualdad del derecho natural. En este contexto, Weil aborda los conceptos de *sociedad civil* y *Estado* en base a un conflicto propio de la modernidad: el conflicto entre racionalidad instrumental y razón de los fines. A la primera se la llama “mecanismo social”. La segunda no es otra que la ya conocida exigencia del sentido, esta vez dentro de las formas históricas del mundo moderno.

Según nuestro autor, el “mecanismo social” (orientado a la producción eficaz) tiene como ventaja educar al hombre en la racionalidad y la “mundialidad” (p. 34). En este sentido, prepara las condiciones para crear un modelo de sociedad *noumenal* en el mundo. Sin embargo, esto genera un universo desdoblado en que búsqueda del sentido y racionalidad (instrumental) no parecen conciliarse (pp. 37-40). Es precisamente este conflicto, sólo posible en la sociedad moderna, el que permite pasar al concepto de Estado: sólo el Estado moderno, con la mediación de las exigencias del derecho natural y la educación, puede resolverlo. La propuesta final propone la creación de un Estado mundial que pudiera mediar en las disputas entre los Estados nacionales en caso de que ocurrieran rebrotes de lo que Santuc-Weil llama “violencia”.

Considero justo concluir haciendo notar las nociones de vieja raigambre moderna que reaparecen aquí: la noción de “sistema”, la de “razón” como universalidad y necesidad, la de un “progreso” en la “Historia”, el optimismo ilustrado contra el oscurantismo y, como supuesto fundamental, la idea de un sujeto privilegiado a través del filósofo, cuya tarea sería “decir” las “estructuras esenciales” y los “conceptos propios” de la razón humana en la historia (p. 19). El gran relato de una historia universal eurocentrista y moderna se reinstala, así, como terca insistencia ante una comunidad filosófica contem-

poránea que se abre a lo diverso de una postmodernidad descentrada y escéptica.

“Economía, sociedad y política. Consideraciones filosóficas sobre una moderna confusión” es el artículo de Miguel Giusti (pp. 57-85), una implacable crítica de la modernidad. El objeto del texto es poner sobre el tapete las paradojas de la fundamentación moderna de las ciencias sociales (p. 61). Sin declararse de manera expresa un neoaristotélico, Giusti se situará como crítico desde y con Aristóteles contra la infructuosa pretensión moderna de poseer un conocimiento sistemático y totalizante de la realidad social, que parece conducir siempre a la fragmentación de su objeto (pp. 59-61). El desarrollo de su tesis puede interpretarse como una lectura etimológico-hermenéutica: la pretendida “confusión” moderna consiste en una modificación de la terminología aristotélica sobre el estudio de lo social, que Giusti persigue analizando su historia en los textos de los filósofos modernos. Pero también es una (a veces tímida) denuncia del punto de vista ontometodológico que subyace al despliegue de la “confusión” de las palabras. En este sentido, el autor se refiere a un “viraje ontológico en la historia de la cultura” (p. 71).

La historia que Giusti interpreta es la de los términos “sociedad”, “política” y “economía”. La investigación se inicia con una etimología de los conceptos “sociedad”, “sociedad civil”, “sociedad política”, “sociedad burguesa” y “Estado”. Todos estos términos no serían sino traducciones del término “*koinonía politiké*” que, en Aristóteles, no se referirían sino a “la realidad socio-política en su conjunto” (p. 63). La “confusión” moderna partiría de haber creado distinciones conceptuales que, al parecer por desgracia, habrían generado una visión fragmentada en la concepción moderna de lo social.

Giusti señala que *koinonía politiké*, el término que Aristóteles usa para referirse al todo social, designa la instancia ontológica en función de la cual las acciones humanas y otras formas más elementales de sociedad adquieren sentido (p. 67). La naturaleza del hombre, pues, exigiría la primacía ontológica del ser comunitario como su *telos* y lugar de realización. Los modernos, sin embargo, pervertirían este concepto al utilizar la traducción ciceroniana del término (*societas civilis*) en oposición a un hipotético estado natural anterior a la existencia del ser en sociedad. De este modo, los modernos darían lugar a una inversión ontológica en la que la sociedad pasaría a ser algo segundo, dependiente de una “naturaleza” que le sería anterior y, por lo tanto, extraña (pp. 67-71). Giusti pasa, acto seguido, a exponer algunos modelos de “confusión” histórica. Hobbes, Rousseau, Locke y los filósofos de la enciclopedia son los protagonistas de su relato, que concluye en Hegel y Marx (pp. 72-81).

