

**"¿UTOPIA DEL MERCADO O UTOPIA ANDINA? SOBRE LA
FILOSOFIA Y LA COMPRESION DE LA REALIDAD NACIONAL"***

Miguel Giusti

- * Del 28 de noviembre al 3 de diciembre de 1988 se llevó a cabo, en la ciudad de Trujillo, el Tercer Congreso Nacional de Filosofía del Perú. El tema general elegido para este Congreso fue: "Presencia y desarrollo de la filosofía en el Perú". El texto que se presenta a continuación a modo de documento es la ponencia leída en una de las sesiones plenarias del Congreso. Ha sido conservado el estilo expositivo propio de estos eventos. Agradezco a los organizadores del Congreso por haberme permitido la publicación anticipada de este texto.

Sócrates solía decir que el rol del filósofo —del filósofo que él llamaba "dialéctico"— consiste en exigir *distinciones* allí donde ellas se pasan por alto, y en efectuar *síntesis* allí donde las distinciones son sólo superfluas o aparentes. Estas dos actividades —*distinción* y *síntesis* (diairesis y synagoge)— constituyen, por lo demás, momentos esenciales de la argumentación filosófica, desde los griegos hasta nuestros días.

Comienzo mi exposición con esta referencia a Platón porque quisiera darle una expresión filosófica al desconcierto que sentí en un primer momento, al conocer el título que se había dado al tema que se me proponía para este Congreso: "Corrientes filosóficas que fundamentan el proceso económico, político y cultural del Perú actual". ¿Puede hablarse realmente de una influencia de corrientes filosóficas en el desarrollo del país? Si así fuera, ¿de qué tipo de influencia se trata o de qué corrientes filosóficas? ¿Es tan evidente que la filosofía sirve de *fundamento* a los procesos históricos? ¿No podría sostenerse más bien lo contrario, es decir: que la filosofía *cuestiona* dichos procesos y propone alternativas? O, ¿no sería incluso posible afirmar que la filosofía es una actividad que se desenvuelve *al margen* de los problemas o los conflictos nacionales? Planteando en voz alta estas preguntas, quiero destacar que el consejo socrático al que acabo de aludir no sólo es importante, sino es además imperativo. Para hablar sobre el tema en cuestión, estamos obligados a hacer muchas distinciones y a definir con la mayor claridad posible el sentido de nuestra argumentación y de nuestros términos.

No quiero decir con esto que el título elegido por los organizadores del Congreso sea erróneo. Es perfectamente legítimo, de su parte, solicitar una toma de posición sobre un tema general, y no ha sido nunca su intención imponer condiciones en la elaboración de nuestras ponencias. Al aceptar la honrosa invitación del Prof. Víctor Baltodano, me comprometí a preparar una intervención con este título cuya formulación me sugiere ahora estas reflexiones

preliminares. Posteriormente, entregué a los organizadores un resumen de mi ponencia con el título: "¿Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional". Ocurrió entonces exactamente lo contrario: al leer el título que yo había puesto, esta vez fue el Prof. Baltodano el desconcertado, pues esperaba quizás que yo reprodujera aquél que me había sido sugerido —o, ¡quién sabe!, a lo mejor su instinto socrático lo llevó a hacerse él, sobre mi título, las mismas preguntas que yo me hago ahora sobre el suyo.

Sea como fuere, tengo esta vez las mejores intenciones de combinar —podría decir quizás: de *sintetizar*— ambos títulos, estableciendo las *distinciones* que sean necesarias para dar coherencia a mis hipótesis. Voy a dividir esta exposición en tres partes. En la *primera parte*, retomaré la recomendación socrática, tratando de distinguir las diferentes posibilidades de interpretar la relación entre la filosofía y el desarrollo del país. Si el título sugería una reflexión sobre un tema, yo me permitiré inicialmente hacer una reflexión sobre esa reflexión. Sé que éste es un recurso retórico que los filósofos emplean a menudo en sus ponencias, pero creo que en este caso es inevitable. Mi propósito es mostrar que no sólo lo que el título nos pide, sino el título mismo constituye un problema filosófico nada fácil de resolver. Pero esta primera parte no es en realidad más que una introducción a una cuestión mucho más concreta y, con seguridad, mucho más interesante para todos nosotros. Me refiero a que las diferentes interpretaciones de la relación entre la filosofía y la realidad nacional son y han sido asumidas ya por filósofos peruanos, y son y han sido objeto de largas controversias en nuestra modesta tradición filosófica peruana. Este será el tema de la *segunda parte* de mi exposición. No voy a hacer una historia de la filosofía peruana (por el contrario: aprovecharé la ocasión para poner en cuestión su sentido y su utilidad). Lo que haré será más bien entablar un diálogo polémico con algunas de las posiciones y algunos de los autores más representativos de las últimas décadas con respecto a este problema. Si el sentido de la relación entre la filosofía y la realidad nacional es un problema *filosófico*, entonces es imprescindible debatir con los *filósofos peruanos* que han tomado una posición y la han fundamentado teóricamente. Estoy convencido, como lo he dicho en más de una ocasión, que en la comunidad filosófica peruana nos hacen mucha falta el debate y la continuidad de nuestros intercambios. Es muy satisfactorio, en tal sentido, que, pese a todas las dificultades, haya llegado a realizarse este Congreso en Trujillo. Y es esperanzador constatar que ya no hay sólo dos intelectuales, tan tenaces como solitarios, empeñados en promover la discusión filosófica en el Perú —Francisco Miró Quesada y David Sobrevilla—, sino que a ellos se suman ahora muchas otras iniciativas, como la de la Sra. Rívara de Tuesta al frente de la Sociedad Peruana de Filosofía (que ha reiniciado la publicación de sus *Archivos*), los coloquios anuales