En fin, Giusti pretende dar con el origen de una “confusión” que es la base de las fragmentaciones conceptuales que conocemos como “ciencias sociales” (p. 61 y p. 83). Sin embargo, la enumeración de cambios históricos en el uso de ciertos términos está lejos de ser una crítica y mucho menos de ser una denuncia alarmante. De la argumentación de Giusti se deduce que

los modernos han modificado un término, *koinonía politiké*, al extremo de haber hecho teorías impensables para Aristóteles. Pero esto mismo se podría aducir respecto de muchos otros términos heredados por la tradición. ¿Dónde está, entonces, el aspecto *negativo* de todo esto? ¿No será tal vez una bendición que los modernos hayan hecho distinciones allí donde Aristóteles no hacía ninguna? Concedamos que hay aquí una paradoja *de los propios modernos* (p. 61). Aun así, ¿por qué ha de ser esto una “confusión”? Tal vez la respuesta esté en el no tan oculto aristotelismo de Giusti.

El aparente fracaso del proyecto de la modernidad en la filosofía académica y la cultura de masas, lejos de ser una renuncia al filosofar, plantea el reto de reaprender a interrogar filosóficamente bajo condiciones conceptuales nuevas. Es en el contexto de este fracaso que “Perspectivas postmodernas” de José Ignacio López Soria (pp. 87-110) se propone trazar “ciertas direcciones para una previsible filosofía del futuro” (p. 89). Nuestro autor se pregunta si será posible el discurso filosófico en un marco donde la empresa del filosofar (moderno) haya sido abandonada (*ibid.*). Con el presupuesto implícito de que la postmodernidad es ante todo un fenómeno cultural antes que filosófico, López repasa los rasgos de la “condición postmoderna” como un requisito para las perspectivas de la teoría.

De acuerdo a López, las teorizaciones sobre las postmodernidad tratan de “elevar a concepto... cambios... en la sociedad” (p. 91) que describe siguiendo a Jean François Lyotard, Agnes Heller, Ferenc Fehér, Gianni Vattimo y otros. La renuncia al proyecto moderno de fundamentación absoluta en epistemología, ética y política, el desencanto ante toda lectura unilineal y progresiva de la historia, el relativismo cultural, la rutinización del arte, la extensión del mundo de la técnica, serían algunos de los cambios más importantes en el “estado de la cultura” (p. 91) de la postmodernidad. A éstos se agregarían rasgos “en el mundo... del espíritu” (p. 96) que hemos de interpretar como cambios de paradigma en el discurso teórico y que, en realidad, no son sino reformulaciones más ordenadas de lo que antes se presentó bajo la figura de cambios culturales. López cita tres: “el ocaso de la noción de sujeto”, la “deshistorización de la experiencia” y el “cuestionamiento de los valores”.

El texto de López está bien lejos de hacer una mera labor descriptiva sobre la postmodernidad. Es así que al tratar las “perspectivas” de una filosofía postmoderna denuncia su “talante débil”, su “renuncia a construir un pensamiento fuerte” (p. 100) y, con un énfasis digno de nota, su incapacidad de “pensar y hacer la nueva historia” (p. 103). Las perspectivas señaladas por López apuntan no sólo a situar el pensar de la postmodernidad en su contexto cultural y conceptual, sino a proponer un derrotero.

Una conocida sentencia de Augusto Salazar Bondy sirve de epígrafe a “El conflicto de los proyectos históricos en la perspectiva de Leopoldo Zea”, reflexión de Alfonso Ibáñez sobre la filosofía de la historia de Zea (pp. 114-137):

“(la) filosofía... ha de ser una reflexión sobre nuestro status antropológico y desde nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación” (p. 113). Con esta fórmula estipulativa, Ibáñez intenta destacar la “originalidad y autenticidad” del pensamiento de Zea, pero no como filosofía, sino en tanto *filosofía latinoamericana*. La propuesta de Zea es presentada así como una alternativa a un quehacer reflexivo inauténtico y dependiente. Al parecer, lo que Ibáñez se propone es, a partir de la definición de Salazar, determinar en qué sentido Zea sintetiza y establece las condiciones de una posible filosofía latinoamericana, es decir, en lo que de ‘latinoamericana’ ha de tener en sentido estricto (p. 116).

La “búsqueda de identidad y liberación” parece ser, en la argumentación de Ibáñez, el objetivo que debería perseguir una filosofía concebida como hemos anotado arriba (pp. 118 y 130). El aporte de Zea en esa dirección sería haber dado una aproximación a la “conciencia histórica” (p. 116) de América española al situar el discurso filosófico de su historia en la perspectiva de los “vencidos” (p. 119). La “identidad” y la “liberación” serían consecuencia de una eventual lectura autónoma de la historia local, superando un “punto de vista eurocéntrico” (p. 119). La segunda tiene sentido en base a una noción de “dependencia” que, si es clara en otros contextos, no parece serlo en éste. Y la primera, tal como se presenta en la exposición del pensamiento de Zea, parece ser el resultado de la autorrepresentación histórica de las élites latinoamericanas en el proceso de asumir un “proyecto histórico” como fuente de sentido para la existencia de América Latina.

El discurso de Zea pretende, según se desprende del texto de Ibáñez, situar el presente de América Latina como la etapa final de un proceso en el cual se entrecruzan dialécticamente muchos “proyectos históricos”. Lectura cuyo punto de partida es la “dominación” colonial, la de Zea conduciría, a través de la historia sociopolítica de los siglos XIX y XX, a la presentación del “proyecto asuntivo”, conciencia histórica de pueblos que reconocen su identidad y demandan en base a ella una igualdad en el concierto de las naciones (pp. 129, 132 y ss.). En este sentido, afirma Ibáñez que: “En medio del conflicto de los proyectos históricos, se toma conciencia de la anhelada identidad[...] En el presente contamos[...] con una aguda conciencia de la inautenticidad padecida desde la colonia... y de la necesidad de la propia identidad para realizarnos plenamente como hombres y como pueblos” (p. 131).

Como reflexión final, creo que es razonable preguntar, ante todo, si la definición de Salazar es una buena definición de la filosofía. Y creo imperativo hacerse algunas preguntas más. ¿Cómo saber cuándo la reflexión de un filósofo latinoamericano es “inauténtica” y “dependiente”? ¿“Dependiente” de qué? ¿En qué consistiría una filosofía “original” y “auténtica”? Dicho sea de pasada, ¿por qué razón *debemos* seguir la definición de Salazar e intentar buscar *por medio de* la filosofía “identidad” y “liberación”? Y, por último, ¿por qué no

extender el periodo histórico que tematiza Zea hasta las políticas económicas de Zedillo, Menem y Fujimori? ¿Sería *ese relato* también *filosofía*? ¿Revelaría esto una nueva etapa en la búsqueda de “identidad” y “liberación” en la América española? Tal vez.

“Racionalidad occidental y racionalidad andina, una comparación”, de Antonio Peña (pp. 139-159) es un esfuerzo por relevar el carácter de la cultura andina frente a su homólogo en Occidente. No se define, sin embargo, como un estudio antropológico, sino como una comparación (filosófica) de lo que él entiende como la “racionalidad” de ambas culturas. Es precisamente para deslindar la peculiaridad de su exposición que Peña inicia su texto con una definición de lo que él entiende por “racionalidad”. Reconociendo el carácter ambiguo del término “razón”, Peña aclara que “racionalidad” no debe entenderse en el sentido de una coherencia de medios con respecto a fines, propio de la “racionalidad” occidental, sino como: “...un orden dinámico, un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas y motivado por fines de valor” (p. 144).

Este sentido de “racionalidad”, sin embargo, —como parece confesar el propio Peña— puede ser confundido por el lector con la “cosmovisión” de un pueblo. A esto contesta él mismo que “no son lo mismo” ya que “al paso que la racionalidad es un proceso, la cosmovisión es una visión de la totalidad” (p. 145). En cualquier caso, el objetivo último del texto sería denunciar la “falsa pretensión de universalidad de la racionalidad occidental” (p. 144) frente al “pensamiento andino” que, siendo coherente con su propia “racionalidad”, puede obtener resultados óptimos en el dominio del entorno natural prescindiendo de la “lógica científica”, afirmándose en “creencias, afectos, mitos y dentro de rituales de producción” (*ibid.*).

De este modo, Peña divide el resto de su reflexión en tres partes. La primera es una exposición de la “racionalidad occidental” (pp. 145-150), la segunda trata de la “racionalidad andina” (pp. 150-155); Peña reserva la tercera a la “comparación” entre ambas (pp. 156-158).

El apartado que Peña dedica al estudio de la “racionalidad occidental” es, de alguna manera, una investigación de la racionalidad instrumental desde su génesis en “la Europa Central de los siglos IX y X” (p. 147). Peña explica detalladamente los factores geográficos y técnicos que darán lugar a la concepción moderna del hombre (occidental) y la naturaleza. En palabras de Peña: “En este proceso [...] advertimos tres de las condiciones que harán posible la modernidad 1) La naturaleza se torna objeto de [...] manipulación. 2) Lo cualitativo [...] se resuelve en [...] cantidades en general. 3) Hay un sujeto puro que va oponiéndose a la naturaleza [...] como algo esencialmente distinto” (p. 149).