le profesores de filosofía (el último de los cuales acaba de ser editado con mucho esmero por Juan Camacho), la próxima aparición de la revista de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y muchos otros proyectos institucionales o personales que nos obligan a mantener vivo el debate.

La segunda parte de mi exposición será pues una discusión sobre la forma en que la filosofía peruana misma ha planteado y tratado de resolver el problema tratado en la primera parte, es decir, el problema de la relación entre la filosofía y la realidad nacional. Lo que más me interesa es recordar que se trata de un viejo debate, que en él puede constatarse una cierta evolución y que cualquier contribución que propongamos debe primero examinar el estado de la cuestión. Pero, como ya he dicho, no pretendo hacer una historia, sino más bien un balance de las posiciones defendidas por los filósofos peruanos recientes sobre el problema de la relación entre filosofía y nación peruana. Por motivos teóricos que explicaré luego, me detendré sobre todo en las posiciones de Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy y David Sobrevilla. Entre ellas existen —me parece— discrepancias profundas que no siempre se hacen explícitas, y existen además propuestas muy diferentes sobre las tareas que debería cumplir la filosofía en nuestro país. Trataré de resaltar los puntos sobre los que parece haber consenso, y procuraré, por mi parte, definir con más claridad la relación que puede existir entre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional.

Entraré así a la *tercera parte* de mi ponencia. Me ocuparé allí de la polémica indirecta, desatada en los medios intelectuales de nuestro país, entre los defensores de una utopía liberal y los defensores de una utopía andina. Hablaré de ellos sólo con la intención de ilustrar qué tipo de contribución podría corresponderle a la filosofía en la comprensión de nuestra realidad. Estas dos formas de utopía no son las únicas alternativas ideológicas posibles ni, mucho menos, los modelos de acción de la mayoría de los peruanos. Por el contrario, lo que las une —a pesar de sus múltiples divergencias— es precisamente su carácter utópico: el hecho de que ambas se consideran respuestas ideales al problema de la desintegración cultural y la miseria creciente de los peruanos. Pero frente a ambas utopías, la filosofía tiene algo que decir y muchas preguntas que plantear. Espero así, en esta tercera parte, responder de modo más directo a la pregunta acerca de las corrientes filosóficas que fundamentan el desarrollo del Perú actual. Mi respuesta será —por lo pronto sólo en forma de tesis— que no debemos confundir la filosofía con la o las múltiples ideologías posibles, que la filosofía es una actividad profesional especializada y que su contribución a la solución de los problemas del país debe limitarse al ámbito de su competencia, que es exclusivamente teórico.

Paso pues a desarrollar estos tres puntos, comenzando con el cuestionamiento del rol de la filosofía frente a la realidad nacional en un sentido muy general, y apoyándome en las sugerencias socráticas.

1. Filosofía y realidad nacional

La pregunta más inmediata que puede uno plantearse es por qué se supone —como parece sugerirlo el título ya mencionado— que la filosofía desempeña un rol determinante en el desarrollo de un país. Hay, ciertamente, sobre todo en el Perú, hechos históricos y sociales dramáticos que hoy en día ya nadie podría desconocer, como por ejemplo: la desintegración cultural, el "desborde popular", el abismo entre legalidad y realidad, la artificialidad del sistema democrático, la yuxtaposición de poder económico y racismo, etc. Pero, estos fenómenos, ¿son filosóficos?, o ¿están determinados por corrientes filosóficas? Creo que no. Sería una ligereza o una imprecisión semántica decir que estos conflictos se deben a la existencia de corrientes filosóficas en pugna. Que un criollo costeño desprecie de múltiples formas a un serrano, o que la política económica de este gobierno sea más desastrosa de lo que podría imaginar la fantasía humana, son cosas que nada tienen que ver con corrientes filosóficas, aunque sean cosas tan evidentes como lamentables. Que los hombres piensen y actúen, es un fenómeno interesante y aun desconcertante, del que se han ocupado prácticamente todos los filósofos, como lo sabemos, por ejemplo, por la *Metafísica* de Aristóteles o el *Discurso del método* de Descartes. Pero pensar no es lo mismo que filosofar. Menos aún lo es pensar torpemente.

Para precisar, por eso, en qué medida la filosofía juega o puede jugar un rol frente a los problemas del país, distingamos con más claridad algunas posiciones divergentes entre sí:

1ª posibilidad: *Los conflictos sociales del país se deben a discrepancias filosóficas.* Quien defendiera esta idea, estaría entendiendo por filosofía algo así como cualquier *manera de pensar*, es decir, algo tan vago y tan general que haría prácticamente imposible su discusión. Es verdad, como dijera Gramsci alguna vez, que las diferentes maneras de pensar contienen una cierta visión del mundo asimilada por tradición y dependiente de ideas de origen filosófico. Pero es un exceso muy poco esclarecedor llamar a esto *filosofía*, porque si algo caracteriza a la actividad filosófica es justamente la capacidad de tomar distancia frente a los propios dogmas.

2ª posibilidad: *Ante los conflictos sociales del país, cuyas causas son muy heterogéneas, la filosofía debería proponer alternativas de*

solución. Aquí hay una idea diferente de la filosofía. Se piensa que ella, si bien no *fundamenta* el desarrollo social, *debería* sin embargo hacerlo. A ella le correspondería una función crítica y una tarea transformadora. La filosofía estaría al servicio de la liberación o de la defensa de la identidad nacional (o latinoamericana). Hay en esta posición una confusión de problemas que es muy frecuente, a la cual me referiré más adelante. Pero debemos reconocer que ella tiene mucho éxito en Europa y en EEUU, porque les ofrece una versión un poco más sofisticada, es decir más moderna, de nuestro exotismo.

3ª posibilidad: *La filosofía es una actividad profesional autónoma, como la física o la literatura, a la que no pueden imponérsele tareas extrateóricas como las de la problemática nacional.* Esta posición, defendida de facto por el trabajo cotidiano de muchos filósofos latinoamericanos, consiste en rechazar todo intento de instrumentalizar a la filosofía, reivindicando para ella más bien plena libertad en la elección de sus temas y sus métodos. No sería posible, bajo esta concepción, exigir tareas específicas (menos aún políticas) de la filosofía. Se sobreentiende aquí tal grado de especialización técnica de la filosofía que sería imposible establecer una jerarquía de roles o disciplinas. En todo caso, frente a los problemas nacionales, cabría la posibilidad de que algún filósofo se ocupase de ellos, pero sin el menor derecho a considerarlos prioritarios.

Estas tres posiciones que acabo de exponer no son, por cierto, las únicas posibles ante el problema de la realidad nacional, pero son al menos suficientes para corroborar la sospecha inicial, a saber: que no es nada evidente qué debemos entender por la función de la filosofía frente a los procesos o problemas del país. Ahora bien, constatar esta diversidad de interpretaciones no hace sino reforzar nuestra convicción de que el problema filosófico por resolver no sólo se halla del lado de la respuesta, sino también del lado de la pregunta. Las tres posiciones son excluyentes entre sí, aunque no necesariamente corresponden a algún autor en particular. Mi interés hasta aquí sólo era mostrar que el tema general del que hablamos es equívoco y que estamos obligados a hacer precisiones conceptuales. Pues bien, como dije al comienzo, quiero relacionar esa cuestión con nuestra propia tradición filosófica peruana, pues creo que en ella se ha llevado a cabo ya una discusión fructífera, de la que deberíamos extraer algunas lecciones, o frente a la cual deberíamos quizás adoptar una posición más crítica. Paso por eso al segundo punto:

2. El rol de la filosofía ante la realidad nacional en la tradición filosófica peruana

El problema planteado en la primera parte de mi exposición puede ser abordado y resuelto de muy diversas formas. Si elijo la referencia al debate nacional es porque así lo exige la temática de este Congreso y porque desearía contribuir a conservar —quiero decir: a no olvidar— lo que otros peruanos han pensado y escrito.

He dicho que hablaría de la *tradición filosófica peruana*. Pero, ¿existe esa tradición? En caso de existir, ¿cuándo empieza? ¿Por qué habríamos de llamarla *peruana*? Para responder a estas preguntas previas, se debería recurrir normalmente a una historia de la filosofía —a una historia de la filosofía peruana. Y las hay. Más de una. Pero quien las revise, hallará en todas ellas algunas dificultades de fondo (sin desconocer por eso su valor documental). La principal dificultad es: ¿puede hacerse una historia de un fenómeno esporádico, marginal o difícilmente identificable, como es aquello que se suele llamar la filosofía en el Perú? No cuestiono en absoluto la historia en sí —siempre tendrá algún sentido y valor hacer, por ejemplo, una historia de la fabricación de violines en el Perú. Lo que cuestiono es el sentido *filosófico* de esa historia. La historia tendría un sentido filosófico o una relevancia teórica, si nos hiciese presente la continuidad de los problemas debatidos o si nos mostrase de manera convincente la influencia del pensamiento filosófico en el desarrollo del país. En pocas palabras, tendría sentido si reviviese nuestra memoria filosófica nacional y nos obligase a recurrir a los autores del pasado como interlocutores de un debate abierto. Pero creo que ninguna de las historias de la filosofía peruana existentes satisface estos requisitos. Por el contrario, en ellas salta a la vista una cierta artificialidad —una sobrevaloración— del objeto estudiado, y una notoria confusión entre la filosofía y muchas otras actividades intelectuales, a las que debe recurrirse para completar o reemplazar lo que de hecho no existió. No debería sorprendernos, por eso, que el *criterio* empleado para dividir o clasificar esta historia varíe de autor a autor, sin que logremos entender por qué uno de ellos sería más adecuado que el otro. Este asunto me interesa de modo especial. Pero, antes de abordarlo, quisiera hacer una precisión que matice mi punto de vista. Creo que las historias de la filosofía que se han escrito en el Perú tienen un doble valor —un doble valor encomiable, sin duda, aunque no estrictamente filosófico—: 1) nos informan sobre los autores peruanos que directa o indirectamente se dedicaron a la filosofía —contribuyen, en tal sentido, a crear una tradición; 2) nos brindan un importante material sobre la historia del Perú, en especial sobre el modo en que los peruanos entendieron a su país, aunque este material escape a los límites de la actividad filosófica propiamente dicha. Hago esta aclaración no sólo para reconocer el mérito

de estos trabajos, sino además para establecer desde ya una distinción de tareas que luego precisaré con más énfasis.

Vuelvo al problema del criterio de clasificación de la historia filosófica, porque me parece que éste pone al descubierto la artificialidad de la reconstrucción. Hay un tópico que suele ser aplicado, cuya imprecisión salta inmediatamente a la vista: la idea de las "generaciones". Pese a su amplia difusión —y al éxito efímero de su inspirador—, la idea de las generaciones impide identificar las diferencias sustanciales existentes dentro de una misma época y conduce, sobre todo en una historia tan magra como la de nuestra filosofía, a emplear criterios tan heterogéneos de periodización, que despiertan rápidamente la sospecha de su inconsistencia. El caso más claro es el de la historia de la filosofía peruana de David Sobrevilla (en: Podestá, B. (Ed.), *Estado de las ciencias sociales en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico, 1978, pp. 35-99), quien, siendo el último en escribirla, ha tenido la posibilidad de recurrir y criticar a sus predecesores. Sobrevilla distingue cinco etapas en la filosofía peruana de 1880 a 1980: 1) el "positivismo", 2) la "reacción espiritualista", 3) la "generación del centenario", 4) el "grupo de los años 40" y 5) el "grupo de los años 50". Como puede apreciarse de inmediato, se mezcla aquí un criterio temático (en las dos primeras etapas) con un criterio cada vez más cronológico, perdiendo así sentido el esfuerzo de sistematización.

Pero mi intención no era hablar de las historias de la filosofía peruana en cuanto tales, sino de la posición de los filósofos peruanos frente al problema nacional. Si he hablado de las historias es porque algunos de sus autores, conscientes tal vez de la artificialidad de su reconstrucción, añadieron al final un balance de todas las ideas expuestas, proponiendo en ciertos casos las tareas nuevas a las que debería abocarse la filosofía en el Perú. Por esta razón, por el balance efectuado del rol de la filosofía, estas historias son importantes respecto de nuestro tema. Lo son más todavía, porque en ellas se encuentra una evaluación del proceso analizado, de modo que debe reconocérseles con toda justicia su propósito de debatir con la propia tradición y de ofrecer nuevas respuestas.

Quisiera recordar brevemente que el hilo conductor de mi argumentación es vincular el problema teórico de la relación entre filosofía y realidad nacional con las respuestas que los mismos filósofos peruanos han dado a este respecto. Avanzamos, como dirían Hegel o Marx, de lo *abstracto* a lo *concreto*.

Entre los filósofos e historiadores de la filosofía peruana que han intervenido en este debate, hay tres posiciones, divergentes entre sí, que quisiera comentar aquí brevemente, antes de proponer una solución personal. El más cla-

ro y radical de ellos ha sido *Augusto Salazar Bondy*. Todos conocemos sus escritos sobre la cultura y la filosofía de la dominación, en los que nos expone, con gran lucidez e innumerables ejemplos, el carácter mimetizante y alienado de nuestra cultura, y la consiguiente facilidad con la que reproducimos, entre nosotros, los vaivenes de los debates europeos, sin percatarnos siquiera de la diferencia sustancial entre aquellos modelos categoriales y nuestra propia realidad. A partir de este diagnóstico, Salazar Bondy define el rol político de la filosofía en el Perú y propone, además, las tareas que esta disciplina habría de cumplir en el futuro. En su opinión, a la filosofía compete, ante todo, tomar conciencia de la "negatividad" (la "alienación") de nuestra realidad—"negatividad" debida al hecho de la dominación—, para replantear luego nuestros propios problemas, aunque sin descuidar el conocimiento profundo de la tradición filosófica occidental. No es posible aquí, evidentemente, desarrollar estas ideas. Explico, más bien, qué me parece acertado y qué me parece contradictorio de la posición de Salazar Bondy.

En primer lugar, yo diría que Salazar Bondy confunde dos cosas: la comprensión de la realidad nacional, por un lado, y el papel de la filosofía, por el otro. Respecto de lo primero tiene, creo, toda la razón, pero respecto de lo segundo se contradice. Tiene razón en sostener que no entenderemos lo que somos como país o nación, mientras sigamos tratando de aplicar modelos conceptuales elaborados en función de otras realidades. Volveré sobre esto en el siguiente punto. Pero, por más paradójico que parezca, incurre en una contradicción que consiste en cometer él mismo el error que denuncia en los demás, al sostener que la causa determinante de nuestra inautenticidad es el fenómeno de la dominación. Esta explicación es tan simplista como cualquier otra de las que él rechaza por su incapacidad de captar la heterogeneidad y la originalidad de nuestros problemas. Por lo demás, en un extenso artículo sobre Salazar Bondy en el primer número de la revista *Apuntes*, David Sobrevilla advertía también que no pocos escritos de Salazar Bondy podrían ser caracterizados como mimetizantes, si se aplicaran a él mismo los criterios que sirven de fundamento a su tesis central. Pero insisto en que su juicio sobre la inadecuación entre nuestra realidad y las categorías con que la estudiamos me parece acertado. La historia le ha dado y creo que le sigue dando la razón. No obstante, la comprensión de la realidad peruana no es, en sentido estricto, un problema filosófico.

La segunda posición que quisiera analizar es la de *David Sobrevilla*. Dejo para más adelante la de *Miró Quesada*, pese a haber sido formulada con anterioridad, porque creo que su cautela la hace más resistente a la crítica. Para quien ha leído los trabajos de Salazar Bondy, resulta evidente que David Sobrevilla se traza como meta proseguir la reflexión iniciada por el primero. Si se

comparan las tareas asignadas por Salazar Bondy a la filosofía con las tareas que Sobrevilla se propone cumplir en su libro *Repensando la tradición occidental*, se constata de inmediato no sólo la similitud de los planteamientos, sino además la convicción de Sobrevilla de estar realizando finalmente esas tareas (por cierto, con algunas modificaciones).

Al comentar la posición de Sobrevilla, me veo obligado a referirme a un debate hecho público, en la revista *Hueso Húmero* (números 21 y 22), entre David Sobrevilla y quien les habla a propósito de su libro *Repensando*. Habría mucho que decir y escribir sobre el carácter y los temas tratados en ambos artículos —cosa que no es posible ahora. Desearía, eso sí, dejar constancia que considero un hecho muy positivo, además de poco usual, que se haya producido una discusión filosófica pública, y espero que ella no se interrumpa ni se distorsione. Aquí quiero comentar sólo uno de los puntos de aquella controversia, pues tiene que ver con el problema que estoy tratando. Se trata, en realidad, de un punto central en el programa trazado por Sobrevilla, a saber: el rol de la filosofía en América Latina. Al igual que Salazar Bondy, sostiene Sobrevilla en su libro que la filosofía en el Perú tiene *tareas* que cumplir, que consisten en: 1) "apropiarse" de la tradición filosófica occidental, 2) criticarla a partir de nuestra realidad y 3) "replantear" los problemas filosóficos desde una perspectiva latinoamericana. En la reseña que yo escribí del libro de Sobrevilla, expuse las razones por las cuales este programa me parecía poco convincente. Estas razones son fundamentalmente dos: 1) las críticas que Sobrevilla dirige en contra de la tradición filosófica, al margen de si son o no consistentes, no hallan su justificación en "nuestra realidad latinoamericana", sino más bien en los recursos conceptuales y argumentativos de la propia tradición occidental. 2) Respecto de la tercera tarea enunciada por Sobrevilla acerca del "replanteamiento" de los problemas filosóficos desde una perspectiva latinoamericana, manifesté mi acuerdo con el hecho de que la comprensión adecuada de nuestra realidad era una tarea urgente, pero no filosófica en sentido estricto, y añadí que no lograba entender qué podía significar una "perspectiva" latinoamericana en el planteamiento de problemas filosóficos.

En su respuesta a mis observaciones, Sobrevilla considera ante todo que mi reseña es deficiente porque no juzga su libro en el contexto latinoamericano y peruano en que fue escrito, ni declara "si esta obra constituye un avance o retroceso en relación a la filosofía que se practica aquí" (*Hueso Húmero* 22, p. 114). Y respecto de la justificación de una "perspectiva" filosófica latinoamericana, Sobrevilla reitera un único argumento, a saber: que ampliando el universo de los hechos (es decir, incluyendo entre ellos a los fenómenos de América Latina) podremos poner en cuestión la supuesta universalidad de los conceptos filosóficos occidentales.

Debo confesar, sin embargo, que sigo sin entender los argumentos de Sobrevilla. ¿Qué quiere decir cuando pide que se juzgue su libro en el contexto latinoamericano? ¿Que se reduzcan acaso las exigencias de rigor o consistencia? ¿Que su condición de peruano lo exime del nivel de profesionalidad que se presupone internacionalmente en cualquier filósofo? No puedo imaginarme que Sobrevilla sostenga una cosa semejante, porque él mismo nos da a entender repetidas veces en su libro que él posee "los más altos estándares del saber". Supongo que desea más bien que su posición sea confrontada con la de otros filósofos latinoamericanos que han escrito sobre el mismo tema. A ello me referiré enseguida. Lo que desgraciadamente no puedo decir, aunque él lo solicite explícitamente, es si su libro es un "avance" o un "retroceso". Tengo muchas dudas sobre el significado que estas palabras pueden tener cuando se las aplica a la relación entre filósofos —¿tendría algún sentido decir, por ejemplo, que Aristóteles fue un "avance" o un "retroceso" respecto de Platón?—, y tengo más dudas aún sobre el significado que Sobrevilla les atribuye, como para pronunciarme de ese modo. Lo que sí puedo hacer —y haré enseguida— será vincular su posición con el debate que vengo comentando en la filosofía peruana. Vuelvo pues al problema de fondo de mi exposición, tratando de retomar además uno de los puntos de la polémica con Sobrevilla que quedara abierta meses atrás y que espero continúe de otras formas.

Entiendo la posición de Sobrevilla en el *Prólogo* de su libro como una prolongación parcialmente corregida de la empresa programática de Salazar Bondy. Ese es su valor y al mismo tiempo su limitación. Sobrevilla parece creerse en condiciones de realizar las tareas que Salazar Bondy exigía para el futuro, aunque no está de acuerdo con el diagnóstico global de éste último ni con su concepción de la dominación. Este es un valor porque Sobrevilla se pliega a la tradición filosófica peruana, reconociendo lo que le parece ya logrado y modificando lo que cree deficiente. Pero la limitación consiste en que cae en la misma trampa que Salazar Bondy, a saber: se siente autorizado a imponerle tareas específicas a la filosofía y, en consecuencia, se ve obligado a postular un nuevo punto de partida (una futura perspectiva latinoamericana), en cuya defensa sólo puede mencionar fenómenos aislados (como las cabezas clavadas) que en realidad son susceptibles de múltiples interpretaciones, y del cual no puede ni podrá ofrecer una fundamentación mientras no defina primero el sinnúmero de equívocos que él asume como evidencias. Por lo demás, respecto del argumento de la ampliación del universo de los hechos, habría que recordarle a Sobrevilla que este fenómeno se ha producido en múltiples ocasiones a lo largo de la historia —me refiero al fenómeno de conocer otros pueblos, otras culturas u otros datos—, y que la mayoría de las veces no condujo a modificar la perspectiva que se creía dominante: los griegos conocían muchas culturas y las llamaban "bárbaras"; los occidentales vieron muchas obras

le arte autóctonas y las derribaron para construir iglesias, etc. Si Sobrevilla puede decir hoy día que el conocimiento de nuevos fenómenos sirve para poner en cuestión la pseudouniversalidad occidental, ello se debe exclusivamente a que esta racionalidad occidental ha llegado a cuestionar sus propios fundamentos y su propia universalidad, es decir ha llegado a adquirir por sí misma una conciencia histórica que Sobrevilla cree poder enseñarle aludiendo a las carezas clavadas o a los hábitos informales de los latinos.

Finalmente, quisiera analizar la posición de *Francisco Miró Quesada* en este debate. También Miró Quesada se vale del equívoco concepto de "generaciones", pero al menos su criterio de clasificación es unitario. Además, no culmina, como en los otros dos casos, imponiendo tareas específicas a la filosofía, sino todo lo contrario. Como recordamos, Miró Quesada distingue fundamentalmente tres generaciones: la de los "patriarcas", la de los "forjadores" y la de los "técnicos". El criterio aquí es simplemente la creciente profesionalización y la decreciente ideologización de la actividad filosófica. En rigor, una vez llegados a la generación de los "técnicos", ya no sería necesario pensar en prolongar la serie de las generaciones. Porque "técnicos" son, para Miró Quesada, los filósofos que se concentran en el limitado ámbito de su competencia, dedicando su energía intelectual a producir algo realmente original, en vez de emplearla infructuosamente en buscar una identidad imaginaria o en arrogarse una autoridad moral —moralizante— de decretar cuáles son las tareas correctas y cuáles las incorrectas. A diferencia de lo que suele decirse, creo que esta actitud no es *conciliadora*, sino más bien *tolerante*. Sin embargo, también la tolerancia tiene límites, y creo que Miró Quesada no los respeta. El límite de la tolerancia es que no puede tolerar la intolerancia. Miró Quesada, en cambio, da cabida en sus historias y comentarios a posiciones intolerantes o excluyentes, legitimándolas a todas por igual, y colocando así al lector ante la penosa disyuntiva de pensar que, o bien se contradice sin darse cuenta, o bien oculta, tras la tolerancia, una cierta dosis de eclecticismo.

Para terminar esta segunda parte de mi exposición, voy a extraer las consecuencias de las críticas que he planteado y me voy a permitir hacer una propuesta personal que pueda aclarar mejor las cosas.

Hace falta, ante todo, que establezcamos una *primera distinción* entre los cuestiones que se confunden con demasiada frecuencia: la comprensión de la realidad nacional o latinoamericana, de un lado, y la actividad propiamente filosófica, del otro. No me cabe ninguna duda de que todos los intelectuales, incluidos los filósofos, estamos obligados a comprender y a transformar la realidad nacional. Pero me parece sumamente extraño, y hasta sospechoso, que tanta gente crea que ésta es una tarea filosófica. Al parecer, la tentación platón-

nica del filósofo-gobernante renace una y otra vez bajo los más diversos ropajes, y siempre —como en el caso de Platón— bajo el amparo de una ciencia universal que sería privilegio exclusivo de estos jueces supremos. Comprender la realidad nacional es un asunto muy complicado, frente al cual el filósofo no posee una competencia específica ni una garantía de lucidez. Es más, al haberse diferenciado tanto el espectro de los problemas que afronta nuestro país, podría afirmarse incluso que el filósofo se halla en desventaja con respecto a otros intelectuales como los historiadores o los científicos sociales. ¿No son acaso éstos últimos los que han venido renovando en los últimos años el debate cultural en el Perú?

Ahora bien, todo esto no significa que la filosofía no tenga *nada* que decir sobre esta problemática. Puede sí —y debe seguramente— intervenir en el debate. Pero antes de decir cómo, es preciso hacer una *segunda distinción*. Debemos distinguir entre la actividad filosófica en cuanto tal, de un lado, y su eventual contribución a la comprensión de la realidad nacional, del otro. Con respecto a lo primero, todos hemos aprendido, al leer el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, que la filosofía se busca y se practica "en vista del conocimiento y no por alguna utilidad" (*Met.* 982b20-21). Pero tenemos una tendencia casi crónica a ceder ante la tentación moralizante que fue tan característica de los medievales, y decidimos así con extraña regularidad ponerle un freno a la filosofía y declararla *sierva* : sierva de la teología, sierva de la ciencia, sierva del progreso, sierva de la revolución o sierva de cualquier otra finalidad que le imponga límites. Al escucharme defender la libertad del pensar o la imposibilidad de instrumentalizar la filosofía, más de uno pensará que estoy justificando la evasión y que ésta es, en el fondo, una actitud reaccionaria. Quien así piense, se engaña por completo, pues es exactamente al revés. Si alguien somete la filosofía a un ideal específico, por más noble que sea, renuncia en realidad eo ipso a la filosofía para asumir el reconfortante rol de ideólogo, propagandista o predicador. Personajes como éstos abundan en nuestro país. Pero contra ellos, o contra cualquier tipo de dogmatismo, sólo se podrá combatir si preservamos la autonomía del pensar.

¿Cuál sería entonces la eventual contribución de la filosofía a la comprensión de la realidad nacional? Al igual que cualquier otro científico, el filósofo sólo debería hablar de lo que sabe. Y como lo que sabe es de orden teórico, su contribución en este campo sólo puede ser indirecta. Que sea indirecta, no quiere decir, sin embargo, que sea irrelevante o que sea restringida. Hay múltiples formas y múltiples medios de entablar una discusión —de buscarla incluso— con los historiadores, los científicos sociales, los políticos, los ideólogos o con todos aquellos que se interesen en entender la especificidad de nuestra cultura. Sin abandonar el ámbito de su competencia, ni suplantar la la-

bor de las ciencias empíricas, el filósofo puede someter a discusión los conceptos de historia, de ciencia, de democracia, de libertad, de utopía, así como tantos otros conceptos sobre los que gira el debate de los intelectuales peruanos en la actualidad y en el cual lamentablemente los filósofos brillan por su ausencia.

A modo de ilustración de esta tarea, voy a referirme a continuación a las dos expresiones que aparecen en el título de mi ponencia. Me limitaré a sugerir brevemente algunas pistas de reflexión, sobre las cuales nosotros como filósofos deberíamos pronunciarnos con más frecuencia y con más claridad, a fin de contrarrestar la creciente simplificación o ideologización de los conceptos en debate.

3. ¿Utopía del mercado o utopía andina?

No necesito aclarar que me estoy refiriendo a las posiciones de Mario Vargas Llosa y de Alberto Flores Galindo, y creo que puedo presuponer de parte de todos los presentes al menos una idea aproximada de las tesis que defiende cada uno de ellos. Pero lo que sí debe explicar es por qué cito sólo estas dos posiciones, pese a que hay otras alternativas en el debate, y debo aclarar además en qué sentido es posible establecer una comparación entre ambos personajes.

Comienzo por lo último. Debemos advertir que la comparación se establece entre dos discursos de diferente naturaleza. El discurso de Flores Galindo ha sido formulado de acuerdo a los parámetros científicos de su disciplina y es un libro de historia —yo diría, además, que es un *buen* libro de historia, como hacía tiempo no veíamos aparecer entre nosotros. De otro lado, sin negarle a Vargas Llosa la capacidad para elaborar un texto de similar rigurosidad, es evidente que su discurso es predominantemente —quizás hasta deliberadamente— ideológico y estratégico. Es muy probable que las simplificaciones de Vargas Llosa se deban a su astucia, y no a su ignorancia.

Con respecto al otro punto —por qué cito sólo a estos autores—, creo tener una justificación que nos acercará al problema propiamente filosófico. Creo que, a diferencia de otras posiciones, ambos autores comparten —al menos en un sentido— de diagnóstico de la situación del país y la necesidad de proponer una terapia cualitativamente distinta a las practicadas hasta hoy. El aspecto del diagnóstico que les es común es la constatación del agravamiento de la desintegración cultural de nuestro país y el reconocimiento de que se viene sucediendo fracaso tras fracaso de los modelos aplicados en vistas a su solución. Ello explica que ambos recurran —salvando las distancias— no simple-

mente a un programa alternativo, sino a un ideal movilizador que pueda despertar la adhesión y el entusiasmo colectivos, instaurando a la larga lazos de cohesión e identificación en beneficio de la integración cultural. Aquí también, por supuesto, la diferente naturaleza de los discursos repercute en los ideales sugeridos: mientras Flores Galindo se sumerge en la memoria andina en busca de rasgos utópicos comunes que podrían eventualmente desempeñar un rol cohesionador, Vargas Llosa expone con claridad meridiana y buena retórica el futuro idílico y simple en el que todos gozaremos de libertad.

Pero, ahondemos un poco más en el problema. Permítanme hacer una digresión histórico-filosófica que quizás pueda ayudarnos. La polémica nacional me ha hecho pensar más de una vez en el movimiento crítico desplegado por los románticos en contra de la Ilustración. Para los románticos, la Ilustración había significado la difusión de una razón científica de indiscutible poder, pero simultáneamente destructora de la identidad cultural de los pueblos y generadora de alienación. A fin de reconquistar la unidad perdida, Schelling, por ejemplo, propone explícitamente una *nueva mitología* capaz de movilizar por entero a una colectividad. Esta es, dicho sea de paso, la razón por la cual los románticos comparten una gran nostalgia por la Grecia clásica —símbolo de armonía cultural que suelen contraponer a la razón ilustrada—, y éste es también uno de los rasgos esenciales del debate contemporáneo entre los modernos y los postmodernos —debate que, como sabemos, gira en torno a los límites del proyecto racional moderno y al redescubrimiento romántico del mundo natural y de la heterogeneidad cultural.

Aun reconociendo que existen profundas diferencias históricas, y sin olvidar los riesgos de anacronismo, creo que es plausible e interesante asociar el debate entre nuestras utopías nacionales a aquella polémica entre románticos e ilustrados. En nuestro país el problema se agrava, en la medida en que coexisten simultáneamente épocas históricas y grupos culturales diversos. La utopía que nos propone Vargas Llosa es evidentemente la utopía de la Ilustración. Sus conceptos de libertad, propiedad y mercado pertenecen a la más genuina tradición liberal y son presentados casi en su pureza originaria. La utopía de Flores Galindo es, en cambio, de carácter mítico, romántico —o, como lo sugiere alguno de sus comentaristas— neoindigenista. Pero una pregunta que deberíamos hacernos es por qué Flores Galindo, racionalista por su formación profesional y por su filiación marxista, recurre a este tipo de estudios de la historia indígena. Creo que la respuesta es doble: en primer lugar, porque prácticamente en toda América Latina las ciencias sociales se han visto confrontadas a fenómenos nuevos frente a los cuales el aparato categorial del marxismo resultaba a todas luces insuficiente (pienso en los debates actuales sobre democracia, derechos humanos, informalidad, etc., temas respecto de los

cuales los filósofos tendrían también mucho que decir). La segunda explicación de los estudios de Flores Galindo es su interés por encontrar un tipo de proyecto nacional que hunda sus raíces en la memoria colectiva, en los propios sueños perseverantes de la cultura mayoritaria del Perú.

Ahora bien, me temo que ambos modelos cierran los ojos, voluntaria o involuntariamente, a una profunda contradicción interna, en virtud de la cual podrían fracasar rotundamente, convirtiéndose en dos más de aquellas "mentiras provisionarias" e ineficaces, que según Pablo Macera se suceden fatalmente en nuestra historia. Simplificando las cosas podría decirse que la utopía del mercado se oculta a sí misma el hecho de las profundas diferencias culturales existentes en el país, hecho que no debería existir para que funcione la lógica cristalina de las relaciones del mercado. Se nos propone, en cierto sentido, una libertad sin cultura. En el caso de la utopía andina, el problema es exactamente el inverso. La fuerza movilizadora de dicha utopía reside en su carácter mítico y en la inmediata adhesión de los creyentes en ella. Pero, no advirtiendo que se excluye así la posibilidad de la discrepancia y del consenso racionales, se corre el peligro de sugerirnos como ideal una cultura sin libertad.

Trujillo, noviembre de 1988.