El apartado siguiente se detiene en largas reflexiones sobre los instrumentos de labranza, la variedad de cultivos y el aprovechamiento eficiente

de los suelos andinos, llamando la atención sobre el “sentido de reciprocidad y de solidaridad” del poblador andino en la producción (p. 153), su “comunicación directa con la naturaleza” (p. 154) y su “conciencia ecológica” (p. 155). La última sección contrasta ambas “racionalidades” subrayando el hecho de que el hombre andino, desprovisto de un desarrollo técnico elaborado, logró crear una cultura “sobre los 3000 metros” como “en ninguna parte del globo” recordando que “la racionalidad que hizo posible la vida y la diversidad sobre ese nivel fue la andina” (p. 158).

El conocido libro de Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* —primera edición, 1956— ha sido el motivo para “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía”, reflexión de David Sobrevilla (pp. 161-209) sobre la pertinencia del término “filosofía” aplicado a las formas americanas de pensamiento anteriores a la conquista española: “En realidad, esta interrogación cubre únicamente un grupo de casos de un problema más vasto: el de saber si se puede emplear la noción de filosofía para formas de pensamiento no-occidentales” (p. 163).

El propósito de Sobrevilla es, pues, demostrar algo respecto de un “grupo de casos” de pensamiento no-occidental (en especial el de los nahuas): que no son “filosofía” en absoluto. Claro está, este propósito se justifica sólo si es el caso que queramos significar algo específico con esa palabra (p. 208) lo que, por lo demás, está bien lejos de ser una mera exquisitez lingüística. Sobrevilla advierte que en el libro de León Portilla se trata más bien de una “visión mítica” y que afirmarla como tal —por cierto— “no significa degradarla” ya que “hay muchas formas de pensamiento” alternativas a la filosofía (*ibid.*). Pero veamos cuáles fueron los argumentos de esta conclusión.

El autor parte de una distinción entre “filosofía” en sentido “estricto” y “filosofía” en sentido “amplio” (p. 164) afirmando, además, que el libro de León Portilla sostiene que los nahuas tenían “filosofía” en el primer sentido de la palabra (p. 165). El sentido “estricto” se referiría al “tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C.” (p. 164) y que, según se deduce de la lectura del artículo, se refiere a lo que *nosotros* llamamos “filosofía” como un tipo especial de discurso. Sobre esta base, el artículo sigue dos líneas de argumentación para refutar la tesis de León Portilla. En primer lugar, muestra que la tesis de Portilla es falsa por medio de una *reductio ad absurdum*. Para esto Sobrevilla hace una analogía entre el pensamiento náhuatl y la visión mitológica griega, mostrando que *todo* lo que León Portilla llama “filosofía” en el pensamiento de los nahuas merece el nombre de ‘pensamiento mítico’ o algo parecido cuando se refiere a los griegos. En segundo lugar, Sobrevilla hace una exposición histórico-genética del “tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a. C.” (pp. 176-186) con la evidente intención de mostrar que las condiciones sociales, políticas, econó-

micas e ideológicas que dieron lugar al fenómeno griego son del todo extrañas al contexto cultural náhuatl. Como es obvio, el primero de los argumentos es de tipo *lógico*, mientras el segundo es de tipo *histórico*, aun cuando Sobrevilla no los exponga expresamente de ese modo. Como sea, ambos apuntan a un solo objetivo: mostrar un defecto en el vocabulario de León Portilla, un defecto grave en la medida en que puede serlo cualquier uso equivoco de las palabras en un contexto argumental. En términos del autor: “No objetamos a León-Portilla por aplicar al pensamiento náhuatl el nombre (y el concepto) que le es extraño, de filosofía [...] sino porque las concepciones náhuatl son en verdad pensamiento religioso y no pensamiento filosófico...” (p. 206).

El reto que la postmodernidad plantea al discurso filosófico es muy grande. Supone reinstalarse conceptualmente en un mundo donde los paradigmas de reflexión que determinaron la actividad del pensar en los últimos 300 años han sido opacados por la incredulidad. Como la escolástica fue desafiada (y dejada al olvido) por el pensamiento moderno, así parece la filosofía moderna enfrentarse con el discurso del fin del fundamento y de todo fundamento. Pero esto, lejos de ser la desesperanza del pensar (y lejos también, de ser su “refundación”), es el inicio de un nuevo despliegue de las posibilidades de la reflexión humana. En la variedad de aproximaciones teóricas del texto se muestra una gama del abanico que constituye nuestro reto. Desde el entusiasmo por renovar la modernidad en Santuc o, incluso, en López Soria, hasta su radical cuestionamiento en Giusti; desde el esfuerzo por encontrar formas de pensamiento alternativas a la versión moderna del pensar (“racionalidad”) por Peña, hasta el inestimable esfuerzo de David Sobrevilla por instalarse en la tradición, en todos los autores se da el afán insatisfecho de la filosofía por remontar sobre sus fracasos. Bienvenida sea toda búsqueda de la filosofía en el Perú de hoy.

Víctor Samuel Rivera
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima