

Sociedad, ciencia y filosofía después de Darwin.

J. Octavio Obando Morán

Universidad de Ciencias y Humanidades

Lima / junio / 2009

Sumilla: Discernir sobre estos temas con posterioridad a Ch Darwin y su obra central *Origen de las especies* resulta una tarea descomunal, sin embargo necesaria y atacable desde varios ángulos. Defenderé la idea que en la llamada influencia de Darwin en sociedad, ciencia y filosofía se tiene que distinguir el ámbito internacional y nacional. En el orden internacional, aun cuando se ha avanzado bastante en el siglo XX, es una tarea que recién comienza en medio de una poderosa lucha por la conciencia de las masas. Al menos en occidente. En EEUU es una teoría con poderosos enemigos que son estimulados desde el poder político. Y aunque en esta nación la teoría de la evolución está bajo fuego, la naturaleza inmanentista de su tradición filosófica preserva, aparentemente y en gran medida, a su estrato científico y filosófico. Mas no sabemos con seguridad quién vencerá a quién. Llamo la atención sobre el hecho de que la cultura anglosajona en materia de darwinismo, ciencia y filosofía de horizonte naturalista- materialista se irradia con rapidez ---fuera de USA--- y desafía el modelo de tradición hispano-cristiana que aún vive multilateralmente en su patio trasero político latinoamericano, y de manera general en la cultura cristiano-liberal occidental. E indicaré que las luchas entre las vertientes darwinistas en la biología contemporánea, que se engloban en el llamado neodarwinismo y postdarwinismo, se encuadran rigurosamente en este modelo heredado del naturalista inglés. Para el caso nacional las evidencias muestran que esta influencia es problemática al menos en sociedad y filosofía, entre otras cosas por ausencia de un apropiado sistema de evaluación, seguimiento y cruzamiento de la información. El lector no dejará de notar, además, y de modo explícito -y aquí mi entusiasmo es total- que este problema del darwinismo así como se entremezcla con asuntos filosóficos se entremezcla, de igual manera, con el problema del ateísmo y el serio problema del salto ontológico. Aquí llamaré la atención sobre el ateísmo como aquel que es reconocido verbalmente. Mi posición sin embargo, y como lo he indicado en otros artículos, se orienta por el ateísmo práctico postivo no por el asumido de boca para fuera en las encuestas. En general, entonces, mi entusiasmo acerca de la influencia de Darwin en los ítems indicados en el título de la presente reflexión no dejará de estar temperada por cierto escepticismo que se ha de entender del modo que sigue. No es suficiente defender únicamente el darwinismo científico. Es necesario hacerlo desde una perspectiva epistémica u ontología que sea diferente de la tradicional sea cristiana, sea liberal o sea liberal-cristiana, del sistema del ser humano. Tal demanda permitirá una tremenda receptividad de los grandes grupos humanos para la actividad, mentalidad y espíritu científicos. Sea como fuere parece que entramos históricamente a una fase de descristianización generalizada en occidente para acceder acaso a otra forma extensamente minoritaria ---y quien sabe más sana y más coherente entre teoría y práctica--- de teísmo al lado del desenvolvimiento ontológico y de masas del primer hombre de F. Nietzsche.

Palabras claves: Darwin / evolución / sociedad / ciencia / filosofía / mundo / primer hombre / Perú / siglo XX

Parte 1 Internacional

Subparte A Sociedad.

Aquí concentraré mi atención en una interesante encuesta realizada por Jon Miller, Eugenie Scott y Shinji Okamoto “Aceptación pública de la evolución” (APE), aparecido en la Revista Science, volumen 313 del 11 de agosto del 2006, pp. 765-766. Se trata de una encuesta realizada en 32 países de Europa y los EEUU [también aparece el artículo en la siguiente dirección electrónica: <http://richarddawkins.net/article,706,Public-Acceptance-of-Evolution,Science-Magazine-Jon-D-Miller-Eugenie-C-Scott-Shinji-Okamoto>; la siguiente dirección: http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf, es para acceder al Soporte Material On Line de la investigación ‘Soporte Material Data Source and Data Collection Methods’, también llamado SOM].

Esta encuesta viene acompañada de un Soporte Material que salió publicado el 18 de agosto del 2006, en el volumen 313. Aquí centraré mi interés primero en el Soporte Material y después pasaré a ver el artículo

Estos datos fueron coleccionados durante un período de aproximadamente 20 años. Para los EEUU se contaron encuestas telefónicas para los años de 1988, 1990, 1992, 1995, 1997 y 1999, el promedio fue de 2, 000 personas adultas y llevada adelante por la National Science Foundation (NSF). En la encuesta telefónica de 1993 en los EEUU se consultó a 1,557 adultos como parte del programa de la International Social Science Program y la NSF. Los datos del 2003 se colectaron en encuesta a 2,006 adultos de la Knowledge Network. Inc. Este estudio del 2003 se abarcó además otros países (10 países europeos) y patrocinadores interesados en saber la actitud del público ante la biotecnología. Los datos del 2004 y 2005 para los EE. UU los realizó vía internet aproximadamente a 2,000 adultos la Knowledge Networks Inc junto a la NSF y la ScienCentral Inc. La información está depositada en la Consortium for Political and Social Research (ICPRS).

Los datos de la encuesta del 2002 se realizó sobre 13, 587 adultos de Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, España, Países Bajos, Dinamarca, Austria y Polonia a fines del 2002 y por la Taylor Nelson Sofres (T.N.S), fue patrocinada por la Fundación BBVA de Madrid, como parte del estudio en 10 países sobre la actitud del público ante la biotecnología. Los datos se encuentran en la Dirección general de la Fundación BBVA. Los datos del 2005 proceden de la información proporcionada por 31, 390 adultos de 32 países europeos patrocinado por la European Commission in its Eurobarometer Survey 63.1 en el primer semestre del 2005. Los datos del 2001 correspondientes al Japón se colectaron en marzo del 2001 sobre un total de 2,146 adultos, el estudio fue patrocinado por la Japanese National Institute of Science and Technology Policy (NISTEP).

Se utilizaron aproximadamente 10 variables indirectas para obtener las aproximaciones estadísticas de la *actitud hacia* la evolución [http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf, Soporte Material: pp 2-6].

- Edad

- Género
- Educación
- Información científica (literacy) sobre genética
- Creencia religiosa (se consideraron cuatro categorías: 1) ninguna creencia religiosa, 2) alguna creencia religiosa pero una rígida creencia en el control humano; 3) creencia en un sustancial control divino pero infrecuente oración, 4) creencia en un sustancial control divino y frecuente oración. Los adultos de Inglaterra, Francia y Dinamarca fueron los que menos creen en el control divino y en la oración frecuente)
- Actitud frente a la vida (comienzo de la vida, estatuto moral y legal del embrión)
- Actitud hacia la ciencia y la tecnología
- Actitud ante la promesas de la ciencia y la tecnología
- Reserva alrededor de la ciencia y tecnología
- Ideología política (una calificación de 0 a 10 de “muy liberal” =0 y “muy conservador” = 10; en la política de los EEUU en las dos últimas décadas, es decir desde 1986, la política de los partidos se ha tornado más ideológica).

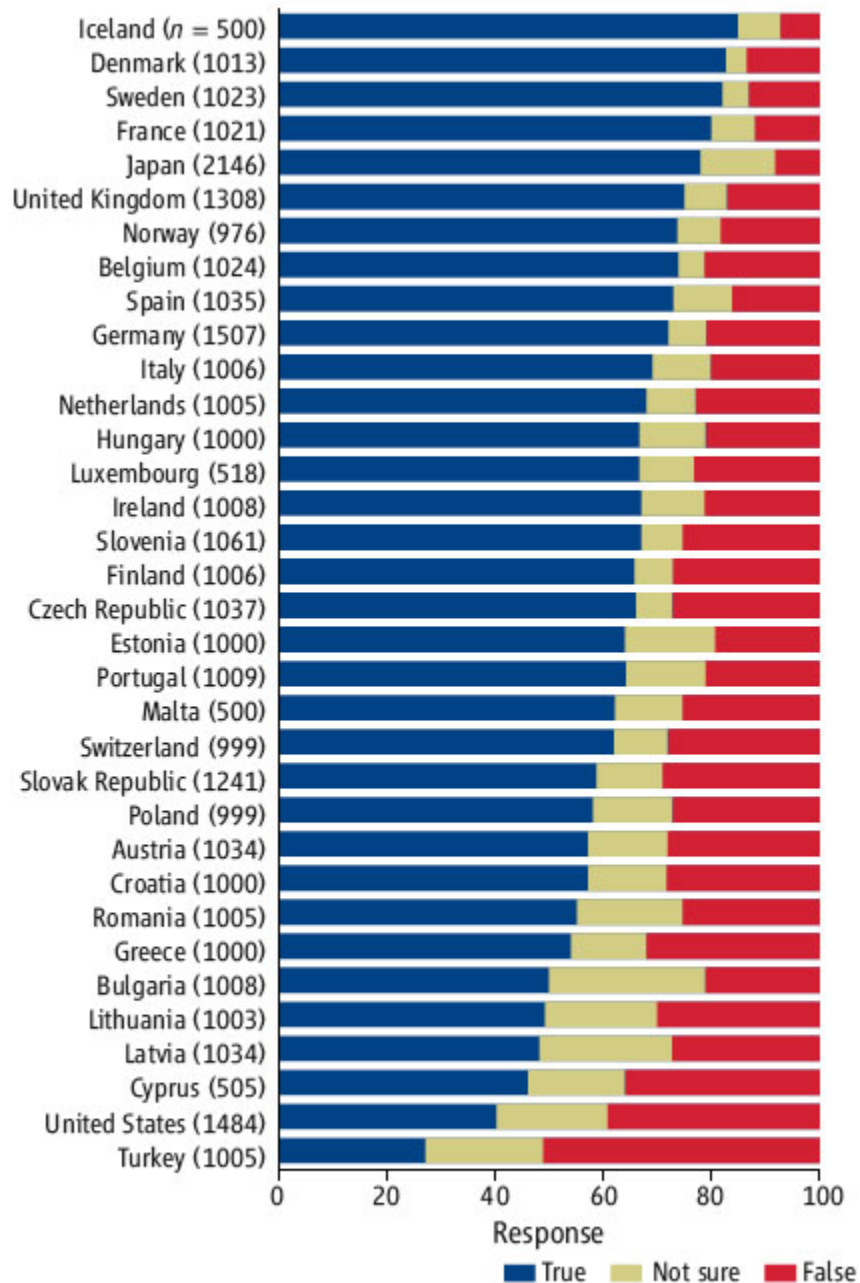
Los interesados en ver los coeficientes correspondientes (SOM: pp. 8 y 9) y el esquema del juego de variables independientes y dependientes (SOM: Fig S2: p. 11) Material Soporte en Online en el número de la Revista antes indicada (http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf).

En síntesis, decimos nosotros, se usó este método: a) seguimiento en décadas, b) acceso a un gran número de personas adultas, c) uso de variables indirectas, d) cruzamiento sistemático de información.

1

Ahora veamos el artículo: “Aceptación pública de la evolución” (APE) de los autores mencionados. Los valores son tres para evaluar la posición de adultos frente a la teoría de la evolución, el número de países es 34 y el año de la evaluación general es 2005, la publicación es del 2006. (p. 765)

- 1) Verdadera (azul), 2) No segura, 3) Falsa (roja)



Public acceptance of evolution in 34 countries, 2005.

Los autores expresan las siguientes consideraciones al evaluar la encuesta de estos 20 años pasados, variables, personas y cruzamiento de información.

Tanto católicos y protestantes en su día-a-día aceptan la evolución como guiada por Dios, es decir tienen una visión teísta de la evolución. La evolución no resulta problemática si se trata de un no-literalismo bíblico. En EEUU, por ejemplo, comparándolo con 32 países europeos y el Japón, arroja que en los últimos 20 años el porcentaje de adultos estadounidenses ha declinado en aceptar la idea de la evolución de

45% a 40%, mientras que el número de adultos del mismo país que rechaza abiertamente la evolución declina del 48% al 39%. Mientras que el porcentaje de adultos en USA que no está seguro de la validez de esta teoría crece del 7% en 1985 al 21% en el 2005.

De esta manera y después de 20 años se tiene que uno de cinco adultos estadounidenses no está claro o no está seguro sobre el lugar de la evolución. Esta tendencia se confirma con las encuestas realizadas por algunos periódicos en los recientes años (artículo: notas 6-10). La evaluación cruzada resulta más precisa que la pregunta dicotómica verdadero-falso que tiende a forzar ambas posiciones, al menos en EEUU. Mientras que en Europa y Japón mirado como una simple cuestión de verdadero-falso, junto con el análisis fundado en la contrastación de datos, arroja que los adultos encuestados de estos países resulta mayor en la aceptación de la evolución que en el caso de los adultos de EEUU. Solamente en el caso de Turquía resultó menor la aceptación de la evolución que la existente en EEUU.

Mientras que en el caso de Islandia, Dinamarca, Suecia y Francia resultó por encima del 80% de aceptación y el Japón estuvo en el 78%. Véase el esquema siguiente para esta evaluación del 2005 respecto a la información obtenida que se compagina con la obtenida en diez países entre el 2002-2003 (Figura S1: Aceptación pública de la evolución en 10 países europeos y EEUU, 2002-2003 (http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf, : p. 10)

Mientras en EEUU un tercio de los adultos estima que la evolución es por completo o absolutamente falsa, en los adultos de nueve países europeos esa respuesta cae a 7% en Dinamarca, Francia e Inglaterra, y cae al 15% en los Países Bajos. La proporción de adultos estadounidenses que rechaza firmemente la evolución resulta significativamente alta en relación con los nueve países mencionados además de Japón. Tentemos una explicación para este fenómeno de rechazo de la evolución en los EEUU.

La primera dice lo siguiente en la interpretación de los autores del artículo. La estructura de creencias fundamentalistas en la historia de los EEUU difiere de la cotidiana desarrollada en los países protestantes de Europa. En el literalismo bíblico usamericano se asume el Génesis como verdadero y lugar perfecto para la creación de la vida humana y sustituye cualquier descubrimiento o interpretación científica. En contraste, en Europa protestante el Génesis ha sido vista como una metáfora –también lo ve así el sistema de la Iglesia Católica-- y parecerían no tener mayor contradicción entre su fe y el trabajo de Darwin y otros científicos.

Si nos remitimos a las variables mencionadas (Edad, Género, Educación et cetera) para medir la *actitud* global hacia la evolución en estos países es notorio que los que creen firmemente en Dios y reza constantemente es más abierta para la aceptación de la evolución que los creyentes de perspectiva conservadora (de los EEUU) (SOM: Tabla S1 con las variables y los coeficientes respectivos para el acercamiento global (http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf, p. 8)

La segunda dice lo siguiente. El lugar de la evolución ha sido politizado fuertemente en la política partidista en USA como nunca se ha visto en Europa y Japón. La facción más

derechista del Partido Republicano en esta segunda mitad del siglo XX ha adoptado el creacionismo como parte de la Plataforma del PR, y consolidada en la red de estados del sur y del medio Oeste. En la década del 90 del siglo XX en la Plataforma republicana aparecen siete estados demandando explícitamente la enseñanza de la “ciencia de la creación” Así, la oposición a la evolución es parte de una Plataforma política. En la evaluación sobre las variables el ítem que corresponde a la actitud ante la vida (“Pro-life beliefs”) la correlación entre antievolucionistas y antiabortistas resulta más alta, y, por tanto, más clara en EEUU que en los nueve países europeos mencionados y Japón (Soporte Material y la Tabla S1 con las variables y los coeficientes respectivos: http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf; p. 8)

En esta misma perspectiva de las variables. La autopercepción política como políticamente conservador y creencia religiosa muestra que la correlación es más alta en EEUU que en los nueve países europeos. Y se sigue, igualmente, que la correlación entre ser pro-vida o antiabortista y la autopercepción como políticamente conservador es más alta en USA que en el promedio de los nueve países de Europa (0.20 contra 0.06 respectivamente) (Soporte Material y la Tabla S1 con las variables y los coeficientes respectivos: http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf; p. 8)

La tercera dice lo siguiente. La variable relacionada con la Información sobre genética es igual tanto en USA como en los 9 países europeos. Y es indicativo que los hace más dispuestos a la aceptación de la evolución. Sin embargo los adultos estadounidenses muestran confusión respecto a la información recibida sobre genética y biología en el siglo XX y XXI.

Así, encontramos lo siguiente en la Tabla S2 (2005) del SOM (http://richarddawkins.net/pdf/Science_evolution_2006_SOM.pdf, p. 9). Al compararse las respuestas cuando la evolución remite solamente a plantas y animales, las respuestas afirmativas o que la evolución es verdadera es de 78%, no están seguros 16% y, es falsa 6%. Cuando la pregunta remite a sí el ser humano fue creado por Dios como un todo y no envuelve tempranas formas de vida la respuesta es la siguiente: es verdadero = 62%, no está seguro = 2%, es falso = 36%. De aquí, entonces, parecería que 1 de cada tres estadounidenses no está claro sobre cuestiones genéticas.

A nivel escolar las cosas no son mejores. Tanto la escuela media, secundaria y universitaria sugiere que la instrucción en ciencias no es efectiva. Los adultos conscientes de cuestiones genéticas en una escala de 0-10 están, en promedio, en el nivel 4. Así, muchos adultos no están bien informados. Según la encuesta, y sugerida en el ítem “Genetic literacy” (SOM, Tabla S2), una apropiada información es componente importante para que se pueda predecir que un adulto aceptará la evolución.

Cierran esta evaluación los autores con la reflexión siguiente: “La politización de la ciencia en nombre de la religión y el partidismo político no es nuevo en los Estados Unidos, pero el desplazamiento de la tradicional política partidaria fundada en lo geográfico y económico para dentro de lo fundado religiosamente, en coaliciones ideológicas, marca el comienzo de una nueva era para la ciencia política. La amplia aceptación pública de los beneficios de la ciencia y la tecnología en la segunda mitad del siglo XX permitiría a la

ciencia desarrollar una no-partidaria identificación protegiéndola larga y abiertamente del partidismo Tal período (de la historia de los Estados Unidos: OO) parece haber concluido” (<http://richarddawkins.net/article,706,Public-Acceptance-of-Evolution,Science-Magazine-Jon-D-Miller-Eugenie-C-Scott-Shinji-Okamoto>; también la edición impresa: p. 766)

2

Estimamos que, en términos generales, una investigación cruzando la información permite tener una aproximación más apropiada del asunto, en este caso de la teoría de la evolución. Si bien es verdad son apenas fotografías, secuenciar estas puede vislumbrar una tendencia. Y es lo que se ha conseguido en este caso. Para el caso peruano infelizmente no tenemos información cruzada de este tipo. Apenas podemos contar con los datos del Instituto Nacional de Estadísticas (INEI) y quien sabe de investigaciones de corto y mediano alcance en el número de personas que puedan echar luces sobre el asunto metodológico. En la sección dos he procurado algunas aproximaciones.

Desde el año del 2005 hasta su publicación esta encuesta refleja una tendencia. Después de la publicación la organización Gallup en USA ha seguido haciendo encuestas sobre el asunto. Tenemos que observar la secuencia o correlación entre la información ofrecida por los investigadores de la “Aceptación pública de la evolución” (APE) en los EE.UU y el seguimiento de 20 años, y complementar la información de estos autores con las encuestas Gallup y otras específicas para USA y relacionadas con Darwin, la evolución y el creacionismo después de la publicación de los resultados de esta amplia investigación (Datos de Gallup: Science and Nature, <http://www.pollingreport.com/science.htm>)

De otro lado en los datos proporcionado por Phil Zuckerman: “Atheism Contemporary Numbers and Patterns” [en Michael Martin (Edited): *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, pp. 47-64] trataré de esquematizar dos tipos de argumentos: 1) relacionados con la encuesta aquí mencionada de la “Aceptación pública de la evolución” (APE), 2) relacionados con el ateísmo en los países exsocialistas. Apuntando a mostrar que el ateísmo se correlaciona directamente con el evolucionismo darwiniano y no sólo con el cristianismo sea cual fuere su orientación. Y, por consiguiente, discrimina con cierto grado de aproximación el evolucionismo teísta del atea.

Los 50 países con un porcentaje establecido con ateos, agnóstico y no creyentes en Dios

País / Población (2004) / Porcentaje de ateos+agnósticos+no creyentes en un Dios personal.

1. País = Sweden / Población = 8,986,000 / Porcentaje = 46–85 (APE: 80%)
2. Vietnam / 82,690,000 / 81
3. Denmark / 5,413,000 / 43–80 (APE: 75-80%)
4. Norway / 4,575,000 / 31–72 (APE: 75-80)
5. Japan / 127,333,000 / 64–65 (APE: 75-80%)
6. Czech Rep. / 10,246,100 / 54–61 (APE: 65-70%)
7. Finland / 5,215,000 / 28–60 (APE: 60-65 %)
8. France / 60,424,000 / 43–54 (APE: 75-80%)

9. South Korea / 48,598,000 / 30–52
- 10. Estonia / 1,342,000 / 49 (APE: 60-65%)**
- 11. Germany / 82,425,000 / 41–49 (APE: 70%)**
12. Russia / 143,782,000 / 24–48
- 13. Hungary / 10,032,000 / 32–46 (APE: 60-65%)**
- 14. Netherlands / 16,318,000 / 39–44 (APE: 60-65%)**
- 15. Britain / 60,271,000 / 31–44 (APE: 65-70%)**
- 16. Belgium / 10,348,000 / 42–43 (APE: 65-70%)**
- 17. Bulgaria / 7,518,000 / 34–40 (APE: 50%)**
- 18. Slovenia / 2,011,000 / 35–38 (APE: 70%)**
19. Israel / 6,199,000 / 15–37
20. Canada / 32,508,000 / 19–30
- 21. Latvia / 2,306,000 / 20–29 (APE: 40-45%)**
- 22. Slovakia / 5,424,000 / 10–28 (APE: 55-60%)**
- 23. Switzerland / 7,451,000 / 17–27 (APE: 60-65%)**
- 24. Austria / 8,175,000 / 18–26 (APE: 55-60%)**
25. Australia / 19,913,000 / 24–25
26. Taiwan / 22,750,000 / 24
- 27. Spain / 40,281,000 / 15–24 (APE: (65-70%))**
- 28. Iceland / 294,000 / 16–23 (APE: (APE: 80-85%))**
29. New Zealand / 3,994,000 / 20–22
30. Ukraine / 47,732,000 / 20
31. Belarus / 10,311,000 / 17
- 32. Greece / 10,648,000 / 16 (APE: 50-55 %)**
33. North Korea / 22,698,000 / 15^a
- 34. Italy / 58,057,000 / 6–15 (APE: 65-70%)**
35. Armenia / 2,991,000 / 14
36. China / 1,298,848,000 / 8–14^a
- 37. Lithuania / 3,608,000 / 13 (APE: 50%)**
38. Singapore / 4,354,000 / 13
39. Uruguay / 3,399,000 / 12
40. Kazakhstan / 15,144,00 / 11–12
- 41. Estonia / 1,342,000 / 11 (APE: 60-65 %)**
42. Mongolia / 2,751,000 / 9
- 43. Portugal / 10,524,000 / 4–9 (APE: 60-65%)**
- 44. United States / 293,028,000 / 3–9 (APE: 40%)**
45. Albania / 3,545,000 / 8
46. Argentina / 39,145,000 / 4–8
47. Kyrgyzstan / 5,081,000 7
48. Dominican Rep. 8,834,000 / 7
49. Cuba / 11,309,000 / 7^a
- 50. Croatia / 4,497,000 / 7 (APE: 50-55%)**

[^a Certeza /Validez / información baja]

La evidencia de los datos sugiere que se haga una correlación entre el número de ateístas, agnósticos y no-creyentes y el número del APE. En unos casos la correlación

resulta casi idéntica, y lo interpretamos como que una comunidad de ateos, agnósticos y no-creyentes es el mejor clima para el darwinismo y la perspectiva de la ciencia en general. En otros casos la correlación es inferior de los ateos, agnósticos y no-creyentes con el APE, que entendermos como casi igualdad y relativamente superior de fuerzas de la evolución teísta frente a la ateaísta. Finalmente donde la correlación de ateos, agnósticos y no-creyentes es muy baja respecto al APE.

Top 20 Countries
With Largest Numbers of Atheists / Agnostics
(Zuckerman, 2005)

http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html

Country	Total country population (2004)	% Atheist/ Agnostic/ Nonbeliever in God	Number of Atheists/ Agnostics Nonbelievers in God (minimum - maximum)
China	1,298,848,000	8 - 14%	103,907,840 - 181,838,720
Japan	127,333,000	64 - 65%	81,493,120 - 82,766,450
Russia	143,782,000	24 - 48%	34,507,680 - 69,015,360
Vietnam	82,690,000	81%	66,978,900
Germany	82,425,000	41 - 49%	33,794,250 - 40,388,250
France	60,424,000	43 - 54%	25,982,320 - 32,628,960
USA	293,028,000	3 - 9%	8,790,840 - 26,822,520
Britain	60,271,000	31 - 44%	18,684,010 - 26,519,240
South Korea	48,598,000	30 - 52%	14,579,400 - 25,270,960
Canada	32,508,000	19 - 30%	6,176,520 - 9,752,400
Spain	40,281,000	15 - 24%	6,042,150 - 9,667,440
Ukraine	47,732,000	20%	9,546,400
Italy	58,057,000	6 - 15%	3,483,420 - 8,708,550
Sweden	8,986,000	46 - 85%	4,133,560 - 7,638,100
Netherlands	16,318,000	39 - 44%	6,364,020 - 7,179,920
Czech Republic	10,246,100	54 - 61%	5,328,940 - 6,250,121
Taiwan	22,750,000	24%	5,460,000
Australia	19,913,000	24 - 25%	4,779,120 - 4,978,250

Hungary	10,032,000	32 - 46%	3,210,240 - 4,614,720
Belgium	10,348,000	42 - 43%	4,346,160 - 4,449,640

[Fuente: Zuckerman, Phil. "Atheism: Contemporary Rates and Patterns", chapter in *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. by Michael Martin, Cambridge University Press: Cambridge, UK (2005)]

Veamos ahora a los 10 países con un alto grado de ateísmo según (Greeley/Jagodzinski, 1991) (http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html)

Country	% Atheist
East Germany	88.20%
Slovenia	29.80
Russia	27.30
Israel	25.60
Netherlands	24.10
Hungary	23.30
Norway	14.90
Britain	14.00
West Germany	12.10
New Zealand	11.50

En el caso específico de Noruega e Inglaterra la influencia precisa de ateísmo evolucionista pasa a ser del 15%. y 14% respectivamente. Los Países Bajos pasan a tener 24%. Esta estadística de (Greeley/Jagodzinski, 1991) ayuda a um mayor grado de precisión al que junta ateos, agnósticos y no-creyentes en un Dios personal para evaluar el APE

Cuando la correlación es muy baja respecto al APE interpretamos que se trata, globalmente, de influencia del teísmo evolucionista en alto grado. Encontramos que el 15% para menos puede resultar um número interesante para mostrar esta fuerte correlación. En todos estos casos podría decirse con cierta seguridad que, en efecto, la religión y su *perspectiva de la evolución como evolución teísta* ha incidido claramente.

Para el último caso resulta lo siguiente:

- 22. Slovakia / 5,424,000 / 10–28 (APE: 55-60%)
- 23. Switzerland / 7,451,000 / 17–27 (APE: 60-65%)
- 24. Austria / 8,175,000 / 18–26 (APE: 55-60%)

- 27. Spain / 40,281,000 / 15–24 (APE: (65-70%))
- 28. Iceland / 294,000 / 16–23 (APE: (APE: 80-85%))
- 32. Greece / 10,648,000 / 16 (APE: 50-55 %)
- 34. Italy / 58,057,000/ 6–15 (APE: 65-70%)
- 37. Lithuania / 3,608,000 / 13 (APE: 50%)
- 41. Estonia / 1,342,000 / 11 (APE: 60-65 %)
- 43. Portugal / 10,524,000 / 4–9 (APE: 60-65%)
- 44. United States / 293,028,000 / 3–9 (APE: 40%)
- 50. Croatia / 4,497,000 / 7 (APE: 50-55%)

En el caso de EEUU el número de ateos, agnósticos y no-creyentes hay que tomarlo con cierta reserva. Hay informaciones, no confirmadas, de que su número puede ser bien mayor.

Discriminemos ahora solamente la correlación con los países exsocialistas:

- 6. Czech Rep. / 10,246,100 / 54–61 (APE: 65-70%)
- 13. Hungary / 10,032,000 / 32–46 (APE: 60-65%)
- 17. Bulgaria/ 7,518,000 / 34–40 (APE: 50%)
- 18. Slovenia / 2,011,000 / 35–38 (APE: 70%)
- 21. Latvia / 2,306,000 / 20–29 (APE: 40-45%)
- 22. Slovakia / 5,424,000 / 10–28 (APE: 55-60%)
- 50. Croatia / 4,497,000 / 7 (APE: 50-55%)

La evidencia sugiere cierta correlación entre un estado cuya filosofía fue materialista y la creencia en la evolución no teísta aparecería con cierta consistencia para 6, 13, 17. Y no es tan clara para los restantes cuatro países: 18, 21, 22, 50. Es decir, parecería que en estos cuatro casos finales la presencia de evolución teísta estaría enormemente favorecida.

Evaluemos ahora la Europa occidental católica:

- 8. France / 60,424,000 / 43–54 (APE: 75-80%)
- 27. Spain / 40,281,000 / 15–24 (APE: (65-70%))
- 34. Italy / 58,057,000/ 6–15 (APE: 65-70%)
- 43. Portugal / 10,524,000 / 4–9 (APE: 60-65%)

En este caso la influencia cristiano católica favorece la evolución teísta en un grado bastante interesante: Francia tendría ventaja respecto de los partidarios de la evolución ateísta (43-54% = Promedio: 48.5%, ateos/agnósticos) sobre los partidarios de evolución teísta (Aceptación Pública de la Evolución: 75+80% = Promedio 77.5% - 48.5% = 29% creyentes de la evolución teísta). En el caso de Hispania (15+24=19.5% / APE: 67.5% - 19.5% = 58% creyentes de la evolución teísta) pasa a ser un tercio favorable a la evolución ateísta. En el caso italiano baja a casi un cuarto los partidarios del ateísmo evolucionista. Finalmente, en el caso portugués, pasa a ser la octava parte partidarios del evolucionismo ateísta. En estos casos, principalmente los tres últimos, la evolución teísta favorece, sí, la teoría de la evolución.

Pero, otra vez, hay que tomar las cosas con cuidado, por ejemplo Hispania, paradigma de catolicismo, no parece tan homogénea conforme ciertos datos. Veamos la página: <http://www.sindicat.net/n.php?n=7101>. Tenemos datos allí por demás interesantes:

“En 1998, el 83,5% de los españoles se definía como católico. En 2007, la cifra ha bajado hasta el 77% (según un barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de abril). A pesar del descenso, todavía podría pensarse que España es católica. Sin embargo, más de la mitad de los supuestamente religiosos casi nunca asiste a misa (el 56,2%) y sólo el 17% va a la iglesia casi todos los domingos y festivos, como mandan los cánones, o varias veces a la semana. Se ha pasado de un 79% de católicos practicantes en 1974 a un 24% en 2005” /

“Los jóvenes de 15 a 24 años que se autodefinen como agnósticos, ateos o indiferentes son el 46%, según un informe de la Fundación Santamaría de 2006. Sólo el 10% se considera católico practicante, y el 39%, católico no practicante. Las tres regiones donde más se aprecia el fenómeno son Cataluña, Madrid y País Vasco. La religión y la cultura católica pierden fuerza a marchas forzadas en las nuevas generaciones” /

“Los practicantes de la religión apenas llegan al 24%, según el CIS”

Por otra parte los países nórdicos aparecerían como los más descreídos, en general, y con enorme influencia del darwinismo y de la perspectiva científica de horizonte radicalmente no teísta, o para ser más claros, ateísta explícito. Faltaría establecer si junto a su perspectiva ateísta que reposa en el bienestar material, científico, cultural, educativo, de salud, es decir material y espiritual; habría el *favorecimiento de una nueva perspectiva epistémica explícita sobre el ser humano diferente de la cristiana*, o, se fundan en una *perspectiva epistémica tradicional sobre el ser humano* además de los éxitos en las esferas indicadas. Veamos los países y la cuestión

1. País = Sweden / Población = 8,986,000 / Porcentaje = 46–85 (APE: 80%)
3. Denmark / 5,413,000 / 43–80 (APE: 75-80%)
4. Norway / 4,575,000 / 31–72 (APE: 75-80)

Si se fundan estos tres países en la perspectiva tradicional epistémica explícita sobre el ser humano, podríamos verlos dentro del argumento cristiano que diría más o menos esto: los habitantes de estos países no son felices porque es imposible se pueda ser feliz sin Dios y sin religión individual y menos colectivamente (Véase algunas páginas de Internet: <http://www.20minutos.es/noticia/361618/0/catolicos/ateos/felices/>) Podría usarse para ello, por ejemplo, la variable de los suicidios. Tal variable favorecería la tesis cristiana

Si los países nórdicos tienen grandes índices de descreimiento, entonces, estos países serían modélicos para ver 1) la tasa de suicidios en estos países y, 2) las investigaciones relacionadas con algo parecido a “se sienten felices como nación” Es decir, esta estadística nos puede servir para tener una idea aproximada de felicidad (ligada a la salud y educación principalmente).

Para esto de los “países más felices” puede verse la dirección electrónica siguiente: <http://walterportillanoles.blogspot.com/2008/07/los-paises-mas-felices-del-mundo.html>, ellos trabajan una escala que sugiere a los siguientes países como los más “felices” o algo parecido a esto:

Dinamarca

Suiza

Austria

Islandia

Las Bahamas

Finlandia

Suecia

Bhutan

Brunei

Canada

Se registra que Dinamarca y Suecia se cuentan entre las diez primeras naciones “felices” La felicidad se asocia a buena salud y educación. La encuesta se hizo sobre un universo de 80, 000 mil personas. La encuesta, sin embargo, es insuficiente metodológicamente porque además de la cantidad ha de haber seguimiento de varios lustros y cruzamiento de datos indirectos. No es este el caso. Pero sugiere, en algún grado, que el argumento cristiano no es del todo consistente. Tendríamos al menos dos contraejemplos si trabajamos con la idea popperiana.

Y los países nórdicos siguen teniendo la mejor forma de vida en un amplio sentido de la palabra, aunque no tengan una modificación explícita de la episteme sobre el sistema del ser humano, es decir su episteme sobre el sistema el ser humano es el tradicional, el configurado como variante en el horizonte liberal.

Si el bienestar material no lleva a una modificación epistémica explícita de la concepción del ser humano, habría que pensar que respecto al bienestar material ---no un remodelamiento espiritual desde una nueva perspectiva epistémica del sistema del ser humano para reevaluar lo material--- basta éste para ser completamente felices. Esta última idea es uno de los grandes mitos del sistema social capitalista-imperialista: “basta lo material para ser felices” entendiendo lo material como consumismo. EE.UU es la muestra de, exactamente, lo contrario, es el más rico, el más fundamentalista pero el más problemático en materia de felicidad (respecto a la salud y educación) ocupando un modesto lugar 16.

Aquí hago un atajo en la línea de exposición. Sin contar con Brunei y Bhutan, que probablemente favorecería la lógica cristiana del tipo “pobres pero felices” que es lo inverso de “Ricos pero infelices” La reflexión del teólogo D. Bonhoeffer decía, globalmente en mi interpretación, que nuestra sociedad occidental es atea y que la Iglesia (protestante) tenía que partir de esta evidencia. Los creyentes están mejor posesionados de una espiritualidad creyente práctica cuanto más liberados de necesidades materiales.

En otros términos, la espiritualidad creyente es buena, sí y solamente sí, se expresa en la multilateral vida social concreta (y no la obsesión anticorporal y antisexual). Para nuestro teólogo, en nuestra visión, es manifiesto que lo central del cristianismo es la caridad con el prójimo. Interpreto esa caridad con el prójimo como el derecho al bienestar, respeto, solidaridad e igualdad y más bien en un horizonte griego antiguo, con el ser humano de la vida concreta. Idea que es válida también para cualquier ateo en su relación con cualquier ser humano (y nuestra perspectiva acoge a la ontología quechua en el respeto de la naturaleza y los seres no-humanos) que se encuadra en el ateísmo práctico positivo.

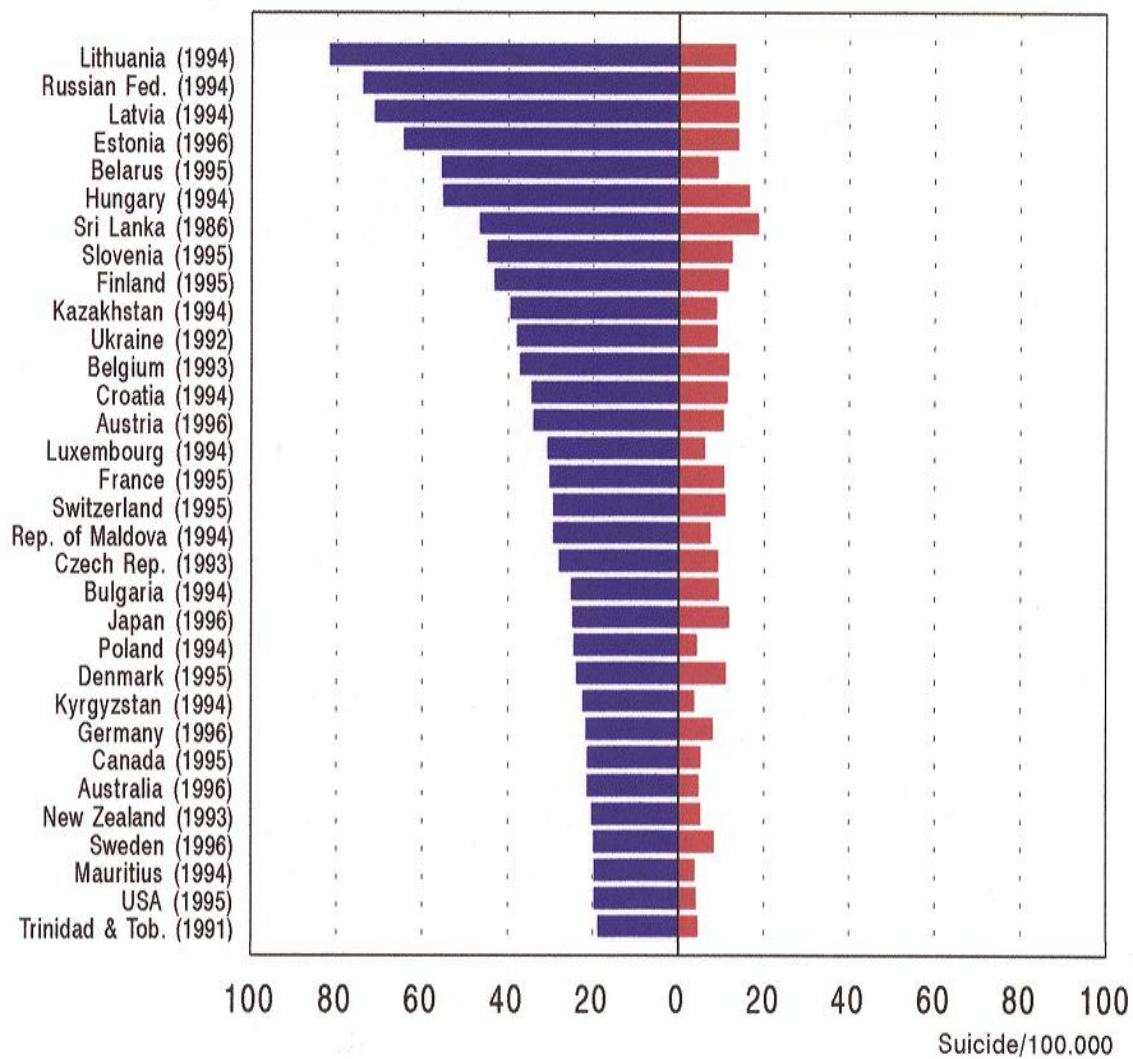
La imposibilidad que el ser humano y la sociedad pueda vivir sin Dios y sin religión es uno de los argumentos de bandera de los cristianos contra la rebeldía de la especie humana contra destino divino, rebeldía humana condenada sin discusión al fracaso absoluto.

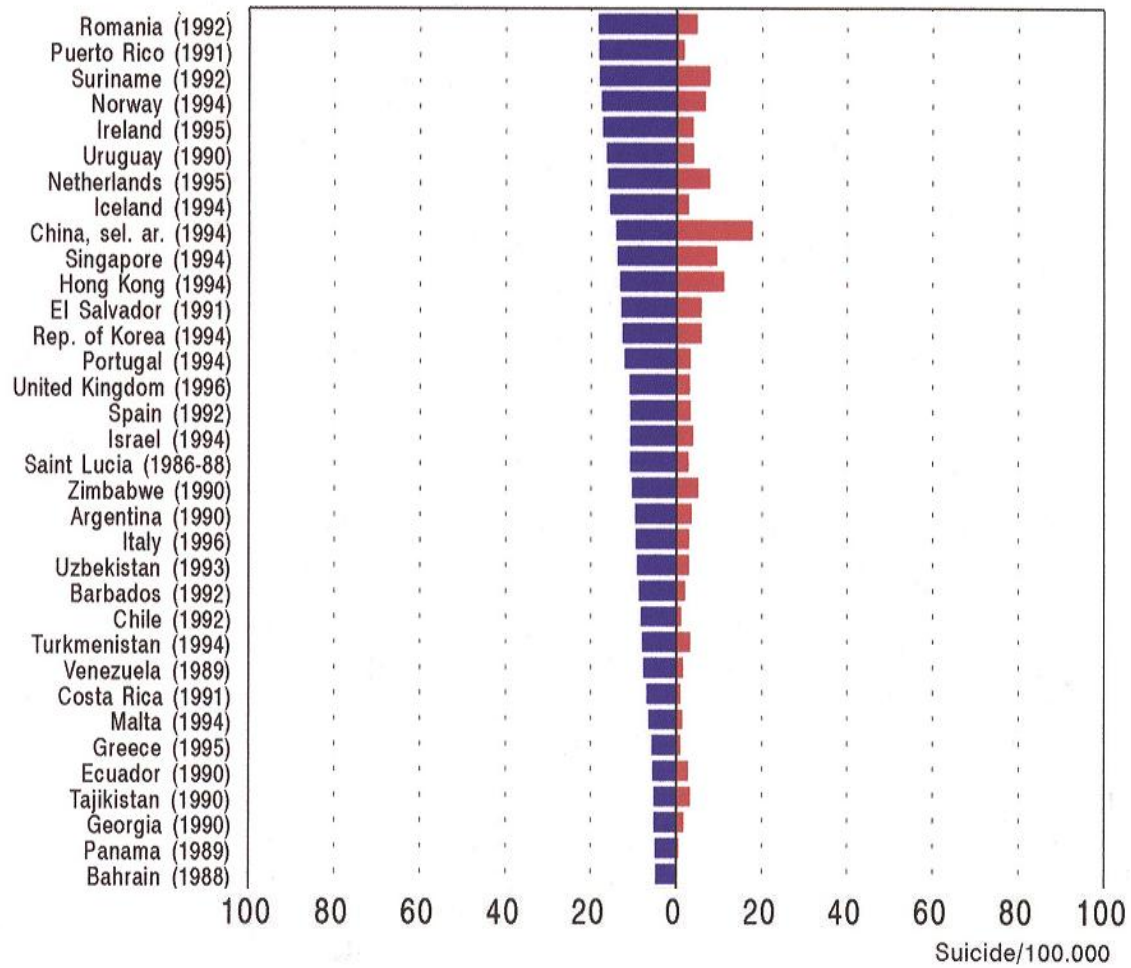
Según esta lógica cristiana el marxismo ateo de Europa del Este ya habría probado su imposibilidad. Y, *aparentemente, tendrían razón*. Los países excomunistas exhiben los más altos índices de suicidio en Europa. Pero resulta necesario tener más información cruzada para elaborar un juicio aproximadamente creíble sobre lo que muestran las estadísticas. A este fracaso de los países del Este se suma que, si se consigue probar el fracaso del capitalismo-imperialista, entonces, se habría probado el fracaso de la subjetividad moderna. Y así quedaría expedito el camino de la religión como la única vía sensata respecto a vivir humanamente bien y la imposibilidad de vivir sin Dios.

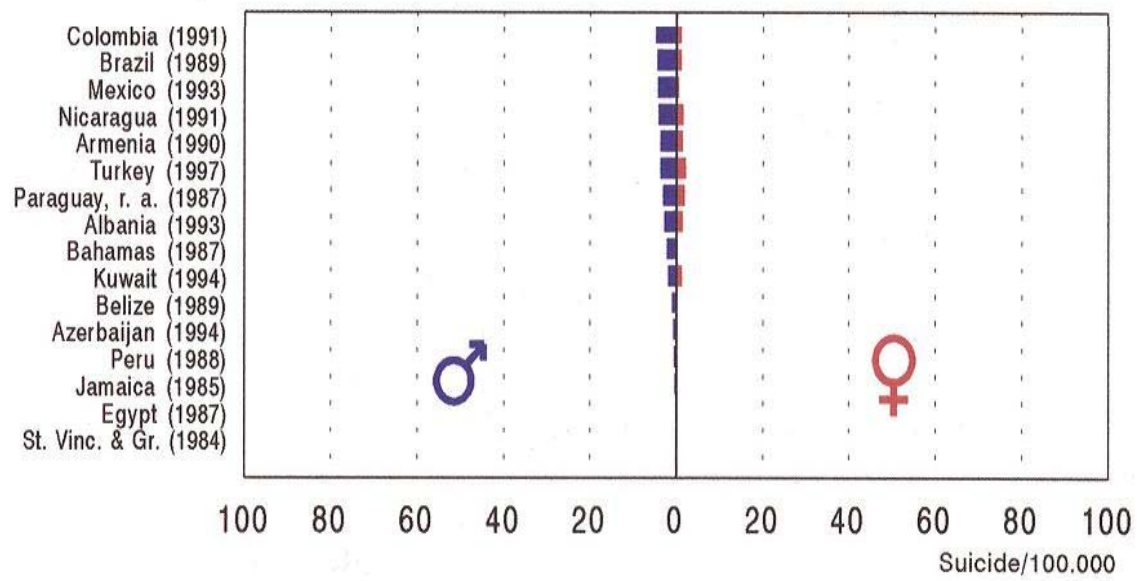
En el caso de los países del Este decimos que la evidencia parece favorecer este argumento de los cristianos ante la falta de mayor información cruzada, número de adultos encuestados y seguimiento de dos décadas en el recojo de información. Y tenemos que tomar en cuenta y pensar y contextualizar el dato siguiente para evaluar esta información cruzada general. El caso húngaro, por ejemplo, tuvo y tiene una tasa alta de suicidios antes, durante y después de la presencia comunista. Ese dato sugiere que las altas tasas de suicidio tendrían algún otro componente o componentes. Entretanto la falta de información nos obliga a tener reserva.

Veamos los datos de suicidio tomado de la página “El suicidio en el mundo” <http://www.asinorum.com/el-suicidio-en-el-mundo/226/>, que, infelizmente, no nos dice de donde obtiene la información estadística, o no he conseguido hallar la información.

Veamos la siguiente tabla de estadísticas: La barra azul oscura corresponde a los Hombres. La barra roja corresponde a las Mujeres







Slovenia está en el ranking de los 10 países más ateos del planeta ocupando el segundo lugar, y tiene el 9º lugar en la tasa de suicidios; Hungría consta en el 6º lugar entre los países más ateos del mundo y su lugar en la tasa de suicidios es también el 6º.

Del ranking de los 20 países con más ateos en el mundo, y de los 10º países más ateos a nivel mundial y los países con más suicidios *no es sólida la correlación ateísmo = más alta tasa de suicidios*. Sin embargo sería deseable, en todos los casos relacionados con el suicidio, felicidad, et cetera, tener información cruzada para establecer correlaciones más certeras. De todo esto queda como evidencia clara, secundariamente, que resulta una leyenda absurda tener a Suecia como el país con más alto índice de suicidios. Por el contrario, resulta uno de los países más vivibles del planeta tierra junto con Dinamarca y Noruega.

La evidencia parcial sugiere, entonces, que si tenemos al menos tres países donde se vive apropiadamente, son relativamente felices y pueden hacerlo prescindiendo en gran parte de divinidades, reitero, entonces, el argumento cristiano que “no es posible vivir sin Dios individual y colectivamente” resulta *no muy consistente*. Habría al menos tres ejemplos para contradecir esa afirmación general. Más esta afirmación respecto a los países nórdicos no nos dice nada, estadísticamente, si el logro material y espiritual multilateral, en una espiritualidad laica y atea, corresponde a una modificación explícita de su episteme sobre el sistema del ser humano. *Nosotros nos inclinamos a creer que no hay tal modificación explícita de la episteme sobre el sistema del ser humano*. Sus logros material y espiritualmente se han conseguido basados en una episteme tradicional de este sistema indicado.

El bienestar material multilateral implicaría un apropiado bienestar espiritual laico y ateo dentro de la tradicional episteme del sistema del ser humano constituido en un horizonte político más bien socialdemócrata. Este horizonte socialdemócrata o socialista distributivo no supone una modificación explícita de la vieja episteme del sistema del ser humano, es decir de aquella modelada en lo que llamaríamos un cristianismo sin Cristo propio de la Europa liberal y burguesa.

Otro problema, y es lo final y sobre lo cual estimo necesario reflexionar, tiene que ver con el asunto de la politización de la ciencia.

Para abordar este problema se coloca como caso paradigmático el asunto T. Lysenko en la URSS durante el período soviético dirigido por Stalin (1930-1953), que habría condenado el avance de la genética por vía política y administrativa para sobrevalorar el lamarckismo. Es posible. Pero no hay evidencia que el error de planeamiento político, es decir, de *política económica* haya sido determinante del problema de la *economía política*. Tampoco se sigue que haya sido una *concepción general* del estado soviético frente a la ciencia. Por lo demás, así como la teoría darwiniana se ha de pensar antes y después del neodarwinismo, igualmente la genética se ha de pensar consistentemente antes y después de Watson y Crick.

Y menos hay evidencia que Stalin haya promovido el creacionismo o cualquier perspectiva de estado o programática partidista, contraria a la ciencia objetiva. Por el contrario, se le acusa de haber sido dogmático en estos aspectos doctrinales y de relación con la ciencia, a tal grado de acusarlo de haber practicado un marxismo cientificista. Se puede criticar, sí, que se pretenda resolver problemas de índole científica por vía política o administrativa. Pero eso no es nuevo en América Latina o el Perú o Europa. Tratar de controlar por vía judicial los avances sobre células tronco, o acaso sobre la sexualidad de la mujer, ¿no es indicativo de interferencia política en asuntos de ciencia?.

Pero hay que admitir que los partidos políticos liberales no promueven el darwinismo, o porque no se enteraron que existe el problema de la ciencia como un aspecto estratégico de estado, o porque no entienden del problema, o porque no se puso de manifiesto su presencia en la sociedad con la fuerza que tiene ahora, o porque no era um problema de concepción para ser incorporado en su programa general de tipo político, o, simplemente, porque no es mediáticamente moda hablar sobre el asunto. O porque los políticos cuando hablan de ello, repitiendo a Luis Alberto Sánchez, sino rebuznan es porque Dios es grande. Por lo demás que los científicos sean neutrales es otra fantasía. ¿Para quién es um misterio el papel triste de Eward Teller contra el Presidente del Consejo Consultivo General de la Comisión de Energía Atómica en USA, Oppenheimer? (Sagan: c. 16).

Más es difícil pensar que Stalin o los stalinistas o los disidentes antistalinistas soviéticos colocasen como parte de su programa político general la defensa del creacionismo como *paradigma equivalente al evolucionismo* (dejando de lado la objeción de K. Popper sobre el marxismo, o de M. Bunge sobre el psicoanálisis o la fenomenología). Y menos que tal cosa pueda formar parte del programa del partido comunista soviético o de los grupos marxistas contrarios a Trotsky o trotskistas, contrarios a Stalin o stalinistas o contrarios a Mao Tsetung o maoístas. Trotsky (y también Plejanov, Bujarin, et cetera) a veces también parece un marxista cientificista. Lo que sugiere que se trata de una marca de la ilustración en la *intelligentsia* marxista rusa de la época.

Sin embargo en EEUU dejó de ser teoría para tornarse práctica de Estado durante 20 anos (desde 1990 hasta el fin del gobierno Bush) según concluyen los autores de APE. Después de la administración B. Obama, del Partido Demócrata, nada garantiza que será diferente si llegan republicanos otra vez al poder. Y nada garantiza que B. Obama restaure, efectivamente, el lugar de la ciencia básica y la tecnología a su tradicional lugar en la sociedad estadounidense, previa a esta década del 90 del siglo XX. Si ya mintió Obama sobre otros aspectos, deja abierta la cuestión para pensar si sobre este asunto de restaurar la ciencia a su lugar tradicional también mintió o mentirá.

Para decirlo de otra manera: el programa del Partido Republicano asume desde 1990 el creacionismo como parte de su perspectiva del mundo, de su concepción del mundo, cosa admisible solamente en los partidos de concepción teocrática. Bien diferente de lo que este mismo partido colocaba en su Plataforma Política (1960) de modo explícito: agradecimiento a científicos e ingenieros por los conocimientos adquiridos para el bienestar y libertad del pueblo (Perter and Johnson: p. 615). Este cambio manifiesto lo asume abiertamente las conclusiones del artículo sobre el APE.

Aunque Kuhn haya renunciado al concepto de “paradigma” parece este concepto expresar bien el significado de “evolución”. Un concepto no reducido a lo científico sino que se extrapola a todas las otras esferas de la sociedad y el pensamiento, es decir, se torna socialmente una forma de pensamiento, una cosa cotidiana, que cobra muchas formas. Pero que no necesariamente expresa el evolucionismo darwinista. Caso contrario no estaríamos reflexionando sobre la influencia de Darwin.

Si un partido político quiere tomar el creacionismo como paradigma, es claro que está alimentando los aspectos más anticientíficos en sentido lato y amplio en una sociedad determinada. Y si la *autopercepción conservadora* se correlaciona fuertemente con el creacionismo (y además el antiabortismo militante) nada impide pensar en su devastador efecto social. En efecto, como concluyen los autores del APE, USA ha entrado a una nueva fase política. C. Sagan lo dice más brutalmente, se trata del “emburrecimiento de América del Norte” (Sagan: p. 39). Es la inauguración, decimos nosotros, de la fase de la edad media estadounidense y occidental, donde ya no importa pensar, basta creer

Argumentan los cristianos que en la medida que religión y ciencia son saberes diferentes cada una se ocupa de lo suyo, y es ilegítimo teóricamente la interferencia de una en la otra, o probar a una contra la otra, o usar la una contra la otra. Dejando de lado que esta idea corresponde a la doble verdad esgrimida por Averroes hace una buena cantidad de siglos, es sorprendente que ahora se vuelva a usar, pero esta vez quien lo usa sean los partidarios del teísmo católico.

El argumento a pesar de todo suena interesante pero es solamente argumento. En la práctica la pretensión constante de control histórico, político, sociológico, moral, sexual ha sido y es la constante del sistema de la Iglesia católica y de las Iglesias de signo cristiano. El cristianismo católico se está reduciendo a ser, nada más y nada menos, que una moral conservadora del sistema del ser humano, es decir a reproducir una ontología o episteme interpretativa conservadora del sistema del ser humano asumiendo la sexofobia como lo central.

Después de todo la teoría del diseño inteligente de los cristianos fundamentalistas usamericanos tiene poca diferencia con el “salto ontológico” en el direccionamiento del alma sobre el cuerpo que argumentó Juan Pablo II en el discurso inaugural a la Conferencia Científica en la Academia de Ciencias del estado Vaticano en 1996. De este problema del “salto ontológico”, problema bastante serio y multilateral, nos ocuparemos breve y expositivamente en la subparte siguiente.

Finalmente, parecería que existen ciertas correlaciones que no se ajustan con ciertas afirmaciones de orientación cristiana, aún cuando nos manejemos con una episteme tradicional sobre el sistema del ser humano es factible acceder a cierto grado de felicidad global y terrena, aunque no redonda, y existen para ello al menos contraejemplos.

SubparteB Ciencia

a) Darwinismo

Evaluar el darwinismo puede ser tarea compleja así que aquí haremos una breve exposición por boca de un experto en el asunto para sintetizar lo medular del darwinismo de Darwin, Steven Rose

“Darwin propuso un proceso de selección natural:

- 1) Los semejantes paren a sus semejantes con variaciones.
- 2) Algunas variedades son mas favorables
- 3) Todas las criaturas producen mas descendientes que los que pueden sobrevivir para procrear a su vez
- 4) Las variedades mas favorecidas tendrán mayor probabilidad de sobrevivir para procrear
- 5) Por lo tanto, en la generación siguiente predominara la variedad más favorecida
- 6) Así, las especies tenderán a evolucionar en el tiempo.

Esta ley es universal para la biología y se aplica tanto a los organismos vivos como los virus informáticos...” [Para una información más amplia: “Trayectoria de vida Steven Rose” http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Rose.htm]

El trabajo de Ardea Skybreak en su obra: *La ciencia de la evolución*, formula interesantes consideraciones, destacaré aquí la relacionada con las pruebas que corroboran la evolución que aquí me limitaré a mencionar [quien desea hacer una lectura completa remito a la dirección electrónica: http://www.rwor.org/s/evolution_s.htm]:

- Evidencia directa de la evolución del registro fósil y del registro molecular
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente del desarrollo embrionario
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente de otros rasgos vestigiales (remanentes)
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente de rasgos homólogos
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente de convergencia
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente del "diseño menos que óptimo": Peculiaridades e imperfecciones de la naturaleza
- Evidencia de los patrones de distribución geográfica de las especies en el planeta
- Evidencia de la evolución de las especies proveniente del hecho de que las características de los organismos se ajustan a un sistema de clasificación jerárquica "anidada"

El Prof. Juan Manuel Torres aclara, de manera bastante didáctica, los términos de la polémica entre evolucionismo y creacionismo y las tendencias dentro del modelo darwiniano.

“la expresión Teoría de la Evolución tiene dos significados que si no se los distingue nítidamente, se llega pronto a graves errores conceptuales e históricos. Un primer significado radica en la hipótesis de que las actuales especies son descendientes de otras que eran muy diferentes y menos complejas. Un segundo significado de la expresión se refiere al conjunto de mecanismos de acuerdo con los cuales se habrían producido los cambios que condujeron a las especies actuales. Como es evidente, la Teoría de la Evolución en el primer sentido es una: o bien las especies actuales descienden de otras (evolucionismo) o bien no es así (doctrina creacionista estricta). Pero la Teoría de la Evolución en el segundo sentido no tiene por qué ser una y de hecho no lo es. Actualmente existen varias teorías de la Evolución -al menos cuatro- que compiten fuertemente entre ellas en los centros académicos” (La evolución y sus cuatro teorías, Los Andes On Line, Martes 2 de junio de 2009 | 21:27 hs: <http://www.losandes.com.ar/notas/2009/2/21/cultura.asp>)

Para una exposición más precisa pero igualmente no especializada remito a la Biblioteca de Filosofía Stanford, artículo de James Lennox [<http://plato.stanford.edu/entries/darwinism>]

b) Neodarwinismo

Lo medular del neodarwinismo radica en el problema de genético sobre lo cual se ha escrito bastante

“La genética ha dado un nuevo impulso a la teoría de Darwin explicando los mecanismos de preservación y perpetuación. Así que en los años 30 se hicieron 2 síntesis de las teorías de Darwin y Mendel por Fisher y Haldane de una parte, y por Wright de otra. Esta síntesis se llamará neodarwinismo o teoría sintética moderna. Sin embargo desvíos simplistas ocurrieron: por ejemplo el cálculo de heredabilidad. Método utilizado al principio para ver en las plantas si la acción de los genes predominaba sobre la del ambiente, fue muy difundida (y sigue siéndolo) en otros sectores donde no se puede aplicar, y eso por muchas razones: primero, el calculo estadístico empieza haciendo la hipótesis que la variable heredabilidad no está acoplada con la del ambiente (eso funciona solamente en casos especiales y muy poco numerosos). Además el resultado no se aplica a un individuo sino a una población (eso está bien para la agricultura pero es inadecuado para el ser humano). Los psicometras han desviado este método pero no funciona además de ser socialmente y políticamente perniciosas. Pero como viene de las matemáticas, parece irrefutable.

Y si se han dicho que se podía explicar toda la selección natural con los genes, no se debe olvidar que algunas explicaciones son poco convincentes serían necesarios experimentos. Como la adaptación de la explicación de la selección sexual de los animales, a los seres humanos, olvidando los factores sociológicos, culturales, históricos... O la explicación de la conducta altruista (que a priori va en sentido contrario a su interés genético)” [“Trayectoria de vida Steven Rose”, http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Rose.htm]

De este proceso de asumir el modelo de Darwin emergen una serie de tendencias:

“Fue en el siglo XX, merced al trabajo de científicos eminentes como E. Mayr, T. Dobzhansky, G. Simpson, J. Huxley y otros que se incorporaron al trabajo de Darwin los aportes de Mendel. Se constituyó entonces una teoría de los mecanismos de la

evolución -esta vez sí completa-, llamada Moderna Síntesis o Teoría Neodarwinista, que es la que actualmente pasa -erróneamente- por 'darwinismo'. En síntesis, una teoría a medias no es una teoría, al menos en el sentido científico” (La evolución y sus cuatro teorías, Los Andes On Line, Martes 2 de junio de 2009 | 21:27 hs: <http://www.losandes.com.ar/notas/2009/2/21/cultura.asp>)

A los mencionados se pueden unir otra galería de nombres no menos importantes [The Modern Synthesis: <http://students.washington.edu/gw0/modernsynthesis/>]:

- Ronald Aylmer Fisher
- John Burdon Sanderson Haldane
- George Ledyard Stebbins, Jr.
- Sewall Wright.

Dos investigadores aclaran lo siguiente sobre el asunto de la adaptación y genética:

“Esta preponderancia del rol de la selección natural está relacionada con un desarrollo no uniforme de la teoría sintética. En este sentido, pueden reconocerse dos períodos distintos (GOULD, 2004) En el primero las explicaciones adaptativas de la teoría sintética presentaban un carácter más amplio en las cuales el papel de la selección natural no daba cuenta de la totalidad de los fenómenos evolutivos. Un representante de esta posición sería Dobzhansky con su primera edición de *Genética y el origen de las especies*. Por otro lado, puede caracterizarse una segunda etapa en la cual las explicaciones adaptativas encuentran como factor causal excluyente a la selección natural. Así, Gould (2004) muestra el cambio que tuvieron las posiciones de Dobzhansky, Mayr y Simpson fundamentalmente a partir de la segunda guerra mundial, reconociendo un endurecimiento respecto al rol que juega la selección natural. De esta manera afirma que “Para ilustrar el endurecimiento de la Síntesis Moderna, he documentado *in extenso* su tendencia ontogénica más significativa: el énfasis cada vez más exclusivo en la adaptación como signo del poder omnipresente de la selección natural” (GOULD, 2004, p.573). A esta última etapa se la suele denominar ‘programa adaptacionista’ y entre sus representantes pueden mencionarse no sólo a la última edición del libro de Dobzhansky anteriormente mencionado, sino también a autores como Wilson, Dawkins y gran parte de los biólogos evolutivos modernos” [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 404]

Y nuestros autores proponen la idea que sigue:

“El programa adaptacionista ha sido fuertemente criticado por diversos autores (LEWONTIN, 1978; GOULD y LEWONTIN, 1979; GOULD, 2004) y algunos de sus adherentes han reconocido en parte lo adecuado de estas objeciones (MAYR, 1983; ROSE y LAUDER, 1996; RESNICK y TRAVIS, 1996; entre otros) Sin embargo, y a pesar del reconocimiento de las dificultades del programa, estos últimos autores proponen a la selección natural como el principio explicativo más relevante para dar cuenta de la adaptación. En este sentido plantean seguir manteniendo el programa adaptacionista pero introduciendo nuevas herramientas metodológicas con el fin de poder responder a las

críticas arriba mencionadas. *Estaríamos así en presencia de una segunda etapa del programa adaptacionista y, por lo tanto, también de un tercer período de la teoría sintética* (las cursivas: OO) De allí la importancia de discutir en profundidad los problemas que se presentan en esta etapa que continúa vigente. Cabe destacar que en este trabajo se utilizarán los términos ‘programa adaptacionista’ y ‘adaptacionismo’ como sinónimos, ya que ambos refieren a la relación entre selección natural y adaptación. La confrontación entre las posturas anteriormente mencionadas –adaptacionistas y críticos de este programa- ha dejado una profunda huella que aún perdura en el pensamiento biológico. En este sentido Dennett (1995) señala que el pensamiento adaptacionista no es opcional sino que es el corazón y el alma de la biología evolutiva” [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 404-405]

¿Qué significa el adaptacionismo en la nueva versión de la segunda mitad del siglo XX?:

“Es importante destacar que la sistematización del programa adaptacionista realizada por Godfrey-Smith no representa demarcaciones absolutas, sino que pueden existir límites difusos o lapamientos entre ellas. También pueden coexistir distintas variantes dentro de alguna de las clases mencionadas haciendo más confusa la situación. Lewens (en prensa) observa, en concordancia con la argumentación de Godfrey-Smith, que las explicaciones adaptacionistas pueden ser subdivididas en: a) adaptacionismo empírico (panseleccionismo, panfuncionalismo y gradualismo) que expresan hipótesis acerca del proceso evolutivo; b) adaptacionismo metodológico (adaptacionismo de heurística débil y adaptacionismo de heurística fuerte) que no supone una visión acerca de la evolución sino la mejor forma de investigarla; c) adaptacionismo disciplinario (equivalente al ‘adaptacionismo explicativo’ de Godfrey-Smith) que estudia aquellos procesos ‘dignos de investigarse’; y d) adaptacionismo epistemológico que es una visión acerca de las oportunidades que tenemos de encontrar respuestas a nuestras preguntas” Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 409]

Y todas las tendencias resultan tributarias del adaptacionismo:

“todos comparten la visión de que la teoría sintética relaciona necesariamente la adaptación con la selección natural dando como resultado el programa adaptacionista. De esta forma puede observarse cómo se ha dado un *endurecimiento* en el rol que juega la selección natural como fuerza excluyente en la aparición de todo rasgo adaptativo, en coincidencia con lo señalado por Gould (2004)” [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 409]

No es solamente una cuestión metodológica, también epistemológica:

“Además de los problemas metodológicos hasta ahora discutidos, el adaptacionismo también presenta problemas de índole epistemológica; porque gran parte de sus explicaciones parecerían no cumplir con el requisito de contrastabilidad ya que no se

enuncian las condiciones específicas para el surgimiento del rasgo. Esto es, se elige un rasgo y se desarrolla una historia acerca de la evolución de ese rasgo en los ancestros de un linaje; y esta narrativa constituye una *explicación*” [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 414] “Retomando la descripción de Gould (2004) acerca de que la teoría sintética ha pasado por dos periodos, queda claro que el último se corresponde con un endurecimiento de la teoría respecto al rol de la selección natural como principio explicativo exclusivo de las adaptaciones. En este sentido, el programa adaptacionista representa este periodo y, por lo tanto, las críticas planteadas repercuten directamente en la capacidad explicativa de la teoría sintética en lo referente a las adaptaciones” [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 415]

Pero sobre este hay otros ámbitos que quedan aproximadamente aclarados, y bastante pedagógicamente, sobre el problema de los genes por A. Skybreak:

”La combinación de genética molecular y biología del desarrollo nos ha demostrado que a veces una mutación genética muy pequeña tiene grandes efectos en la forma y función. A veces solo se necesita que una mutación genética acelere o desacelere el *ritmo de desarrollo* de ciertas estructuras o de todo un organismo. También hemos visto que a veces una nueva estructura importante surge de una estructura que tenía una *función completamente distinta* en los antepasados. Un ejemplo conocido es el "pulgar" del panda, que le sirve para agarrar cosas como el bambú que come. Parece un pulgar y funciona como un pulgar, pero no es un dedo sino una modificación de un hueso de la *muñeca*. La evolución contiene muchos ejemplos de estructuras que se transforman (con una modificación genética relativamente menor) en nuevas estructuras con funciones completamente nuevas en los descendientes.

Algunas modificaciones evolutivas (no todas) producen nuevas *adaptaciones* pues las poblaciones evolucionan en una interacción constante con el ambiente físico (el clima, el terreno, etc.) y biótico (las plantas y los animales del mismo lugar). Así, con el paso del tiempo, unas especies vegetales han evolucionado en sincronización con las especies animales que las polinizan (insectos, pájaros, murciélagos). Unas especies de plantas producen flores perfectamente "acopladas" a la lengua de los insectos o al pico de los pájaros que las polinizan, o sincronizan el florecimiento y todas las plantas de una población florecen al mismo tiempo, lo que sirve de llamada a los polinizadores y aumenta la polinización. También sabemos que muchas especies de plantas o animales han evolucionado simultáneamente con las especies que las comen. Hay evidencia concreta pasada y presente de que las especies de presas tienden a adquirir mejores defensas en relación con los depredadores, y que estos tienden a adquirir estrategias y mecanismos más eficaces en relación con las presas. Esas relaciones entre especies son una fuerza motriz del cambio evolutivo y llevan a muchas adaptaciones específicas”[Ardea Skybreak: La ciência de la evolución: http://www.rwor.org/a/1222/evol_s.htm]

Y prosigue:

“Es importante recordar un punto que hemos recalcado muchas veces en esta serie: la evolución biológica solo trabaja con la materia prima (la variación genética) presente en la generación inmediatamente anterior, y *con nada más*. A partir de esa variación genética preexistente, la evolución puede generar nuevos caracteres (y a veces los nuevos caracteres son tan significativos que dan origen a una *nueva especie*, como hemos visto en esta serie). Pero el hecho de que la evolución solamente trabaja con la variación genética que estaba presente en la generación anterior también impone *límites* a las derivaciones evolutivas en un momento dado (mejor dicho, en cada momento las opciones de modificación evolutiva no son infinitas). Los creacionistas de Diseño Inteligente no entienden cómo operan muchos principios básicos de la evolución; por ejemplo, no entienden a partir de qué base preexistente pueden surgir novedades evolutivas (rasgos nuevos), limitadas, claro está, por el desarrollo histórico pasado” [Ardea Skybreak: La ciencia de la evolución: http://www.rwor.org/a/1222/evol_s.htm]

Un problema que exige esclarecimiento y que es motivo de confusión tiene que ver con el llamado “comportamiento” del azar:

“Otra cosa que no entienden los creacionistas de Diseño Inteligente es que la evolución *no* es simplemente un proceso que ocurre al “azar”. Siempre dicen: “esa estructura (o función) es muy compleja y *es imposible que surgiera al azar, así que tuvo que ser diseñada*”.

Esto demuestra que no entienden los mecanismos de la evolución. ¡La evolución *no* es un proceso enteramente al azar! Eso lo sabe cualquier estudiante de biología. Primero, la aparición de nuevos rasgos, en cualquier nivel de organización (del molecular al ecológico), está fuertemente limitada por las propiedades del organismo del cual evolucionan. Repito por milésima vez (¡y hay que repetirlo!) que la evolución solo trabaja con el material genético que tienen las generaciones inmediatamente anteriores; no puede inventarse cualquier cosa en cualquier momento. Segundo (y esto es sumamente importante en esta discusión), *la selección natural* (un mecanismo central y crucial del cambio evolutivo) *es lo contrario de un proceso al azar*.

La parte del proceso evolutivo que ocurre al azar son los frecuentes “errores de copiado” genético (mutaciones) y la realineación relativamente “aleatoria” que ocurre cuando se reproducen los individuos (especialmente los de reproducción sexual).

El azar efectivamente es un factor importante del cambio evolutivo; pero por otro lado, en toda población vegetal y animal, la selección natural favorece diferentes genotipos de una generación a la siguiente y tiende a propagar los que por casualidad producen rasgos que dan una ventaja reproductora. A esa selección natural del proceso evolutivo no la guía una fuerza consciente: ocurre por su cuenta. Pero obviamente no es un proceso aleatorio por la simple razón de que unos genotipos tendrán más éxito que otros (producen rasgos que permiten a unos individuos contribuir más descendientes a las generaciones futuras), *pero solo en el ambiente en que se encuentran en ese momento*. Un nuevo rasgo que por casualidad da una ventaja reproductora en un contexto ambiental puede tener un efecto nulo (o negativo) en el potencial reproductor en otro ambiente. Los rasgos nuevos no “tienen” que aparecer; una población evoluciona por canales definidos y restringidos por las modificaciones pasadas, pero no “tiene” que evolucionar en una dirección específica ni con

un propósito predeterminado. Los nuevos rasgos *aparecen inicialmente* por procesos naturales aleatorios (como las mutaciones), pero el futuro de un nuevo rasgo, y específicamente *si se propagará* a más y más individuos en las generaciones siguientes, *depende* del contexto ambiental. Por lo tanto esa parte del proceso evolutivo no es "aleatoria".

Por eso, cuando los creacionistas de Diseño Inteligente repiten que "todo eso" (la evolución en general o la evolución de sistemas complejos) no pudo darse "al azar", demuestran que no entienden los mecanismos básicos de la evolución, ¡aunque sean doctores en bioquímica! (Ver el recuadro "¿Los que se sacan la lotería ganan por diseño?" [Ardea Skybreak: La ciencia de la evolución: http://www.rwor.org/a/1222/evol_s.htm]

Una página bastante informativa y didáctica es la ya mencionada: The Modern Synthesis: [<http://students.washington.edu/gw0/modernsynthesis/>] que incluye lecturas y capítulos centrales de los autores que han participado en algún grado en la conformación de esta teoría.

c) Postdarwinismo.

¿Podemos, entonces, hablar de postdarwinismo? La respuesta es afirmativa. Después de la primera fase desarrollada por los adaptacionistas de la llamada teoría sintética [30-50]. Tenemos así dos aparentes tendencias: los adaptacionistas reciclados y los críticos de orientación dialéctico materialistas. Y tendencias minoritarias. Aquí veremos grosso modo a los adaptacionistas reciclados y tentaremos una perspectiva de las posibles tendencias dentro de lo que llamamos 'otras tendencias' o "tendencias minoritarias"

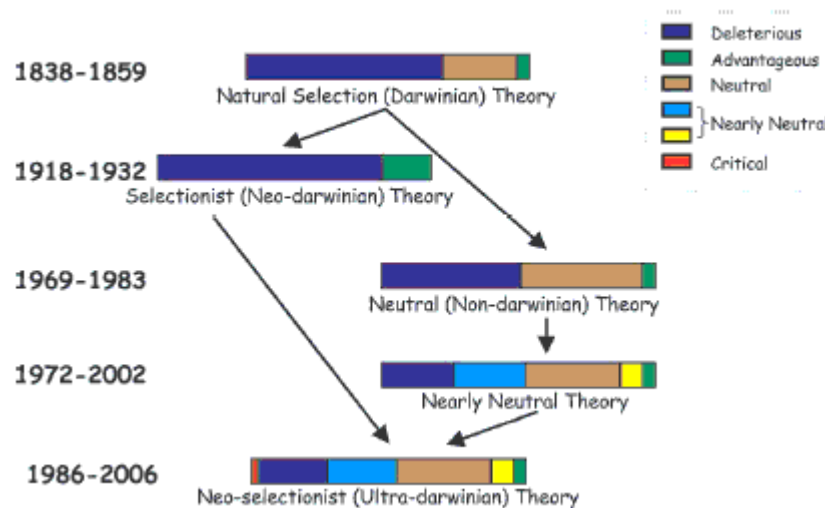
Exploremos ligeramente la idea siguiente ya antes mencionada: "Estaríamos así en presencia de una segunda etapa del programa adaptacionista y, por lo tanto, también de un tercer período de la teoría sintética"

Y algunos autores de orientación adaptacionista habrían aceptado la crítica al programa adaptacionista y lo habrían reformulado para ser retomado asimilando las objeciones de los críticos. Se mencionan a los autores siguientes situados en esta perspectiva: E. MAYR [MAYR, E. How to Carry out the Adaptationist Program? *American Naturalist*, 121: 324-333, 1983]; ROSE y LAUDER [ROSE, M.R.; Lauder, G.V. Post-Spandrels adaptationism. En: M.R.Rose and G.V. Lauder (eds) *Adaptation*. San Diego, Academic Press, USA, 1996]; RESNICK y TRAVIS, RESNICK, D.; Travis, J. The empirical study of adaptation in natural populations. In: *Adaptation* (M.R. Rose & G.V. Lauder, eds.), San Diego, Academic Press, 1996. [Dressino, V y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, *Episteme*, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 404-405]

Asumimos, entonces, que tercer periodo de la teoría sintética se refiere a esta fase de asimilación de las objeciones formuladas por los críticos. Pero parecería que los autores de esta idea usaran un esquema lineal del proceso. Parece más bien que el proceso es en zigzag donde resalta la lucha de dos tendencias muy activas o visiblemente en disputa. Pero se dejaría de lado la posibilidad de otras alternativas o, si se quiere, de tendencias minoritarias.

Para decirlo de otra manera, la crítica al programa adaptacionista encarnado por los materialistas dialécticos generó otras respuestas además de ésta.

Estoy pensando centralmente en Motoo Kimura y su teoría neutralista de amplia relevancia en el campo de la evolución. Coloco un cuadro pensado desde la perspectiva de un partidario de la teoría neutralista.



Esquema Giorgio Bernardi
[<http://home.planet.nl/~gkorthof/korthof37.htm>]

First diagram: Darwin postulated the existence of deleterious, advantageous, and neutral changes

Second: The neo-Darwinians (or selectionists) neglected neutral changes

Third: These were reintroduced and amplified by Kimura, who developed the neutral theory of evolution

Fourth: The nearly neutral theory was proposed by Ohta to include intermediates between neutral and advantageous, as well as between neutral and deleterious changes.

Fifth: In the neoselectionist theory, the critical changes are responsible for the transition from point mutations to regional changes

Y se trata de tener una idea, al menos global, de estas tendencias. Dicho sea de paso los creacionistas han inventado que las contradicciones entre los partidarios reciclados de la teoría sintética o el programa adaptacionista con los dialécticos y de éstos con otras tendencias (los neutralistas), o de aquellos con las otras tendencias y la tendencia de los dialécticos, ‘mostraría’ el fracaso del programa y modelo darwiniano.

Veamos, globalmente, estas otras teorías aparte de la materialista dialéctica o como lo dicen los mencionados antes “Sin embargo, dado el profundo avance de la biología en los últimos años, este debate ha perdido sus características iniciales y ha dado lugar a nuevas interpretaciones sobre adaptación, selección natural y la relación entre ambas” [Dressino, V

y Lamas, S. G: Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética, Episteme, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 403-418, jul./dez. 2006 p. 404-405]. Esas teorías serían:

“Actualmente existen varias teorías de la Evolución -al menos cuatro- que compiten fuertemente entre ellas en los centros académicos. La Teoría Simbiótica (L. Margulis), la Estructuralista (B. Godwin y G. Webster) y la de Autoorganización (S. Kauffmann) compiten actualmente con el Neodarwinismo, proponiendo cada una de ellas peculiares mecanismos para dar cuenta del proceso de formación de especies. Pese a sus diferencias, las tres comparten críticas que tocan a Darwin y a la Moderna Síntesis. Sin negar la existencia de la selección natural -que elimina lo no adaptativo, conservando y acumulando lo que sí lo es- y su rol dentro de los cambios en las poblaciones, estas teorías ponen en duda que este mecanismo sea suficiente para explicar la aparición de especies” (La evolución y sus cuatro teorías, Los Andes On Line, Martes 2 de junio de 2009 | 21:27 hs: <http://www.losandes.com.ar/notas/2009/2/21/cultura.asp>). La que denomina el autor teoría estructuralista se llama en rigor Teoría de la estructura de las redes biológicas.

Nosotros no ocultamos nuestra simpatía por la interpretación de S. Kauffman que permite un acercamiento más global al problema formulado por el “salto ontológico” que resulta ser el refugio de las posiciones tipo Juan Pablo II. (Discurso de 1996 a la Academia de Ciencias del Vaticano). Kauffman, hay que decirlo, no reflexiona en un horizonte ontológico, su orientación es básicamente cientista. Este autor trabaja las siguientes hipótesis básicas:

“1) el primer sistema viviente surgió a partir de un conjunto auto-catalítico de reacciones que cruzó, en una transición de fase, cierto umbral de complejidad, haciendo posible el auto- mantenimiento y la auto-replicación del sistema, en un rango plausible de tiempo que puede concebirse como aceptable; 2) los sistemas adaptativos complejos se adaptan y evolucionan en un régimen ordenado no muy alejado del límite del caos; y 3) la auto-organización es una pre-condición para la adaptabilidad (capacidad para evolucionar). Esta perspectiva Kauffmaniana indica que los principios de auto-organización y selección no se contraponen, al contrario, se complementan”. [Evolución y redes Booleanas; <http://blogconciencia.blogspot.com/2008/05/kauffman-ms-alla-del-darwinismo.html>]

d) Darwinismo y postdarwinismo marxistas

La investigación sobre el darwinismo marxista comienza con F. Engels y se sigue de un modo amplio y polémico hasta la segunda internacional, donde termina la primera etapa de la historia del marxismo. Aquí son relevantes los trabajos de F. Engels, K. Kautsky y A. Pannekoek. Un trabajo interesante sobre Kautsky y el darwinismo es de Massimo Salvadori [Kautsky entre la ortodoxia y el revisionismo, en Historia del marxismo, Eric Hobsbawm et al, volumen II: El marxismo en la época de la II Internacional, I Parte, Paz y Tierra, Rio de Janeiro, 1985] En este último, por ejemplo, es evidente su lucha contra las interpretaciones antirrevolucionarias que quieren llevar las conclusiones de Darwin más allá del orden de la naturaleza, específicamente la teoría del más apto, que extienden al orden social para justificar la explotación capitalista.

Hay que resaltar aquí una cita de Pannekoek que toma de E. Haeckel:

“El darwinismo, o la teoría de la selección, es completamente aristocrática; ella está basada en la sobrevivencia de los mejores. La división del trabajo generó, por causas del desenvolvimiento, una variación cada vez mayor en las características y siempre una mayor desigualdad entre individuos, en su actividad, educación y condición. Cunto mayor el avance de la cultura humana, mayor la diferencia y el foso entre las varias clases existentes. El comunismo y las demandas presentadas por los socialistas al reivindicar una igualdad de condiciones y actividades es sinónimo de una vuelta a las etapas más primitivas de la barbarie” [Pannekoek, A: *Marxismo y Darwinismo*, Suplemento de Cultura, Ediciones Causa Operaria, Año 1, No. 1, julio-agosto, 2001, p. 13].

Es decir, el mismo Haeckel llevó más allá de los límites la posición de Darwin. ¿Fue Darwin partidario de llevar la selección natural y la teoría del más apto al campo social?. La respuesta no es clara. Las dudas son bastante fuertes en el autor, según él no habría cómo explicar la razón por la cual unas tribus evolucionan más que otras. *Y la reserva sobre el asunto parece ser su actitud dominante*. Es claro, sin embargo, que tanto socialistas como antisocialistas trataron de sacar ventaja del darwinismo para justificar o criticar el sistema. Y es claro que los antisocialistas extrapolaron de lo natural a lo social. Lo cual es manifiestamente incorrecto mirado desde fines del siglo XX e inicios del XXI

1

La primera etapa del postdarwinismo marxista soviético se inicia con la presencia de los mendelianos hasta 1950 aproximadamente. La siguiente fase comienza con los antimendelianos encabezados por T. D. Lysenko (1948-1960). Y la tercera fase se inicia desde mediados de la década del 60 del siglo XX soviético en adelante con la victoria definitiva de los mendelianos, claro que en versión de la teoría sintética.

Durante el periodo soviético: 1917-1953, 1953-1990 las fases de la relación del poder político con el materialismo, la dialéctica y de éstas con la ciencia, y en particular la genética, han tenido en la teoría y la práctica un camino ora accidentado ora tortuoso y en todos los casos fuertemente problemático. Aquí revisaré la posición de Mauro Ceruti [El materialismo dialéctico y la ciencia, E. Hobsbawm et al: *Historia del marxismo*, volumen IX: El marxismo en la época de la III Internacional: Problemas de la cultura y de la ideología, Paz y Tierra, Río de Janeiro, 1987]

A fine de la década del 20 del siglo XX soviético URSS se encaminaba a un gran giro en su desenvolvimiento general: el primer plan quinquenal, la eliminación de toda forma de propiedad privada, la sobrevalorización de la industria pesada sobre la ligera, la colectivización del campo, la lucha contra la derecha en el partido bolchevique. En el orden científico se aceptaba orientar la ciencia y la tecnología según la edificación del socialismo (pp. 323-324)

Este desenvolvimiento, según interpretamos la perspectiva del artículo de Ceruti, implicaba inevitablemente otra perspectiva de la alianza entre filosofía y ciencia. Lenin había dado muestras de que tal alianza debería ser dinámica y conforme los avances de las

ciencias naturales, *Materialismo y empiricriticismo* era una especie de muestra de esa lógica. Pero los avances, planes y programas relacionados con la producción llevaba adelante una perspectiva totalizadora de la dialéctica. Y debajo de tal proceso se daba las demandas y luchas en el terreno de la actividad científica que colocaba la dialéctica en una perspectiva más bien metodológica.

El problema de la genética en la URSS, en mi estimación, se ha de ver dentro de este marco polémico. Lo que manda en esta época es el plan quinquenal y el reforzamiento de la ciencia básica y la tecnología. Es sabido que la presidencia del Instituto de Biología de la Academia de Ciencias de la URSS entre 1930-1940 perteneció a N. I. Vavilov, un reputado mendeliano, y entre 1940-1965 lo fue de T. Lysenko (neolamarckiano). Pero el mando de Lysenko era básicamente sobre el sector de la agricultura y genética. A fines de la década del 50 las teorías de Lysenko comienzan a perder fuerza. El ascenso de Lysenko se desenvuelve desde 1940 durante el desenvolvimiento del tercer plan quinquenal. Y corre parejo con el desenvolvimiento del cuarto Plan Quinquenal de 1946-1950, el quinto de 1951-1955, el sexto 1956-1960, y el séptimo 1959-1965. En rigor, entonces, la presencia de Lysenko, políticamente, es fuerte durante la década del 40 y fines de la década del 50 del siglo XX soviético.

La URSS en 1940 se ve envuelto en la II Guerra Mundial y en esta fase de guerra quedó la situación material siguiente: “Gran parte de la URSS en esta etapa había sido devastado por la guerra. Oficialmente, 98.000 granjas colectivas habían sido saqueadas y arruinadas, con la pérdida de 137.000 tractores, 49.000 cosechadoras, 7 millones de caballos, 17 millones de cabezas de ganado, 20 millones de cerdos, 27 millones de ovejas; el 25% de todos los bienes de equipo habían sido destruidos, 35.000 plantas y fábricas, 6 millones de edificios, incluidos 40.000 hospitales, 70.000 aldeas y 4710 ciudades (40% vivienda urbana) fueron destruidos, dejando a 25 millones de personas sin hogar; alrededor del 40% de las vías férreas habían sido destruidas; oficialmente 7,5 millones de soldados murieron, 6 millones más civiles, pero tal vez un total de 20 millones de muertos. En 1945, la minería y la metalurgia estaban al 40% de los niveles de 1940, la energía eléctrica se redujo un 52%, de hierro un 26% y acero 45%, la producción de alimentos fue de 60% el nivel de 1940. Después de Polonia, la URSS había sido la nación más duramente golpeada por la guerra. La reconstrucción se vio dificultada por una crónica escasez de mano de obra debido a la enorme cantidad de bajas soviéticas en la guerra. Por otra parte, en 1946 fue el año más seco desde 1891, y la cosecha fue mala” [[http://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Quinquenal_\(URSS\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Quinquenal_(URSS))]

¿Cuál fue el proceso de la lucha interna dentro de la Academia de Ciencias?

“A Academia Lenine das Ciências Agrárias foi o teatro onde se desenvolveram alguns aspectos deste grande drama e conjuração. Na sessão de Dezembro de 1936, reunida em Moscovo, Lysenko, Prezent e associados dirigiram os seus primeiros ataques em forma contra Vavilov (na ocasião vice-presidente da Academia), contra as teorias e práticas da genética. Seguiu-se a eliminação de Vavilov; e a partir daí Lysenko e os seus parceiros obtiveram o completo domínio da biologia na União Soviética, quer no domínio da investigação, quer no sector do ensino. O Congresso Internacional de Genética a realizar em Moscovo em 1937 foi anulado pelas autoridades soviéticas e mais tarde transposto para Edimburgo (1939), congresso para o qual Vavilov fora eleito presidente. O seu renome

como cientista era devido, em grande parte, aos seus trabalhos sobre a origem, distribuição e diversidade das plantas cultivadas em várias partes do mundo.

O segundo acto ocorreu na reunião da Academia em Outubro de 1939. Lysenko atacou pessoalmente Vavilov e outros cientistas, que se defenderam como puderam, numa sessão que mais se assemelhou a um julgamento do que a uma reunião científica. Após esta trágica sessão, Lysenko e o seu grupo lograram poder absoluto sobre a biologia em todo o país. No ano seguinte consumou-se a eliminação de Vavilov.

O terceiro acto veio com a reunião da mesma Academia em 1948, onde Lysenko (que presidiu), *Prezent e outros fizeram uma acusação final e definitiva aos mendelianos sobreviventes e eliminaram as últimas resistências* (cursiva de OO) Lysenko apresentou o seu famoso relatório inaugural sobre o estado da ciência biológica, com as suas ideias e teorias biológicas à mistura. O relatório inaugural foi aprovado no meio de aplausos entusiásticos, com os académicos de pé, com discursos inflamados a apoiar Lysenko, alguns a discordarem dele, e o muito mais que é conhecido e está publicado. Houve posteriormente retractações e confissões de culpa, expressas em cartas dirigidas ao Partido e a Estaline, com promessas de ajudar ao desenvolvimento do mitchurinismo, etc. Foi tudo publicado na *Pravda*, e as comunicações e textos oficiais da reunião foram reunidos e publicados em russo, inglês e francês. Nesse relatório explana os seus ataques, a sua metafísica e as suas ideias científicas, numa longa diatribe que nos revela que os factos pouco contavam em face da ideologia e que o materialismo dialéctico nas suas mãos ficava suficientemente elástico para lá caberem os seus argumentos, as suas paixões e a sua confusa biologia” [O CASO LYSENKO, In: G.F. Sacarrão : "Biologia e sociedade. I - Crítica da razão dogmática". Publicações Europa-América, Lisboa, 1989 (excertos): <http://www.triplov.com/sacarrao/lysenko.html>] [Las conferencias de las posiciones se pueden seguir en la siguiente dirección: <http://www.marxists.org/subject/science/index.htm>]

En medio de severas luchas políticas dentro y fuera del partido comunista soviético, decimos nosotros, tenemos algunas contradicciones que como constantes se repiten en los planes quinquenales. En el contexto general, el favorecimiento global a la industria pesada en desmedro de la industria ligera y la agricultura. El particular pertenece al sacrificio de la agricultura a esta industria pesada que comportó constantes problemas políticos y económicos en este ámbito y, consecuentemente, en el orden político con los diversos niveles del campesinado medio y pobre. En el orden singular, en la Academia de Ciencias, el acuerdo de las facciones de colocar la ciencia en función de la construcción socialista y, dentro de esta AC, la contradicción en el Instituto de Biología que contemplaba la pugna entre neolamarckianos y mendelianos soviéticos. Dentro del Instituto de Biología, se nos indica en el artículo citado, fue 1948 el año en que el grupo de Lysenko consiguió el control total del Instituto [véase con amplitud el discurso de Lysenko en esta reunión de 1948: <http://www.marxists.org/reference/archive/lysenko/works/1940s/report.htm>] Así, tenemos que en 1948, institucionalmente, los mendelianos fueron derrotados. Mas ¿Cuánto duró esta victoria del grupo de Lysenko?

Exactamente desde 1948 hasta su pérdida de influencia política y teórica a fines de la década del 50 del siglo XX soviético. Es un hecho que la mezcla de lo general con lo singular aquí se dan la mano de una manera problemática. *Los niveles de contradicción no*

se pueden confundir. Si bien es verdad que el problema político determina la estrategia de lo general y orienta, no se puede ignorar tanto la especificidad como la relativa autonomía de los otros niveles. No es improbable que Lysenko obtuviese mucha fuerza política, precisamente, porque ofrecía su discurso una solución rápida a constantes problemas en el ámbito de la agricultura (en un contexto general de serios problemas económicos y políticos). Y la exigencia de los planes quinquenales posteriores al tercero parecen así sugerirlo.

El discurso de Lysenko es político usando como pretexto la ciencia. Los mendelianos son científicos que preservan la ciencia como específica. El sentido de los discursos es bastante claro. Los mendelianos no ofrecían soluciones de política económica inmediatas o mediata. Las conferencias de Vavilov tienen un tenor expresivamente reflexivo, teórico-científico, antes y durante el asunto Lysenko para enfrentar los problemas de tipo genético [véase ellos: <http://www.marxists.org/subject/science/essays/vavilov.htm>]. Más que responsabilidad de Lysenko la responsabilidad es de la dirección política que no ahorra mecanismos para lograr las metas. Este problema desnuda la existencia de otras contradicciones básicas.

He indicado en otros materiales que el error central de la concepción de J. Stalin es su concepción racionalista del leninismo, o, la racionalización de los fenómenos. Enfrentar esta racionalización de los fenómenos no es fácil cuando la realidad se muestra tan díscola con el racionalismo, o no se deja conducir esta realidad por nuestras ideas de modo tan lineal, entonces, aparece el otro lado de la moneda, la instrumentalización y el pragmatismo de clase. Bajo un manto ideológico se desenvuelve una dura realidad que lleva a realizar teorizaciones instrumentalizándola según las necesidades y demandas de la lucha política situacional, coyuntural o de la etapa dentro del desenvolvimiento de la llamada construcción socialista.

Lo que enseña el revés del socialismo es la necesidad de una reformulación sistemática y multilateral de la epistemología del marxismo que contiene aspectos de racionalismo, empirismo, cientismo, instrumentalismo y pragmatismo como parte de la historia de la teoría marxista en su relación con la práctica. Y hemos indicado en otras reflexiones, y reiteramos ahora, que el concepto de “verdad de clase” es un concepto que favorece esa instrumentalización. La verdad se sujeta a condiciones epistémicas para su determinación como conocimiento público, además de ser fabilista, y no simple creencia.

Más el concepto “verdad de clase” presupone como condición epistémica una verdad que ya existe implícitamente antes de configurarse como tal, como una verdad. En ese caso todo aquello que está dentro de lo clasista automáticamente se torna verdadero. Lo cual es, simplemente, falso. Aquí no estamos reflexionando sobre el carácter de las ideas al expresarse socialmente. De hecho, cuando admitimos que la concepción racionalista del leninismo de Stalin implicó la ausencia de manejo de la ley de las contradicciones, estamos admitiendo que la “verdad de clase” resulta problemática. Y que esta falla no fue coyuntural, acompaña todo el período de la construcción socialista entre 1930 y 1953, y prosiguió después. Este instrumentalismo de clase no es diferente en la concepción liberal.

Se une a este problema el dualismo existente al respecto de la dialéctica materialista, ¿concepción o método?. La evidencia sugiere que la reducción de la dialéctica a método emerge y se desenvuelve durante el periodo de la construcción socialista en la cual las demandas de la tecnificación socialista se hicieron muy poderosas. Sin dejar de lado que la afirmación leninista que la dialéctica unía la ontología, gnoseología y lógica dejaba abierta las puertas para esta metodización de la dialéctica como si ella fuesen leyes científicas específicas de la ciencia. Mi posición es que la dialéctica materialista tiene sentido ‘científico’ en el orden ontológico, gnoseológico y lógico, en tanto en cuanto implica serlo dentro del inmanentismo que inaugura idealistamente Kant en filosofía. Por lo demás, y abrochazo grueso, la búsqueda de una ontología científica no es nueva en el mundo moderno, los empiristas ingleses ya la buscaban explícitamente procurando una “metafísica científica” Y le sigue Kant después.

Finalmente, se une a este problema el papel del estrato intelectual. El estrato intelectual necesita un espacio para deliberar y crear. No se le pueden cerrar los espacios administrativamente (además es falso que la intervención estatal en materia de filosofía es privilegio de los regímenes socialistas; y hemos indicado, además, que los países del Este implicaron la experiencia novedosa de una filosofía materialista potenciada desde el Estado). Por el contrario, es precisa la apertura para la discusión abierta y franca en la lucha de ideas en materia científica y política.

Finalmente, se une a este problema específico de la construcción socialista y el marxismo, que la teoría sintética en la genética occidental estaba en vías de consolidación entre 1930 y 1950. Se hace indiscutible como modelo desde el descubrimiento del ADN (febrero de 1953). Y, posteriormente, cuando desde fines de 1950 del siglo XX soviético Lysenko comienza a ser cuestionado es por dos flancos, el político en la agricultura (el séptimo plan quinquenal de 1959-1965 es de reducción multilateral de su progreso) que no daba los resultados esperados por las promesas científicas, y el teórico, que significa una nueva generación de genetistas que adoptan posiciones mendelianas o de reafirmación genética, que se desenvuelven en occidente con fuerza. La polémica fue ganada en política y en genética por Vavilov.

Puede verse una buena selección de autores de la época soviética y de la II Internacional en la página de Marxist Internet Archiv: Marxism & Natural Science: A collection of articles by Marxist and Reference Writers on Natural Science; <http://www.marxists.org/subject/science/index.htm>. Remito también a: Phil Gasper “BOOKWATCH: MARXISM AND SCIENCE” En: INTERNATIONAL SOCIALISM, Issue 79, Summer 1998, quarterly journal of the Socialist Workers Party (Britain) Published July 1998: <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj79/bookwatc.htm>. Igualmente: Proyecto Marx and Marxism Web Guide, compilada por Ralph Dumain: <http://www.autodidactproject.org/guidmarx.html>.

Y la problematización entre los de orientación marxista no es diferente después del revés del socialismo a inicios de la década del 90 del siglo XX. Fuera de la URSS realmente se trabajó bastante poco y en una vertiente más bien de historia de la ciencia [Young, Robert M: MARXISM AND THE HISTORY OF SCIENCE: <http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/pap104.html>] Pueden verse, además de MIA, otras direcciones

electrónicas interesantes sobre el mismo problema, por ejemplo, Robert E. Filner: Science and Marxism in England, 1930-1945, No. 3, 1980, in: Science and Nature <http://www.autodidactproject.org/other/sn-filner.html>

Esta última dirección electrónica pertenece al Proyecto Marx and Marxism Web Guide, compilada por Ralph Dumain [<http://www.autodidactproject.org/guidmarx.html>]; para encontrar la referencia de la revista Science and Nature ir a Resources on this Site. Bibliographies]. Este autor trabaja en una línea de reflexión que nosotros compartimos: la línea de rescatar las tendencias de la filosofía del período soviético para su reevaluación y reconsideración cognoscitiva [remito a la dirección electrónica siguiente para una revisión general de su programa de rescate de la filosofía: <http://www.autodidactproject.org/bib/ussrphil.html>; <http://www.autodidactproject.org/my/sovphilhist.html>; <http://www.autodidactproject.org/bib/ussrph03.html>]

2

El postdarwinismo en occidente sigue otro derrotero desde la década del 70-80 del siglo XX inglés y usamericano. Dos investigadores de la universidad de Harvard R. Levins y R. Lewontin inauguran el postdarwinismo marxista, trabajan la dialéctica de la naturaleza y han expuesto estas reflexiones en una serie de artículos y libros, entre ellos un libro llamado *El biólogo dialéctico* (Harvard University Press, 1985), en realidad son ensayos reunidos y divididos en tres secciones: 1: Sobre la evolución, 2: Sobre el análisis, y 3: La ciencia como producto social y el producto social de la ciencia. Las pp. 267-288 contiene la Conclusión: Dialéctica, que es una evaluación de sus investigaciones y la perspectiva de los autores a la vuelta de varios años de haber editado sus libros tomando como referencia a la dialéctica en R Levins: *Evolution in Changing Environments* (Princeton University Press, 1968) y R. Lewontin: *The Genetic Basis of Evolutionary Change* (Columbia University Press, 1974).

Filosóficamente significa inquirir en las categorías prevalentes en la época entre los naturalistas y que funcionaron implícitamente. Dos destacados científicos contemporáneos, R. Lewontin y E. Mayr, trazan algunos aspectos. Por ejemplo Mayr --apoyado en el filósofo E. Sober-- afirma que hay una concepción de causación, cambio, explicación y reducción [48: E Mayr: *Toward A New Philosophy of Biology*, Harvard University Press, EE.UU., 1988, ensayo 7]. Lewontin opina que el clima intelectual de la época asumía --- implícitamente en las teorías científicas actantes--- nociones filosóficas con carácter ideológico reconocibles. Así *cambio* se entendía como igual a *sin alteración* (p. 11); *orden*, supone aspectos que cambian en el tiempo gradualmente (p. 13); *dirección*, crecimiento y decrecimiento de algunas características (p. 14), usando como modelo referencial la física aplicada a la biología (p. 17); *progreso*, un criterio optimista; *perfectibilidad*, la evolución implica perfección (p.27) [R. Levins y R. Lewontin: *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press, USA, 1995 cuestionan las categorías de Ch. Darwin, introducción; véase también: Dialectical Nature: Reflections in Honor of the Twentieth Anniversary of Levins and Lewontin's *The Dialectical Biologist*, by Brett Clark and Richard York, in Monthly Review, vol 57, No, 1, may, 2005: <http://monthlyreview.org/0505clarkyork.htm>]

E igualmente, en esta conclusión, los autores recusan que se haya reducido la dialéctica a considerar estas como leyes derivadas de la naturaleza, de tal manera que al polemizar con la perspectiva liberal de la ciencia natural esta polémica se ha hecho desde una

perspectiva reduccionista cartesiana, su valor sin embargo estriba en resolver problemas científicos y políticos.

La perspectiva reduccionista cartesiana se aplica también en la ciencia occidental como esquema desde el cual se interpreta a la ciencia de la naturaleza resaltando algunas características: 1) la unidad de las partes de las cuales el todo de un sistema está constituido, 2) las partes son homogéneas dentro de ellas mismas, y afectan al todo, 3) las partes son ontológicamente prioritarias al todo, las partes existen aisladamente y reunidas hacen un todo; las partes tienen propiedades intrínsecas que poseen aisladamente y presionan al todo; en casos simples el todo es la suma de las partes, en casos complejos la interacción de las partes suma propiedades al todo, 4) las causas se separan de los efectos, las causas son propiedades de los sujetos y los efectos son propiedades de los objetos; mientras que las causas pueden responder a la información viniendo desde los efectos, es inambiguo tratándose de lo que corresponde al sujeto. Este esquema se retroalimenta.

Así se tiene que la alienación respecto de lo social, se lleva de la naturaleza al ser concebida ésta también como cosa extrañada. Y el origen político burgués al concebir la naturaleza no deja de notarse. Para poner un caso, por ejemplo, la enfermedad se aborda sólo como asunto médico, de salud ---como que el problema se reduce a los remedios para curar la enfermedad; cuando es al revés, se trata de atacar la concepción política del negocio de la industria farmacéutica que reduce el problema centralmente a sólo atacar las enfermedades extrañándola de la relación política--- y no se ataca la base política de la concepción de salud y enfermedad que la industria farmacéutica maneja, socializa y trata reduccionistamente. Y tampoco se afecta a la misma industria farmacéutica. La relación salud-enfermedad aparece entonces, al público, solamente como problema médico y no como problema político.

Por el contrario la perspectiva dialéctica de la realidad, conforme aproximadamente a lo real, tiene como primer principio no convertir partes en ontológicamente prioritarias, esto es con existencia independiente como partes; el segundo estriba en asumir que las propiedades de las partes pertenecen al todo, así resulta que el todo es simple objeto de interacción de las partes, es el sujeto de la acción sobre las partes. El tercer principio radica en aceptar la intercambiabilidad de la relación sujeto y objeto, de causa y efecto. Cuarto, el cambio es la característica de todo el sistema y de todo aspecto de todo el sistema. La estabilidad o persistencia del sistema depende del particular balance de reacciones positivas o negativas de los procesos reales.

La perspectiva dialéctica o modelo dialéctico sugiere que ningún sistema es, realmente, por completo estático aunque algunos aspectos de un sistema pueden estar dinámicamente en equilibrio. Los sistemas complejos son más probables que sean dinámicamente inestables. En general la persistencia o negación del sistema depende de las condiciones de las contradicciones internas, con diferentes implicaciones y consecuencias.

Y desde esta perspectiva se impone realizar una reevaluación categorial al analizar desde la perspectiva dialéctico materialista el o los sistemas de un modelo dialéctico materialista aplicado al campo de la investigación en el terreno de la educación que contenga la historicidad, interconexión universal, heterogeneidad, niveles de integración en

este modelo de la naturaleza. Así, los filósofos dialécticos solamente han explicado la ciencia, sin embargo el problema es como ella cambia.

Finalmente, en esta breve exposición, dice Lewontin respecto al materialismo:

"tenemos un compromiso previo, un compromiso con el materialismo. No se trata de que los métodos y las instituciones de la ciencia nos obliguen de alguna manera a aceptar una explicación material del mundo fenomenológico, sino al contrario, que estamos obligados por nuestra adhesión previa a las causas materiales a crear un aparato de investigación y un conjunto de conceptos que produzcan explicaciones materiales, no importa cuán contrarias sean a la intuición, no importa lo extrañas que sean para lo no iniciados. Además, este materialismo es absoluto, porque no podemos permitir un Pie Divino en la puerta" Para otra exposición del mismo libro remito a la página siguiente: http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Lewontin.htm

En el orden de la biología se tiene que considerar en la perspectiva dialéctica a A. Jacob: *El Gen. La lógica de lo viviente*, obra de divulgación relevante aunque se ha de situar en perspectiva en relación a los avances actuales. Igualmente P. Grassé cuyas obras aparecieron en español en la Colección de ciencias en Editorial Orbis y Planeta, traducidas al español en la serie de cuatro colores: naranja (ensayos sobre ciencia), celeste (ecología), roja (física) y verde para la biología.

Relevante por su posición antirracista es el libro de Gould S. J: *La falsa medida del hombre*, aparecida en español en la Colección Orbis. Este trabajo es el más completo en la denuncia del valor de la psicometría, sus alcances y límites, y no la barbaridad en la que se tornó en la divulgación de la psicometría en nuestros medios educativos. Este libro es un clásico de denuncia de cómo la psicometría fue usada para justificar el racismo en los medios científicos en el orden internacional extrapolado y repetido como gran sabiduría en los países tercermundistas y cuartomundistas en el cual está el Perú.

Aquí llamaré, brevemente, la atención sobre el libro de S. J. Gould intitulada: *The Estructure Of Evolutionary Theory*, Belknap Press of Harvard University Press, 2002. Es un libro dividido en dos grandes secciones 1: La historia de la lógica darwiniana y debate (capítulos 2 al 7); sección 2: Rumbo a la revisión y explicación de la teoría de la evolución (capítulos 8 a 12). El capítulo 9 es una revisión detenida de la teoría del *Equilibrio puntuado* y su validación de la teoría macroevolutiva (pp. 745-1024), que es la teoría que sostiene S. J. G, su teoría es llamada también teoría saltacionista porque propone en su concepción que la evolución, y es la base de su teoría, se desarrolla por evolución y saltos. Las páginas 784 a 822 son de respuesta sistemática a las críticas realizadas a su teoría.

La traducción al castellano de esta obra por Ambrosio Leal (Barcelona, Tursquet, 2004) presenta, *grosso modo*, los problemas que ataca la obra:

"Sin dejar de reverenciar a Darwin, el neodarwinismo gouldiano cuestiona y revisa a fondo los tres pilares fundamentales de su teoría: el organismo como protagonista del proceso evolutivo, la selección natural como principal fuerza creativa y el entorno como posibilitador del cambio. Para Darwin, la evolución ocurre cuando los individuos compiten

entre sí dentro de la especie; y los grupos de individuos (poblaciones, especies) no lo hacen, sino que cambian al cabo del tiempo sólo en función de lo que ocurre con sus componentes. No así para Gould, que propone el concepto de selección de especies, sugiriendo un estilo de evolución en el que éstas, y no los individuos, protagonizan el proceso y compiten por la supervivencia. Esta idea puede considerarse como la mayor aportación de Gould a la teoría evolutiva: el concepto del *equilibrio puntuado*, propuesto junto con Niles Eldredge para expresar un tipo de evolución que supone largos periodos de situación estática seguidos de rápidas transiciones. Como ejemplo de referencia estaría el caso de los extintos trilobites que, tras mantenerse sin cambio durante millones de años, desaparecieron para dar paso a especies nuevas. Según algunos, este desarrollo teórico justifica la plena incorporación de la paleontología al debate evolutivo. Respecto a la selección natural como fuerza predominante de la evolución, también Gould propone importantes reconsideraciones. Mientras que los darwinianos estrictos ven todas las características de un organismo como adaptaciones, bajo la nueva óptica las constricciones internas de los organismos -los genes que controlan el desarrollo de éstos- también desempeñan un papel muy importante en el curso de la evolución. Para Gould, muchas partes de un organismo son subproductos del desarrollo sin un propósito inicial, aunque posteriormente puedan adquirir funciones como consecuencia de la selección.

La revisión también afecta al tercer pilar del darwinismo: el que se refiere al ámbito del proceso, a su amplitud. Frente a la exclusividad del gradualismo darwiniano, Gould superpone como elemento importante el papel de la historia, el de los cataclismos que cambian el curso de ésta y hacen imposible inferirlo a partir de los pasos microevolutivos observables en un momento dado: los dinosaurios no se extinguieron por inadaptación al medio sino por el impacto de un asteroide y “los humanos no son el producto final del progreso evolutivo predecible sino más bien una tenue ramita en el profusamente ramificado arbusto de la vida que, si volviera a crecer a partir de una semilla, casi con toda seguridad no volvería a surgir de nuevo.”
[http://www.elcultural.es/version_papel/LETRAS/9780/La_estructura_de_la_Teoria_de_la_Evolucion/]

d) Crítica de algunas tesis

Aquí criticaré algunas tesis en boga sobre el problema del teísmo dentro de la comunidad científica.

i) Existe la creencia en Dios en la comunidad científica.

Es cierto. Pero es una tremenda minoría. Usaré una estadística de la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos para abordar este problema (remito a: National Academy of Sciences of United State of America) y eproducido en la Revista Nature (remito al siguiente sitio web: <http://www.stephenjaygould.org/ctrl/news/file002.html> y http://www.nature.com/nature/journal/v394/n6691/full/394313a0_fs.html). La pesquisa fue realizada por Edward J. Larson y Larry Witham:

Table 1 Comparison of survey answers among "greater" scientists
Tabla 1 Comparación de las respuestas de los 'grandes' científicos

<i>Belief in personal God</i> <i>Creencia en un Dios personal</i>	<i>1914</i>	<i>1933</i>	<i>1998</i>
Personal belief (Creencia personal)	27.7	15	7.0
Personal disbelief (No creencia personal)	52.7	68	72.2
Doubt or agnosticism (Duda o agnosticismo)	20.9	17	20.8

<i>Belief in human immortality</i> <i>Creencia en la inmortalidad humana</i>	<i>1914</i>	<i>1933</i>	<i>1998</i>
Personal belief	35.2	18	7.9
Personal disbelief	25.4	53	76.7
Doubt or agnosticism	43.7	29	23.3

La información es contundente. Al menos para esta comunidad científica usamericana, creer en la existencia en Dios es irrelevante, 7% de científicos creyentes es un número muy, muy bajo. Contra el 93% descreído.

Sin embargo el Prof . Juan Antonio Aguilera Mochón contesta estos ["La ciencia frente a las creencias religiosas Ciencia y religión en los albores del nuevo milenio" en un artículo en el sitio web: http://europalaica.com/colaboraciones/CIENCIA_FRENTE_A_CREENCIAS_RELIGIOSAS.pdf] números de la estadística de la Revista Nature. Estima que la encuesta realizada en momentos diversos afecta solamente para los grandes científicos, pero no es el caso para los *científicos normales*. Coloca lo que opinan los científicos normales

Tabla 1
Comparación de las respuestas a la
encuesta de los científicos «normales»

<i>Creencia en Dios personal</i>	<i>1914</i>	<i>1996</i>
Creencia	41,8	39,3
Increencia	41,5	45,3
Duda o agnosticismo	16,7	14,5
<i>Creencia en la inmortalidad</i>	<i>1914</i>	<i>1996</i>
Creencia	50,6	38,0
Increencia	20*	46,9
Duda o agnosticismo	30*	15,0
Las cifras son porcentajes		
* Estimación de Larson y Witham (1997) a partir de resultados gráficos de Leuba		

Evalúa el Prof. lo que sigue:

“En lo que respecta a la creencia en Dios, estos datos no corroboran una de las predicciones de Leuba, que esperaba que, gracias al progreso científico y educativo, la increencia religiosa crecería tanto entre los científicos estadounidenses como entre los estadounidenses en general” (p. 5). Yo dejaré de lado las creencias de la población general estadounidense que hemos visto en otro momento.

La Tabla que coloca el Prof. es interesante. En principio la creencia en el año de 1914 de “41,8%” pasa al “39%”, es decir, cae 2%. La increencia sube casi 4% y el agnosticismo cae 2%. Si acaso seguimos la correlación con respecto a la inmortalidad observaremos que en todos los casos la creencia en la inmortalidad cae 12%. La increencia en la inmortalidad crece del 20 al 47%, y el agnosticismo pasa al 15%. Por tanto, la evidencia sugiere, entonces, que entre los científicos normales el proceso de descreimiento es lento o muy lento pero constante.

No analizaremos si a mayor educación mayor descreimiento. Zuckerman (véase el esquema y obra correspondientes) estima que en los países nórdicos hay correlación entre educación, salud, bienestar material y ateísmo. Sería un nivel de ateísmo. Nosotros no compartimos de manera ninguna el *racionalismo liberal* de espíritu ilustrado: “A mayor educación menos creencia en supersticiones religiosas”. La evidencia sugiere que no hay relación entre sistema de contenidos intelectuales y el sistema de la estructura afectiva del ser humano. Responder “creo en Dios” indica poca cosa respecto a lo que se manifiesta como estructura afectiva a nivel masivo. En otras palabras, creer en Dios no implica vivenciar cotidianamente los valores cristianos.

La pregunta simple aquí es la que sigue ¿Cuál es la relevancia de practicar una política de *alianza* entre el cientismo creacionista teísta no fundamentalista cristiano con la ciencia occidental y los científicos tradicionales para enfrentar a un teísmo fundamentalista de tipo evangélico o acaso de tipo fundamentalista usamericano? La respuesta es simple: no tiene ninguna relevancia. Y ¿cuál es la relevancia o el número de científicos que creen en el creacionismo fundamentalista cristiano dentro de la comunidad científica usamericana? Respuesta: un porcentaje insignificante. Nosotros somos totalmente escépticos sobre cualquier tipo de conciliación teísta en y con la comunidad científica. Nos parece que el averroísmo cristiano contemporáneo no es relevante.

Sin contar con el hecho de la permanente intromisión del sistema de las iglesias, y específicamente la católica, en cuestiones de política, biología y todo cuanto le sea posible. Incluso judicializando los problemas para impedir que visiones diferentes a la suya prosperen a través de sus organismos de fachada o en declaraciones de sus máximos representantes. Y también en acciones francamente infantiles que por su folclorismo no se han de tomar en consideración.

Una posición de alianza en este caso solamente beneficiaría a estas posiciones cristianas que critican el afán de la ciencia en querer poner límites o desterrar la ontología idealista-

religiosa desde su *ontología naturalista adolescente*. Y no ahorran fuerzas en interpretar la ciencia desde el horizonte de la ontología religiosa. Y, encima, colocar límites a la ciencia.

ii) Conocimiento y exigencias epistémicas

Algunos partidarios del creacionismo teísta no fundamentalista cristiano llaman la atención sobre el argumento que tanto el creacionismo como el evolucionismo serían teologías. Es posible. Pero el evolucionismo darwiniano y reformulado sobre este cientismo darwinista llamado neodarwinismo y postdarwinismo en el siglo XX no funciona como teología. Funciona como el soporte teórico para enfrentar a una serie de interrogantes científicas. Por lo demás no se puede confundir creencia como conocimiento con la simple creencia, como si ambas tuviesen el mismo peso específico.

La creencia que llamamos conocimiento se sujeta a necesarias demandas de naturaleza epistemológica ardoramente discutidas por todas las tendencias comprometidas. Y en este aspecto tenemos dos claras posiciones: el realismo y el escepticismo. El idealismo tradicional (platónico, cartesiano y berkeleyano) ya no es rival consistente para el realismo. Sin considerar que desde Kant la naturaleza espacio-temporal y real de la subjetividad y del ser es dominante tanto en el movimiento analítico como en los materialismos, entre ellos el emergentista y el marxista.

Así, pues, el problema es de naturaleza epistemológica. Los científicos son, simplemente, partidarios del realismo científico. Los epistemólogos discuten sobre la naturaleza de la creencia llamada conocimiento desde las dos posiciones indicadas. ¿Cuál es entonces el parámetro epistemológico de nuestros científicos teístas y creacionistas no fundamentalistas cristianos? Los teólogos de la ciencia de inspiración hispánica y católica estiman que ya desde Agustín se acepta “En el principio todo tuvo comienzo de lo que se deduce entonces que allí comenzó el tiempo” [Munoz-Alonso López, Gemma: *El tiempo en San Agustín*, <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8989110037A.PDF>, p. 40] Mas Dios, eterno y creador, queda fuera del tiempo. Nosotros somos totalmente escépticos respecto a los misterios de este tipo.

La antes mencionada Ardea Skybreak dice:

“La realidad objetiva es testaruda y no desaparece porque uno no crea en ella. Además, podemos "sacarla a la luz" y ver "qué es" interaccionando con ella, manipulándola para que se destaquen sus propiedades. Eso es lo que hacen los científicos (por ejemplo los biólogos evolutivos) cuando observan, reúnen datos y realizan experimentos científicos. Cuando tienen una teoría sobre las propiedades de un objeto o proceso del mundo real, hacen predicciones de lo que esperan encontrar en el mundo real (y de lo que *no* esperan) si la teoría es correcta. Después interaccionan sistemáticamente con la realidad (realizan investigaciones o experimentos) y evalúan si se cumplieron las predicciones. Así es como se amplía y se desarrolla el conocimiento científico (en las ciencias naturales y sociales), en el crisol de la *práctica* científica, que pone a prueba y verifica si las predicciones que hacemos sobre la realidad material concuerdan rigurosamente con ella. ¡O sea que sí se puede llegar a la verdad!” [Ardea Skybreak : *La ciencia de la evolución*, http://www.rwor.org/a/1222/evol_s.htm]

Y afirma ella respecto de la epistemología creacionista:

“Por contraste, los métodos y la concepción del mundo de los creacionistas de Diseño Inteligente socavan la metodología científica más básica. Al proclamar que existe un poder sobrenatural (un "diseñador o artífice inteligente" que supuestamente existe fuera de la realidad material detectable y que no es parte de la materia), nos condenan a un estado perpetuo de ignorancia; es decir, afirman que hay otra esfera de realidad no material que influencia toda nuestra vida pero que nunca podremos conocer con los métodos de la ciencia, pues por definición los seres sobrenaturales están fuera del alcance de la ciencia natural (que solo explora e investiga objetos y procesos tangibles materiales). Asimismo, nos condenan a una incertidumbre permanente pues nunca podríamos estar seguros de *nada* ya que a las míseras exploraciones de la realidad material que realizamos con los métodos de la ciencia natural les "falta" esa otra dimensión crucial intangible. Si eso fuera cierto, básicamente tendríamos que poner en tela de juicio o rechazar *todo* lo que hemos aprendido por medio de la ciencia porque, a fin de cuentas, ¿qué validez puede tener *nada* si ha faltado un aspecto tan importante y si, por definición, los métodos de la ciencia no se pueden usar para explorar e investigar nada que no sea parte de la realidad material? Si lo que dice la escuela de Diseño Inteligente fuera verdad, ¿no sería inútil la ciencia moderna?” [Ardea Skybreak : *La ciencia de la evolución*, http://www.rwor.org/a/1222/evol_s.htm]

iii) Son saberes específicos diferentes y no se pueden criticar mutuamente.

El espacio-tiempo y el ser existen desde siempre y su estatuto para pensar la subjetividad fue formulado e iniciado con Kant, así con él se inicia la línea de reflexión inmanentista propio de las filosofías del siglo XX (al menos la marxista, el movimiento analítico, el pragmatismo y posiblemente otras). No hay trascendencia aunque no deja de ser un problema si se admite la inmanencia. Si hay algún Dios es dentro del tiempo y el espacio. Y es perfectamente cultural.

El papel de Kant es central en esta historia de la filosofía occidental no por dejar librado el fenómeno a una interpretación arbitraria como quieren los postmodernos y otras filosofías (incluso parecería el argumento del actual dirigente máximo de los católicos que lo acomuna al relativismo y al subjetivismo radical de la época actual como queda sugerido, por ejemplo, en ‘Situación actual de la fe y la teología’ y “La abolición del hombre”. Lo es porque sitúa la subjetividad en relación con el espacio-tiempo. Así, es este el primer presupuesto ontológico sobre el ser de cualquier epistemología contemporánea del siglo XX.

Si la filosofía kantiana nos ha llevado y colocado en el inmanentismo radical en el campo filosófico y científico en el siglo XX ¿Dónde está la supuesta relación entre los saberes si ontológicamente son drásticamente diferentes?. Son, *ad ovo*, incompatibles. Por ejemplo, el problema de la dualidad alma-cuerpo, si se parte de la filosofía inmanentista el “salto ontológico” de la evolución que llevó al ser humano a ser tal homo sapientísimo no es un proceso explicable desde el dirigismo del alma. Es un problema *explicable* por lo que se llama el proceso de la auto-organización biológica y del cuerpo humano del cual S. Kauffman es un pionero entre otros científicos sin apelar a un dirigismo de una inexistente alma, o apelar a una supuesta fuerza vital como quiere H. Bergson en la *Evolución*

creadora. Bien es cierto que se está muy lejos de un esquema de explicación suficiente. Los principios epistémicos están puestos sobre bases determinadas.

Ocurre que el ataque naturalista a las ontologías religiosas radica en concepciones de la conciencia iniciada por Armstrong, o el adaptacionismo drástico de Dennett, o el ateísmo naturalista de Dawkins, es de por sí bastante limitada. Esto ha llevado a los teólogos de la ciencia a desenvolver una argumentación que pretende colocarlos a estos científicos como los chicos malos de la película. Pero se niegan a ver la médula racional de esas demandas, es decir, que los temas clásicos de la religión y la teología comienza a ser tomado por asalto por los científicos y los filósofos llamados de la ciencia y sus variantes (de la física, biología, química, matemáticas, sociedad, historia, política, el ser humano, et cetera).

La crítica es correcta en tanto en cuanto no es posible usar el saber demostrado de la ciencia para oponerse *directamente* a la ontología religiosa. Pero de allí a afirmar que no hay como criticarla porque es un saber diferente es problemático. Traducir la ciencia a consideraciones ontológicas permite elaborar consideraciones que dimanen del saber objetivo y demostrado, para oponerse a los esquemas ontológicos religiosos no fundados en un saber objetivo y demostrado. El error de estos naturalistas tipo Dennett está en querer contraponer uno contra la otra, es decir, que la ciencia demuestra la inexistencia de Dios, et cetera. En el orden histórico es una posición infantil del tipo ilustración francesa frente a la religión. Y este primitivismo ontológico de los naturalistas es capitalizado por los teólogos de la ciencia. Pero no siempre será primitivo.

e) El salto ontológico otra vez

El salto ontológico es un problema que vuelve constantemente a mis preocupaciones reflexivas. El problema no es nuevo, ya existía implícitamente formulado en *De anima* de Aristóteles, después Tomás en la *Suma de teología*, se reconsidera drásticamente como problema implícito en el *Origen de las especies*, resurge en la neurociencia, la filosofía de la mente y las disciplinas relacionadas con la evolución, y otras ciencias cercanas o acaso no. Y termina, redondamente, formulado por Juan Pablo II en el año 1996 al concentrar el foco en el “salto ontológico”. Otro modo de decir el problema de ¿Cómo a partir de la información y conocimiento que emanan de las áreas científicas antes indicadas enfrentamos el problema del tránsito del prehumano a humano y cuál es el lugar del alma en el proceso?

¿Se da la dirección del alma para la configuración del ser humano física e intelectualmente como entidad participada por Dios? o ¿No hay nada de esto?. De inicio tenemos que decir que el problema tiene dos grandes vertientes si nos colocamos en el horizonte de la herencia kantiana. Si se asume la herencia kantiana como quien permite configurar las filosofías en un horizonte inmanentista, y quien no lo hace de esta manera. El lugar como se realiza la *nueva alianza entre ciencia y filosofía* tendrá ya serias diferencias. Nuestra posición ha sido y es: El kantismo interpretado inmanentistamente permitió nuevas posibilidades filosóficas y permitió encajar apropiadamente la potencialidad de la ciencia que se expandió en el siglo XX y obligó, a esta filosofía inmanentista, a reformularse bajo

nuevos parámetros y con ello radicalizarse. Proceso que elimina toda posible ‘armonía’ sincrónica, mas no impide la ‘armonía’ diacrónica.

Tal proceso afectó también al problema de la antropología filosófica generando los dualismos. El primer dualismo sería este: ¿estamos dentro o fuera de la inmanencia según lo relatado para referirnos a Kant?. La segunda es esta: ¿habría dualidad en la relación sujeto-objeto para explicar la nueva relación ontológica como se propone desde el hegelianismo en adelante?. La tercera dualidad es esta: ¿afecta a la estructura del conocimiento la segunda dualidad de tal manera que nos obliga a optar, necesariamente, entre lo ontológico y lo epistemológico?. Así, esquematizando:

- Dualidad histórica
- Modelo Platón-Descartes: Fuera de la inmanencia.
- Modelo Kant: La inmanencia
- Otros modelos.

- Dualidad inmanente:
- Modelo hegeliano
- Modelo no-hegeliano

- Dualidad temática
- Modelo ontológico estricto
- Modelo epistemológico estricto
- Modelo relacional ontológico-epistemológico
- Modelo relacional epistemológico-ontológico.

Tomaré la reflexión de E. Stein en el espíritu de observar múltiples caminos para abordar este problema del salto ontológico que es amplio, novedoso y bastante desafiador. Y que, en mi estimación, es un problema cuya *reflexión explícita* ofrece grandes posibilidades y repercusiones espirituales para nuestra tradición socio-espiritual y espiritual-filosófica hispanoamericanas. Y claro, felizmente, generar poderosas contradicciones.

El mérito de este material de Stein es, precisamente, la formulación y abordamiento reflexivo explícito del problema. No desconocemos que hay muchos tratados de antropología filosófica pero concentrar en el problema del salto ontológico negando el dualismo o todos los posibles dualismos, no deja de ser intrigante. Nosotros concordaremos con el autor, como punto de partida, en la tesis que es la ontología la que tiene que estar al comando de la reflexión sobre este problema que se ha de nutrir, es claro, de la gran riqueza de las diferentes ciencias tanto las tradicionales como las nuevas.

El texto se llama *Antropología filosófica* (cuestiones epistemológicas) de reciente aparición, 2009. Consta de varias secciones, seis exactamente. No me ocuparé de todas ellas porque mi interés son los problemas indicados y la solución que ofrece el autor al problema general en cuestión. Y trataré de concentrar y descubrir la novedad de Stein en las tres dualidades indicadas antes. Es claro que corro el riesgo de reduccionismo al evaluar

sus ideas, en compensación, estimo, hace más preciso su sesgo ontológico para la comprensión del salto, que, como punto de partida, comparto.

1

En las páginas 19-22 estipula un conjunto de proposiciones que son su punto de partida:

- 1) La antropología filosófica no es una metafísica especial, con el fin de la metafísica se acabó también su condición de especial, y llevó a formular la antropología filosófica como un interrogarse acerca de ¿quiénes somos?
- 2) Con el surgimiento de la modernidad y los paradigmas de la subjetividad y la representación aparece para el siglo XIX el abordaje antropológico propio de las ciencias humanas, y se amplía con los estudios de campo que hablaban del ser humano con intereses antropológicos
- 3) El fin de la modernidad y el ocaso de las filosofías de la subjetividad aparece la descubierta de Darwin en evolución, Marx en la evolución económica social y Freud en una comprensión más compleja del psiquismo humano
- 4) Hubo efectos también en la investigación de las condiciones históricas y culturales del ser humano como tal, así la escuela histórica alemana que buscó constantes históricas que puedan garantizar la cientificidad del conocimiento histórico del ser humano
- 5) Entre las dos guerras mundiales surge en los clásicos de la antropología filosófica un nuevo desafío: ¿cómo enfrentar los riesgos de la incertezas de un conocimiento posible?; y dentro de este clima aparecen los que interpretan el inicio de la contemporaneidad como el surgimiento de una nueva racionalidad.
- 6) Estos nuevos debates llevaron a la discusión sobre el hombre y la historia y, paralelamente en el terreno de la antropología filosófica, las luchas por la imagen del ser humano tratando de la finitud y la contingencia de éste.
- 7) La filosofía de la existencia trataría de retomar los problemas filosóficos clásicos en fundamentos enteramente nuevos: el ser humano se colocaba como centro del esfuerzo de reconstrucción tanto en los temas clásicos como nuevas cuestiones en la historia de la filosofía.

El último párrafo de estas convicciones (p. 22) del autor nosotros lo consideraremos como la octava convicción, dice así: Las antropologías filosóficas desenvueltas entre las dos guerras mundiales traen las nuevas mudanzas pero entendidas en las viejas vigas de la pregunta “¿quiénes somos?”. Estas antropologías defienden posiciones ortodoxas sobre la imagen del hombre y el mundo.

La primera sección se plantea el problema que dice de esta manera: necesitamos un modelo que relacione neurobiología en general con pensamiento pero, al mismo tiempo, no haga depender causalmente la capacidad de pensar de una determinada organización del organismo y el cerebro (p. 29); la antropología nunca remplazará el lugar de la metafísica (p. 34). Y luego dice: en la década del 30 del siglo XX nació una antropología filosófica no-metafísica (p. 41-42). El problema, entonces, es, entender las relaciones entre antropología y filosofías (p. 42)

2

La segunda sección indica, en términos globales, que para evitar la dualidad de la actividad reflexiva de la filosofía y la antropología (y en general los datos de la ciencia: biología, etnología y antropología cultural), que coliden y llevan, otra vez, a la dualidad tradicional, es necesaria otra estrategia. Para romper la dualidad es necesaria una circularidad: se tiene que admitir que, en la medida que podemos pensar y hablar, nos anticipamos tanto en la anticipación y precomprensión de las condiciones materiales, uniendo por la autocomprensión la materialidad neurobiológica con el pensamiento y la conciencia (p. 50). La antropología filosófica tiene que tomar en consideración las conquistas de la ciencias humanas y no reducimos a una explicación causal y el causalismo y el naturalismo sin imperio (pp. 64-65)

Lo que dice respecto al aporte de Heidegger lo discute en la sección tercera (pp. 85-131). Herder y Humboldt derrotaron a Kant y la escuela histórica consolidaría la victoria y la llevó para dentro de la fenomenología (p. 94) y de aquí partimos a la específica reflexión de Heidegger. El concepto de circularidad lo toma directamente de Heidegger y la herencia heideggariana “La circularidad hermenéutica ---comprensión del Dasein y comprensión del ser se articulan en una reciprocidad--- substituye el clásico modelo de fundamentación del conocimiento que se presenta como relación sujeto-objeto. El Dasein como ser-en-el-mundo introduce el ser-en como condición previa de todo conocimiento” (p. 107). Así, es por la reflexión de la analítica existencial de Heidegger que tendríamos “que la incorporación de la existencia, de la facticidad, de la historicidad y de la abertura para el mundo como elementos que irán a componer las nuevas descripciones filosóficas del ser humano” (p. 77).

La razón radica en que Heidegger “mostró la metafísica como la historia de la objetivación del ser y que retiro del concepto de ser su carácter de realidad objetiva, con que la tradición lo representaba hasta Kant” (p. 90). Y concluye de esta manera: “Esto representa la circularidad que se basa en la precomprensión en que acontecen juntas la condición biológica y mental del modo de ser del hombre, para lo cual no hay retroceso, una vez que con ella se da el espacio de autoconocimiento como modo de ser-en-el-mundo” (p. 131). Mas esto posee también una condición normativa: “Entendemos por dimensión normativa aquello que constituye condición de posibilidad de la vida de poder ser pensada como vida humana” (p. 226)

3

En la parte cuarta (pp. 133-159) y sexta (p. 193-244) nuestro autor trata de articular una antropología fundamental. La quinta es una reflexión de las dificultades para pensar el ser como únicamente ser natural y de sus posibles consecuencias en ese desviacionismo causalista-naturalista (pp. 161-192)

Comienza esta cuarta parte proponiendo una especie de metaciencia humana que emergería de la interdisciplinaridad de biología, etnología y filosofía campos que sugieren una antropología autónoma. Mas la antropología fundamental como tal tendría como tarea “enumerar los modos posibles del ser en el mundo que no se darían sin las condiciones biológicas, culturales y sociales. Tendríamos así muchas instancias de las cuales podrían ser deducidas maneras del surgimiento del lenguaje, de la cultura y de las formas de

convivencia del ser humano” (p. 140), o también “dotarnos de las principales estructuras constitutivas y de las condiciones de la situación fundamental del hombre desde el punto de vista antropológico” (p.143). Pero la grande paradoja de la antropología fundamental lo constituye la existencia del lenguaje en este ser humano y como sale de tal al plantearse el origen del lenguaje (p. 160). La página 160, el primer párrafo constituye un resumen del problema que subyace en esta sección cuarta.

En la sección sexta nos dice de un modo casi taxativo: la antropología fundamental solamente es posible encontrarla en un campo bien teórico “o tal vez mismo, solamente en la filosofía” (p. 197). Y completa con una crítica que procede de toda su reflexión anterior: Las antropologías filosóficas, casi sin excepción, quieren hallar en el ser humano un conjunto de propiedades universales y ahistóricas (p. 197). Pero hay otro matiz que nuestro autor entiende bien o, al menos, sospecha de su peligro.

La investigación empírica aparece siempre muy próxima de las inferencias que conducen a los juicios filosóficos, y, también, a la claridad respecto de los campos semánticos. Algo que, digo yo, está también bien presente en Kant. Dejemos decir a nuestro autor: De nada sirve la simple confrontación del campos del saber que son diferentes. “Pues se impone una complementariedad de universos que lidian con lenguajes diversos, presuponiendo, entretanto, gramáticas culturales que hacen parte de universos semánticos o sistemas del conocimiento” (p. 202).

Y agrega después: “No estamos en el ocaso (subrayado ES) del ser humano, porque sabemos que el pasaje (subrayado de ES) de lo biológico para lo humano no es un pasaje de grado, mas algo diferente, un salto, donde comienza algo radicalmente nuevo. Será tarea de la antropología filosófica mostrar esa condición única del ser humano, por causa de la cual defendemos su dignidad única” (p. 208). Y esta es la razón por la cual valoramos el libro. Nuestro autor piensa las convicciones colocadas al inicio del libro y su propuesta de una antropología fundamental a la luz de *la perspectiva explícita del salto ontológico*.

La antropología filosófica tal cual la estamos entendiendo y, en la medida que ha sido superada la subjetividad como fundamento a priori (subrayado ES) del conocimiento, nos permite autorizadamente a procurar “dimensiones normativas *a priori* (subrayado ES), en una antropología de carácter comprensivo y hermenéutico (...) estamos autorizados a recurrir a elementos estructurantes y organizadores contenidos en vectores de racionalidad que podemos llamar de dimensiones trascendentales no-clásicas. En ellos nos son dadas condiciones para descubrir elementos filosóficos normativos que sirvan de condiciones de posibilidad de cualquier discurso sobre la vida humana” (p. 229).

Son los a priori (subrayado ES) sociales compartidos (los a priori solipsistas y absolutos son un retroceso a la metafísica) que nos dan cierto tipo de totalidad para pensar la vida humana (p. 229). Mas no podrá ser como totalidad objetiva. El estar embarcados en cualquier antropología filosófica habrá el hecho de la autocomprensión “en que nosotros mismos somos el espacio en que todo se da, mas donde nunca nos encontraremos a nosotros mismos como un dado” (p. 230). Estar encerrado en la positividad no es impedimento para su superación por el proceso de la autocomprensión implícita en la precomprensión en que siempre nos movemos en la vida humana (p. 231). La ciencia

como totalidad queda envuelta en esta totalidad como precomprensión que hace parte del mundo humano que siempre comprende su formación bioquímica donde la vida humana como existencia supera el dado de la mera naturaleza humana (p. 232)

Entonces, decimos nosotros y de modo sintético, la dualidad histórica si bien no parte del modelo kantiano, parte de la derrota práctica que habría propinado Humboldt y la escuela histórica a este kantismo que habría historizado su concepto de mundo y habría abierto las puertas para la antropología filosófica y la fenomenología. Esta perspectiva dualista en el cual nosotros reconocemos el Modelo Platón-Descartes y el Modelo Kant, nuestro autor lo ubica como el Modelo Heidegger.

Heidegger implicaría la superación de la dualidad en dos sentidos: en el primero ya relatado (historicidad del ser), y el segundo como superación de la relación sujeto-objeto para ir al concepto de existencia. En suma, la historia de la objetivación del ser y la apertura temática. Parte nuestro autor de la inmanencia pero desde Heidegger. Su abordamiento y superación de la dualidad inmanente lo hace desde Heidegger. Y quedaría *implícito* su modelo respecto a la dualidad temática: el modelo relacional ontológico-epistemológico.

Su modelo relacional ontológico-epistemológico si bien se basa en la asunción de Heidegger para hablarnos de la historicidad del ser, nos lleva también a considerar el ámbito normativo de esta reflexión tomado, precisamente, del apriori social de esta autocomprensión racional cuyo sustrato se encuentra en una autocomprensión dada como precomprensión. Y que sería condición de posibilidad para cualquier discurso humano. El lugar como instancia crítica de la filosofía sería, entonces, no usurpable por cualquier ciencia particular.

A lo largo de este material sobre Darwin hemos procurado dar respuesta al problema del salto ontológico que articuladarnete nos propone E. Stein.

De modo sintético de toda esta subparte B, se tiene que decir que el darwinismo en el siglo XX sea en la versión 'neo' o 'post' nos coloca, sea en la versión darwinista no marxista o darwinista marxista, frente al mismo problema, el problema de la relación mente-cuerpo o, para decirlo, tomistamente, de la dirección del cuerpo por el alma. Desde un punto de vista general estimamos este problema decisivo en el campo ontológico y de la antropología filosófica.

Este problema se complica más en la medida que el descubrimiento del mapa genético nos ha de llevar a la constitución de un mapa molecular constituyente de las estructuras genéticas. Este amplio conocimiento ha de reforzar la autoridad de la actividad científica y hacer más difícil, o quizá fácil, la tarea de la ontología. En efecto nosotros estimamos correcta la idea que, en materia de filosofía, es la ontología quien tiene que reflexionar sobre este problema.

Pocos son los autores, aparte de Tomás y Juan Pablo II, que han puesto la mira en el problema central de la dirección del cuerpo por el alma. Y pocos los que se han puesto a

cavilar para una salida al problema. El problema del ‘salto ontológico’ y su explicación correspondiente puede ser abordado de diferente manera y se notará siempre que tiene un problema adicional. El problema de la nueva relación entre filosofía y ciencia para el abordamiento del ser.

Nosotros estimamos que este nuevo matrimonio de filosofía y ciencia ha pasado por diversas fases y la última es la inaugurada por Kant que, si bien idealistamente, ha dejado todo dentro del horizonte de la inmanencia. Y es correcto que en esta nueva alianza se procure un punto de partida no dualista. La ciencia natural, el naturalismo y el materialismo ontológicos se ubican en un no-dualismo.

Pero el problema que emerge con los naturalismos ontológicos es que el prestigio de la ciencia nos ha puesto frente a una situación que considero harto problemática. Los científicos cuando hacen ontología resulta por lo general en mala ontología, pero eso no tiene que ser una constante necesaria. Pero lo peor estriba en que esos forcejeos y cavilaciones de los científicos desde el cuadrante científico-natural ignoran, muchas veces, lo que Kant ya enunciara en la *Crítica de la razón pura*, que los niveles de reflexión (cotidiano, científico y ontológico) no se pueden cruzar para negarse. Por tanto, el naturalismo científico al ignorar esta previsión kantiana se coloca en un territorio en que su lugar es aún limitado. Lo válido sería elevarse a lo ontológico, o, a la inversa, pero entendiendo este cruzamiento.

Hay una lección que sacar de esa invasión científica, y es que ellos están tomando por asalto los problemas de la metafísica tradicional y buscando dar respuestas omniabarcadoras desde la ciencia natural. Es claro que, desde la filosofía, se ha de criticar esta pretensión *omniabarcadora* y de allí, en general, su mala ontología. Mas no se puede criticar el *sentido histórico* de su pretensión. Ni tampoco su *potencial ontológico*. Al final entonces ¿se encontrarán en un momento ‘armónico y desigual’ la ontología y la ciencia en esta nueva alianza o futuras nuevas alianzas?. Mi voto es a favor. Tenemos antecedentes en la historia de la filosofía occidental.

Subparte C

Filosofía

Aquí concentraré mi interés básicamente em el proceso de la filosofía usamericana, las influencias dominantes y su papel dentro del Club de Metafísica de Harvard. Esta información servirá para después tener una comprensión aproximada cuando se trabaje lo que aquí llamamos rasgos de las tradiciones filosóficas

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 recepcion of Darwinism*. La información que aquí brindamos es apenas una muy breve muestra (http://books.google.com.br/books?id=5UDXzS3MIO8C&pg=PA213&lpg=PA213&dq=darwinism+in+the+United+States+in+century+XIX&source=bl&ots=Hm0mB5sKuL&sig=YGr1MDBYdJidkgAf1i6LKDIjLBM&hl=pt-BR&ei=Q9khSqmXCp-Mtge8yom-Bg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=9#PPR7,M1).

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 em USA:

“la historia del darwinismo em América es divisible en dos fases, un periodo hasta 1880 de aprobación y polémica y la aceptación gradual entre los cientistas, y un periodo hasta 1900, que viene a una aceptación y disciplina adoptada por la ciencia” (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, Joh Dewey, y John Fiske como conectados a la nueva teoría de la evolución” (p. 213).

Amplíemos estas referencias pero esta vez apoyados en el historiador de la filosofía usamericana Bruce Kuklick [*History of Philosophy in America 1720-2000*, Oxford University Press, UK-USA, 2003]. 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, rapidamente, 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 tamibén una renovación institucional introduciendo departamentos de filosofía tanto en las antiguas universidades como en las 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 liderzgo 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 (http://www.pragmatism.org/history/metaphysical_club.htm) “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 especulação racionalista”

Shook recomienda la siguiente bibliografía orientadora de la historia del pragmatismo usamericano: “H. S. Thayer’s panoramic treatise, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett, 1981). Max Fisch, “American Pragmatism Before and After 1898,” reprinted in *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 283-304, should also be consulted. Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1946), and Elizabeth Flower and Murray Murphey, *A History of Philosophy in America* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1977) situate pragmatism in American thought and give helpful references. Other important surveys include S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1977); Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy* (New York: George Braziller, 1970); Charlene Haddock Seigfried, *Pragmatism and Feminism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Philip Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949)” (<http://www.pragmatism.org/history/history.htm>)

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.

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. Esta conferencia pertenece al libro de Vericat que lleva por título: *El hombre, un signo* [Crítica, Barcelona, 1988], con traducción, introducción y notas suyas. Estas conferencias aparecieron publicadas por primera vez en W. 1, pp. 240-256. Aquí haré una exposición sucinta.

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” (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*” (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” (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 un 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” (pp. 245-246).

Observese 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 (p. 246). La segunda premisa dice que solamente hay *un* [cursiva del texto] espacio y *un* [cursiva del texto] tiempo (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 (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” (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 receptivas 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” (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 [O'Shea, R, James: *American Philosophy in the Twentieth Century*, en *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, D. Moran (Ed), Routledge, 2008], 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 (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” (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.

2) 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 a cinco características de este idealismo [William James DeAngelis: “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, pp. 51-54; Paul K. Mosser: *Epistemology*, en la misma colección, estima que tanto Moore como Russell, se colocan ontológicamente en el camino de la existencia de los hechos independientes de la mente, epistemológicamente en el camino del conocimiento de aquello que puede ser creencia justificada de hechos: p. 134]:

- 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 ["Conceptual Connections: Kant and the Twentieth Century Analytic Tradition", en Bird, G (Ed): *The Blackwell Companion to Kant*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 513-527] 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 transcendental (apariencia 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, continua 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-independiente realidad material es parte de lo que está significando la explicación de la concepción no-tradicional de Kant. El hecho de que semejante cognición dependa de ciertas formas apriori 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 apriori* a lo real fenomenal, empero permanece también una necesidad que contendría lo meramente *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 apriori 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, que 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 que 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.

Entonces, B. Russell reprocha en Kant que este pensar quede en el limbo. Mas 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 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 ontológico fuera del espacio-tiempo?

Y el pensamiento resulta que es aquello en lo que podemos creer alrededor de las cosas en el espacio-tiempo. Al asumir el pensar como pensamiento en el espacio-tiempo temporaliza también el pensar. Pero ¿recae el 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 en los comentaristas anglosajones de Kant y la fragmentación radical de, por ejemplo, la *Crítica de la razón pura*.

3) 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) A corriente idealista

(Para escribir esto nos basamos en el material de Bernard Linsky: “Metaphysics II (1945 to the present)”, pp. 72-88; em Cafield, John (Ed): *Philosophy of meaning, knowledge and value in the twentieth century*, da Routledge History of Philosophy, VolX, USA, 1997)

(I) L nominalista que comprende a Goodman, Strawson, Wiggins, Quine, que parece se subdivide em dos tendencias

1) Nominalismo

- N. Goodman: *The Structure Appearance*; 1951

- Los objetos materiales son colecciones de apariencias (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 metaphysics* (1959)
- Llama a su proyecto de “metafísica descriptiva” (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 tendría 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 (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 concernido 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.

- Com 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, mas 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 (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) la doctrina de la relatividad ontológica, b) 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” (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.

3) Metafísica modal

- S. Kripke en su trabajo “Naming and Necessity” (1970) introduce una “new era” metafísica con su teoría de los posibles mundos semánticos.

- D. Lewis basado en Kripke tiene propuesto la metafísica de los mundos posibles en el libro *Sobre la pluralidad de los mundos*.

- E. Zalta trabaja con los “abstract objects”

[I/b] que se desenvuelve en la década del 80 y se expresa como anti-realismo desde M. Dummett en UK (en la década del 50), y en los EEUU se vincula al neopragmatismo de R. Rorty / H. Putnam en las décadas del 80-90 y la primera década del siglo XXI.

^{B)} A corriente naturalista y materialista

(II) El naturalista como materialismo reductivo de D. Armstrong y perspectiva de la filosofía de la mente, se puede considerar aquí a R. W. Sellars según la reflexión de Jaegwon Kim [“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>] Este autor sugiere, además, que existen diferencias entre el naturalismo de R. W. Sellars, J. Dewey, E. Nagel y John Herman Randall (p. 97); considera igualmente a Sellars padre e hijo materialistas no reductivos.

a) Materialismo reductivo:

[Bernard Linsky: “Metaphysics II (1945 to the present)”, pp. 72-88; en Cafield, John (Ed): *Philosophy of meaning, knowledge and value in the twentieth century*, de la Routledge History of Philosophy, VolX, USA, 1997]

- D. Armstrong: *Realismo and Scientific realismo*; 1978.
- O compromiso de los universales es compatible con el superado fisicalismo
- Tiene tres hipótesis básicas:
 - a) el mundo no contiene nada más particulares que tienen propiedades y se informan de otro.
 - b) el mundo no es nada más que un simple sistema espacio-temporal.
 - c) el mundo es completamente descrito en términos de completa física.
- El lenguaje se explica por los fenómenos, en el caso de los universales el fenómeno es exactamente similar y resulta de la identidad. Y solamente los objetos están sujetos a la influencia causal que puede explicar la causación.
- O universales son centrales cuando se habla de leyes naturales.
- Las leyes son debidas a las relaciones entre universales. Estas pueden tener toda suerte de regularidades, lo que las hace “accidentales” es que ellas no se deben a una relación entre universales envueltos, en tanto que coextensivas. Es esta la primitiva relación de necesidad que se suma a la mera coincidencia cuando se tienen leyes.
- Defiende el externalismo por cuanto la justificación epistémica se asegura desde una evidencia externa vía una sistemática relación causal.
- Su obra *Materialist Theory of Mind* (1968) ha influenciado fuertemente en la filosofía de la mente, y se conoce su materialismo como “materialismo reductivo” Las creencias, dolor, autoconsciencia son todas idénticas con ciertos estados del cerebro o del sistema nervioso central. Su compromiso ontológico es con la ciencia natural.

Materialismo no reductivo (emergentista):

- **Roy Wood Sellars.**
 - 1) El naturalismo es una posición cosmológica
 - 2) Opuesta al supernaturalismo en un amplio sentido del término
 - 3) El naturalismo hace la naturaleza idéntica a la realidad.
 - 4) Y autosuficiente como un todo de la realidad.
 - 5) Significa también el causal sistema del espacio-tiempo objeto de estudio de la ciencia y en la cual pasan nuestras vidas

6) La totalidad de la naturaleza como totalidad no puede ser conocida mas tiene lugar y características generales expresadas por categorías (Kim: p. 88)

- Wilfred Sellars.

[Wilfrid Sellars. El empirismo y la filosofía de la mente (Presentación a la filosofía de Sellars) (<http://platon.elcaleidoscopio.com/files/materialessellars1.pdf>)]

“La motivación fundamental de la filosofía de Sellars es la superación de la dualidad de *razones* y *causas*, cuyo impacto en la filosofía moderna afecta tanto a una cierta imagen metafísica como epistemológica. Su concepción metafilosófica se explica desde esta motivación: la filosofía busca ofrecer una *comprensión* general y global de cómo las cosas se entrelazan y se cohesionan entre sí.

- La filosofía no posee un objeto o tema específico
- La filosofía concierne a cómo manejarse respecto a otros temas u objetos de estudio
- La filosofía pretende ofrecer una mirada sobre la totalidad, una *visión sinóptica*.
- La filosofía debe manejarse entre dos imágenes que pretenden ser completas en relación a cómo el *hombre* está en el *mundo*.
- Imagen manifiesta: el marco desde el cual el hombre ha adquirido su primera consciencia de sí mismo como parte del mundo, un marco en el que la categoría y los objetos fundamentales son las *personas*.
- Imagen científica: el marco desde el cual el hombre se ve en el mundo en cuanto parte de relaciones causales y cuyas categorías ontológicas fundamentales las establecen las ciencias (varias imágenes científicas según disciplinas). Una imagen desencantada del mundo.
- ¿Son las imágenes rivales? ¿Están en tensión? Sí, son dos modos de ver el hombre en el mundo.
- ¿Debe haber alguna primacía de alguna de ellas?
- La labor filosófica es ofrecer una imagen *estereoscópica* en la que ambas imágenes se preserven en lo esencial.
- Ciencia moderna: desencantar el mundo, un espacio gobernado por principios causales y por leyes naturales, compuesto de átomos que se mueven en el vacío según la imagen radicional. (Extensión, espacialidad, sin contenido representacional)
- Mente: un espacio en el que no rigen las leyes naturales sino las leyes del pensamiento, un espacio gobernado por principios racionales que actúan sobre estados con contenido representacional intrínseco.

- Intencionalidad: capacidad del hombre para representar el mundo, para pensar sobre las cosas. (Orden de las ideas y espacio conceptual)
- Sensorialidad: aspectos de nuestra experiencia ligados a experimentar sensaciones.
- Normatividad: sometimiento a una estructura de principios racionales o de deberes; estar gobernados por normas y por la representación de la norma

La pregunta, de nuevo: ¿cómo es posible insertar la intencionalidad, la sensorialidad y la normatividad en la imagen científica del mundo?

El realismo acepta que una teoría científica se compromete con la existencia de las entidades teóricas postuladas (en contraste con el instrumentalismo y algunas posiciones empiristas): es legítima explicativamente la introducción de entidades teóricas en nuestro discurso científico. Las teorías científicas “salvan las apariencias” explicativamente precisamente caracterizando la realidad de la que las apariencias son apariencias”.

-Naturalismo de 1950 en adelante

[Kim, Jaegwon (2003): “The American Origins of Philosophical Naturalism”; In: *Philosophy in America at the Turn of the Century*, Philosophy Documentation Center, USA]. Aquí me basaré integralmente en este autor.

Existe un conjunto de ideas básicas que trabajará el autor, entre ellas las investigaciones que llevan a las investigaciones intelectuales (p. 85). En 1944 apareció un ensayo colectivo llamado *Naturalismo y espíritu humano* en el cual participaron John Dewey, Sidney Hook, Ernest Nagel, George Boas, Abraham Edel, Sterling Lamprecht y John Herman Randall entendido como una especie de manifiesto del movimiento naturalista, dos décadas después del positivismo lógico. El positivismo lógico fue entendido en EEUU a mediados de 1950 apenas como doctrina metodológica. Y semejante al positivismo lógico parecería que a mediados de los 50 del siglo XX en USA también este naturalismo se entendería metodológicamente (p. 86).

“Así comprendido, el naturalismo parece ser una metodología general aplicada no sólo a la filosofía pero también a todas las áreas de la investigación cognoscitiva, áreas en que buscamos conocer algún nivel, y quizá así las esferas prácticas en que nosotros demandamos una forma razonable de decisiones y planes de acción trabajables. El énfasis claramente no es sobre el “método científico”, y el centro de la doctrina naturalista parecería ser algo semejante a esto: el método científico es sólo un método para la adquisición del conocimiento o información segura en todas las esferas incluyendo la filosofía” (p. 87)

Pero: 1) método científico es amplio y controversial, y 2) los naturalistas hicieron un acuerdo a lo menos en la autoconciencia y sensibilidad alrededor del lugar dentro del positivismo lógico.

En el caso de R. W Sellars el naturalismo aparece lo que era una enunciado epistemológico (todo conocimiento que nosotros adquirimos o podemos adquirir es solamente a través del método científico) como una doctrina ontológica. Así queda

reformulada la tesis en lo siguiente: todo lo que existe solamente existe en el mundo espacio-tiempo causal. Es un sistema autosuficiente (y causalmente autocerrado diría también Sellars: p. 91). De donde resulta un enunciado epistemológico: este es el mundo estudiado por la ciencia. Y es probable que para Sellars las entidades fuera de este sistema quedasen negadas (p. 88).

No está demás indicar que estaba así emparentado con los emergentistas evolutivos británicos. (Sellars mismo lo reconoce). Este mismo autor en la medida que emergentista rechaza el “materialismo reductivo”, y aunque emergentista es abarcante su ontología materialista. El materialismo reductivo lo relaciona con el mecanicista, mientras que el suyo no es finalista en el viejo sentido mecanicista, está sujeto a complejidad atómica, y así organización y todo resultan significativos (pp. 88-89).

Por otra Parte E. Nagel en una participación en el APA (Asociación Americana de Filosofía) en 1954 declara en su exposición lo siguiente al formular el problema del naturalismo: Lo primero es la existencia y primacía causal de la materia organizada en orden ejecutivo de la naturaleza. Esto es que asumir la ocurrencia de eventos, cualidades y procesos, y la característica conducta de los variados individuos “son contingentes sobre la organización de los cuerpos localizados espacio-temporalmente” (p. 89). Así, es clara la identidad respecto al espacio-tiempo causal del mundo de Nagel y Sellars. No existen identidades metafísicas “realidades últimas” o “sustancias transempíricas” (Idem). Y también deidades, trascendentes, númenos kantianos, absoluto hegeliano y universales abstractos (p. 90)

De estas consideraciones Jaegwon Kim extrae la conclusión ontológica siguiente:

“Tesis metafísica 1 (TM 1): El espacio-tiempo del mundo es el todo del mundo. La entidades, propiedades, eventos, y hechos en el espacio-tiempo son todas entidades, propiedades, etc, del mundo” (p. 90). Esta tesis Kim la alarga para considerar dentro de ella a D. Armstrong y David Lewis partidario de lo mismo pero más refinadamente y a lo cual llama “superveniente humeana” que este D. L. define así: “La superveniente humeana es llamada así en honor del gran negador de la conexión necesaria. Ella es un vasto mosaico de materia local o hechos particulares, de que todo es así en el mundo de lo más pequeño a otro” (Apud Jaegwon Kim, p. 90). Las propiedades mentales pertenecen al mundo, sí y solamente sí, son naturalizadas (p. 91).

La TM1 se puede tomar refinándola, y en relación con Kant, en el sentido siguiente: el mundo fenomenal, pese a al númeno, puede ser considerado como perfectamente legítimo al mundo natural y, en sí propio, correcto. Un mundo que a un naturalista satisfaría. Mas el punto central aquí es que, en la perspectiva de Kant no coincide con la perspectiva del mundo causalmente cerrado, resultando así que la explicación científica es autónoma. En años recientes “el sistema como clausura cerrada” se ha replanteado y podría quedar formulado de la manera que sigue en nuestra exposición: fuera del espacio-tiempo no existe explicación causal posible (p. 91).

Kant sin embargo con el númeno viola la condición epistémica y podría ocurrir lo mismo con los milagros, y un naturalista puede rechazar la doctrina de la clausura del

espacio-tiempo del mundo. De hecho algunos naturalistas creyentes en el sentido tradicional pueden aceptar esa proposición consistente con la clausura del espacio-tiempo del mundo (p. 92). Empero Armstrong niega cualquier posibilidad a entidades fuera del sistema (Idem). En la estimación de Jaegwon Kim la explicación cerrada del mundo natural es independiente de la causalidad cerrada de este mundo y queda sin afectar la tesis central del programa naturalista (p. 94).

Enfrentemos ahora el problema del método científico considerado por los naturalistas como el método generador de conocimiento, y, por tanto, para obtener conocimiento seguro.

Parece entonces, desde nuestra perspectiva, que la idea de fondo de Jaegwon Kim se orienta a mostrar que el naturalismo junto con el positivismo lógico, en la primera mitad del siglo XX se orientó, principalmente, a ser metodológico. Pero con Sellars esta intención metodológica derivó a una tesis metafísica, en realidad Jaegwon atribuye a los naturalistas que sean ellos los que formularon la perspectiva cerrada que el espacio-tiempo del mundo es el lugar general de absolutamente todo, incluso las propiedades mentales.

Y, en la medida que los naturalistas eliminan el lado de la subjetividad espacial-temporalmente constituida desde Kant, resulta que el mismo Kant termina por ser representativo de una dualidad en su perspectiva: aquella que corresponde a la analítica transcendental contrapuesta a la dialéctica. Los naturalistas, digo, rechazan lo relativo al númeno y también la subjetividad, y se quedan con la analítica. Y este es su mérito y su limitación. Mérito porque se rompe con toda trascendencia sea ontológica (platónica o cartesiana) u ontológico-religiosa, y, limitación porque reducir a Kant al entendimiento se liquida repensar, en otra vía, el problema de la razón.

Al final este parecería ser un problema interesante a ser estudiado en esta corriente analítica, pragmática, neopragmática y variantes en la segunda mitad del siglo XX usamericano. Al fin y al cabo son antitranscendentalistas en el sentido platónico y cartesiano para tornarse inmanentistas. Y es fato que este naturalismo del espacio-tiempo concebido como causal y cerrado y autosuficiente incidió drásticamente en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX usamericano.

No menos se puede decir de la defensa radical del naturalismo en la cual emergen diversas posiciones. Aquí he destacado la de R. W Sellars (padre) y W. Sellars, junto con Armstrong, los tres en una línea diferente de cualquier fenomenismo, nominalismo, neopragmatismo antirrepresentacionalista o cualquier antirrepresentacionalismo. Cuando nosotros observemos en la historia del pensamiento atea de los EE. UU el radicalismo de los cientistas usamericanos hemos de tratar de entender, su tradición fuertemente ligada al naturalismo que recién en la segunda mitad del siglo XX parece tener una explícita carta de ciudadanía filosófica y un explícito aliado: la ciencia.

Y esta explicitación filosófica y en alianza con la ciencia es lo que hace que el tradicional fenomenismo de Hume-Locke deje de tener fuerza en esta perspectiva filosófica usamericana de defensa radical de su sistema cerrado de lo real, del ser, en los dos ingleses era una posición ontológica escéptica o agnóstica, en suma idealista fenomenista, en la

tradición naturalista usamericana se torna inmanencia del ser. La disputa es si conocemos a este ser. Y aquí la disputa de la segunda mitad del siglo XX usamericano es entre realismo y nominalismo-escepticismo. Y el neopragmatismo analítico rortyano aparecería como una posición de compromiso: ontológicamente materialista por tradición, gnoseológicamente idealista en versión antirrepresentacionista.

Al tener la agresiva presencia del teísmo fundamentalista cristiano como enemigo peligroso pero controlable hasta 1990 y, desde 1990 pasar a ser un enemigo fomentado desde el Estado, la defensa de los fueros de la ciencia se hace, como diríamos usando una palabra muy cara al filósofo Raymundo Prado “implacable” El ateísmo naturalista de Dawkins, y en general el ateísmo naturalista y el cientismo que atacan los llamados teólogos de la ciencia de orientación cristiano-católica, tiene este soporte histórico-espiritual. Claro que nuestros teólogos de la ciencia lo encuentran un enemigo ontológicamente primitivo y, realmente y por ahora, lo es. Y los teólogos de la ciencia mostrando esta posición como un mostrenco ateísta asumen que están ganando.

Si la comunidad científica usamericana muestra lo que muestran las estadísticas de la Revista Nature (faltaría saber explícitamente en la comunidad científica británica y australiana), entonces tendríamos que la filosofía anglosajona, al menos la usamericana, superó en cierta tendencia el fenomenalismo británico tradicional. Y tendríamos que asumir que la tradición filosófica naturalista usamericana sino es explícitamente materialista, asume sin duda su condición ontológica inmanentista. Tendríamos, entonces, dos poderosas tradiciones, una, la marxista, materialista explícitamente, la otra, la usamericana de tradición filosófica implícita y explícita de tipo naturalista.

Prosigamos. Pero eso es como negarle el derecho a una persona que defiende su derecho a la huelga escribiendo “Biba la Uelga” *para negarle todo derecho* por escribir mal el castellano. La esencia de los cientistas ontológicamente naturalistas no hay que buscarla en su filosofía aún limitada ontológicamente. Hay que buscarla en lo que nos quieren decir en sus balbuceos marcados por una tradición y ontológicamente adolescentes: La ciencia, aún limitada, es capaz de responder y ofrecer armas para desafiar el supuesto y dos veces milenario patrimonio y guardianía ontológica autootorgadas por las religiones. No importa que lo haga como adolescente. Importa la disposición. Lo demás se aprende.

E, igualmente, se ha de contextualizar el retorno a la metafísica, la historia y la autoconciencia histórica de la quinta etapa del movimiento analítico, se hace dentro de este naturalismo como sistema cerrado del espacio-tiempo. No dejando lugar, incluso como idealismo, al mismísimo idealismo al que obliga a ser, históricamente, inmanentista. Esta es una adquisición definitiva de la filosofía llamada anglosajona, al menos en USA.

Así, el idealismo aparecería, entonces, signado por serlo de raíz e historia platónica y cartesiana, tradicionalmente transcendental, con la cual empatan las ontologías religiosas. Y serlo de raíz kantiana leído inmanentistamente, es decir, transcendental dentro del espacio-tiempo y el ser. Para decirlo kantianamente: Estamos instalados en la fase del *entendimiento* naturalista y materialista histórica-ontológica e histórica-cognoscitivamente.

¿Será esto, entonces, la instalación en algo definitivo, o, por el contrario, será la primera fase para entrar a una *razón* naturalista o materialista que supere la etapa de la ontología del *entendimiento* naturalista y materialista?

4) Algunas comparaciones entre la tradición espiritual anglosajona usamericana, la eurooccidental, la hispano-católica.

El profesor Neil Levy [“Analytic and Continental Philosophy: explaining the differences”, in *Metaphilosophy*, vol 34, No. 3, april 2003, pp. 284-304] ha desenvuelto lo que serían modelos de los estilos de análisis de la filosofía analítica y continental. Usando es mismo esquema, nosotros procuraremos ampliarlo para la hispanoamericana cristiana y para la que se desenvuelve em el Perú. Hubiese sido deseable incorporar la lusoamericana cristiana, infelizmente no nos fue posible acceder, por ahora, a la información apropiada.

a) Modelo anglosajón.

Área 1

- Tema: la argumentación
FA: es rígida
- Tema: la explicación
FA: modelada sobre la ciencia normal y especializada.

Área 2

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

Área 3

- Tema: el sentido histórico
FA: no se ocupan de ella.
- Tema: frente a la tradición filosófica.
FA: es absurdo dedicarse a eso
- Tema: el progreso de la filosofía.
FA: capaz de progreso em los problemas que enfrentan filosóficamente.
- Tema: las cuestiones prácticas.
FA: no tiene.
- Tema: a actitud ante la novedad.
FA: no tiene.

Área 4

- Tema: la formación de los estudiantes
FA: los entrenan em la especialización

b) Modelo continental

Área 1

- Tema: la argumentación
FC: es libre

- Tema: la explicación
FC: se dirigen al público

Área 2

- Tema: la ciencia
FC: tiene um lugar secundario.
- Tema: el paradigma orientador
FC: no tiene paradigma reconocible.

Área 3

- Tema: el sentido histórico
FC: al carecer de paradigma se ocupam más de la história de la filosofía.
- Tema: frente a la tradición filosófica.
FC: preocupación constante com ella.
- Tema: el progreso de la filosofía.
FC: al ocuparse de la historia no deja claro si se produce progreso.
- Tema: la actitud ante la novedad.
FC: es amplia y abierta a la radicalidad.
- Tema: las cuestiones prácticas.
FC: se ocupan de la diversidad del día-a-día

Área 4

- Tema: la formación de los estudiantes.
FC: son entrenados para enfrentar los problemas de la historia de la filosofía.

c) Rasgos del modelo hispanoamericano de hacer filosofía

Según el abordamiento clásico de la filosofía en Hispanoamérica y el Perú de A. Salazar Bondy se sintetiza en 15 aspectos que me permito tematizar:

4a) Históricamente:

1. Comienza la filosofía como un árbol trasplantado
2. Similitud de evolución.
3. Su carácter ondulatorio, es decir a una etapa de predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un período o corriente de signo contrario.

4. Su carácter ondulatorio con determinantes exógenos, es decir corre paralelo con el pensamiento europeo y norteamericano (en realidad el pensamiento anglosajón: OOM)

4b) Por las influencias:

1. Influencias ejercidas por otras filosofías nacionales.
2. La receptividad universal, es decir aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de la cultura occidental.

4c) Por la actitud.

1. Siempre vinculada a determinadas áreas de la actividad cultural: la teología, la ilustración, la ciencia, la literatura, y en la actualidad, un vínculo acentuado con las ciencias sociales, un creciente acercamiento a las ciencias (lógica y epistemología), y a mayor independencia profesional del filosofar.
2. Las filosofías que se siguieron trasplantando resultaron sujetas a mudanzas, recortes y ampliaciones, con vistas al uso práctico. Se tiene así la adopción de una imagen del mundo en un sentido doble: de asumir algo extraño y de modificación de su condición en la realidad.
3. El sentido imitativo de la reflexión: filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un “ismo” extranjero

4d) Por los rasgos.

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

En esta evaluación tematizada hay en general aspectos coyunturales y aspectos estructurales, que estimamos, Salazar Bondy, en menor medida confunde. Veamos. Una primera sección: La relacionada con la *actitud*: un creciente acercamiento a las ciencias (lógica y epistemología), y a mayor independencia profesional del filosofar, y la relacionada con los *rasgos*: 2. Especialización y tecnificación crecientes.

Una segunda sección: Puede ser evaluada desde el ángulo de la *actitud* y de los *rasgos*. El numeral 3. El sentido imitativo de la reflexión: filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un “ismo” extranjero Los dos puntos de la sección llamada *Por la influencia* podría reducirse a una y encajar sin dificultad en el tópico llamado *Por la actitud*. Cuando evalúa en la sección *Por los rasgos*, el punto cinco resulta por completo fuera de lugar.

En síntesis, es una evaluación descriptiva del fenómeno, el autor no nos da razón de porqué es así, a lo más parece inferirse por su condición trasplantada. Pero nosotros estimamos que es porque el autor parte de una perspectiva centralmente situada en el ámbito de la ontología de entendimiento y de un simple mostrar el fenómeno.

d) Algunos rasgos del modelo peruano en el quehacer de la filosofía

Estimamos nosotros que, a diferencia de ASB, hay grandes rasgos en el desenvolvimiento del quehacer de la filosofía en el Perú y nosotros mostraremos solamente alguno de ellos.

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

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

Un tercer rasgo parece ser la necesidad de inventariar la filosofía colonial institucional y no-institucional en la filosofía del siglo XX peruano levantando el veto absurdo contra ella desenvuelta desde el siglo XIX peruano gracias al mediocre liberalismo peruano.

El cuarto rasgo parece ser su evidente secularización, secularización de la filosofía institucional y no institucional que viene para el caso del primero desde el siglo XIX cuando emergen las filosofías alternativas a la filosofía de orientación católica, y respecto a la segunda, tiene dos aspectos: 1) desde el siglo XIX con los movimientos sociopolíticos hasta llegar al primer civilismo, y, 2) y de manera bastante poderosa, desde el desenvolvimiento del anarquismo en el inicio del siglo XX. Y que continúa a lo largo de éste a través de movimientos sociopolíticos y partidos clasistas correspondientes.

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

Y esta subjetividad anatópica premoderna termina por inficionar toda filosofía internacional dejándola vacía de lo central. En el caso de la subjetividad eurooccidental significó dejar de lado la autoconciencia pensada por Descartes, en el caso del kantismo de Kant dejar de lado su reflexión acerca del entendimiento y el espacio-tiempo. En la tradición usamericana la relación de espacio-tiempo con el ser, el lugar del entendimiento y el naturalismo (temas visibles incluso en los idealismos). Estos aspectos de la tradición anglosajona usamericana difiere de la anglosajona europea de horizonte inglés, donde el

naturalismo se mixtura con el fenomenalismo, y de horizonte europeo donde el espacio-tiempo y el ser se colocan en un limbo ontológico. Dejando de lado el marxismo.

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

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

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

En suma, la dualidad del pensamiento frente al mundo que en ontología del entendimiento solamente podía perpetuar tal dualidad y partir de ella contextualizar tendencias, subtendencias, matices, individualidades, etc; resulta que *ónticamente somos modernos pero ontológicamente somos premodernos*. Aparecemos modernos, pero espiritual y mentalmente somos premodernos, y esta condición retrasa, condiciona y deforma nuestra condición espiritual y mental moderna. Y esto es lo que nos deja la infusa sensación de estar estacionados espiritualmente en el tiempo, o como diría JCMLCh: mentalmente atrasado en su desarrollo.

El idealismo filosófico si existe en los medios universitarios y no universitarios como filosofía explícita, se expresa como tal, es decir como idealismo filosófico en el orden ontológico, gnoseológico y lógico. En muy pocos casos tiene que ver con la filosofía de orientación tomista, al menos en el sistema universitario público-estatal, y en el sistema de partidos políticos solamente habría una filosofía explícita neotomista en el partido de la Democracia Cristiana. A nivel masivo sin embargo sigue funcionando un nivel elemental, es decir tomista popular.

La secularización sin embargo no ha implicado una reflexión específicamente ateísta, quizá el marxismo universitario de orientación soviético y chino se ocupó del aspecto doctrinario del ateísmo pero no fue a más. Esta secularización institucional y no - institucional nunca buscó chocar con el cristianismo y sus diversas denominaciones, en general con el teísmo. No distinguió religión de religiosidad.

Fue diferente para una evaluación objetiva del darwinismo en el Perú y que, a su vez, implicase una reformulación, al menos naturalista, de la vieja subjetividad tomista-aristotélica más allá de la simple retematización de la estructura del conocimiento del Mercurio Peruano?. La respuesta, infelizmente, es negativa como veremos un poco más ampliamente en la siguiente Sección

En resumen y ontológicamente, en esta última parte donde se revisa escuetamente los estilos que marcan o determina los rasgos de hacer filosofía de al menos tres tradiciones, es fácil notar que la filosofía analítica es inmanentista y naturalista radicalmente, cosa que no resulta tan clara en la reflexión continental, que prefiere subordinar a la ciencia a la ontología. Esto hace que la trascendencia tenga un lugar ambiguo en esta tradición continental.

La diferencia esencial entre la tradición analítica y continental parece estar en el lugar explícito que se tiene al evaluar el pensamiento filosófico de I. Kant y específicamente la herencia de la *Crítica de la razón pura*. La tradición hispano-católica y la peruana parecen tener su subjetividad totalmente condicionada a una trascendencia de soporte tomista que engrana históricamente con una lectura intelectualista de Descartes, Kant y el idealismo alemán. Es decir, donde la autoconciencia y la condición actualizadora del espacio-tiempo en el proceso de la subjetividad parecería no haber tenido el más mínimo impacto. Y es notorio, de igual manera, que no hay lugar para el inmanentismo y el naturalismo dentro de su perspectiva histórica de la subjetividad.

Esto implica decir lo siguiente: que tanto la tradición analítica como la continental con todas sus limitaciones parecerían haber hecho una reflexión acerca del estatuto de la subjetividad, claro que cada cual guardando su lugar respectivo. De una u otra manera parecen ser subjetividades tópicas. Mientras que la hispanoamericana y peruana parecerían ser más bien anatópicas. Anatópicas en el sentido de Hegel, es decir donde el pensamiento parecería ser abstracto o ajeno a su relación con el ser, donde no quedaría orgánicamente estructurada la relación entre ser y pensamiento.

Sin contar, finalmente, con el hecho que la tradición continental aún ambigua en su perspectiva del espacio-tiempo y la subjetividad, sin embargo parece haber percibido de modo claro que no es suficiente estar situado o conformado a quedarse en el entendimiento. El problema de la razón parecería ser su permanente preocupación. Un gran paso hacia el entendimiento en el sentido antes descrito habría sido dado por la tradición anglosajona. No así por la tradición hispanoamericana y peruana.

La reflexión filosófica usamericana está fuertemente partidizada, Darwin y su posicionamiento en el entendimiento kantiano son dos marcas bien netas en su reflexión como subjetividad tópica, inaugurada por los pragmatistas. Incluso la ‘demarcación’ del territorio temático aparece bastante neto. Claro es que su diferencia con la filosofía continental no es tan dramática como se les presenta a ellos mismos. Hemos indicado que la diferencia está en el lugar que toma Kant respecto a ciertos tópicos: el entendimiento y la razón, y, la profundidad de la incisión en la asunción explícita de la inmanencia del estatuto del pensar y el pensamiento por parte de Husserl y Heidegger.

Si bien esto ya es un problema, el problema se acrecienta cuando observamos que el tópico de la trascendencia exige una reevaluación. Una evaluación inmanentista y sistemática sea de cunho idealista o naturalista o materialista ha de llevar necesariamente al problema de sus alcances y límites. El movimiento analítico se ha planteado ya un conjunto de problemas que viene desarrollando en el estilo analítico, es decir, dogmáticamente epistemológico. Ignorar la historia de la filosofía a veces puede ser contraproducente, lo que se expulsa por la puerta principal se mete por la puerta de la cocina.

Pero lo central de este posicionamiento en el entendimiento kantiano por la reflexión usamericana radica en que, respecto a su propia ascendencia e historia filosófica, con el pragmatismo (específicamente desde el Club de Metafísica de Harvard) se inicia una postura ontológica inmanentista y lógicamente fenomenista, con el correr del tiempo ha generado una ruptura dentro de su propia tradición iniciada por Sellars padre y, continuada por Sellars hijo en la segunda mitad del siglo XX usamericano. A tal grado que el materialismo reductivo de Armstrong en filosofía de la mente forma parte de esa herencia. Formando de esta manera una fuerte tendencia en esta tradición junto con la nominalista y quien sabe la no-realista.

Ahora bien, la globalización capitalista-imperialista nos ha traído espiritualmente también como nubarrón este aspecto de su tradición. Y de hecho compite con la europeo occidental (y se vale de su no muy fuerte quinta columna), como compite también con la fortísima de ascendencia católica-cristiana presente en la tradición espiritual hispanoamericana. Resaltando otro problema, que mientras la tradición europea y usamericana son básicamente constituidas como subjetividades tópicas, la hispanoamericana, de base católica-cristiana, recepciona espiritualmente las dos mencionadas de un modo encuadrado en la subjetividad anatópica. Así el intelectualismo filosófico se torna un problema, filosofía sin raíces con la propia tradición espiritual.

Estimo que poner en frente el problema del ‘salto ontológico’ resulta un modo de situarse subjetivamente en una apropiada pista, la subjetiva, que permita cuestionar la esfera de la subjetividad explícitamente, para tener otro ángulo de la recepción espiritual de la filosofía occidental.

Parte 2 Nacional

La sociedad peruana es una sociedad clasista, pese a que se indica que el marxismo ha muerto (y cuya muerte no probaría la verdad del capitalismo) y con ello el tema de la lucha de clases, se tiene que decir que el concepto de clases es un concepto que procede del ideario antirevolucionario más que del marxista. El sentido marxista es diferente. En esta teoría la doctrina de la lucha de clases se acomuna con la finalidad, es decir, la dictadura del proletariado. Así, nuestro problema será ver a Ch. Darwin, el darwinismo y el evolucionismo desde la perspectiva clasista, social y científico-natural.

Estimamos, como complemento del párrafo anterior, que asumimos estos conocimientos y formulaciones filosóficas dentro del más rígido sentido espacio-temporal del mundo material, incluido los fenómenos mentales. Nuestra evaluación se hace y hará dentro del inmanentismo. Que se sigue por la perspectiva inaugurada por I Kant en la *Crítica de la razón pura*

Se impone, igualmente, hacer precisiones respecto a los términos.

Usaré *Darwin* para referirme al autor de la teoría de la evolución; *darwinismo* lo usaré, en general, para referirme al sentido científico o su influencia en la esfera científico-natural, a este término se le unirá a veces el neodarwinismo o postdarwinismo. Y me referiré al *evolucionismo darwinista* como una influencia de tipo clasista y social, como una especie de prototipo, que, tiene dentro de esta perspectiva general llamada evolucionismo, momentos sedimentados, cristalizaciones, modelos conformantes de este evolucionismo clasista, social y culturalmente.

El concepto de *filosofía* lo usaré en el sentido de concepción que expresa y orienta en el mundo; ciencia lo usaré en el sentido de: a) producción de conocimiento seguro y falibilista, b) como estructura del conocimiento objetivo, c) como función, sentido y finalidad. El término sociedad como el conjunto de clases que compone una determinada nación.

Y, en la medida que cada esfera indicada tiene su estructura (génesis y genealogía), función, sentido (cristalización asumida) y finalidad, a veces aludiré a la estructura discriminando el sentido, si genético o genealógico, o, a veces, aludiré al sentido entendido como cristalización colectiva. Las cristalizaciones colectivas pueden tener soporte en la tradición o ser cristalizaciones existentes en determinados colectivos, por ejemplo, iglesias, sindicatos, et cetera. El tema de la tradición lo formularé del sentido siguiente.

En Marx la condición subjetiva queda prolongada en las relaciones sociales y humanas que son objetivas, o sea, de la conciencia saltamos a lo social objetivo, y la mediación para el salto es la presencia de este estado líquido que desemboca, como lo central, en la mercadería. Pero no se reduce a ella. Estima el de Treveris que primero tenemos la fuerza de trabajo humano en “estado líquido” (Wittib Hurtig), y es lo segundo, que transfigurado

en objeto se torna valor, se cristaliza en lo que llamamos mercancía. Entonces, se torna el trabajo abstracto una especie de “espectro objetivado” (*gespenstige Gegenständlichkeit*) funcionando como sombra de las mercancías (Marx, K: El capital: Libro 1)

Y en esta simple tesis se observa la magnitud del problema y expresada en las diversas tendencias del marxismo posterior. Si bien Marx señala que la mercancía resulta el producto central de esa relación, *no niega con ello que exista también presencia del “espectro objetivado” en las otras relaciones sociales*. Y que se pueda reproducir y al hacerlo se prolongue también afecte estas relaciones sociales y humanas.

El concepto de relaciones sociales de producción, en nuestra estimación, parece tener doble sentido:

a) como relaciones sociales en el sentido estrictamente económico, esto es, relaciones que se establecen entre los hombres en las fases que va de la producción a la circulación de la mercancía, siendo un proceso, objetivo-cuantitativo y objetivo-cualitativo,

b) en el sentido estrictamente social, esto es, en el sentido como tales relaciones materiales “*tienen*” las relaciones entre los hombres en otros ámbitos más allá de lo estrictamente económico, o sea, como afecta directamente a las clases sociales y sus relaciones. Esta última idea resulta la más difícil de elucidar, ha generado variadas posiciones en la historia del marxismo que no podemos ver acá.

Prosigamos. Resultando que la relación entre esto y la *Stimmung* es “objetiva” No queda reducido sólo a fenómeno de la conciencia, es el problema de una conciencia objetivada socialmente. Y de allí que el problema de la conciencia no sea un problema reducido al individuo. Se trata de una conciencia que “asimila” un conjunto de ideas e ideales dados socialmente que son de naturaleza objetiva. Y que dan sentido y sentimiento de pertenencia y sentido de vida a los individuos. *La tradición sería, entonces, conciencia objetivada socialmente*. Así tiene que ver poderosamente con el problema de la estructura afectiva que también llamaré *Stimmung*.

El ser humano concreto parece moverse más por los imperativos cotidianos y lo estructural afectivo (*Stimmung*), que connota algo más completo que el elemental “estado de ánimo” más bien coyuntural o situacional. *Stimmung* remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural. E implica, más allá de eso, la relación que se tiene con los ideales morales que enriquecen el amplio abanico de valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano.

Esto significa que la *Stimmung* o estructura afectiva se configura centralmente desde la tradición en primer término. Y, lo hemos dicho antes, no es que se reduzca esta tradición solamente a ideas. Son ideales, valores, sentimientos y emociones que están en el individuo y coagulan en la conducta de estos como individuos y como estamentos, corporaciones, categorías, clases, que le son incorporadas por diversos mecanismos a lo largo de la historia de su biografía personal o colectiva, y ante la cual puede tener centralmente el individuo una actitud pasiva o activa.

En nuestra investigación sobre la ontología o filosofía de la estructura afectiva o, si se quiere, los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la estructura afectiva desde la colonización hispánica, esta *Stimmung* reproduce histórica y masivamente también el problema de la colectividad quechua que tuviera una actitud desarticulada cuando se produjo la gran *desestructuración* de ésta perpetrada por los delincuentes hispánicos en la conquista.

Esa desarticulación se mantiene en la tradición y en los individuos que, al no producirse el salto histórico clasista de la condición de *individuo a sujeto* en la conciencia y autoconciencia histórica de clase en nuestra nación, es decir del paso de la condición mental objetiva y subjetiva feudal y semifeudal a una condición mental liberal-burguesa, lleva a que se exprese en nuestro siglo XX y XXI en las conductas sociales de estamentos, corporaciones, clases, como individualismo históricamente retrasado, es decir, preliberal mezclado con lo liberal.

En síntesis, la *Stimmung* en el país lleva esta marca, aún centralmente preliberal. Lo que hace que nuestro modo de evaluar, valorar y actuar en el mundo esté condicionada por esta subjetividad (el problema de la subjetividad lo he trabajado ampliamente en diversos materiales no insistiré aquí en ella) y episteme premodernas. Se trata, precisamente, de romper con esa vieja episteme con la cual interpretamos, valoramos y determinamos nuestra conducta cuando se trata de la estructura afectiva, cuando se trata de la ontología de la estructura afectiva.

Así cuando la historiadora de la filosofía de nacionalidad italiana Franca D'Agostini [D'Agostini, F (2003): *Analíticos e continentais*, UNISINOS, Brasil] habla que nuestra época, configurada desde la Ilustración, quiere: a) destruir el ser, b) repensar el ser para mantener las conquistas de ella, c) ser herencia superando la ilustración, está correcta en situar el problema en el ser y su superación. Solamente que la superación no puede ser solamente racional o reducida a lo racional. Esa racionalidad ha de abarcar también la estructura afectiva.

La vieja idea, ontología, episteme o modelo de una estructura afectiva sin vigas históricas que la explican *en un determinado sentido*, o que se desenvuelve libre y espontáneamente en otro, es una idea atrasada históricamente en el primer caso. Se trata de la estructura afectiva constituida o explicada en las vigas tomista-aristotélica. Y, en el segundo, es una idea romántica y errada explicada o constituida desde vigas de carácter burgués-liberal. Una nueva ontología o episteme del sistema del ser humano tendría que reformular esta esfera. Fuente, muchas veces, de debates que pasan por éticos o morales y que no lo son.

Este problema que afecta en general a nuestra reflexión filosófica se intensifica cuando se constata el proceso del darwinismo en el país. Proceso que pasó como si nada ocurriese como aconteció antes con Descartes y Kant. Cosa que no acontece en las tradiciones, centralmente, la usamericana. En otras palabras, nuestra tradición espiritual ha padecido y lucha por superar esa manifiesta sordera metafísica.

Subparte 1 Sociedad

La sociedad peruana es premoderna desde el punto de vista filosófico objetivo y subjetivo, material y espiritual fenomenológico. Así, en el orden de la subjetividad aparece como ónticamente moderna mas ontológicamente premoderna. Mas evaluar la sociedad peruana actual, desde 1950 hasta el 2010, exigiría una perspectiva indicando los cambios suscitados internacional y nacionalmente. Para ello me limitaré a dos décadas centrales de nuestra historia nacional, la década del 80-90 del siglo XX peruano caracterizada por la guerra interna y los cambios drásticos con y después de la dictadura fujimorista. Antes de entrar en materia veamos el panorama global.

a) El mundo, América Latina y el Perú

Para abordar este problema partamos de la interrogante que sigue: ¿Cómo quedó el mundo luego de la II guerra mundial? El autor E. Hobsbawm indica las tendencias y la concepción cultural que predominó luego de ella:

“Por outro lado, o antifascismo [...] conseguiu unir uma extraordinária gama de forças [...]. Ideologicamente, baseava-se nos valores e aspirações partilhados do Iluminismo e da Era das Revoluções: progresso pela aplicação da razão e da ciência; educação e governo popular; nenhuma desigualdade baseada em nascimento ou origem; sociedades mais voltadas para o futuro que para o passado”

Esto significa, prosigue E.H, que en términos prácticos la alianza liberal-comunista y otras fuerzas todas caracterizadas como antifascistas tenían en común los valores provenientes del iluminismo y de la era de las revoluciones, es decir tenían como referenciales filosóficos, culturales, políticos y económicos los provenientes de la ilustración francesa y el modo liberal y comunista de concebir la revolución.

Y ¿cuáles eran estos valores?:

1] En filosofía el empirismo fenomenista de J. Locke principalmente que influenció en la ilustración, pasando por la reflexión crítica de esta ilustración efectuada por el idealismo alemán y que llega al materialismo y el materialismo marxista.

2] La concepción cultural tiene dos aspectos: a.) respecto al lugar del estrato intelectual, y b) la concepción racionalista de realizar el conocimiento (el marxismo soviético devendría luego una variedad de racionalismo pero esta vez de la doctrina marxista).

3) Por lo económico la acumulación del capital sacrificando al campesinado y la ejecución de la industrialización enfatizando la industria pesada.

4) Como modo de acceso al poder: la vía insurreccional principalmente, tanto para el caso liberal frente a los feudales como del caso proletario frente a la burguesía.

Únese a esos valores las formas que indica E. H: educación popular, gobierno democrático liberal, igualdad en el nacimiento u origen y sociedades que miraban al futuro más que al pasado. Era la “edad de oro”. Entonces, globalmente, parece que lo característico era la masificación generalizada.

Es posible haya sido de esta manera en los países europeos, pero estimo que las cosas no se pueden generalizar respecto a otros países considerados dentro del tercer y cuarto mundo, caso pueda significar algo esta división que provisionalmente tomaremos entendida como países que fueron colonizados en algún momento histórico por alguna potencia epocal.

El mundo desde mediados de la década del 70 en adelante.-

¿Qué aconteció en la década del 70 para que se manifestase el declinar del estado de bienestar que procedía de la “edad de oro” en la visión histórica de E. Hobsbawm?. Indica este autor que la característica central fue que la economía industrial creció y que se procedió al reemplazo humano por las máquinas, es decir la mecanización de la producción, con la diferencia que ahora el mercado no podía absorber esa mano de obra desocupada. Y provocó la consiguiente generación de “subclases” cada vez más segregadas y fragmentadas en percibir sus intereses como comunes. Fenómeno que inevitablemente traería conflictos.

Y, en general, desde la década del 70 y más enfáticamente desde la década del 80 y poderosamente desde la década del 90, crece la sensación de inseguridad producto de la inestabilidad de las economías imperialistas. Trajo como consecuencia la inevitable recategorización de las masas trabajadoras entre los asegurados del sistema por capacidad para el reciclaje e incorporación a las nuevas exigencias del sistema. Los viejos sindicalizados provenientes de las luchas y conquistas del movimiento obrero durante la “edad de oro” y los nuevos trabajadores sometidos a nuevas leyes laborales. Y se junta a movimientos sociales más específicos en la defensa de sus intereses [verdes, feministas, et cetera]. Nuevos movimientos que tenían en común el rechazo a la “vieja política”.

En América Latina entre la década del 70 y el 90 del siglo XX lo único que creció monstruosamente fue la deuda externa. Inevitablemente el foso entre países ricos y pobres se amplió. La ampliación del control económico del sistema capitalista-imperialista comenzó a ser más fuerte que los propios Estados-nación, entregados a la economía de mercado después de un intenso solapamiento de todo valor del Estado. Pero se produciría también: “à extraordinária dissolução de normas, texturas y valores sociais tradicionais”

Según Hobsbawm la fase de la crisis mostró no solamente la limitación de la prolongación de la “edad de oro” en la fase de crisis, sino que dejó claramente marcado en el ánimo que “as instituições humanas coletivas haviam perdido o controle das consequências coletivas da ação humana”. Reflexión de Hobsbawm que es profundamente errada porque confunde lo coyuntural con lo epocal.

La caída del bloque soviético más las tendencias desenvueltas en la fase de crisis de, principalmente, sobrevaloración del mercado, y crisis que llevó a EEUU a situarse como

superpotencia única mundial, no implican que las experiencias de la fase de oro ni de la fase de crisis tengan que asumirse como absolutas. Es decir que la vieja aspiración liberal del control racional de la historia haya perdido vigencia. El mismo hecho de presumir que el modo capitalista de producción es la última fase histórica, ya es un intento de sacralizar las leyes que determinan este modo de producción. La evidencia muestra, igualmente, que la fragmentación de las fuerzas sociales de diverso signo y reivindicación lleva inevitablemente a engancharse en los movimientos políticos como parte de amplios frentes anticapitalistas. La caída del paradigma “antiimperialista” ha colocado el paradigma “anticapitalista” a la orden del día.

Posiblemente, parafraseando a un conocido pensador hispánico, no se está claro donde ir pero se está bastante claro *donde no ir*. Posiblemente no se esté claro qué se quiere pero se está muy claro *qué no se quiere*. Y si se sabe lo que no se quiere, como tampoco donde no ir, simplemente se está diciendo dos cosas respecto al control social de la historia: 1] que este sigue siendo posible, 2] que la vía alternativa socialista no funcionó correctamente dentro de las características del “socialismo real” mas que la superación del sistema del capitalismo imperialista es posible.

El Perú y el problema general del estado-nación

La característica más saltante del proceso histórico peruano moderno es la constitución de un estado-nación, aquí seguiré en general aunque no siempre a J. C. Mariátegui La Chira y Nelson Manrique, una república fundada en la década del 20 del siglo XIX y que celebramos como fiestas patrias, fue la de un estado-nación cuyas grandes mayorías de la población quedaron excluidas. Los grandes sectores, estamentos, de indígenas, y los minoritarios de chinos, negros y mestizos que se ocupaban del trabajo sucio eran considerados “inferiores” en el mejor de los casos, “animales” en el peor (una famosa revista liberal de la década del 50 del siglo XIX peruano decía que la mezcla racial de estas clases solamente podía engendrar y salir monstruos). Pocos de ellos podrían elevarse sobre las condiciones reales y llegar a ser ciudadanos. Y sin embargo esta exclusión tradicional es el núcleo del problema de nuestro estado.

Se llama estado-nación a la constitución de un estado como estado político (esto es con sus organismos políticos: ejecutivo, electoral judicial, et cetera) que se constituye en relación con la nación, es decir con todas las clases, capas, estamentos y castas sociales. En otros términos, un estado tiene que representar, o hacer sentir que representa, los intereses de todas las clases, capas, estamentos, castas de la sociedad. Al excluirse a grandes sectores de la población de su participación en el estado, el organismo político teóricamente representativo de “todos”, dejaba al margen los intereses de estos grandes sectores. Era, en esas condiciones, imposible constituir un estado-nación *real*.

No se ha de olvidar, nos recuerda el historiador Carlos Lazo, que las provincias a fines del siglo XVIII contribuían con el 85% del Producto Interno Bruto como diríamos hoy día, y Lima lo hacía apenas con el 15%. Y sin embargo por 1845 el poder político quedó monopolizado por el programa político limeño, que a su vez era blanco racialmente, de mentalidad (subjetividad) hispánica y/o hispanizante y de una concepción de la economía de tipo rentista (vivir del trabajo de los demás).

Así, se entremezcla el problema político, racial, moral, social, legal, económico y cotidiano caracterizado por el impedimento de ascender en el orden económico, político y social a un modo de pensar moderno. Es decir donde la ley es, efectivamente, por lo menos ley ante el cual el ciudadano se podría ver protegido, económicamente donde el sujeto vende su fuerza de trabajo por un salario y ve sus intereses de trabajador protegidos socialmente: legal, laboral y sindicalmente. Donde políticamente el individuo se transforma en un sujeto políticamente consciente y expresa sus intereses por medio de partidos en un sistema de partidos. Y donde se ve reconocido socialmente no por su apellido, color de piel, origen familiar, sino centralmente por su talento y servicio social. No olvidar que el migrante que se va del país se marcha más que por no “tener dinero” porque no se siente “reconocido”.

La élite republicana limeño-criolla que se hizo con la hegemonía del poder político construyó un país a su imagen y semejanza, donde los problemas económicos, sociales y políticos con ser ya tremendos, se veían reforzados (así como el cemento refuerza la resistencia entre los ladrillos) por el racismo. Aquí hagamos una breve digresión acerca de lo racial y lo étnico. Lo étnico es, en síntesis, las diferencias que se pueden percibir entre sociedades por sus usos y costumbres, por ejemplo la comunidad campesina respecto a la comunidad negra. Lo racial implica otra cosa: es considerar a todo aquel que es diferente a una comunidad determinada como basura, inferior o animal.

De esta manera el estado republicano nacía en todo sentido penetrado por completo por este racismo, su propia subjetividad, del cual hemos dicho algo antes, era centralmente racista. Se vislumbra, entonces, la existencia de un Perú real y de un Perú formal. Existía un estado pero no había una nación, o para decirlo de otra manera, los que usufructuaban del estado republicano, una minoría estamental blanca-limeña, lo hacían a costas del trabajo y el racismo de lo que era una nación de excluidos. Es decir, todos los demás sin excepción.

En el siglo XX surgen en el país los nacionalismos, es decir las diversas maneras como las concepciones políticas se formulan el problema del estado-nación. Los caminos son conocidos: el programa aprista (y vertientes), el programa marxista (y vertientes), el programa liberal (y vertientes), expresados en una historia del sistema de partidos del Perú del siglo XX. El partido aprista deseando una nación dirigida por clases medias ilustradas, el programa marxista queriendo una nación construida a partir de los intereses de la alianza obrero-campesina, y el programa liberal queriendo la nación convertida en un mercado flexibilizado o radicalmente flexibilizado según las demandas del mercado internacional.

Pero se formula también el problema de la subjetividad política, esto es cómo enfrentar el problema del estado-nación. Y, ¿cómo quedaban los demás aspectos de la subjetividad y de la *mismísima idea de la subjetividad*? Estimo que este aspecto no se ha revisado sistemáticamente. Y estimo que el sistema de partidos liberales, aprista y marxista frente al problema del indio, el racismo contra el indio principalmente, no lo trató de manera específica, o para decirlo de otra manera, no lo trató investigando sus especificidades.

1a) La globalización.

La palabra globalización se entiende de manera diversa en el orden político e histórico, aquí diré la manera como usaré el término después de revisar algunos autores.

Estima Raúl Fornet-Betancourt en: "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" [Palabras pronunciadas en la apertura del II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, San Leopoldo, Brasil, del 7 al 11 de abril de 1997. Publicado en Revista de Filosofía (México) 90 (1997): 365-382] afirma lo siguiente

“Y hablamos conscientemente de que la globalización tampoco tolera alternativas en Occidente, porque no la identificamos sin más con un fenómeno occidental. Entendemos más bien la globalización como la política y estrategia económicas de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido. Al menos a este nivel del impacto cultural, el contexto del proceso de globalización nos confronta así con una ideología totalitaria que roba a las culturas de la humanidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio (c/n: OO). Pues en la ideología de la globalización el mercado, como punto de cristalización del modelo civilizatorio sin alternativa, dicta la forma de generar el tiempo y cierra el horizonte de nuestra percepción espacial. El mercado se ofrece aquí como el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido”

[sitio web: <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/fornet/> , acceso 10/I/003]

Eduardo Fernández Armendáriz: “Globalización y crisis del Estado-nación”, estima lo siguiente:

“Al respecto Giddens distingue entre globalización e internacionalización ya que la primera no consiste solamente en un mayor estrechamiento de los lazos entre las naciones sino que también incluye otro tipo de procesos que traspasan las fronteras de las naciones, “como la emergencia de la sociedad civil global” Cita como ejemplos de organizaciones cosmopolitas a Greenpeace y Amnistía Internacional y como muestra de la integración de esta nueva sociedad civil global comenta que a principios de este siglo existían en el mundo unas 180 ONG mientras que en la actualidad llegan a casi cinco mil. Este notorio aumento de la participación de la sociedad civil en el ámbito mundial se debe en buena medida a que los procesos globalizadores han provocado el traslado de los poderes de las naciones al espacio global “despolitizado””

[sitio web: <http://ramos.filos.umich.mx/congreso/ponenciasdownload.htm>]

A. Souza Ribeiro asocia globalización a desenvolvimiento de la tecnología de la computación y de las comunicaciones y que el diálogo de las culturas está contextualizado y condicionado por la relación desigual entre centro y periferia [”Globalisierung und kulturelle Identität”, disponible en el sitio web: <http://www.inst.at/trans/autorinmz.htm#R> , acceso 10/I/003];

John Bellamy Foster indica que la globalización solamente implica un nuevo internacionalismo y ha de ser entendido en el horizonte marxista, [Monthly Review, vol 52, N. 3, July-August, 2000: "Marx and Internationalism", disponible en el sitio web: <http://www.monthlyreview.org/>, acceso 15/V/002].

Sobre el proceso histórico de globalización habrían varias posiciones aquí menciono cuatro:

(1) T. Wägenbaur estima que la globalización es un proceso permanente en la historia humana y que ha devenido en la forma que tiene contemporáneamente por el cual se ha tenido que pagar un alto precio, así el desenvolvimiento de las tecnologías llevan al desenvolvimiento de dos tendencias determinadas de la globalización como de la interculturalidad: hipertrofia de medios de comunicación y distrofia de lo social ["Globalisierung ---und Interkulturalität", copyright © 1997-2002 [parapluie](http://parapluie.de) & die autorinnen und autoren, issn 1439-1163, disponible en el web site: <http://parapluie.de/archiv/zeitenwenden/global/index.html>, acceso 10/I003]

(2) la autora Verónica Ramona Cruz Arriaga en su artículo "Discurso de la globalización" indica:

"el discurso apologético de la globalización, la coloca como un proceso ahistórico; sin embargo Vilas demuestra que por sus características, es parte "...del proceso multiseccular de expansión del capitalismo desde sus orígenes mercantiles en algunas ciudades de Europa en los siglos XIV y XV" [en Saxe-Fernández, 1999: p.71 y 72, disponible en el sitio web: <http://www.rcci.net/globalizacion/llega/fg109.htm>]

Esta posición de la autora es bastante clara y cercana a la posición que defiende la doctrina marxista, puede verse por ejemplo en: *Ideología alemana*, sección IV, *Manifiesto del Partido Comunista*, principalmente la parte 1, y finalmente --entre otros materiales-- de V. I. Lenin: *El imperialismo fase superior y última del capitalismo*, parte IV, VII, IX y X; igualmente

Paul M. Sweezy estima que la historia de la globalización comienza hace cuatro siglos: "More (or Less) on Globalization" [Monthly Review, vol 49, N.4, september, 1997, sitio web: <http://www.monthlyreview.org/>, acceso 15/V/2002], así ---decimos nosotros--- la globalización sería propio del fenómeno capitalista-imperialista;

(3) María Luisa Rivara de la UNMSM de Lima estima que la globalización / mundialización nos ha llevado a tres cambios fundamentales:

1) a un cambio cultural llamado postmoderno, 2) una tercera forma de evolución del capitalismo; 3) la automatización-computarizada [Ponencia presentada al VIII Congreso Nacional de Filosofía "Filosofía, Globalización y Multiculturalidad", Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima 5 de agosto del 2000], también en el volumen II: Filosofía e Historia de las ideas en el Perú, Lima, FCE, 2000, p. 453, de sus *Obras* en tres volúmenes. Según su estimación tendríamos que

la globalización / mundialización nos ha colocado en una tercera forma de evolución capitalista.

(4) P. Guadarrama indica en el artículo “Fuentes y perspectivas del neoliberalismo. Pensamiento alternativo vs. “pensamiento único”” lo siguiente:

“La globalización constituye un proceso contemporáneo del desarrollo socioeconómico, político y cultural, en el que estos tres elementos se interrelacionan de una forma muy orgánica, quizás como nunca antes en la historia², por lo que posee justificables paradigmas y a la vez deleznales “paradogmas”.

Ya en trabajos anteriores sobre este tema hemos sostenido que “la globalización no es ni mala, ni buena por naturaleza propia”³. De manera que estigmatizar o idealizar la globalización resulta tan nefasto como siempre que se asume una postura maniquea ante cualquier nuevo fenómeno social y se excluye la posibilidad de apreciar sus distintas tonalidades de grises. A la globalización no se le debe construir unilateralmente ni una leyenda negra, ni una leyenda rosa.

Nadie puede negar que la globalización tiene también aspectos positivos y no depende de la voluntad de nadie que se paralice. “La idea de globalización –sostiene Alain Touraine- no designa únicamente la mundialización de los intercambios económicos: nos impone también una concepción de la vida social opuesta a la que imperó en el período de posguerra. Concepción dominada por el derrumbe y la destrucción de las mediaciones sociales y políticas que unían la economía y la cultura y garantizaban, de conformidad con el modelo clásico, una fuerte integración de todos los elementos de la vida social””, [sitio web: <http://www.filosofia.cu/cpl/Guadarrama-neoliberalismo.rtf>, acceso 10/1/003]

En síntesis, decimos nosotros, tendríamos primero, que la globalización implica históricamente el proceso de expansión de un sistema sociopolítico, en este caso del sistema sociopolítico y económico liberal, que, a su vez, lo es del mercado integrado según las demandas económicas en su aparición histórica. En segundo término, sería la forma sociopolítica y económica del sistema demoliberal cuya etapa de libre competencia habría tramontado para situarse en una fase de monopolios.

Tercero la globalización se expresa de manera multilateral como proceso inevitable del sistema capitalista-imperialista pero dominado centralmente por los intereses políticos de carácter monopolístico. Cuarto, sería igualmente el comportamiento de un estado-nación dirigido por una clase dominante en fase de monopolios que atiende a sus demandas estratégicas más que a las demandas de cualquier estado-nación también capitalista-imperialista o retrasada históricamente. Quinto, aquí el evolucionismo histórico no funciona, cada globalización que ejecuta el sistema capitalista-imperialista implica terremotos multilaterales, de paradigma de como entender la relación de sociedad con el mercado, por tanto, el mismo sistema capitalista-imperialista asume y capitaliza estos terremotos para reordenar el sistema conforme sus intereses históricos, es decir, asume en su perspectiva histórica implícitamente el salto dialéctico dentro de una calidad..

Sexto, el nuevo orden mundial, que esperamos sea colectivista multilateralmente aunque el cómo sea difícil de decir, asumirá los terremotos multilaterales como una cuestión que formará parte normal de su visión del desenvolvimiento histórico para adentrarse en formas no clasistas de organización social. Séptimo, así como socialmente implica la imposición de un modelo o paradigma cultural, cognoscitivo, ético y cotidiano dominado por la cosificación de las relaciones sociales y humanas, de igual modo el nuevo orden colectivista asumirá los terremotos multilaterales que afectarán a estas esferas indicadas cada cierto tiempo para “homogenizar” al ser humano en un nuevo modo de pensar que será periódicamente roto, camino a su desalienación.

Finalmente, así como Kant asumió que el ser de Platón y Descartes para ser un auténtico ser tenía que estar situado temporal-espacialmente, y el marxismo sumó a ello que tendría que ser desde la práctica hacia el pensamiento. Igualmente ahora podemos pensar que el ser no es algo absoluto, es relativo y configura una totalidad entre ruptura y ruptura histórica. Por tanto, estudiar al ser lo será de la totalidad y de teorizar las contradicciones que se muestran como dominantes teóricamente en cada totalidad generada por las rupturas históricas, o sea, totalidades de entre rupturas.

Tenemos, entonces, totalidades diferencias, las universales producto de la situación existente con sus contradicciones principales y secundarias; las generales, las comandadas por determinada superpotencia o alianza de potencias, de cada alianza regional, de cada país imperialista, incluso de alianza de potencias emergentes; las particulares que serían las alianzas regionales; y las singulares. Si las contradicciones son multilaterales y diferenciadas abarcando a las diversas relaciones sociales, entonces el ser, es, además de relativo, contradictorio y desigual multilateralmente. Demás está decir que, desde la perspectiva que asumo, la fuente de la dinámica es la lucha de clases en esta fase de la historia humana, o formación social secundaria o clasista (la formación social primaria es la sociedad sin clases de *tipos* primitivos; la formación social terciaria son los *tipos* de sociedades sin clases y modernas)

1b) Mundialización.

Un primer contenido de la mundialización radica en que esta forma expansiva se refiere a una forma objetiva, material, inevitable, es decir la mundialización está en relación directa con el desarrollo y madurez de las relaciones de producción y fuerzas productivas. Un segundo contenido de la mundialización radica en que externamente vemos la forma política, una forma política que se mueve bajo los ideales del valor absoluto del mercado propio del capitalismo de la fase de libre competencia, pero preconizado a fines del último tercio del siglo XX e inicios del XXI caracterizado por el dominio de los monopolios y el capital financiero. Y se expresa políticamente para imponer esta perspectiva económica. Y, un tercer contenido de la mundialización radica en que la política subsume al conjunto de las relaciones sociales y humanas, e impone una perspectiva cultural propia de un proceso y tradición política, en este caso la anglosajona, y se promueve como la única forma verdadera y excluyente de cultura.

La palabra mundialización la tomaremos como expansión general desigual sistémica y sistemática de una forma económica, política, cultural y militar determinada, exportada e

impuesta totalitariamente al resto del planeta. Donde el eje dinámico de esa imposición es la vía política, la forma como principalmente impone su control. La usaremos también como sinónimo de “globalización” o equivalente al término “imperialismo” Para nosotros, entonces, *globalización o mundialización o internacionalización son equivalentes*.

Sostengo, entonces, que el problema de la identidad nacional no es, por tanto, un problema homogéneo, el problema central de la identidad es constituir un estado-nación real, que incluya a todas las clases sociales excluidas y se vean beneficiadas todas ellas, o al menos y centralmente, las que constituyen la fuerza de trabajo principal, las clases productivas. Resuelto este problema será otro el problema de la identidad que se formule.

Y, en este contexto, se ubica el proceso moderno de la globalización. Pese a lo que se diga seguimos siendo en la forma productiva atrasados donde se confunde Lima con el Perú. Y con una economía que sigue siendo de exportación de materias primas, con una acusada desigualdad social, y odiosamente vertical, autoritaria y racista. La globalización ha implicado en el país modernización en algunos aspectos pero de manera alguna, globalmente, modernidad.

Balance breve del régimen de A. Fujimori.

La década del 90 es la década donde se desenvuelve con intensidad sistemática la mundialización en nuestro país, y adquiere características políticas netas. Está década se inicia con Alberto Fujimori, un independiente de los tantos grupillos independientes que luego se presentaron en la escena política en cierta medida por desprestigio de los diversos partidos al mantener inalterado el tradicional cuadro político-social de la nación, y que entró al poder porque las fuerzas políticas optaron por el “mal menor”. Es posible que en las décadas y gobiernos anteriores los diversos experimentos político hayan apuntado a chocar con los intereses del trabajo, pero es claro también que la década del 60 y 70 es fuertemente dinámica en la socialización y expansión de los centros de formación superior y los medios de comunicación de masas. En general, estos eventos se encuadran en la onda y tendencias sobre el tercer mundo que serían efectos de la ‘edad de oro’ descrita por Hobsbawm.

La década del 80 es el inicio de la subversión armada que reivindica abiertamente, en la teoría y la práctica, la revolución de signo marxista-cubano (MRTA) y la principal la marxista-maoísta (PC), el “desplazamiento de una clase por otra en el poder del estado”. Esta subversión armada se inicia durante la administración de F. Belaunde (1980-1985), continúa durante la administración de Alan García (1985-1990) prosigue con A. Fujimori (1990-2000). La subversión queda debilitada desde el pacto del dirigente subversivo del PC el filósofo A. Guzmán - A. Fujimori entre 1992-1994. En adelante prosigue el debilitamiento de la tendencia gonzalista (Gonzalo: nombre de guerra de A. Guzmán) con A. Toledo (2000-2005). Y, en la segunda administración de A. García (2005-2010) reaparece como nueva línea armada maoísta, bastante minoritaria, declarando esta facción subversiva al gonzalismo como revisión del marxismo en el orden ideológico y como oportunismo de izquierda o izquierdismo durante los años de 1980-1992.

Con la primera administración de Alan García se instala en el país una crisis generalizada, principalmente económica, junto a una fuerte polarización social producida no solamente por la contradicción con la subversión sino por los intentos aprista de alterar una serie de leyes del trabajo. A. Fujimori cuando ingresa al poder lo hace para superar un gobierno tipo García, gobierno de los empresarios o de una tradicional burguesía intermediaria que, desde Velasco Alvarado, provocaba y provoca ondas golpistas contra todo aquel que no defendiese o defiende sus intereses.

En julio de 1990 entra al gobierno A. Fujimori, y se mueve en los cauces del parlamentarismo, en 1992 decide patear el tablero y organiza el ‘autogolpe’, es decir usando mecanismo demoliberales, apoyado en las Fuerzas Armadas, concentra el poder político y legal y convoca a nuevas elecciones imponiendo sus mecanismos de control político y conseguiría la mayoría en el parlamento. La dictadura de la mayoría sobre la minoría y de A. Fujimori sobre la mayoría. Ahora el parlamentarismo justificaba a la dictadura.

En esta primera fase de la dictadura, usando el léxico radical y leyes antisubversivas, consiguió controlar a todas las fuerzas políticas, sociales e institucionales, y otros mecanismos usados para desprestigiar todo el sistema de partidos, principalmente comprar políticos y parlamentarios, y usar sistemáticamente el sistema de chantaje político. En general todo el sistema político, militar, institucional, artístico, futbolístico, periodístico, et cetera, fue cooptado con esta metodología: amenaza de acusación de terrorismo / soborno / chantaje. La sociedad peruana quedó sórdida y promiscuamente emputecida.

El menú antisubversivo de A. Fujimori consistía en varios aspectos, unificar a todas las tendencias “duras”, esto es, fascistas de la Fuerza Armada, el sistema de la iglesia, los partidos políticos, los medios de comunicación, la subordinación del legendariamente corrupto poder judicial, la sumisión del poder electoral, y el soborno y/o chantaje de los medios de comunicación. Las luchas institucionales entre la tendencia fascista y demoliberal clásica dentro de estas instituciones, fueron ganadas, coyunturalmente, por la tendencia fascista.

Conseguida la unificación se pasaría al siguiente paso. Este proceso se cumplía paralelamente al control draconiano de la inflación, es decir subordinación completa a las recetas del Fondo Monetario Internacional. La tradicional independencia de establecer comisiones consultivas entre el gobierno peruano y el FMI para determinar los objetivos económicos de la nación fue reemplaza por la subordinación completa a éste

El paso dos es la dación de la nueva Carta Política de la década del 90 del estado peruano. Allí lo único que se hace es sancionar el nuevo mecanismo político-estatal de destrucción de toda conquista social de la década del 80 que, en general, era una Carta Política de conciliación de los intereses de la burguesía tradicional o intermediaria con los intereses económicos y políticos creados por el estado durante el gobierno estatista de Juan Velasco Alvarado y otras formas económicas instrumentalizadas por esta burguesía estatista.

La Carta Política fujimorista eliminaba toda conquista social y entregaba en cuerpo y alma la sociedad al libre juego del mercado. La tesis que la sociedad es equivalente a un gigantesco mercado ideal de intercambio perfecto de mercancías, unido a la sistemática privatización de los bienes del estado, paso a tener carta de ciudadanía. Este liberalismo extremista usó la misma estrategia que en su momento practicó la iglesia católica en la edad media, creer que la sociedad es la iglesia, o que la sociedad es el partido como ocurrió en las sociedades de Europa del Este.

A nivel social se instauran los mecanismos de control, represión y punición, es decir la subordinación de la sociedad peruana a las Fuerzas Armadas. Los grupos sociales pasan a ser controlados por ésta y también los servicios de seguridad. Las leyes antisubversivas se conjugaban, confundían y usaban para mantener controlada cualquier posibilidad de contestación social, principalmente del movimiento sindical de la ciudad y el campo. Fue inevitable la desarticulación y destrucción completa de sus tendencias más combativas para que prevaleciesen las más moderadas y subordinadas, o simplemente se extinguiesen.

En síntesis, un primer nivel del problema consistía en la eliminación de la subversión, reforma del estado en un sentido liberal extremista, subordinación financiera total, legislación antisubversiva para descabezar al movimiento social y sindical de la ciudad, sistema generalizado de delación, unido a la correspondiente anulación de las tendencias más activas del movimiento social y sindical del campo.

Un segundo nivel del problema fue el recurso a organizar a las masas pobres de la ciudad y del campo y mantenerlas bajo control militar, practicando y organizando el asistencialismo con ellas. Esta dictadura se apoyó principalmente en masas pobres y despolitizadas para contrarrestar la acción de la subversión armada en estos sectores. Los medios de comunicación fueron encuadrados y asumieron explícitamente la autocensura para dosificar las informaciones. Solamente éxitos del Estado y solamente derrotas del lado contrario, es decir se impuso la desinformación sistemática. Y quedó vetado todo lo político, social y moralmente incorrecto. La tendencia fascista, el Opus Dei, de la iglesia católica sacó ventaja de esta situación para recolocar su retrógrada perspectiva, del concilio de Trento, en todos los ámbitos de la sociedad que le fue posible.

Un tercer nivel del problema, y este es el más problemático, fue la socialización del terror y la impunidad, la reducción del individuo a su condición de individuo autista limitado al aforismo implícito de “trabaja, come y calla”, bajo pena de ser acusado de subversivo. Es decir, fue la imposición de una progresiva degradación moral de las relaciones sociales y humanas. Degradación ya degradada en un sentido con el fracaso del cristianismo, al que se sumaba la degradación en sentido cristianismo liberal de la burguesía compradora. A éstas se sumaba la degradación militante del liberalismo extremista. Fue y es, actualmente, el *clima afectivo y su racionalidad moral* de tipo pasivo la que *permitió y permite* la subsistencia, aún después del fujimorismo sin Fujimori, de esta degradación moral políticamente militante, que vive y se sobrepone a los otros sentidos en todos los entresijos de la sociedad peruana.

El efecto práctico de esta reducción del individuo a una condición de individualismo zoológico fue que este individualismo cobrase fuerza centralmente de dos formas: el uno

dominado por el temor, el otro el dominado por la propaganda del estado. El individualismo zoológico pasó a ser lo común y santificado. Fue la moda la destrucción de normas de coexistencia en todos los niveles de la sociedad peruana. Y, como moralmente, la moral de la burguesía compradora y el cristianismo de orientación liberal o cercano a los socialdemócratas nunca pasó la primera de ser hipócrita y la segunda débil (pienso en los partidarios de la teología de la liberación y sus comunidades de base), entonces, la agresividad y mofa de la corriente fascista, opideísta, en todos los ámbitos, se hizo más sólida, abierta y grosera.

El afloramiento y socialización del individualismo autista cobraría diversos matices y expresiones. En el campo de la filosofía no dejaría de manifestarse configurándose en la expresión espiritual del postmodernismo, que fue altamente destructivo en las ciencias sociales académicas practicadas en San Marcos (con su triple discurso: a/ para los estudiantes donde las CCSS se equivalían a literatura, b/ para los medios de comunicación donde sus intelectuales se hacían pasar por anarcoides, y c/ para los medios académicos donde se cuidaban muy bien de no caer en a/ y b/). Y del neopragmatismo analítico de la escuela de filosofía, en versión rortyana y rebajada por la lectura desde la subjetividad premoderna, donde no pasaron de un subjetivismo moral para justificar prácticas ilegal-académicas (remito a mi material “Patio de Letras o pasión de las letras”, volumen 2: La filosofía (Octavio Obando: *Escritos de filosofía*, CDR, Lima, 2006, 2008).

Fue esta época una época de la imposición más brutal y repugnante del individualismo zoológico, el cinismo, el egoísmo, la soberbia, la impunidad, la ignorancia y la imbecilidad militante. Lo único real fue la política de vence y manda el más avezado, el depredador, el delincuente. La ley del más fuerte socialmente. Darwinismo sí, pero darwinismo político y social.

Década del 90 del siglo XX y la primera década del siglo XXI

La década del 90, en síntesis, se inicia con la tarea política del Estado de eliminar al movimiento subversivo y con las tareas económicas de hacerlo ampliando el extremismo económico liberal. En gran medida, junto a las tareas políticas planteadas, se impulsó los valores correspondientes a la forma liberal extremista, liberal pero de fase pragmática externamente pero de una subjetividad histórica premoderna, de concebir al individuo y al sentido de la vida. En general, una alternativa *actuada* frente a la vieja subjetividad de soporte feudal-liberal tradicional, que, más que superarla *teóricamente*, la reforzó al *no* hacerlo.

Mientras que la primera década del 10 del siglo XXI parece ser de una relativa estabilidad, vencida ---al menos oficialmente--- la subversión, con la profundización de la destrucción de nuestra economía por las privatizaciones y, con una no cumplida reestructuración del estado; las evidencias son de una completa confusión y de reinstalación del orden anterior al subversivo o presubversivo. Pero con una estructura de valores de manifestación feudal y liberal completamente minada tanto por la subversión como por una forma extremista premoderna, pragmática premoderna o fascista premoderna, de realizar los nuevos valores liberales del imperialismo.

Es decir, asistimos con la pragmatización de valores en una subjetividad premoderna, que impuso diez años de dictadura, a una situación valorativa en la que se mezclan la forma semifeudal sirviendo de soporte, de base, y sobre ella está mezclada la herencia de los años de dictadura en esta forma pragmática del individualismo zoológico. Cumpliéndose tal en relaciones objetivas ---montadas también sobre base semifeudal--- impuestas por el proceso global de tecnoburocratización, homogeneización mental y rutinización de la vida cotidiana. La vieja subjetividad feudal-liberal, con su vieja ontología y episteme de comprender la estructura afectiva del sistema del ser humano, es puesta al servicio de la *forma política* (aparentemente sin relación alguna con las otras relaciones sociales y humanas) en su expresión más degradada y violenta en esta década del 90 del siglo XX peruano. Solamente aquí vemos evolucionismo darwinista conscientemente desenvuelto y de clase dominante.

Se afirma contemporáneamente en el Perú que no somos una sociedad semifeudal y sin embargo la vieja subjetividad sigue actuando en aspectos medulares. Cuando se denuncia el problema de la ética pública y la ética privada estamos asistiendo a un problema de base ciertamente no moderna, estamos asistiendo a la denuncia que se hace de una forma no moderna de realizar la relación entre ética pública y ética privada. Y así podríamos ir viendo otros problemas de naturaleza subjetiva que remiten a la vieja subjetividad colonial actuante en lo liberal o a través de lo liberal y prolongadas hasta nuestra época y que se mezclan de forma desigual y contradictoria con el pragmatismo premoderno impuesto durante la dictadura fujimorista.

De esta manera desde un ángulo social asistimos en la década del 90 del siglo XX y la primera década del siglo XXI a un evolucionismo darwinista social y político netos. El impuesto violentamente por un liberalismo extremista en la primera década y el segundo caracterizado por la consolidación y homogenización de esa pragmatización del evolucionismo darwinista. Es a partir de esta constatación que hemos afirmado que desde la década del 80 del siglo XX peruano nos movemos, con diversos ritmos, hacia la pragmatización premoderna de las relaciones sociales y humanas en el país. El punto más alto fue el fujimorismo mientras que Toledo y García y los que vengan serán, simplemente, administradores. Con la década del 80 se inaugura la nueva república liberal-pragmática subjetivamente premoderna, y es A. Fujimori su encarnación más redonda.

Mas este evolucionismo social darwinista tuvo su repercusión en el orden social y, no es improbable, que haya inoculado en ciertos sectores sociales de las clases populares la mentalidad de “todo vale” y “manda el más fuerte”. Si usamos una analogía lo diría así. Las milicias campesinas formadas para derrotar a la subversión, una vez ganada la victoria política contra la subversión entre 1992-1994, y en época de desmovilización política y militar, o época de paz, se tornan socialmente una fuerza que ataca o chantajea al sistema político apelando, efectivamente, a su poder de organización militar.

Parece entonces, y para encerrar sintéticamente, que estos sectores sociales movilizadas para contrarrestar a los sectores de masas movilizadas por la subversión, se tornan en época de paz contra el estrato político que los estimuló inicialmente en un sentido antisubversivo. Y pueden no ser canalizados, como serlo, por partidos de masas aumentando

y democratizando la corrupción. Aquí también se nota evolucionismo darwiniano, infelizmente negativo, de tipo popular. Y políticamente conciente por estas masas.

b) Educación: algo de la privada y de la pública

La educación privada ha sido y es monopolizada por las congregaciones religiosas católicas que, como se sabe, tiene una posición recientemente modificada sobre la evolución (Discurso de Juan Pablo II a la Academia de Ciencias de Vaticano: 1996). Mas el hecho que se haya modificado la visión no significa que se exprese en el día-a-día de los jóvenes formados en la perspectiva cristiano-católica. Y hacer el seguimiento sobre su perspectiva de la evolución en los planes de estudio de los jóvenes desde 1950 del siglo XX peruano es una tarea que estimo no se ha realizado.

En todo caso lo evidente es, sí, que en la década del 90 del siglo XX peruano y durante el gobierno de A. Fujimori y con A. Toledo, la presencia de la Iglesia Católica en su versión tridentina se ha hecho más fuerte. A tal grado que la incrustación del Opus Dei en el Ministerio de Educación es vox populi. La eliminación de los cursos de filosofía de las escuelas públicas fue acompañada, paralelamente, por el movimiento de incorporar cursos de religión. Tal hecho no ha cambiado durante el segundo gobierno de García Pérez.

Si este fue el caso, entonces, tendríamos que evaluar la posición del Opus Dei en materia de evolución darwiniana y distinguir las posiciones de Juan Pablo II con la de Benedicto XVI.

Benedicto XVI dice:

"la distinción entre un simple ser viviente y un ser espiritual que es capaz de Dios, señala la existencia de un alma inteligente que tiene un fin trascendente. Por ello el Magisterio de la Iglesia constantemente ha afirmado que 'toda alma espiritual es creada inmediatamente por Dios –no es 'producida' por sus padres – y es además inmortal'. Esto apunta a la distinción de la antropología e invita a la exploración de la misma por parte del pensamiento moderno" (El Papa dice "No" al evolucionismo radical", <http://www.bioetica.humanet.com.co/evolucion.htm>)

La diferencia entre el discurso de Juan Pablo II (de 1996 a la Academia de Ciencias de Vaticano) es que enfatiza la evolución humana, el cuerpo y el entendimiento, dirigidos y expresado por y desde el alma, en el llamado salto ontológico, *en y por la participación* de Dios. En Benedicto XVI se convierte en que “toda alma espiritual es creada inmediatamente por Dios”, sin participación de los padres. La evolución quedó fuera, la dirección del alma quedó fuera, y se enfatiza en el nuevo discurso el creacionismo divino y por Dios del alma.

Mientras que Juan Pablo II sugiere la *participación del alma para la evolución*, Benedicto XVI *acentúa la creación por Dios del alma humana* y secundariza la evolución. Y, la perspectiva tridentina de enfatizar la naturaleza creadora de Dios, es, claramente, la que enfatiza Benedicto XVI. A pesar de haber precedido la *Suma de teología* la sesión de apertura del Concilio de Trento, es obvio que la posición de la *participación de Dios en la creación*, que fue la posición de Tomás, no fue la dominante. La dominante fue la tesis de

el creacionismo, es decir la tesis de Aurelio Agustín. El creacionismo es también manifiesto en Lutero, para corroborar esto basta ver el Catecismo Menor del Dr. Martín Lutero [<http://www.ielprincipedepaz.org/CatecismoMenor.htm>] Y remito a este Catecismo Menor porque era la prédica que recibía la masa luterana tal cual con su catecismo la masa católica.

El retroceso general de las posiciones de Vaticano II para las posiciones del Concilio de Trento y el sistema de la iglesia con Juan Pablo II y Benedicto XVI, hace pensar que el predominio hoy, en las dos últimas décadas del siglo XX y en el siglo XXI, de los tridentinos es total. Mas esto no aclara la posición del Opus Dei. Ni tampoco el día-a-día de las escuelas religiosas de orientación católica. *Mas nos da una pista*. Claro que, como en todo, habrá un sector que interprete esto en el sentido de priorizar a Dios y la creación y otra que priorizará la parte de la participación en la evolución humana. El Foro no oficial del Opus, por ejemplo, habla de evolución como no incompatible con la creación de Dios. Y niegan igualmente el creacionismo de corte evangélico o protestante (“Opus Dei al día”, sitio web: <http://www.opusdeialdia.org/foro/viewtopic.php?f=27&t=543>).

Este es un aspecto del problema, el otro aspecto del problema radica en la modernización de los contenidos educativos en el proceso educacional peruano.

La formación escolar pública en el país hasta la década del 60 del siglo XX peruano fue básicamente escolástico-memorístico. Y lo central allí fue la denominada educación religiosa y humanista (o un humanismo religioso cristiano-católico si se quiere). El intento del gobierno corporativo de J. Velasco Alvarado y el programa de la burguesía estatista, que en el ministerio de educación tuvo como ideólogo al filósofo Augusto Salazar Bondy, hizo un buen intento de modernización, es decir social-clasista. Lamentablemente esa reforma por los contenidos y políticamente fue neutralizada y barrida por completo llegado al poder F. Morales Bermúdez, militar claramente próximo a la burguesía tradicional o compradora.

Las universidades públicas no tenían en esta época mayor relevancia como tampoco la tienen ahora cincuenta años después. Curiosamente la explosión de centros universitarios privados durante la década de A. Fujimori no sirvió para desenvolver una perspectiva subjetiva pragmática moderna y naturalista en su seguidismo anatópico, en este caso de la subjetividad usamericana. Por el contrario, alimentó, potenció, el individualismo premoderno y dejó de lado por completo el *naturalismo inmanentista* de esta subjetividad, que es la característica central que impregna la reflexión filosófica, intelectual y científica usamericana de sus fuerzas más activas y creativas desde 1860 hasta el 2009.

Esa intelectualidad desenvuelta en estas universidades privadas de la década fujimorista no accedió a ese ámbito de la reflexión usamericana y pasó a engrosar las filas del proletariado intelectual. Como fue la que se desenvolvió en el país en la década del 70-80 bajo la égida de la socialdemocracia-ONGs y prosiguió y prosigue –pero no más explícitamente aliadas de la socialdemocracia-- desde 1990-2010 con estas ONGs. Es decir, esta intelectualidad desarrollada durante el fujimorismo realiza una repetición vacía, sin contexto, de esa subjetividad anatópica.

Así, de un proletariado intelectual de base socialdemócrata con alguna cultura, cuestionadora limitadamente (no explícitamente como problema teórico) de la subjetividad anatópica tradicional, y una débil o nula influencia darwiniana evolucionista, pasamos a un proletariado intelectual totalmente sin contexto, sin cultura y reforzando el anatopismo de la subjetividad, sin asimilar lo central de la subjetividad usamericana. Esta subjetividad premoderna nuestra sin embargo tiene la capacidad de sustraer, debilitar, no asimilar, la fuerza de toda novedad de la subjetividad internacional

Así, el lugar de la llamada evolución darwiniana con posible impacto en el estrato intelectual crecido con el fujimorismo entre 1990-2010 es posible tuviese una idea muy limitada, por no decir nula, de este evolucionismo. Cosa que no existiría ni existe en el ámbito científico básico, de las médicas e ingenierías. Estudiar la evolución en las escuelas privadas y públicas de la época, reitero entre 1900-1960, era hacerlo desde una perspectiva religiosa como en general la formación escolar de la época. Y desde 1970 en adelante con temperaturas y tonos políticos contradictorios en la formación escolar pública.

Incluso durante la época del marxista-leninista J. C. Mariátegui La Chira, que incluye la reflexión del mismo Mariátegui, esta influencia avanzada de la teoría de la evolución es posible fuese limitada en la medida que Mariátegui abogaba por el neutralismo frente a la religión cristiano-católica. Y la crítica al anarquismo político y doctrinal de Manuel González Prada por el pensamiento de Mariátegui terminó por oscurecer su reivindicación de este darwinismo. Por lo demás, el positivismo burgués de izquierda de breve existencia que surge después de la Guerra del Pacífico entre 1869-1915 no consiguió gran cosa favorable a este darwinismo y evolucionismo en materia intelectual y social. Y será esta misma falange de hombres que después de 1915 asumirá en cuerpo y alma el bersognismo.

La investigación de nuestros ex-estudiantes de filosofía y hoy de la PPGG Edmundo Roque Vera, Ernesto Llanos Argumanis y Helí Córdova Berona concluyen lo siguiente:

“La finalidad de esta investigación fue en primer lugar registrar digitalmente cada una de las tesis de filosofía producidas en San Marcos entre 1869 y 1909; y en segundo lugar reconstruir la memoria del pensamiento filosófico de la UNMSM en las tres últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX, rescatando sus fuentes. La revisión de estas tesis nos permitió elaborar un primer análisis filosófico que trajo consigo las siguientes conclusiones:

- Encontramos la presencia y la influencia del positivismo en la Universidad San Marcos desde la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1866 y en sus primeras tesis a partir de 1869, y no desde las postrimerías de la guerra con Chile, como se suele afirmar.
- Este positivismo tiene un carácter Providencialista debido a la fuerte influencia de Krause, Spencer, Ahrens y Fouillée, a demás de la religión católica.
- Las tesis presentan un diálogo con la tradición occidental de aquella época, tanto de Francia como de España, sintiéndose continuadores de dicha tradición.

- Las tesis revisadas muestran un grado de reflexión con cierta tendencia crítica por su concepción progresiva de la historia” [“Balance del pensamiento filosófico en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos desde 1869 hasta 1909”: <http://www.cybertesis.edu.pe/sisbib/filosofia/presentacion.pdf>]

Y aquí mostraré brevemente la investigación de Helí Córdova: *La influencia del positivismo en la filosofía san marquina de la segunda mitad del siglo XIX*, arguye lo siguiente:

“Así podemos entender que, gracias a los liberales, el positivismo entró con mayor facilidad a los terrenos universitarios, y que ya empezará a desarrollarse ampliamente a partir del establecimiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad San Marcos, que vio nacer una de sus primeras tesis en 1869, con el título de *El objeto de la filosofía* de Isaac Alzamora, quien sería posteriormente Decano de la Facultad” [es.geocities.com/filosofiaenelperu/cordova.pdf]

Como es costumbre en nuestros investigadores de historia de la filosofía en el Perú que respetan la tradición cuestionándola, los mencionados y particularmente Córdova Berona critican la herencia espiritual desarrollada por las figuras mayores de la filosofía en el Perú: Felipe Barreda Laos, Manuel Mejía Valera, A. Salazar Bondy, María Luisa Rivara de Tuesta y D. Sobrevilla Alcázar constituyen la columna vertebral de la historia de la filosofía en el Perú trabajada, con altibajos, durante todo el siglo XX peruano.

“Es muy conocido, a partir de los estudios realizados por Salazar Bondy y David Sobrevilla, que el positivismo tiene su desarrollo luego de la guerra del pacífico, llegando hasta un cuarto de siglo más tarde. Sin embargo desde el estudio hecho a partir de las tesis de la Facultad de Letras de la Universidad San Marcos que datan de 1869 hasta 1909, nos percatamos que ya se estaba desarrollando, muestra de ello son las tesis sustentadas en la época mencionada, en donde sus autores muestran una fuerte influencia del positivismo spenceriano” [es.geocities.com/filosofiaenelperu/cordova.pdf]

Para los que deseen saber un poco más de la historia de la filosofía en el Perú remito a la Revista Electrónica de Filosofía en el Perú. La “Presentación” al número 1 de la REFP procura colocar el estado actual de estas investigaciones dejada como herencia espiritual por nuestros antecesores [http://es.geocities.com/filosofiaenelperu/ediciantterior.htm]; el portal de Filosofía en el Perú de la PUC de Lima; los trabajos de María Luisa Rivara de Tuesta (org): *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*; puede revisarse con mucho provecho la Revista Electrónica de Filosofía Aplicada, et cetera.

Prosigamos. En el caso de Mariátegui La Chira y el marxismo, quizá la época así lo exigía, las consecuencias sociales son claras. Mientras que en la década del 70-80 del siglo XX peruano podía verse la influencia del marxismo en la sociedad peruana y con ello del anatopismo soviético y cientismo, en la década del 80-90 simplemente esta influencia se evaporó. No quedó ni materialismo dialéctico ni materialismo ni el poco darwinismo en la conciencia social. ¡No quedó nada!. ¡Absolutamente nada! Excepto bajo la forma antes indicada que advinó con el fujimorismo. *Es decir un darwinismo social-político de clase dominante, la ley del más fuerte en el orden político social dictatorial.*

Veamos ahora algunos datos oficiales. Colocados con la intención de sugerir posibles tendencias respecto al problema que nos interesa

La educación pública por los gastos.

La educación pública secundaria y universitaria en el país se puede caracterizar como desastrosa en general. Veamos el gasto público mostrado históricamente.

“El nivel de gasto estatal en educación en el Perú es muy bajo y no es equitativo. Durante los últimos 30 años, la matrícula pública se extendió rápidamente, mientras que los fondos totales destinados a la educación se mantuvieron, en promedio, constantes. De este modo, hasta 1991 se observó una tendencia negativa en el gasto por alumno, situación que se revirtió en la década de los noventa. En este lapso, por ejemplo, el gasto anual por alumno en primaria y el gasto por alumno en secundaria subieron de 80 a 135 dólares y de 124 a 191 dólares, respectivamente. Si bien este aumento es importante, el gasto por alumno en el Perú, comparado con el de otros países de la región, es muy bajo” (p. 13-14) (Jaime Saavedra y Pablo Suárez: El financiamiento de la educación pública en el Perú: el rol de las familias, Lima, 2002, web site: <http://www.grade.org.pe/download/pubs/dt38-financiamiento-educacion.pdf>)

“Sin tener en cuenta las pensiones, el Estado gasta un monto equivalente a 2,26% del PBI en educación primaria y secundaria, mientras que las familias aportan 0,8%, cifra que subestima el gasto total de estas últimas ya que no incluye otros costos como el valor del tiempo dedicado a jornadas de trabajo en la escuela o a actividades escolares” (p. 77) (Jaime Saavedra y Pablo Suárez: El financiamiento de la educación pública en el Perú: el rol de las familias:, Lima, 2002, web site: <http://www.grade.org.pe/download/pubs/dt38-financiamiento-educacion.pdf>)

Sin comentarios. La política del estado ha sido siempre capitalismo sin desarrollo social y cuando se trata de ajustes económicos lo primero que pierde es la educación. Esta es una tendencia sistemática. El estado cuando invierte en educación lo hace forzado por el escándalo del atraso no por vocación de la burguesía compradora interesada en la educación. Así que aquí la lógica que funciona dentro de este capitalismo sin desarrollo social es afectar su punto menos respetado. Es la lógica típica del burro con pistola.

La educación pública por los contenidos.

La educación pública en el país sufrió una drástica modernización desde la insurgencia del corporativismo militar en el país (1968-1975 y 1975-1980), y fue grandemente renovada entre 1968-1975. No implica nuestra afirmación que haya sido extraordinario, indica que en términos de cantidad y contenidos fue modificada la asfixia educativa de tipo público a que estuvo sometida en el período anterior, es decir el período de la burguesía tradicional o compradora, educación que fue antes caracterizada.

Infelizmente carecemos de información precisa de los contenidos de los textos escolares entre 1900-1970 para determinar con precisión los discursos escolares específicos sobre la ciencia, el evolucionismo y el darwinismo. Solo tenemos referencias generales. La información de diversas fuentes parece sugerir, en términos globales, que la influencia católica entre 1900-1970 fue total en la educación privada y pública. Eso sugiere que la

idea de las ciencias, evolución darwiniana y el darwinismo fuese estudiada con muchas limitaciones, por no decir que se le negaba o se priorizaba estudiarla o, al menos mencionarla, dentro del creacionismo católico.

Históricamente la burguesía peruana nunca rompió con sus hermanos de la clase terrateniente, y en materia de cristianismo quedaron y prosiguieron hermanados. La república “más independentista que liberal” del siglo XIX y el siglo XX republicano no hace otra cosa que salvaguardar por todos los mecanismos posibles la influencia del sistema de la Iglesia católica. Influencia que llega hasta la década del 70 del siglo XX peruano con tratado entre el Perú y el estado Vaticano sobre los beneficios y prerrogativas del sistema de la iglesia católica por su supuesta contribución histórica a la evangelización, violando la separación drástica del sistema de la Iglesia con el sistema del estado.

Evangelización que Felipe Guaman Poma de Ayala nos dice brutalmente qué tan cristiana fue. Y que el mismo Papa admite no fue para llevar a su Dios del amor. Y hemos dicho antes: en el siglo XIX europeo occidental se hablaba de la muerte de Dios, en el siglo XVI peruano Dios nació muerto. La conquista genocida hispánica no trajo gente correcta, y si la trajo fueron pocos como los dedos mutilados de la mano derecha o izquierda. Y si la evangelización fue buena fue solamente para retrasar el avance del liberalismo que, así sea coja, manca y tuerta, es mejor que creer en dioses, resurrección de los muertos y otras fantasías.

¿Qué significa la nueva evangelización capitaneada por el tridentino y opudeista Juan Pablo II que es uno de los puentes con esa subjetividad premoderna que nos ahoga históricamente?. Más opio contra el pueblo. Preconizar la evangelización desde la concepción del concilio de Trento, que fue el suelo cristiano mental de Juan Pablo II, es preconizar el cristianismo creacionista, el cristianismo de soporte antimoderno para la mismísima época del concilio de Trento y con peor significado para el siglo XX y XXI. Es el suelo mental que presume que la *iglesia es la sociedad*. Línea opusdeísta seguida por Benedicto XVI. Con esta perspectiva ¿hasta qué punto es confiable la reivindicación del evolucionismo darwiniano en la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX en la educación primaria y secundaria de los peruanos?.

La nueva evangelización es la promoción del atraso sobre un atraso mantenido en nuestro país por la alianza liberal-terrateniente que dejó como denominador común que la masa solamente servía para ser explotada. Así, sí quedó algo de la concepción del capitalismo a la peruana: “cholo regalado”, otro modo de decir, capitalismo sin desarrollo social que los cholos no merecen. La nueva evangelización solamente sirve para reforzar estas cadenas. La evangelización cristiana fue y es el opio del pueblo parafraseando a Marx. La nueva evangelización cristiano-católica, en la versión opusdeísta iniciada por Juan Pablo II, es la agresividad evangelizadora.

Aquí no es difícil ver una evolución, la evolución de la iglesia del siglo XX a retomar agresivamente posiciones del siglo XVI. Como el liberalismo del siglo XX corrió a remozarse con concepciones de la fase preimperialista. No es involución. Si el sistema de la Iglesia en el siglo XVI ya era ultrapasada, en el siglo XX corre a esas posiciones del siglo XVI, luego, es una *nueva sedimentación* retrógrada. Así como el liberalismo se expresa

agresivamente con su nueva mascarata liberal, igualmente este cristianismo opudeísta se expresa agresivamente con un retorno a las tradiciones del siglo XVI.

c) Creencias religiosas.

El asunto de las creencias es un tema interesante de la historia espiritual de nuestro país. Para el conformismo católico, y cristiano en general, basta saber que el 90% son católicos o acaso lo sea el 98%, si nos atenemos al censo del 2007 que coloca a los descreídos en el rubro de otras religiones. Así, desde 1900 hasta el 2000 el Perú seguiría idéntico en materia de creer en Dios. Pero ni el *Gaudium et Spes* se traga este cuento.

Según ese documento del Concilio Vaticano II valorar la creencia en Dios desde el simple “sí, creo en Dios” equivale a nada. *No prueba nada*. Decir que se cree en Dios pero no vivir sus valores en la vida diaria significa desenvolver lo que se llama el *ateísmo práctico e indiferencia*. Insistir en el ateísmo doctrinario en el siglo XX y XXI es interesante pero resulta, al fin y al cabo, ateísmo de los intelectuales. El documento vaticano *GetS* da en el blanco cuando estudia el ateísmo de nuestra época, y lo llama ateísmo práctico. Nosotros hemos dicho e insistimos. Este ateísmo es el que se tiene que explorar. El ateísmo doctrinario no es de nuestro interés. Y hemos unido al estudio de este problema la necesidad de modificar la perspectiva, ontología o episteme al abordar la estructura afectiva del sistema del ser humano. Sobre lo cual no diré más aquí.

Veamos en números el asunto de la creencia religiosa en el país.

“Según el censo de 1993, la población peruana continúa siendo mayoritariamente católica. El 88,9% de la población, es decir, 19'530,338 personas, declararon ser católicos. Esta proporción en 1981 fue de 94,6 %, es decir ha disminuido su importancia relativa en 5,7 puntos porcentuales. Según área de residencia, la disminuciòn de la proporción de católicos se presenta con mayor intensidad en el área rural, donde del 93,7% en 1981, baja a 85,5% en 1993” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>). Probablemente unidos a las iglesias evangélicas.

No existe información que constate la modificación de la conciencia de masas campesinas por otra diferente (maoísta) en las zonas temporalmente dominadas por la subversión (entre 1980-1992) y denominadas zonas liberadas.

“En el último Censo, 19'530,338 personas declararon profesar la Religión Católica. Los resultados demuestran un incremento de creyentes o seguidores de agrupaciones religiosas distintas a la Católica. Es decir, 10 de cada 100 personas declararon profesar una religión distinta a la Católica, perteneciendo 7 de estos a la religión Evangélica, haciendo un total de 1'585,494 personas. En 1981 la proporción de personas que profesaban otra religión fue de 5 de cada 100” “Según datos del Censo de 1993, los departamentos de Amazonas, Huánuco, Pasco y Ucayali, presentan porcentajes importantes de creyentes de la religión evangélica que son mas del doble del porcentaje nacional para esta religión” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>).

La Universidad Católica ---socializada en internet por los Humanistas Arreligiosos--- realizó una aproximación muestral (Ficha Técnica Encuestadora: Pontificia Universidad Católica del Perú. Universo objetivo: Hombres y mujeres mayores de 18 años, habitantes de 31 distritos de Lima Metropolitana. Representatividad: En los distritos que forman parte

del universo y que están incluidos en el marco muestral se encuentra el 95.88% de la población electoral total de la provincia de Lima. Tamaño de la muestra: 462 personas. Fechas de aplicación: Entre los días 27 y 28 de marzo del 2009) cuyos números e interpretación apareció con firma de la teóloga Veronique Lecaros con el título “Cristo y los peatones” (Caretas, abril 8 del 2009, p. 56). Dice ella:

“En 1900, solo 0.2 % de los hombres eran ateos o sin religión en el mundo, en 2002 eran 14.9%. Esta categoría ha aparecido recientemente en el Perú y está creciendo. Un 6% cree sin pertenecer a religión alguna, fenómeno nuevo también de los que se alejan de las estructuras religiosas y viven su fe a su antojo. Esta categoría podría aumentar en los próximos años. Muchos frecuentan poco los lugares de culto. Un 67% de los limeños es poco o nada religioso. 57% de ellos afirma no ir a oficios o ir una vez al año por fiestas. La mitad de la población considera que la influencia de la religión está disminuyendo”

Hay sin embargo un dato muy relevante que indico igualmente. Preguntados los encuestados sobre “Cuando tiene que tomar decisiones en asuntos de mucha importancia, ¿le preocupan mucho, bastante, poco o nada sus propias creencias religiosas?”. Y que responden los preguntados?:

Mucho / Bastante (Sector A/B): 39%

Mucho / Bastante (Sector C): 43%

Mucho / Bastante (Sector D/E): 53%

Promedio 45%

Poco / Nada (Sector A/B): 60%

Poco / Nada (Sector C): 55%

Poco / Nada (Sector D/E): 46%

Promedio 54 %

La fotografía de la encuesta de la Universidad Católica muestra que el ateísmo ha crecido en el Perú: 6% cree sin pertenecer a religión alguna y “viven su fe a su antojo” (¿?) Y los ateos declarados no queda especificado si son el resto, es decir, 8% respecto al promedio mundial o si se trata de alguna otra variable nacional, por ejemplo, el 0.2% de 1900 et cetera. Sin embargo el 54% de las personas que deciden sin preocupación alguna de las cuestiones religiosas es en promedio superior a los supuestos creyentes. Es decir, son ateos prácticos, categoría introducida desde la *Gaudium et Spes*. Número más alto que el que detenta Hispania.

El sector Poco / Nada religioso sector A/B tiene el 60%, es decir hablamos de los sectores con más acceso a la educación y el conocimiento. El sector D/E Poco / Nada religioso tiene 46%. Ahora correlaciónese estos datos con Mucho / Bastante religioso del sector A/B quien tiene 39% y el sector Mucho / Bastante religioso del sector D/E con 53%. Podrá observarse sin dificultad la proporción: a más educación y conocimiento más ausencia de religión en las decisiones. A menos educación y conocimiento más influencia de la religión en las decisiones personales. Pero esto no nos ha de llevar por el camino de “basta educación” o “basta instrucción”. No es suficiente esa perspectiva más bien

racionalista. Ese es el riesgo de las encuestas donde se establece una aceptación oral de si se es X o Y. Se precisa más información.

Lo más curioso de todo esto es que si el sector A/B que es Poco / Nada religioso tiene 60% y son los que tienen mayor acceso a la educación y conocimiento, y, además los colegios religiosos tienen casi el monopolio de la educación de estos sectores A/B. No es difícil pensar que así como la educación privada religiosa engendra creyentes, que son los menos ¿Engendra también creyentes que “viven su fe a su antojo” y también ateos que son los más? Y frente a estos datos ¿cómo queda esta idea patéticamente sesgada de la teóloga mencionada?: “Si los padres son los más influyentes en la fe de sus hijos y si los limeños piensan que la religión forma seres humanos más éticos y más solidarios, entonces padres de familia, si quieren buenos hijos, asuman su responsabilidad religiosa”

Aquí hay varios absurdos.

Los datos reflejan información sobre que ¿La religión engendre seres más éticos?. No se habla de ese tema. Los padres son los más influyentes en la fe de sus hijos ¿Qué fe la real o la formal? De esto tampoco da cuenta la encuesta. Igualmente ¿Son buenos hijos solamente los creyentes? Datos mandan. Ni una sola información. Por último ¿De qué responsabilidad religiosa por parte de los padres se habla si antes se ha afirmado que el 90% de los limeños son católicos y creyentes, et cetera?. Luego, tendríamos que enfrentar la evidencia que *no hay correlación* entre moral, catolicismo y religión.

Finalmente: la pregunta de la encuesta: “¿Sería más positivo para el Perú si más personas con fuertes creencias religiosas formaran parte del Gobierno?”. ¿Si?. Preguntamos nosotros: ¿Para qué y para quién? ¿Qué gobernante peruano entre 1900 y el 2010 dirá que no tiene fuertes creencias cristianas si electoralmente es útil?. Lo que significa que la creencia en Dios no es suficiente. Lo que manda es si vivencia su creencia. Y es claro que los gobernantes entre el 1900-2010 tuvieron y tienen fuertes creencias. Pero realizaron gobiernos contra el pueblo.

¿Cuál es la novedad de la creencia en Dios y la supuesta correlación entre moral, catolicismo y religión?. Ninguna. A más creyentes orales, a más educados en Europa y EE.UU de nuestro estrato político dominante, peor es la política y el bienestar social de las masas cuyos derechos sociales y laborales están en caída libre hace 50 años.

Puedo decir sinceramente y creer firmemente que amo a mi esposa y masacrarla todos los días: ¿Qué adelanta? Puedo decir que soy partidario de la paz y la libertad y exportar la guerra y explotación a todo el planeta ¿qué adelanta? Y, en general, ¿A qué se refieren estas personas cuando hablan de creer? Existe la creencia a la que llamamos conocimiento, cuándo se habla de creencia referida a Dios ¿De qué conocimiento se está hablando? Cuando digo que conozco algo estoy asumiendo que se satisface ciertas condiciones epistémicas ¿Cuáles son las condiciones epistémicas que permiten pensar que la creencia en Dios es conocimiento? Si el conocimiento se puede pensar dentro de los límites del espacio-tiempo y lo real ¿Cuáles son los parámetros para establecer que esa creencia llamada Dios es conocimiento fuera de las mismas?

Esto da pie da pie a algunos ingenuos para afirmar que, en la medida que la cantidad de ateos explícitos o agnósticos apenas llega al 2% o quien sabe el 1%, o para concederles el triunfo total: 0.2% (es decir el % de ateos del 1900 peruano) por tanto, la sociedad peruana es firme e históricamente cristiana, sea católica o evangélica. Según esa lógica Hispania e Italia con un porcentaje elevadísimo de declarados católicos y cristianos tienen, sin embargo, leyes a favor del aborto, anticoncepcionales y otras cosas bien anticristianas. Sin contar Europa protestante que es cristiana y cuenta con las mismas leyes. Lo que resulta un fenómeno interesante. Me gustaría que los católicos partidarios de la “teoría de la cantidad” diesen alguna explicación.

La satisfacción de las necesidades básicas, la educación y el conocimiento ayudan centralmente en la superación del teísmo considerando éste como práctica orientada por creencias y preceptos cristianos que dirigen en gran medida la conducta humana. Infelizmente las condiciones materiales es una de las cosas más deficitarias que existen, y, en consecuencia, la lucha social y clasista en el país se ubica prioritariamente en este territorio. Pero ello no liquida el ámbito de la educación y conocimiento. Pero exige también trabajar la nueva epistem sobre la estructura afectiva indicada por Onfray en su *Tratado de ateología*. Así, en nuestro país hablar del Dios del amor o del Dios del terror es cosa que ni va ni viene, tan vaga es la diferencia en la práctica.

Ahora llamo la atención sobre otro dato que encuentro necesario considerar. Son los datos oficiales relacionados con los lectores, que, suponemos, canalizan o auxilian en algún sentido, a través de la educación y el conocimiento a superar el teísmo y favorecer algo que se pueda socialmente llamar una mentalidad científica.

- Lectores.

Según las estadísticas oficiales “En cuanto a la edad de los lectores, los que leen diario, algo más de la tercera parte (33,6%) tienen entre 12 a 19 años. *Entre aquellos que leen semanalmente, el 27,7% tienen de 20 a 29 años y el 22,4% de 30 a 39 años.* Los miembros del hogar que declararon *leer interdiario*, más de la mitad (51,0%), son *menores de 30 años*” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>).

La pobreza de la lectoría no deja de ser interesante. Las cursivas son mías (OO) y según esto solamente leen los menores de 30 años con cierta frecuencia o frecuencia interdiaria. Pero prosigamos.

- Tipo de publicaciones que leen

“Los periódicos (53,4%) y los libros (39,9%) fueron señalados como las publicaciones de mayor lectura por los miembros del hogar, en tercer lugar se ubican las revistas con 4,6%. En Lima Metropolitana se aprecia un mayor porcentaje de *lectores de periódicos*, 59,6%. (las cursivas son mías: OO) En el Resto urbano, se encuentran proporciones similares en los periódicos y revistas (47,0% y 46,1% respectivamente), por lo que parecería que la lectura corresponde a libros de texto de cada uno de los niveles educativos correspondientes” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>).

Es decir, se considera “libros leídos” a los de *naturaleza escolar*. Y en Lima el porcentaje de lectores de diarios es alto. Más no sabemos qué tipos de diarios. En todo caso los diarios de Lima, principal, global y promedialmente, no se caracterizan por su interés cultural y científico. Y tampoco existe una capa intelectual concentrada en realizar una divulgación científica más o menos aceptable. Las individualidades pueden ser interesantes pero no cuentan cuando se trata de promedios.

Preferencia en temas de lectura

“En las preferencias por la lectura realizada por los miembros del hogar figuran los "escolares", con 26,4%, luego los "políticos" con 16,7%, le sigue con 14,2% los temas "deportivos" y "noticias en general" con 10,5%.” “En Lima Metropolitana, además de los temas escolares que son leídos por el 22,1%, los temas más leídos son los políticos 19,1%, los deportivos (14,7%) y los sociales 11,5%. En el Resto urbano, exceptuando los temas escolares, los más leídos son los políticos (14,2%), deportivos (13,7%) y las noticias en general (11,5%). (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>).

Observese la pobreza total referido a “materias científicas” En el ítem relativo a las preferencias políticas y sociales hay que discriminar. Es bien difícil que los políticos digan algo interesante en materia de explicitación de algo que se llame mentalidad científica, y menos de algo llamado darwinismo. Y el ítem temas sociales resulta problemático. Lo entenderé, en general, como problemas relacionados con asuntos del movimiento social y sindical. Si este fuese el caso los periódicos de este tipo, periódicos políticos o sindicales, tampoco dan mayor énfasis a las cuestiones relacionadas con la ciencia y menos relacionadas con el darwinismo. Insisto, hablo de promedios no de artículos eventuales o de ocasión.

Hablar de darwinismo en el ítem de temas deportivos no cuenta excepto para alimentar prejuicios del tipo “los negros son más aptos para los deportes físicos” o “los serranos son mejores para carreras de fondo”, et cetera. Hace unos años alguna directora de la escuela de ballet en nuestro país, de ascendencia extranjera, declaró que las personas de las clases bajas no entienden el ballet porque carecen de proceso espiritual interior. O las recomendaciones de algún ciudadano israelita en nuestro país que sugiere, en los medios periodísticos ligados a A. Fujimori, que para solucionar el problema de la gente de la cultura amazónica es bueno el napalm y no las palabras.

Al final estas barbaridades racistas son eco en nuestro siglo XXI de las barbaridades de los sociólogos peruanos del inicio del siglo XX peruano que sugerían como solución al problema de la raza indígena importar europeos y europeas. Variante de la política de razas del período colonial que se dividía en castas y dentro de las castas en categorías. La eugenesia en occidente en su fase grosera es invención oriental, seguidamente griega, y para América la trajeron los hispánicos; en su forma sofisticada es practicada en casi todo el mundo occidental. Al fin y al cabo darwinismo racial ya existía antes de Darwin y el darwinismo científico.

Temas leídos según características sociodemográficas.

“Los temas deportivos son los de mayor preferencia por parte de los varones (92,5%) luego, aunque en menor proporción, también son preferidos por los varones los temas políticos (58,8%) y los económicos (55,2%). Las mujeres mostraron su preferencia por los temas sociales (77,9%), las noticias en general (56,1%) y los temas técnicos (52,5%)”.

Aquí algo en favor del darwinismo: interés en temas técnicos por parte de las mujeres. *Y estoy siendo escandalosamente generoso.*

“Según nivel de educación, algo más del 90% de los lectores de temas escolares tienen nivel de educación primaria o secundaria; los temas políticos son preferidos en el 82,4% de los casos por miembros del hogar con educación secundaria o más y los deportivos en el 60,7% tienen la preferencia de aquellos que cuentan con secundaria el 22,3% de los que alcanzaron algún año de educación superior” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>)

“El análisis por grupos de edad, muestra el interés por los temas "escolares" de los miembros de hogar comprendidos entre 12 y 19 años (88,4%), que son precisamente las personas que están en edad escolar. Los temas "políticos" son leídos por los mayores de 20 años, especialmente por los de 50 y más años de edad (29,6%). La lectura de los temas "deportivos" fueron mencionados preferentemente por los miembros de hogar comprendidos en el grupo de edad de 12 a 39 años con porcentajes que fluctúan entre 18,9% y 37,8% y las "noticias en general" son de mayor interés para el grupo de edad mayor de 20 años con porcentajes que varían entre 19,9% y 24,5%” (<http://www1.inei.gob.pe/Biblioinei4.asp>).

Estas dos últimas referencias hay que contextualizarlas con la primera referencia citada.

Aprendizajes previstos.

	Alumnos que logran aprendizajes previstos en Secundaria			
	% de matrícula total de secundaria			
	Comprensión textos		Matemática	
	3º grado 2004	5º grado 2004	3º grado 2004	5º grado 2004
PERÚ	15.1	9.8	6.0	2.9
Sexo				
Femenino	16.7	11.0	5.2	2.4
Masculino	13.4	8.5	6.7	3.5
Área				
Urbana	11.1	7.6	2.4	0.9
Rural	3.3	2.1	0.2	-
Gestión				
Pública	10.1	7.0	2.2	0.8
Privada	34.1	20.0	20.7	10.5

En suma, leen los escolares por obligación y los jóvenes entre 10 y 40 años prefieren las estupideces sobre ese montón de carne inútil llamada fútbol o selección nacional de fútbol a temas técnicos o científicos, cuya única referencia favorable se cuenta en el lado femenino. Sin contar con los porcentajes *de asimilación de información* de estudiantes de escuelas públicas y privadas, que, en ambos casos, es bajísima. El tema del darwinismo en el ámbito político partidario no cuenta. Para los políticos no existe este tema *explícitamente*

¿Darwin? ¿Darwinismo? ¿Evolución?. ¿Es posible entre las clases sociales populares para el desenvolvimiento de una mentalidad científica o, al menos, medianamente avanzada? Infelizmente bastante difícil. ¿Resulta relevante en las clases altas? Infelizmente tampoco. Sobre el pasado, presente y futuro favorable a una mentalidad científica o un mejor clima para el darwinismo y evolucionismo en general? No hay gran cosa a favor tal como se desenvuelve hasta ahora. ¿Soy escéptico? Sí; lo soy.

Síntesis general de esta sección. La evidencia sugiere que los subtemas relacionados con el tema *Sociedad* respecto a la influencia del darwinismo como teoría científica y el evolucionismo darwinista como una especie de prototipo muestra que, incluso en las últimas décadas del siglo XX peruano en el orden político-social y clasista, su presencia explícita es mínima, por no decir nula. Que hubo momentos de probable renovación política, social y educativa. El más patente e interesante fue el observado durante el gobierno velasquista (68-75). Se puede decir que hubo un intento de modernización y, por añadidura, “quizá” de situar en lugar apropiado al darwinismo y la evolución. Como lo expuse en otro lugar al referirme a Salazar Bondy:

“Tengo para mí que el sentido de la vida monopolizado por la iglesia en lo masivo hasta la década del 50 se vio enfrentado primero desde la intelectualidad (los movimientos universitarios) y luego de diversas categorías de trabajadores, por otros sentidos de la vida promovidos, o mejor, actuados implícitamente, por estos movimientos. A. Salazar Bondy trató de darle a este espíritu relativo al sentido de la vida actuante implícitamente, o que latía bajo los movimientos sociales y políticos, expresión política- educativa. Es fácil observar sin embargo que en este largo lapso de cinco décadas (50-90) no hubo una formulación filosófica explícita que ejerciese la tarea de contrapeso filosófico y práctico del monopolio cristiano” (Octavio Obando: El sentido de la vida, <http://es.geocities.com/bitacoradeunmaterialista/textos.htm>)

El experimento educativo del programa de la burguesía estatista que, en mi estimación, pese a su naturaleza corporativista, trató de ser una renovación efectiva en el orden educativo como lo indico en la cita mencionada antes, no consiguió materializarse por la derrota política de este programa por nuestra atrozmente ignorante burguesía compradora.

Prosigamos. El terreno educativo público muestra una terrible deficiencia en materia de formación científica, que, naturalmente, afecta los intentos de llevar adelante la influencia general del darwinismo. En el caso de los colegios privados la influencia cristiano-católica es casi total, y la relación del sistema de la iglesia con el darwinismo es prácticamente creacionista en este siglo XX. Solamente desde 1996 se suscitaron cambios formales

cuando el estado Vaticano y el sistema de la iglesia modificó, parcialmente, su actitud ante la evolución darwiniana. Aunque son contrarios a una versión radical del darwinismo, es decir una versión inmanetista.

En el orden político lo único claro fue la victoria del “todo vales si soy el más fuerte” del fujimorismo durante la década del 90 del siglo XX peruano. Venció el darwinismo evolucionista aplicado a lo social, venció el más fuerte, teoría que no tiene nada de Darwin. La influencia de las izquierdas que podrían haber incorporado una perspectiva evolucionista o una perspectiva darwiniana dialéctica no trabajaron estos ámbitos en el orden social. Trabajaron sólo en el cambio político social por la vía pacífica o subversiva. Y hemos indicado que la evaluación negativa del anarquismo de González Prada por la reflexión de J. C Mariátegui La Chira sin rescatar el darwinismo, significó un vacío que ulteriormente el seguidismo al anatopismo marxista soviético no pudo cubrir de manera ninguna.

El hecho es que desde el 80-90 del siglo XX peruano la influencia marxista sea cual fuere su orientación se evaporó por completo. Unido a que su tradición se ubica en la línea del seguidismo del marxismo anatópico soviético y no fue explorado el darwinismo de orientación marxista, entonces lo que ocurrió en estas décadas fue mucho peor para el darwinismo y el darwinismo evolucionista. De hecho la intelectualidad marxista tuvo una serie de limitaciones que facilitó la tarea de las burguesías y limitó o anuló el estudio del darwinismo (eso se podrá revisar cuando repasemos el tema de la Filosofía)

Se podría pensar que la burguesía compradora en nuestro país está interesada en el conocimiento darwiniano o la ciencia, en términos de analogía eso es como decir que las moscas tienen interés en la física cuántica o que el Perú *no* es un aborto de nación. La burguesía es nuestro país, como es ampliamente reconocido, es total e históricamente ignorante, racista y fascista. Y así como todo fue tergiversado o filtrado por ellos en su lectura de los diversos niveles de la realidad espiritual de carácter internacional para adecuarlas a sus pobres aspiraciones de camarilla explotadora y antinacional, de igual manera trató al darwinismo, la posibilidad del darwinismo evolucionista y la ciencia en general.

Las perspectivas de tipo político clasista y educativo parecen sugerir que de aquí al futuro, es decir del 2010 en adelante, las cosas se mantendrán como hasta ahora, es decir como lo estaban hasta las condiciones presubversivas que son idénticas a las postsubversivas. La calidad en el aprendizaje de los jóvenes no garantiza ni en términos de cantidad y calidad la aproximación o asunción masiva de la teoría darwiniana como un modo específico o reconocible de interés. Sin contar con el tradicional problema de una intelectualidad dedicada a la actividad pedagógica de los centros educativos públicos pésimamente tratada y sin capacidad para el consumo de material informativo y científico de cantidad y menos de calidad. Socialmente el presente y el futuro del darwinismo en el Perú, continuando las cosas como están, se reduce a no tener ninguno.

Subparte 2

Ciencia

En materia de ciencia o conocimiento objetivo diré que las posibilidades de que los dedicados a estas tareas sea bajo la forma de ciencias sociales, humanidades, ingenierías, médicas o ciencias básicas, al menos han escuchado una vez la palabra darwinismo o evolución. Sin contar que de hecho su instrucción universitaria, los contenidos que le fueron transmitidos, estuvo dirigida de modo explícito o implícito por la intelectualidad docente universitaria de manera gradativa o evolutiva.

El mismo proceso del conocimiento objetivo como falibilista permite hacer esta generalización. Hay siempre la transmisión de información y conocimiento que va de *menos a más* o de *un modo de interpretación a otro modo de interpretación* en relación con un fenómeno o fenómenos. El avance del contenido transmitido nunca se puede detener. Ni siquiera ocurre en la teología y filosofía que se pueden pensar son saberes que carecen de aparente movimiento. A pesar de la apariencia la dinámica de estas dos disciplinas es extraordinaria.

En las otras disciplinas los cambios son evidentes, y en el campo de la medicina o la ciencia de la información o la ciencia de la computación la dinámica es atroz. Como diría un profesor especialista en computación: hay renovaciones notorias cada seis meses. Aun asumiendo esto como una exageración el fondo de la cuestión permanece: la dinámica en este campo es terrible.

1.a) Limitaciones históricas de esta estructura llamada conocimiento objetivo.

Nosotros hemos mencionado que la historia de la subjetividad de la estructura llamada conocimiento tiene sus raíces en una serie de limitaciones procedentes de fines del siglo XVIII y permanece y adquiere otras formas, o mejor, sedimenta otras formas sobre la deficitaria de origen, durante el siglo XIX y XX peruanos. Hemos realizado este estudio en el primer Mercurio Peruano (remito a mi CDR sobre *Escritos de filosofía*, edición 2006 y 2008). Y hay que distinguir en la génesis de la subjetividad de esta estructura las condiciones como: 1) se adquiere esto que llamamos conocimiento, 2) las condiciones con las cuales se justifica el conocimiento. Aquí me ocuparé de la relación de la historia de la ciencia en el Perú y su relación explícita con el darwinismo.

Historia de la ciencia.

Veamos al respecto una de las recientes investigaciones:

“A comienzos del siglo XX, la investigación en el Perú empezó a recuperarse gracias al crecimiento de la economía de exportación, la estabilidad conseguida por los gobiernos de la "República Aristocrática" y el apoyo cultural del positivismo. Aparecieron defensores de las ideas darwinistas como el médico Carlos Bambarén, quien escribió artículos sobre la genética en La crónica médica. Asimismo, se desarrollaron importantes estudios paleontológicos gracias a Carlos I. Lissón, quien en 1913 publicó su Edad de los fósiles

peruanos. El botánico Fortunato Herrera, profesor en la Universidad San Antonio de Abad del Cuzco, analizó los nombres vulgares y científicos de las plantas nativas que aparecieron en una serie de publicaciones como *Contribución a la flora del departamento del Cuzco* (1921) y *Sinopsis de la flora cuzqueña* (1940). Para entonces, los profesionales estaban agrupados en sociedades como la Academia Nacional de Medicina, y se desarrollaban nuevas profesiones ligadas a la ciencia como la ingeniería agrícola gracias a la llegada de una misión belga que organizó la Escuela de Agricultura (hoy Universidad Nacional Agraria)” (p 34) (Marcos Cueto: “La ciencia de la adversidad: un esbozo de la historia de la ciencia en el Perú”, en *Unodiverso: Ciencia, Tecnología y Sociedad*, No. 1, mayo del 2006, Concytec, Lima, Sitio web: <http://www.concytec.gob.pe/unodiverso/UNODIVERSO-34.html>)

El hecho que aquí resalta es que el muy pequeño círculo de profesionales comienza a desenvolver actividad científica en consonancia con los avances de la época. Las instituciones científicas eran pequeñas, casi mínimas. La misma población universitaria era, simplemente, inexpresiva. Y se puede presumir, en general, que divulgaban estos profesores alguna forma de darwinismo científico. Su alcance social, si lo hubo, sin embargo era irrelevante. Pensemos entonces que era más cosa de individualidades.

“Hacia fines de la década del cincuenta, el Perú contaba con un grupo de investigadores y médicos que hacían ver el futuro de la ciencia con cierta esperanza. Asimismo, parecían próximos a lograr las aspiraciones de Unanue y de Raimondi de convencer a los gobernantes que los expertos académicos eran imprescindibles para gobernar y mejorar la economía. Para entonces ya se habían creado varias sociedades profesionales y científicas que tenían actividades regulares (como la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales originalmente creada en 1938). La primera directiva de esta Academia estuvo presidida por el catedrático sanmarquino de matemáticas Godofredo García, que originalmente tenía como objetivos promover los estudios teóricos y prácticos de las ciencias así como asesorar al Estado. Alumno de Villarreal, Godofredo García (1888-1970) fue profesor de geometría, trigonometría, cálculo y física en San Marcos desde 1920, donde llegó a ser decano, vicerrector y rector honorario. Como otros matemáticos limeños, fue profesor en la Escuela de Ingenieros. Sus trabajos fueron publicados en la Revista de Ciencias de la Facultad del mismo nombre y en las Actas de la Academia que contribuyó a formar.”! (p. 36) (Marcos Cueto: “La ciencia de la adversidad: un esbozo de la historia de la ciencia en el Perú”, en *Unodiverso: Ciencia, Tecnología y Sociedad*, No. 1, mayo del 2006, Concytec, Lima, Sitio web: <http://www.concytec.gob.pe/unodiverso/UNODIVERSO-34.html>)

Pensemos aquí que la socialización de la actividad científica en la pequeña comunidad universitaria fue algo mejor, pero tampoco da para sentir muchas ilusiones. Y no es improbable que la influencia de Darwin y el darwinismo en estos círculos haya sido mayor. Mas parece sigue siendo cosa de individualidades. Otro autor nos relata lo que era la década del 40 del siglo XX peruano.

“El censo realizado en 1940 encontró un país con 7 millones de habitantes y alto porcentaje de analfabetismo; Lima era una capital con sólo 533, 000 habitantes donde funcionaban dos universidades y las escuelas de ingeniería y agronomía; como instituciones científicas: la Academia Nacional de Medicina, la de Ciencias, la Sociedad Geográfica de Lima, la Sociedad de Ingenieros y algunas más que tenían membresía cruzada, es decir, los ingenieros y médicos conformaban también la Academia de Ciencias, y la Sociedad

Geográfica; en suma una capital con escasas y modestas instituciones dedicadas a la ciencia y la tecnología” (Roger Guerra García: Alberto Hurtado y la actividad científica en el Perú; http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bvrevistas/Acta_Andina/v09_n1-2/ALBERTO_HURTADO.htm)

Este autor revela lo que es fácil de notar: lo relacionado con la actividad científica era irrelevante socialmente. Pero retornemos a Marcos Cueto, sugiere él una característica propia de nuestra escasa actividad científica:

“La ciencia de la adversidad” estuvo caracterizada por: la concentración en pocos problemas de investigación, la coexistencia de temas de investigación teóricos y prácticos, el nacionalismo, el uso de tecnologías que no fuesen costosas ni sofisticadas y la creación de redes internacionales donde se pudiera cumplir un rol de liderazgo. Al concentrarse en pocos problemas (como el estudio de la verruga), se maximizó el uso de los escasos recursos humanos. En contraste, el desarrollo universitario norteamericano enfatizó la competencia y el desarrollo paralelo de varios departamentos e instituciones. Al combinar temas teóricos y aplicativos, se respondía a la demanda por una ciencia utilitaria (que se puede rastrear desde las reformas borbónicas del siglo XVIII). En un país pobre, las disciplinas que más lograron desarrollarse fueron aquellas (como la fisiología de altura) en las que existía la posibilidad, o por lo menos la promesa, de progreso nacional en términos económicos o sociales. La coexistencia era también una manera de adaptarse a la multiplicidad de trabajos de los investigadores. Por el contrario, en Europa y Norteamérica la ciencia ganó espacios públicos defendiendo la importancia de la ciencia básica, sin obligarla a tener una implicación práctica” (p. 37-38) (Marcos Cueto: “La ciencia de la adversidad: un esbozo de la historia de la ciencia en el Perú”, en *Unodiverso: Ciencia, Tecnología y Sociedad*, No. 1, mayo del 2006, Concytec, Lima, Sitio web: <http://www.concytec.gob.pe/unodiverso/UNODIVERSO-34.html>)

Nuestro autor debiera decir que nuestra ignorante, racista y fascista burguesía compradora nunca tuvo interés en el desenvolvimiento sistemático de la actividad científica teórica y aplicada. La política industrial de nuestro país fue la de simple importación de bienes, no de su producción propia. Una perspectiva de esta naturaleza, de economía política hubiese facilitado un desenvolvimiento de la ciencia básica. Incluso la que nuestro autor llama ciencia aplicada no fue sistemáticamente estimulada.

“Este estilo de hacer ciencia en condiciones adversas experimentó serios reveses a fines del siglo XX por la masificación del número de estudiantes universitarios y, posteriormente, por la violencia política de los años ochenta. Desde entonces, los problemas que enfrentaba siempre la ciencia peruana se intensificaron: la poca estima cultural por la investigación, la precaria profesionalización de los investigadores, su dependencia de profesiones, la inmigración al exterior de científicos formados localmente, la falta de continuidad de las instituciones y publicaciones periódicas, y la indiferencia de los gobernantes y empresarios” (p. 38) (Marcos Cueto: “La ciencia de la adversidad: un esbozo de la historia de la ciencia en el Perú”, en *Unodiverso: Ciencia, Tecnología y Sociedad*, No. 1, mayo del 2006, Concytec, Lima, Sitio web: <http://www.concytec.gob.pe/unodiverso/UNODIVERSO-34.html>)

Hacer ciencia en condiciones adversas, es decir el completo desinterés de la burguesía compradora o intermediaria, tendría que llevar a nuestro autor a decir que se acentúa por la

masificación estudiantil y la actividad subversiva. Mas la masificación estudiantil universitaria comienza con el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975) lo que significa decir que su gobierno y la subversión son culpables de los reveses indicados (¿y se puede decir que masificar la educación universitaria es negativo? ¿se tiene una cuantificación precisa de grado de dano que realizó la subversión a la actividad científica en el país?). La actividad científica en el Perú fue siempre una actividad que *se desenvuelve en medio del revés* desde el inicio de la república. La evaluación de nuestro autor es demasiado sesgada, es decir sin contexto histórico.

Revisemos la perspectiva de otro autor:

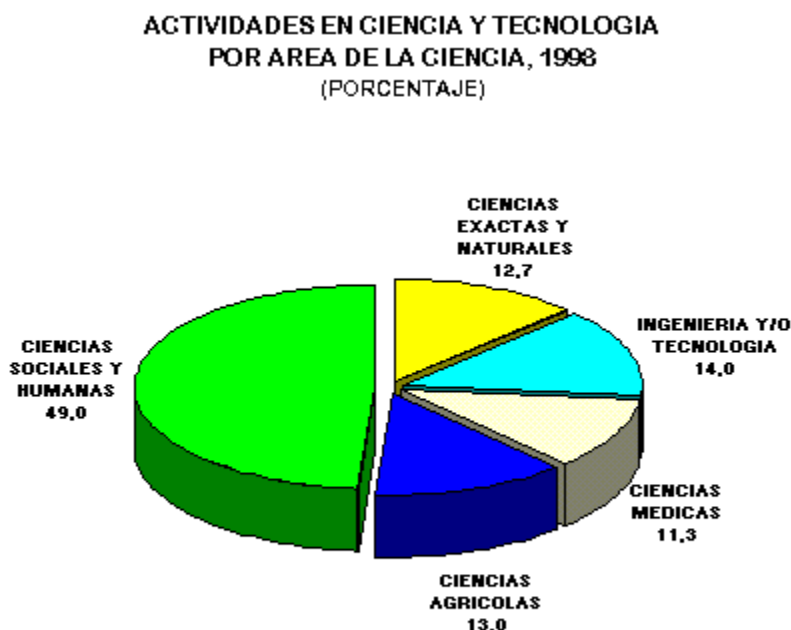
“Desde los primeros pasos, el proyecto de la modernidad en el Perú comienza, pues, con al menos dos deficiencias navales: i) la modernidad no es asumida como un orden societal integral que afecta tanto a la cultura (desacralización de los valores y autonomización de las esferas culturales) como a cada uno de los subsistemas sociales (racionalización) y a la vida cotidiana, sino que más bien se escogen del proyecto moderno determinadas vigencias para "modernizar" algunos de los aspectos de la cultura, de los subsistemas de vida social o de los usos y costumbres de la vida cotidiana, pero dejando intactos los otros; ii) no se consigue tematizar en clave moderna el asunto del Estado-nación, que es fundamental en la construcción de todo proyecto moderno. Me atrevo a sostener que estas deficiencias iniciales, que están en la base del diseño y la construcción del orden republicano, no han sido nunca superadas. A lo largo de una historia que comienza, como he indicado, en la segunda mitad del siglo XVIII y llega hasta nuestros días, en el Perú se han sucedido diversos discursos modernos: desde el prometedor civilismo de la segunda mitad del siglo XIX hasta el domesticado neoliberalismo actual, pasando por los nacionalismos, socialismos y desarrollismos que conocemos” (pp. 89-90) (José Ignacio López Soria: “Para pensar crítica y respectivamente el Perú”, en Unodiverso: Ciencia, Tecnología y Sociedad, No. 1, mayo del 2006, Concytec, Lima, Sitio web: <http://www.concytec.gob.pe/unodiverso/UNODIVERSO-34.html>)

En efecto, esta es la razón central que lleva a decir a Mariátegui que nuestro problema no es la falta de liberalismo sino el *insuficiente liberalismo de nuestra burguesía* en su momento histórico. Y la constatación de J. C. Mariátegui La Chira es certera. La ausencia de desenvolvimiento de la ciencia en el país es producto de esta ausencia de una idea de nación de la burguesía de la época. Y la razón es porque realizaron una lectura conservadora, girondina, de la revoluciones burguesas. La limitación histórica que indica el autor persiste. La mentalidad social sigue siendo históricamente retrassada y no hay lugar para una mentalidad ni mínimamente científica.

Incluso el proletariado intelectual desenvuelto durante la década de Fujimori seguidora de la subjetividad anatópica USA no desarrolló el aspecto naturalista e inmanentista que domina a esta cultura anglosajona usamericana. Y López Soria llama la atención sobre el aspecto de la desacralización o, simplemente, laicización radical de nuestro modo de vida social. Ya hemos visto que el marxismo en la década del 70 del siglo XX peruano consiguió algo de esto. Incluso podríamos sumar a esto si la subversión implicó algún grado de modernización del tradicional atraso mental en sus áreas de influencia. Infelizmente tampoco hay información.

1. b) El proceso del conocimiento objetivo en el país en el siglo XX

Con ese punto de partida colocaré ahora un conjunto de datos estadísticos referenciales para observar el *grado posible de influencia* del darwinismo.



Las actividades que llamaremos científicas son amplias según este indicador, el problema radica que el correspondiente a la filosofía es mínimo dentro de ese 49%. Sin contar que las escuelas de filosofía tienen un desarrollo hacia dentro mas que un desarrollo hacia la sociedad, o de fuerte relación con la sociedad. La parte de filosofía y los estilos de hacer filosofía mostrarán con cierta claridad el problema de la filosofía que estas estadísticas ocultan en gran parte.

Igualmente no podemos evaluar el grado de incidencia de la actividad del conocimiento objetivo sobre la sociedad peruana. En general tenemos estadísticas sobre tasas de rendimiento estudiantil pero no es suficiente. Asimismo podemos encontrar alguna relación indirecta entre ciencia y evolución, *grosso modo*, en el rubro, por ejemplo, de la salud. En todo caso en esta esfera no hay una prédica específica del darwinismo. Lo que hay es una asunción implícita de que la medicina está en constante mutación. Asunto que entiende cualquier lego.

Y en esa comprensión primaria radica, precisamente, la *comprensión implícita* de la idea de evolución, cambio, movimiento. Es una idea de evolución que no se explicita, se *vivencia*. ¿Tiene esto alguna incidencia social en el día-a-día del lego?. Difícil de determinar. Podríamos buscar otro tipo de intermediarios de este tipo pero el problema de determinar su influencia no variará

1.c) Otro ámbito del problema.

Sentido común cotidiano con *procesos mentales objetivos* (funcionalidad objetiva-valorativa) y *contenidos cognoscitivos objetivos*. Entenderé por *procesos mentales objetivos* aquellos proceso en los cuales los colectivos humanos, es decir, la masa bajo su influencia, pueden dirigirse en su vida cotidiana por determinadas ideas o conjunto de ideas inspirados en ideas de naturaleza científica, es el caso de los partidos o sistemas de partidos o sindicatos. No es el caso del sistema de las iglesias que se fundan en ideas sin fundamento objetivo, demostrable, o que al menos cuyas condición epistémica sea aceptable, es decir universal y público entre otras características.

La funcionalidad objetiva-valorativa multilateral, es bueno decirlo, se norma por contenidos cognoscitivos objetivos. Desenvuelve una relación fluida y recíproca. Mas obtener esto no es siempre fácil. La racionalidad afectiva se vale de la racionalidad lógica para desenvolverse como racionalidad afectiva, pero la racionalidad afectiva no es la racionalidad lógica. La racionalidad afectiva para instalarse como tal primero tiene que comenzar a funcionar como modelo individual internalizado sicológica y ontológicamente. Una vez internalizado ontológicamente se puede entender el lugar de la racionalidad lógica como parte de esta racionalidad de la estructura afectiva

Aquí, por ejemplo, en el orden cotidiano, es evidente la confrontación entre lo que se enseña funcional-valorativamente en los núcleos familiares y lo que enfrentan los individuos en las relaciones sociales y humanas. Y esta es una de las razones por la cual los sistemas de las iglesias pierden fuerza. Porque lo que predicán para el núcleo familiar lo quieren socializar pero tienen que enfrentar las relaciones sociales de tipo capitalista que anula su influencia u obliga a los individuos, en el mejor de los casos, a desenvolver concientemente una doble vida. Es decir, es otro el sentido de la función-valorativa. Y esta actitud lleva a la materialización de una doble moral. Sin contar que tienen que enfrentar constantemente los desafíos procedentes de los contenidos cognoscitivos objetivos.

Nosotros, en general, encontramos que el ser humano en este aspecto, basarse en decisiones funcional-valorativas objetivas de manera multilateral en el orden de la estructura afectiva centralmente, es una de las cosas en la que se encuentra más atrasado. Por eso es presa fácil del temor y la vulgaridad. Aún se encuentra en estado teísta o se alimenta el individualismo romántico de Robinson Crusoe. La pregunta es esta: ¿consiguen los sistemas de partidos, sindicatos e instituciones del sistema o contrarios al sistema desenvolver esta funcionalidad-valorativa multilateral de modo pleno en los colectivos bajo su comando?.

Si partimos de la premisa marxista de que en toda masa organizada hay siempre masa atrasada, que son los menos, masa intermedia que son los más, y masa avanzada que son los menos, entonces podemos pensar que tanto masa atrasada como intermedia favorecen, precisamente, que no se pueda desenvolver esta funcionalidad-valorativa multilateral. Mas, entonces, ¿podrán ser dotadas de una mayor flexibilidad para asimilar la necesidad de cambios? Esto es también difícil de determinar. Pero ¿y la masa que no se organiza política,

sindicalmente o de otro tipo, y lo hace en organizaciones provinciales, deportivas, et cetera? Otra vez, el desafío no deja de ser interesante y la información pobre para evaluar esto.

El ateísmo práctico es expresión de esa doble moral. Por ello la necesidad de eliminar toda presencia funcional-valorativa teísta, es decir la existencia de una doble funcionalidad-valorativa. Para dejar a los seres humanos en una funcionalidad-valorativa dominada por dos principios: primero, en una moral radicalmente terrena y, segundo, para que pueda definir su vida individual y social, concientemente, hacia logros basado en las propias fuerzas individuales (reforzando basarse en lo individual) y colectivas (reforzando basarse en lo colectivo). El derecho a basarse en estos dos principios y elegir en el sentido hacia el cual orienta principalmente su capacidad individual es el trasfondo del ateísmo práctico positivo.

En el orden político, otro ejemplo, será difícil que tras la acción quinquenal de elegir nuevos representantes políticos vaya unido al concepto de evolución en este sentido común. El proceso quinquenal solamente expresa un proceso circular. No lleva necesariamente a la comprensión de largo o mediano alcance en las personas de la calle. Algún grado de modificación podría observarse, por ejemplo, en la comparación que realizan entre gobierno y gobierno en materia de alimentos o salud o trabajo. Pero no necesariamente es una comparación evolucionista.

Quien sabe el concepto de progreso o evolución progresiva en el orden individual puede constatarlo el individuo de la calle cuando habla de “progreso” y lo remite a la biografía personal y en relación con la capacidad de obtener o consumir bienes. Pero aquí tenemos que enfrentar el problema siguiente: ¿el concepto de “progreso” es idéntico al concepto de “evolución” o acaso “evolución darwiniana”? Me inclino a dar una respuesta negativa. El concepto de progreso como lo percibe un individuo de la calle siempre es inmediato-mediato y en el orden privado-particular. No lo relaciona con lo evolutivo o evolutivo darwiniano social o algún sentido de mentalidad científica que pueden ser conceptos más sofisticado por ser, precisamente, ideas globales, generales.

Subparte 3

Filosofía.

Hablar de la filosofía en el país ha sido y es usual remitirlo a lo académico, al sector intelectual académico. Es, consecuentemente, remitirse a la filosofía universitaria, o filosofía enseñada en las universidades (en algunas pocas, porque es en pocas donde se enseña). Esto es lo que, por antonomasia, se conceptúa por filosofía. Secundariamente, y con esto relacionado, es que se ha desarrollado toda una mitología en torno a que el filósofo es el profesor de filosofía.

En suma, el idealismo filosófico enseñado en algunas universidades, y el profesor de filosofía como sinónimo de filósofo es la imagen de ambas cosas que nos ha presentado la burguesía compradora como correctas, como lo "normal", como lo que "debe ser". La burguesía estatista ha intentado una visión distinta a través de Augusto Salazar Bondy; pero no lo ha conseguido.

Igualmente se ha impuesto la idea que la filosofía no tiene nada que ver con la política, lo cual es falso, incluso desde una mera percepción fenoménica. Las filosofías que animan a los movimientos y partidos políticos están animadas por una filosofía de clase y la realizan en la misma práctica política. Que no se haya aplicado la filosofía al estudio de los movimientos político-sociales, y menos el materialismo dialéctico al estudio de estos movimientos, no es culpa de quien esto escribe, sino responsabilidad de quienes debieron hacerlo en su momento. Parecidamente no es culpa de quien esto escribe que no se haya aplicado filosofía al concebir una teoría y práctica política. Y la retoma de este tópico --dejado de lado después de la muerte de José Carlos Mariátegui-- es mérito exclusivo de los maoístas, como corriente política en el país. Problemataron precisamente la forma cómo la superestructura incide sobre la base material, no exclusivamente en el aspecto político.

El problema de esta aplicación inversa de la tesis marxista llevó a revelar que la filosofía es expresión del proceso material pero se incurre en el riesgo de reducirlo a ser la historia de los partidos políticos. Es, también, una "disolución" de los diversos contenidos que se da junto con la política cuando se expresa en la práctica. No solamente la relación social política se "disuelve" en la realidad transformándola, se "disuelven" también otras relaciones que están subsumidas en la relación social política. Y esta "plasmación" de los aspectos subsumidos es algo también sujeto a temporalidad e historicidad, que se desenvuelve desigualmente y se tiene que diferenciar en la misma tradición socialista como no socialista.

Desde este ángulo, consecuentemente, hay que ver el devenir de la filosofía tanto en el ámbito de la filosofía académica, como en el ámbito de los movimientos político-sociales. De donde se debe inferir la filosofía académica es parte, o extensión universitaria, o extensión a las universidades, de una contradicción más amplia, la clasista. Y que en el medio universitario ésta cobra su propia peculiaridad.

Peculiaridad que cobra más sentido cuando se le ve aplicándole dos tesis medulares del marxismo: la una, que afirma que la interrelación entre filosofía y economía se observa en períodos largos de tiempo, en su relación con las clases; y la segunda, aplicando la ley de la unidad y lucha de los contrarios, apuntando a definir el aspecto principal en el proceso de las cosas.

a) Historia de la filosofía

Vayamos pues a la determinación de la tesis engelsiana, la periodificación histórico-social. En este aspecto, la periodificación elaborada es la que afirma que el proceso de la sociedad peruana contemporánea, posterior a la Guerra del Pacífico, tiene tres momentos: el primero es el que va de 1890 a 1950, caracterizado por el dominio del Estado por los terratenientes y su posterior desplazamiento de la dirección del Estado por la burguesía compradora, pero respetando sus intereses. La segunda marcha desde 1950 en adelante, se caracteriza porque es reactiva y profundiza el capitalismo parasitario, emerge la burguesía estatista y toma la dirección del Estado desplazando a la burguesía compradora, este período concluye en 1980. De 1980 en adelante se abre la tercera etapa tanto para el estado liberal como para la actividad de signo marxista subversivo.

En este proceso hay que distinguir el camino filosófico académico y el camino filosófico del movimiento político-social de la burguesía compradora, es decir, en una primera fase el positivismo francés, y luego el positivismo conceptualizado como pura percepción fenoménica, es decir, el positivismo empirista conjugado con una práctica política pragmática, es lo que caracteriza al camino filosófico del movimiento político-social. Académicamente, el fenómeno seguirá otro trote, la vigencia positivista correrá desde 1885 a 1915, y tendrá que enfrentar a los remanentes de vertientes filosóficas de tipo tomista, ecléctico y otras. Lo veremos a trazo grueso más adelante.

Lo que podemos llamar el camino del pueblo tiene filosóficamente animando al movimiento político-social al positivismo pradista de Manuel Gonzalos Prada. Este positivismo estaría vinculado al anarquismo y al anarcosindicalismo. Estaría vigente hasta mediados de los veinte. Desde esta década, y la segunda parte de la misma, comenzará la vigencia del organizador, teórico y dirigente del marxismo en el Perú: José Carlos Mariátegui. Es la aplicación del materialismo dialéctico al estudio de la realidad y la práctica del movimiento obrero, encarnado como dirección en el partido de los comunistas. Su influencia duraría hasta su muerte, en 1930, cuando la dirección del partido comunista fuera usurpada por Eudocio Ravínez y orientada a justificar una línea de obsecuencia con la burguesía compradora. Político-socialmente, el comunismo se ve desplazado por la corriente burguesa que se disfrazaba también de "revolucionaria". El materialismo dialéctico en esta época se torna una justificación de sus movimientos políticos conforme el vaivén electoralista, se torna, pues, filosofía pragmática.

La vigencia del aprismo, del corporativismo aprista, aplicaría filosóficamente en una primera fase (ya constituido como partido) idealismo filosófico de corte hegeliano, idealismo objetivo, para luego devenir en aplicar filosóficamente un eclecticismo filosófico. Nuevamente el pragmatismo político, pragmatismo en función a los vaivenes electoralistas. Hay que distinguir varios aspectos en este eclecticismo, el de valoración

política, el metodológico, la ausencia de puntos de partida teóricos y la sujeción y elegir lo más "convenientes" según momento, etc. La vigencia filosófica de este movimiento político-social sería aproximadamente del 30 al 50.

Desde el ángulo de las filosofías actuantes en los movimientos político-sociales, se refleja ya desde esta época la contradicción entre la burguesía compradora (positivismo) con el tomismo (y otras) de los terratenientes. El abandono del positivismo francés para asumir un positivismo empirista (un segundo momento de esta misma burguesía compradora).

En el seno del pueblo, la contradicción se desarrollaba como movimiento político-social entre el positivismo francés de Gonzáles Prada contra los de la clase dominante. Es la primera forma de materialismo, el primer gran hito del materialismo, en la lucha contra el idealismo de la clase dominante. Aunque, recusase igualmente al marxismo.

Una segunda contradicción, y segundo hito en el desarrollo del materialismo en la sociedad peruana contemporánea, lo constituye el materialismo de José Carlos Mariátegui, hablamos del materialismo dialéctico. Esta contradicción se hace en pugna con el idealismo subjetivo de la clase dominante y a su vez en lucha contra el anarquismo y su expresión filosófica, el positivismo.

Una tercera contradicción la encarna el movimiento político del APRA corporativista, pero que siguió una política de colusión y pugna con la burguesía compradora y aceptación de sus métodos demoliberales, quien asume temporalmente la dirección de las clases dominadas y quien pugna con el idealismo subjetivo de la clase dominante a partir de un idealismo objetivo de corte hegeliano en un primer momento y en un segundo desde el eclecticismo filosófico. Pugna este corporativismo de forma implacable contra el movimiento político-social comunista (o se le consideraba comunista en esta época de dirección del PC por el antes indicado Eudocio Ravínez), que formalmente asumía el materialismo dialéctico, pero desde la perspectiva histórica actual se ve que no había sido sino pragmatismo.

Una cuarta contradicción en el movimiento político-social, en el seno del pueblo, lo constituye el materialismo dialéctico concebido a la manera de la línea de derecha, es decir, como pragmatismo en la práctica aunque materialismo dialéctico en el fraseario. Pugnaba de igual forma con el idealismo subjetivo de la clase dominante, pero como movimiento político-social, no como lucha filosófica específica. Y pugnaba con el aprismo que pretendía hacer lucha filosófica a partir de la filosofía idealista hegeliana y el eclecticismo filosófico, autoconsiderándose superación del marxismo.

La errónea política de la dirección del PC (pro-URSS) comandada por Eudocio Ravínez, y después por Jorge Del Prado, hundieron al movimiento marxista peruano tras el carro de la burguesía compradora, y, filosóficamente quedó reducida a cero en el contexto creativo de la lucha de clases. Es desde esta época que se inicia en el seno del PC, política y filosóficamente, la primera fase de la lucha contra el revisionismo filosófico. El segundo momento filosófico de la lucha contra el revisionismo se producirá desde fines de los 50 en el deslinde con el revisionismo soviético y la asunción del papel

de la filosofía en la lucha política. Este segundo momento político pasará por una fase de lucha contra el revisionismo durante la década del 60 y 70, que política y filosóficamente actúa como corriente revolucionaria minoritaria y revisionista la mayoritaria. Un tercer momento será cuando se exprese como específicamente marxismo maoísta. Y a su vez constituye esta filosofía del marxismo maoísta la nueva fase de la lucha contra el idealismo subjetivo de la filosofía burguesa en su facción compradora y facción estatista, implícita en sus partidos y movimientos político-sociales. Esta organización maoísta si bien explícitamente señala al materialismo dialéctico como su filosofía orientadora *no ha efectuado un estudio explícito, específico y sistemático del proceso filosófico en el Perú. Y parecería ser una nueva forma de racionalismo marxista tal cual el soviético.*

Hasta aquí la exposición de la filosofía implícita o explícitamente dada en un movimiento y partido político. Hemos alargado la exposición en su nexo con la época actual. Pero básicamente todo lo expuesto abarca la fase de 1895-1950.

Veamos la segunda fase, la que va de 1950 a 1980. Insistimos y reiteramos, nos referimos a las filosofías actuantes explícita e implícitamente en los partidos y movimientos político-sociales, y cuál es la impresión que dejan sus prácticas políticas correspondientes.

De esta época la burguesía compradora y sus respectivos partidos siguen manejando una percepción filosófica de la política que hemos llamado positivista-empirista, o idealismo subjetivo, o variedad del idealismo subjetivo. Con el reactivamiento y profundización del capitalismo parasitario, la década del 50 genera una gran eclosión de nuevas fuerzas, galvanizadas por la burguesía estatista. Veamos ahora el otro lado del proceso, veamos el camino de las fuerzas antirevolucionarias.

Los partidos actuantes en esta época con el rango de nuevos, para el caso de la Democracia Cristiana manejará la llamada doctrina social de la Iglesia, es decir, su fundamento filosófico como la describe con claridad el ideólogo de este partido, es básicamente antimarxista. Afirma que rechazan la tesis de que el espíritu es reflejo de la materia, el ser humano está hecho de espíritu y materia. Aceptan con firmeza el libre albedrío del ser humano y rechazan la tesis de que las construcciones espirituales sean reflejo de lo económico. Rechazan la tesis de la dialéctica en la historia de tesis-antítesis-síntesis. Parten de postulaciones neotomistas para desarrollar su política liberal.

El social progresismo se considera o pretende ser una alternativa al marxismo, pero desde el sistema liberal: copiar del marxismo todo, para hacerlo en marcos del sistema liberal. Sus postulaciones filosóficas implícitas en este movimiento y partido político son las de pensar la realidad política peruana y el proceso de su historia desde la teoría de la dependencia, y esta teoría de la dependencia estaba directamente emparentada con la filosofía del funcionalismo. Nuevamente nos encontramos con el idealismo subjetivo, con el empirismo-positivista. Respecto a su práctica política, es poco lo que se puede sacar de ella porque no prosperó, aunque tendencialmente desarrolló prácticas electoralistas, para ser más claros, se encuadró en el sistema político de la burguesía compradora.

Por esta época, el APRA estaba aplastado ya en el retroceso en su influencia política y hundido en el eclecticismo filosófico. Del PCP (U) hemos hablado antes, no lo tocaremos.

Un aspecto interesante en la década del 60 lo constituye el movimiento de los revisionismos, la fundación de la llamada Nueva Izquierda, que no es otra cosa que Vanguardia Revolucionaria. Filosóficamente, estos partidos y movimientos político-sociales abarcarán la historia social y política del país desde categorías diversas: funcionalismo, estructural-funcionalismo y estructural-althusserismo o estructural-positivismo. Esta última prevalece durante el régimen velasquista, como se ha explicado en capítulos anteriores. Este positivismo de la nueva izquierda pretenderá en un primer momento conocer la realidad para transformarla. Reconocía ideológicamente la existencia de regularidades en lo histórico-social. Y en un segundo momento abandonaría este programa, devendrá inevitablemente en positivismo, un poco más elaborado que el empirista, pero con tendencia a ser como él.

En todos los casos señalados como partidos y movimientos político sociales, una cosa parece haber sido el enunciado teórico implícito o explícito y otro muy distinto el de la práctica correspondiente. Por la práctica política se ve en todos los casos un lento proceso de "acomodamiento al sistema", es decir, a ser por teoría distintas filosofías, variedades de la filosofía en el amplio marco liberal, pero por la práctica política todos los partidos y movimientos político-sociales (a excepción de uno aparentemente) se han sujetado a un pragmatismo político, centralmente electoralista, principalmente electoralista, aunque obviamente el pragmatismo político no es solamente electoralismo.

La pugna filosófica implícita en la lucha entre burguesía estatista y compradora en esta época, 50-80, no parece tener el rango de contradicción antagónica, sino solamente secundaria. Ambos parten de premisas idealistas en sus enfoques de la realidad social. Ninguna de estas vertientes ha aplicado materialismo dialéctico aunque por el fraseario se diga que se es, aclarando, vertientes entendidas como tendencias dentro de la categoría de burguesía estatista. E incluso desde fines de los 70 (quizá algo más antes), comienza una involución hacia el estructural funcionalismo, es decir, nuevamente el empirismo-positivista, en este revisionismo.

En el camino del pueblo, la puesta en el protagonismo de la historia al subversivo partido comunista señala en el orden filosófico vinculado a los partidos y movimientos político-sociales, tercer momento de la filosofía del materialismo dialéctico, la de continuación y desarrollo de la lucha contra el llamado revisionismo filosófico, paralelo a la lucha contra el revisionismo en el campo político y económico.

Desde el punto de vista de la hipótesis, aún en el caso de que los conservadores unido al llamado revisionismo aplasten a la subversión (como parece es el caso), la recuperación del materialismo y su lugar histórico en la historia del materialismo y del materialismo dialéctico en la historia cultural del país, estaría garantizado como continuidad filosófica al menos explícita en el fraseario.

Hasta aquí hemos visto la contradicción principal en la periodificación establecida, es decir, la que emerge de la lucha de clases y se expresa políticamente. En segundo término,

hemos aplicado ley de la unidad y lucha de los contrarios al observar el proceso de los partidos y movimientos políticos al percibir su filosofía explícita e implícita al explicarse su concepción histórico-social. Y hemos visto igualmente que hay una gran diferencia entre su teoría y práctica política, siendo ésta una práctica caracterizada por el pragmatismo político, central o principalmente electoralista, aunque se ha aclarado, no es correcto reducir el pragmatismo político a lo exclusivamente electoral.

Tras las contiendas políticas en cada fase de la historia social del Perú, se ha dado el choque filosófico, aunque no necesariamente expresado como lucha filosófica abierta, sino dentro de la pugna política, esto es implícitamente, aunque los idearios políticos se guiasen por alguna forma explícita de filosofía.

Descrito esto, establecido el papel de las clases, de las filosofías, y las contradicciones, pasaremos a ver una contradicción secundaria, la generada en los centros académico-intelectuales. Más adelante tocaremos brevemente en qué consistió la superación de la concepción de filosofía y filósofo que quiso Augusto Salazar Bondy, pero que no consiguió como filósofo de la burguesía estatista.

PRIMERA ETAPA: 1885-1950.

Como señala Augusto Salazar Bondy, la influencia del positivismo abarca desde mucho antes de 1895 y corre hasta 1915 en el medio universitario, en distintas ramas, a inicios del siglo XX; señala el rumbo de todas las demás disciplinas. Comienza a declinar a inicios de la segunda década del XX. Fue el ideal filosófico en general de las capas de la burguesía en oposición a las ideas filosóficas idealistas de corte tomista y de otra naturaleza mantenidas por la clase de los terratenientes. Afirma José Carlos Mariátegui que la Universidad pese a la República, se había mantenido escolástica, conservadora y española.

La Universidad en la que empieza a correr el humor positivista no es otra cosa que la Universidad en la que vivía dominando pesadamente el espíritu de la Colonia. E incluso este positivismo ha de ser interpretado como la expresión igualmente del sector terrateniente, pero más cercano a la burguesía.

Dentro de este ámbito debe ser entendida la obra de Javier Prado y Jorge Polar. En el orden de la sociología, la figura de Carlos Lisson, Javier Capela, Mariano Cornejo, Carlos Wiese, etc.

Afecta este positivismo igualmente al ámbito de la historia. Curiosamente intelectuales que se declararían francamente antirreligiosos en vena positivista serían los que con sus críticas prepararían el terreno al idealismo subjetivo de Bergson y el bergsonismo. Puede citarse como ejemplo a Víctor A. Belaúnde.

Si bien la influencia del positivismo, que es idealismo subjetivo, agnosticismo y materialismo emanado de las ciencias naturales, tuvo amplia repercusión, es necesario constatar que académicamente lo hizo o materializó un sector de la intelectualidad ligada por lazos diversos a los terratenientes. Es por esta razón que resulta comprensible cómo

académicamente se pasa al bergsonismo. Pero lo que no se suele explicar es las razones sociales que apuran este proceso.

Se ha señalado como una causa que el predominio intelectual ligado a los terratenientes en la Universidad comienza a tramontar para dar paso a la presencia de la burguesía compradora en la dirección del Estado. Esto genera desde el mismo sistema, desde la misma clase dominante, una situación crítica. Pero no es esto solamente. Comienza desde mediados de la década, aproximadamente desde 1915 en adelante una fuerte agitación estudiantil que acelera el barrimiento de la "intelectualidad antirrevolucionaria", es decir, de la ligada más directamente al horizonte de los terratenientes. Agitación estudiantil que tendría su punto más alto hacia fines del 25, durante la dictadura de Leguía y la deportación de las cabezas más visibles de este movimiento de renovación estudiantilista. Consecuentemente el bergsonismo que comienza a ascender desde el 20, paralelamente al periclitar del positivismo, hunde a la intelectualidad en filosofía y ciencias sociales en posiciones idealistas subjetivas de corte incluso irracionalistas, espiritualistas.

Ahora bien, este bergsonismo, este idealismo subjetivo de corte irracionalista logra consolidarse a inicios de los 30, por una dinámica propia y, socialmente, porque se dio el retorno de algunos intelectuales civilistas a la caída de Leguía. Pero por esta época la Universidad entraba en un nuevo proceso de ascenso estudiantil, proceso que se inicia desde el 28 y concluye más o menos el 32, con el receso de la Universidad por obra de Sánchez Cerro. Es decir, los puntos de más intensidad en el avance y consolidación del bergsonismo coinciden con los puntos más duros y complejos de la lucha estudiantil. Pero se puede afirmar que si bien no actuaron directamente, es claro que por lo menos empujaron a las posiciones filosóficas y sociales de corte positivista donde había una mínima presencia de naturalismo hacia el abandono de esta mínima presencia.

Así, el movimiento social puede generar en el estrato intelectual, además de fisuras en su unidad política, fisuras en su horizonte intelectual, como también un reforzamiento o un ahondamiento en sus posiciones conservadoras o antirrevolucionarias, o, en el develamiento de su estricta naturaleza de clase. Puede cobrar un sentido inverso al del movimiento social que se desenvuelve paralelamente y puede también repotenciarse como unidad intelectual o catapultar nuevas inteligencias que expresen de la mejor forma la época en conflicto a favor de los intelectuales conservadores o reaccionarios.

La influencia renovadora de la potencia social en las instituciones culturales ---dado en un movimiento coyuntural será diferente al que se da cuando es un movimiento sostenido--- no siempre es directa, muchas veces es diferida, y a veces ni siquiera se nota. Los sistemas institucionales tradicionales tienen buenos sistemas de autopreservación, o de filtración altamente selectiva. En la institucionalidad filosófica no es diferente. Y el sistema institucional se mueve con ritmo diferente en el sistema capitalista-imperialista que en el sistema de países semicoloniales.

Retomando nuestra exposición. Pero siempre --reitero-- en los marcos del idealismo subjetivo, este bergsonismo contará con figuras representativas como Alejandro Deustua, considerado como el jefe del movimiento, Dulanto, Borja, Elguera, etc.

Este idealismo subjetivo abarca también con las ideas tomistas y los planteamientos políticos de corte corporativista-feudal que manejan tanto V.A. Belaúnde y José de la Riva Agüero, firmes partidarios del fascismo italiano.

Junto a este idealismo subjetivo de corte bergsonista, desarrolla también un idealismo del mismo corte pero que deriva en el espiritualismo: Mariano Ibérico, Honorio Delgado, e inclusive el pensador Antenor Orrego. Excepción a lo expuesto en tanto idealismo objetivo es el que maneja Pedro Zulen, una de las personalidades más atractivas de la época y orientado abiertamente por el pragmatismo usamericano y con una perspectiva liberal que llamaremos de tipo liberal radical o un liberalismo con desarrollo social según las investigaciones de Saby Lazarte.

Como también lo señala Salazar Bondy a nivel de estudios filosóficos y universitarios, la filosofía de Bergson es la filosofía del idealismo subjetivo, irracionalista, manejada por la burguesía compradora. No hubo nada absolutamente novedoso en la persistencia de un filosofar marcado con estas características idealistas.

Desde los 40 surge la filosofía idealista subjetiva de la fenomenología. Pero al igual que antes hay que preguntarse qué ocurría en todo este marco social paralelo. Hemos dicho que el movimiento estudiantil fue desactivado, y en el 35 no lograría mayor fuerza ni presencia, no habían condiciones políticas para la acción dada la fuerte represión ejercida contra las clases obrero-campesinas y el movimiento popular.

Esta década ---con la fuerte represión de Benavides, el aplastamiento de los levantamientos del 32, la represión de Manuel Prado elegido presidente el 39 contra las masas y posterior "apertura democrática", el apoyo del PC y el APRA a la burguesía compradora, etc--- favoreció enormemente a la burguesía compradora, incluso con una relativa bonanza fruto de la guerra mundial. Consintió en términos globales una relativa estabilidad clasista, es decir, el movimiento obrero y los sectores populares, al ser derrotados y al haber pactado sus dirigentes, fueron temporalmente golpeados. Esta es la "estabilidad clasista" de la época. Unido a la situación del movimiento universitario reducido a la mínima expresión, esto es lo que da académicamente posibilidades al desarrollo de la filosofía fenomenológica. Es una de las tantas veces de manifestarse la normalización filosófica. Pero de signo conservador o antirrevolucionario.

Del 33 al 45 fue un largo período de represión política, de bonanza económica para la burguesía compradora y de apatía, unanimidad idealista y mediocridad intelectual, académico intelectual. Del 35 al 50 se observa, en general, una enorme esterilidad intelectual-académica, signada por la predominancia del idealismo subjetivo, idealismo filosófico que se venía dando desde la década del 10 en la vida universitaria. Y se perfila la distinción entre el sistema institucional de la filosofía y la manera de asimilar la filosofía. A nivel de masas seguirán prevaleciendo concepciones feudales.

SEGUNDA ETAPA: 1950-1980.

Es el segundo momento de la sociedad peruana contemporánea, y el inicio de configuración de la burguesía estatista. En el orden filosófico se da con posterioridad al bergsonismo esta filosofía fenomenológica, y en medida menor se dio la filosofía de la vida, filosofía de la existencia. Será atraído a la reflexión existencial Honorio Delgado, quien derivaría al espiritualismo.

En fenomenología es con algunas personalidades que comienza a cobrar influencia y predominancia Enrique Barboza, Manuel Arguelles, Julio Chiriboga, Carlos Cueto, Luis Felipe Alarco. En la filosofía de la vida, Nelly Festini, José Russo Delgado.

Esta filosofía fenomenológica ha sido valorada del modo que sigue por Salazar Bondy: "La fenomenología ha sido una escuela de método y disciplina de pensamiento. A través de una lenta maduración, el pensamiento peruano había ido tomando conciencia de las severas exigencias de la teoría filosófica. Insertándose en esta evolución, la fenomenología le ha impreso un impulso decisivo, de resultados del cual hay hoy en nuestro pensamiento más seguridad y, a la vez, más modestia, más originalidad y también menos facilidad especulativa. No es de extrañar por eso que casi todos los esfuerzos actuales se demoren en el análisis del método, en la investigación del conocimiento y en la exégesis histórico-filosófica".

Todas estas apreciaciones no deben hacer olvidar que paralelamente a la fenomenología comienza a desarrollar la filosofía del neopositivismo, y esta filosofía busca el análisis de lo dado y del lenguaje. Este neopositivismo, en la variedad empirista, tardará en cobrar fuerza a través del funcionalismo, de bastante influencia en las décadas posteriores y en el campo de las ciencias sociales. Y nuevamente desde la perspectiva del marxismo, este neopositivismo es una vez más idealismo subjetivo. El neopositivismo crecerá en los 50, desarrollará en los 60 y pugnará junto con el llamado marxismo=teoría de la dependencia en los 70.

En la década del 60 desarrollará el llamado marxismo académico. Su primer divulgador fue César Guardia Mayorga. Este marxismo basado en los textos de origen soviético ha divulgado los trabajos de los creadores del materialismo dialéctico. Cobró gran auge en los 60, y sobre todo en los 70.

La divulgación de este marxismo impuso el estilo de manual, en vez de recurrir a las fuentes. Desde el ángulo de la creatividad no creó nada, excepto algunos manuales al estilo soviético hechos por autores peruanos. No hubo deslinde con el llamado en la época revisionismo filosófico en el orden teórico-filosófico. Este marxismo académico adoleció de notables defectos. Pero creo que el peor de todos ha sido no saber qué quería, cuál era su función en relación con la política, y, finalmente, que para ser filósofo marxista es imprescindible la militancia política en un partido marxista. Caso de no ser así es imposible distinguir con claridad su lugar para evitar la confusión de niveles, mezclando la universidad con la sociedad para desenvolver la perspectiva marxista. El marxismo universitario usualmente es marxológico, racionalista.

En la década del 80, el marxismo académico padece de la más cabal cobardía al concentrarse en la exégesis de los clásicos del marxismo, desvinculándolos totalmente de la práctica social, del proceso histórico-social. Otro recurso ha sido esconderse en la historia de la filosofía o en la teoría del conocimiento, o en los problemas científicos. O, finalmente, centrar a Marx y el "marxismo" en el ángulo estricto de lo académico. Su derrotero filosófico, como las otras corrientes, es la del idealismo filosófico, si es que no lo es ya, pese a su reconocimiento formal de la existencia de la materia como dada independientemente de la conciencia, y su carácter de eterna o increada. Aunque esto no lo haya llevado, aplicado, al análisis de su propia tradición espiritual, es decir la peruana

Curiosamente, y quizá resulte hasta irónico, la capa profesoral que llamaremos marxista ha dejado de ser tan enfática en su fraseario desde los 80 con el advenimiento de la subversión maoísta. Parecería que estuviese hundido en la astenia espiritual y política ante el creciente fenómeno que marca toda la década: la subversión maoísta.

Parece ser, parecidamente, que el neopositivismo de cepa anglosajona comenzó a imponerse aquí a imitación de las urbes imperialistas que se guiaban por estas filosofías. Coincidió en el país con los planes de modernización de la burguesía compradora, que necesitaba postular el desarrollo de las ciencias naturales y una amplia utilización de la tecnología. Y fue el antagonico del marxismo de tipo soviético usando a Popper como su pensador de bandera. Todos estos planes fallaron sólo quedó su insípida petulancia.

El anatopismo en el país de tipo filosófico marxista soviético.

Estas ideas, como un primer bloque de denuncias contra la filosofía "marxista-académica". Lo central, su ausencia de militancia y realidad al plantearse las cosas, o hacerlo en términos abstractos. Segundo, el olvido de su situación como sector intelectual frente al marxismo. Lo tercero, inspirarse intelectualmente en la ilusión de ser como los soviéticos. Y, en cuarto orden, pensar que sólo -y con el marxismo" basta para batir la ideología burguesa, o si no batirla al menos contrarrestarla social e individualmente.

Como segundo bloque de denuncias contra la filosofía "marxista-académica" desarrollada en los 60 y 70, y sumida durante los 80 en lastimosa cobardía, apostasía y desertión, debe señalarse que nunca se supo cuál era su plan, su programa filosófico. Y eso tenía que ver con su erróneo criterio de ver las cosas, al margen de la lucha política, o verla sin conectarse con ella ni siquiera en el horizonte ya que no partidariamente.

Como tercer bloque de denuncias está en señalar lo siguiente respecto al marxismo subversivo, el maoísmo subversivo en la historia del propio marxismo nacional ¿Este maoísmo expresado político-socialmente es capaz de fecundar la historia cultural del país, abrir nuevas perspectivas y cerrar otras?. Mi punto de vista es que sí es capaz, sí y solamente sí, desenvuelve un estrato intelectual creativo para el caso. Y lo es porque el tremendo terremoto que genera su accionar político-social pone en movimiento todos los conceptos, a favor o en contra de ellos, es decir dinamiza lo más recóndito del proceso real, político, intelectual, moral, y por cierto filosófico. Remueve los horizontes y nos da más plenitud de conciencia, que aunque no estrictamente teórico filosófico, incubaba las

posibilidades para nuevas formas de comprensión de ésta. En síntesis, renueva las posibilidades subjetivas.

En el orden de la filosofía de la historia, de la filosofía materialista, es fecundante o no el argumento de las revoluciones culturales como proceso que dinamiza y da sentido a la historia y permite salir del atolladero en que nos había hundido la experiencia soviética con su evolucionismo teleologista. Es fecundante, permite compararlo con las historias, o concepciones idealistas de la historia, incluida la aburrida de los soviéticos. Y cómo se concretará en el país, ¿no resulta muy estimulante? ¿No induce a pensar con otros ojos el significado del avance con retrocesos, altibajos, etc. frente a la misma concepción de la historia del marxismo, desde Marx y Engels hasta hoy?. Pienso también en R. Rorty y su idea de una especie de revoluciones culturales para fecundar los ideales del liberalismo.

En el orden de la gnoseología se ha intentado en el país plantearse el problema, y demostrarlo, como el proceso de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica, demostrarlo en el orden de la historia. Igualmente, como se postula la relación práctica / conocimiento y conocimiento / práctica (principalmente lo segundo) en la historia del conocimiento objetivo en el Perú. ¿Se ha intentado siquiera, después de Mariátegui, retomar estos problemas que él tocó?.

Bien, hasta aquí hemos abierto tres bloques de requisitorias al profesoral marxismo de las últimas dos décadas. Son las tareas filosóficas que nos abre la nueva década sobre la cual nos asentamos y que está signada por la guerra interna. Y al plantear así las cosas logramos superar la división entre la actividad universitaria de un lado y de otro la actividad de la lucha de clases (tematización superadora que fue formulada por la reflexión de Salazar Bondy, no el maoísmo precisamente).

Recapitulando.

En esta primera parte hay que destacar que la contradicción en el orden de la filosofía implica dos niveles de contradicción. El primero y principal se da a nivel de la lucha de clases, y además como lucha entre materialismo e idealismo; y la segunda contradicción, como lucha de dos líneas entre marxismo y revisionismo: un primer momento con Mariátegui, y un segundo momento iniciado desde los 60, con la incorporación del marxismo como un curso más de estudio.

En segundo lugar, esta percepción del problema ha sido visualizado en el ámbito histórico-social como la lucha entre reacción y revolución, y se ha dado entre períodos de la historia social peruana: de 1895 a 1950; de 1950 a 1980, y de 1980 en adelante. La primera, de lucha de los terratenientes contra la naciente burguesía compradora, la toma de la dirección del Estado hasta los 50. Desde los 50 se configura la existencia de la burguesía estatista, que toma la dirección del Estado desde 1968. Desde 1980 en adelante la subversión maoísta se plantea la tarea de colapsar el capitalismo parasitario y que marcará la historia política, social, económica y militar del Perú contemporáneo

La filosofía como proceso puramente universitario ha sido visto en tres secciones correspondientes a las de la periodificación del desarrollo del capitalismo estatista. Lo más

saltante estriba en que la filosofía universitaria se hace al margen de la lucha de clases, aunque implícitamente no haga otra cosa que manifestar una línea política. Entre otras conclusiones se destaca, por ejemplo, que la filosofía universitaria, bajo distintas modalidades filosóficas, sin embargo ha mostrado tener una característica común, ser idealistas subjetivas para plantearse la posibilidad de conocer lo dado por el mundo, es decir, la posibilidad de conocerlo. Es notorio igualmente que esta filosofía universitaria haya sistemáticamente ignorado la realidad, se haya esmerado por dejarla siempre de lado.

Y esto se nota en todos los momentos, incluso durante el período de influencia marxista, donde aparte de ser enormemente limitado, no dejó nunca de ser o convivir con ese idealismo subjetivo, y que apenas mudadas las condiciones objetivas para divulgar ese marxismo, y en los 80 han sido mudadas porque la acción político y militar reemplazó a las palabras, inmediatamente ha comenzado la deserción filosófica del materialismo marxista hasta hundirse en la nada.

Y como parte final las nuevas tareas filosóficas se establece que pese a todo lo contrario de lo que se dice la subversión maoísta, como movimiento real, ha desencadenado una potente lucha en la sociedad peruana que ha removido todos los ámbitos de ésta, que sirve de estimulante intelectual, para poner en movimiento la difícil tarea de movilizar los conceptos, para toda una serie de problemas filosóficos, centralmente el análisis explícito de la subjetividad teórica que ya fuera colocada como objeto de análisis también por Salazar Bondy y V. A. Belaunde.

b) Décadas de 1950-2000.

Los Planes de estudio de la Facultad de Letras han variado conforme el tiempo, por ejemplo el libro: *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1919-1966)* de Carlos Daniel Valcárcel (Lima, 1967), nos informa no solamente del proceso de la Facultad sino también del proceso de la escuela de Filosofía.

El Plan de estudios de 1920 contempla Historia de la filosofía antigua, y Media, Historia de la Filosofía Moderna, Filósofos contemporáneos; en 1922 se aprueba el Plan definitivo por años, Filosofía contempla las asignaturas siguientes: Moral, Estética, Historia de la Filosofía Moderna, Historia de la Filosofía Antigua, Filosofía de la Educación, Metafísica, Filósofos contemporáneos.

El Plan de estudios de 1928 contempla las asignaturas siguientes. Filosofía de la Educación, Estética, Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Moderna, Filósofos contemporáneos, Metafísica. En 1931 queda constituido con los cursos siguientes: Lógica, Moral, Estética, Metafísica, Filosofía de la Educación, Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Moderna, Filósofos contemporáneos, Historia de la Filosofía Contemporánea, Metafísica

Entre 1935-1945 la Facultad es dirigida por Horacio Urteaga cuya gestión es autoritaria (p. 81). El Plan de Estudios considera los cursos de Moral, Metafísica, Filosofía de la Educación, Estética, Historia de la Filosofía Antigua, Filosofía de la Educación, Historia de la Filosofía Moderna, Filósofos contemporáneos.

La Facultad de Letras entre 1946 y 1965, se independiza de educación, en Filosofía se enseñan las asignaturas siguientes: Lógica, Teoría del Conocimiento, Introducción a la Filosofía, Metafísica, Ética, Estética, Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía medieval, Historia de la Filosofía Moderna Metafísica, Filosofía Contemporánea, Ética, Seminario de Filosofía (I) y (II), Lógica Superior, aparte de las lenguas extranjeras modernas además del latín y griego

En 1952 los cursos de Filosofía eran los siguientes: Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Moderna, Filosofía Medieval, Lógica, Teoría del Conocimiento, Introducción a la Filosofía, Estética, Metafísica, Moral, Metafísica (curso de investigación), Filosofía contemporánea, Seminario (I) y (II), Ética (curso de investigación), Lógica Superior, Estética general.

Desde 1965 la Facultad pasa a llamarse Facultad de Letras y Ciencias Humanas (11-11-1965). De esta manera faltaría cubrir el tiempo que abarca desde la conclusión del decanato del Dr. Tamayo hasta el 2000 y seguir allí la pista. Un dato adicional más a indicarse, la proporción de bachilleres y doctores en filosofía entre 1935-1965 es aproximadamente de 25 a 35 (sin contar el grado de bachiller y doctorado del mismo individuo).

Desgraciadamente desconozco la existencia de una estadística de la población estudiantil en la Universidad y la Facultad de Letras entre 1895 y 1966, y la población estudiantil posterior. Se estima sin embargo que la población universitaria de la UNMSM en la década del 50 del siglo XX era de 1500 estudiantes. Desde 1970 en adelante la educación en general sufre una explosión de crecimiento.

c) La filosofía disidente durante la década del 90

No podemos pasar por alto la fase filosófica de la década del 90 del siglo XX peruano que conoce el proceso interesante de lo que llamaremos en general la filosofía aplicada. Fue una fase que tuvo a varios representantes: Carmen Zavala, José Maúrtua por el Buho Rojo; Abraham Paz y Mino Conde por el lado de la filosofía aplicada; Luis Solís, Octavio Obando por el lado del materialismo aplicado o práctico. La producción teórica y práctica de estos representantes en teoría y práctica es amplia y variada.

- Paz y Mino define su programa filosófico en la línea que sigue:

“Hemos ido más allá de un estrecho enfoque social de la filosofía y así hemos propuesto un programa general de nuestra concepción de una filosofía aplicada para el Perú (3) que puede resumirse en los siguientes puntos: la divulgación y defensa prioritaria de los enfoques racionalistas, materialistas, naturalistas y científicos del mundo, la crítica filosófica de la religión, lo paranormal y lo pseudocientífico, una ética social humanista, una política democrático-participativa, una bioética integral racionalista y, por supuesto, una filosofía crítica que medite sobre nuestra realidad y que incluso se enseñe a nivel escolar.

Nuestro proyecto de filosofía aplicada se vincula, por supuesto, ya desde el nombre, con la mencionada tendencia anglo-americana de la *applied philosophy*, pero se ha enriquecido en gran parte con las ideas del pragmatista alemán Hans Lenk (específicamente *Filosofía Pragmática*, Alfa, Barcelona, 1982) -a quien le hemos publicado su libro *Filosofía, interpretación y rendimiento* en el 2002 y pronto otro sobre ética social-, concuerda con los movimientos internacionales humanista secular y neoescéptico contemporáneos ambos divulgados simultáneamente a nivel mundial por el filósofo estadounidense Paul Kurtz – quien tiene 2 libros bajo nuestro sello-, y con algunos puntos con la crítica social marxista, la filosofía de lo americano y de la liberación -recordemos la Declaración de Morelia “Filosofía e Independencia” de 1975 firmada por Dussel, Miró Quesada, Roig y Zea” (Manuel Abraham Paz y Miño: LA FILOSOFIA APLICADA EN EL PERU: 1994-2004; <http://www.geocities.com/Athens/Olympus/9234/faperu.htm>)

- Zavala-Maúrtua definen de esta manera su programa:

“El presente trabajo pretende mostrar brevemente los caminos que estamos trazando para terminar con el pensamiento inauténtico y alienado que criticaba ya Salazar Bondy (1) y empezar a dedicarnos a una filosofía auténtica. Como bien señaló Salazar Bondy, un pensamiento alienado es además alienante, lo que lleva a encerrar al hombre en un círculo vicioso del cual pareciera que no pudiera salir a menos que cambiara primero su situación de subdesarrollo y de dominado. Por ello señalaba Leopoldo Zea (2) , que la filosofía debe ser una “filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada”

“Las áreas de trabajo en el que el Proyecto de Filosofía Aplicada está investigando por ahora son tres:

El Café Filosófico, que como ya se dijo tiene como objetivo difundir la filosofía fuera de los ámbitos académicos, pero simultáneamente también sirve como "laboratorio" de recolección de información sobre el uso cotidiano de las categorías y conceptos en nuestra sociedad cotidiana y de cómo este puede ir modificándose o no. Para un mayor efecto de los resultados de las experiencias extraídas del proyecto del Café Filosófico para la filosofía teórica y viceversa es deseable que la idea se expanda y surjan más Cafés Filosóficos a nivel nacional y continental, es decir que se de una globalización de la idea del Café Filosófico, como una actividad fuera de los intereses del mercado. Para ayudar en la tarea de la globalización el Proyecto e Filosofía Aplicada se ha interesado en el Proyecto Filosofía en Internet. Aquí se trata principalmente de utilizar los mecanismos de la globalización de la información para fines contrarios a la conservación de un sistema de opresión económica globalizante. Esto se consigue a través de la intercomunicación y eventualmente de una coordinación globalizada entre aquellos que se dediquen a las actividades filosóficas en general y particularmente a los que estamos trabajando en combatir los presupuestos categoriales del sistema ético-político que pretende globalizarse ante la inercia de gran parte de la población mundial.

La tercera área de investigación en el que estamos trabajando es el de Consejería Filosófica. Siguiendo a Leopoldo Zea cuando dice que no basta con "disfrazarse de hombres libres"(8), sino que hay que luchar por liberarse realmente, este proyecto trabaja con el individuo y al

contrario de las salidas que usualmente le ofrece el sicólogo en nuestra sociedad peruana, no trata de hacer creer a la persona que la solución está en adaptarse a la sociedad y llevarse bien con aquellos que eventualmente lo explotan o lo humillan, fingiendo que esto no es importante. Se trata de ayudar al otro a encontrar aquellos presupuestos subyacentes a su discurso teórico de modo que él, también por su cuenta, pueda encontrar el origen de sus contradicciones y optar eventualmente por algún nuevo camino de replantearse la vida. Este último proyecto dentro de un marco conjunto con los otros dos, trabaja a nivel individual aspectos que el Café Filosófico y el proyecto Filosofía en Internet trabajan a nivel social local y global” (Proyecto de filosofía Aplicada Buho Rojo: <http://www.buhorojo.de/congresofil98.html>)

- Proyecto del materialismo aplicado o práctico.

Su aparición tiene que ver con la insatisfacción general de la filosofía respecto a la realidad, y el anatopismo de la subjetividad en el seguidismo al marxismo soviético respecto también a nuestra realidad. Se une a eso que se desarrolló esta insatisfacción durante la dictadura fujimorista, y el ambiente intelectual quedó poderosamente subordinado al dictador en la modalidad de autocensura de ciertos temas, el central: el político y social. Se une a ello la caída del muro de Berlín y la guerra interna que sirvió de pretexto para el travestismo masivo de intelectuales marxistas en auténticos antirrevolucionarios, más ‘anti’ que los mismos ‘anti’.

Así, el clima político general, el inconformismo filosófico respecto al pensamiento conservador académico, la preeminencia del anatopismo en filosofía académica y en materia de marxismo soviético, la ausencia de la problematización de nuestra tradición espiritual y el proceso de ruptura de la subjetividad iniciada por Salazar Bondy, llevaron y llevan, en mi evaluación, al desenvolvimiento de la filosofía aplicada. Cada una de estas sub tendencias que emergen del proceso filosófico de la década del 80-90 del siglo XX peruano ha seguido después su propia dinámica. Y se quiere recusar esta tendencia de la filosofía aplicada porque apela a la realidad. No es ese el problema en rigor.

En el 2004 en el libro *Ocaso de una impostura* coloqué un conjunto de problemas que se hacía necesario investigar en relación al materialismo aplicado:

“Plantearse este programa implica una serie de aspectos, pero el central estriba en que desde nuestro punto de vista, que se inscribe en el materialismo aplicado, hemos entrado en el horizonte de la etapa nacional de la filosofía académico peruana, que se inicia en los 70 con Salazar.

Porqué etapa nacional: porque hemos entrado al proceso de esclarecimiento respecto a los fundamentos con los cuales nos planteamos la reflexión filosófica, el autoconocimiento del modo como conocemos, o si se quiere mejor, la autotematización de los fundamentos de nuestra reflexión. Hemos dicho que hay que distinguir entre subjetividad, autoconciencias y autocomprensiones en este proceso y, finalmente situar el lugar del estrato intelectual, el microuniverso de los filósofos y asumirse como un sujeto-filósofo y no más como un individuo-filósofo

En síntesis, nuestra posición es que dentro del horizonte iniciado en los 70 somos un sub-horizonte que se plantea problemas en tanto filosofía aplicada, y dentro de esa filosofía aplicada esta nuestra posición que hemos calificado de materialista aplicada. La evaluación que hacemos del horizonte se hace, por lo tanto, desde este sub horizonte.

Hemos revisado igualmente un conjunto de temas y problemas específicos propios de la historia de la filosofía en el Perú, como específicos de la filosofía aplicada, es decir hemos hecho una revisión de temas y problemas desde el materialismo aplicado tamizados por la mediación mayor : ser la etapa nacional de la filosofía académica, y ser parte de la tendencia la filosofía aplicada

La evaluación respecto a los problemas y temas presentes en esa filosofía aplicada nos ponía frente a un conjunto de definiciones que provenían de las obras de una serie de sujetos pensantes. Recordemos brevemente los problemas y temas:

Bloque de problemas 1:

- 1] la crítica de las condiciones materiales para un efectivo quehacer filosófico, etcétera.
- 2] la necesidad de un programa filosófico y el carácter que debe tener este programa,
- 3] la pertinencia de la reflexión específica de la filosofía según paradigma aplicado

Bloque de problemas 2:

- 1] investigaciones en historia de la filosofía en el Perú,
- 2] investigaciones en la historia de la ciencia en el Perú,
- 3] el proceso de los paradigmas culturales en nuestra historia
- 4] investigaciones en gnoseología, ontología y lógica
- 5] investigaciones en antropología filosófica nacional,
- 6] investigaciones en problemas etico-valorativos
- 7] investigaciones en el problema del quehacer filosófico-pedagógico,
- 8] investigaciones respecto a la relación filosofía y sentido común,
- 9] investigaciones ateísticas
- 10] investigaciones estéticas
- 11] investigaciones sobre política

Bloque de problemas 3:

- 1] investigaciones epistemológicas
- 2] de filosofía de la biología, etcétera.

Nosotros plantearemos la pertinencia de trabajar en la necesaria modernización espiritual de las masas en el sentido siguiente: 1] localización del horizonte de problemas y situación de su proceso socio-espiritual desigual y contradictorio y específico su época; 2] tal tiene que llevar a la modernización del pensar que sitúe en un pensar homogéneo a las colectividades sociales; 3] ascensión al materialismo ontológico vía la comprensión de las categorías filosóficas contenidas en la autoconciencia espontánea del sentido común”

Con posteridad he desenvuelto una reflexión más sostenida sobre el problema de la subjetividad, Kant y el problema de la razón y entendimiento.

En los tres programas ---dicho sea de paso trabajar conforme un programa de problemas es idea desenvuelta por David Sobrevilla, y, estimamos nosotros, trabajar con programas filosóficos es indicativo de madurez filosófica; saltar de tema a tema, de novedad a novedad, del último grito al último alarido filosófico es negativo. Es otra forma de anapismo--- se puede percibir sin problema alguno la incorporación sistemática de la ciencia y la actividad científica en el conjunto de la reflexión programática. Y se reivindica de modo explícito el naturalismo y el materialismo filosófico en distintos sentidos, formas y grados.

Y se ha de decir que quien hacia reflexión abierta en el horizonte darwiniano en la década del 80 del siglo XX peruano era Fernando Bobbio Rosas. Horizonte darwiniano general que aceptaba como estudiante de su curso, pero que no aceptaba en la particular tendencia que el Profesor Bobbio Rosas profesaba. Y tengo que decir además que su reflexión era más específica y concentrada en Darwin que la desenvuelta por marxistas de orientación soviética, analíticos (que mirando del 2007 para atrás puedo decir nunca existieron en la escuela de filosofía de San Marcos) y epistemologizantes popperianos. Desde esta perspectiva personalmente me reconozco tributario de esta influencia en la atención prestada a Darwin en el desenvolvimiento posterior de mi reflexión y en mi programa materialista de investigación. Como en la necesidad de situar la ciencia y el darwinismo científico dentro de la concepción del ser humano en la facultad de letras.

- Anexo de este subtítulo llamado **La filosofía disidente durante la década del 90**

[1] El problema de la condición subjetiva premoderna

El problema radica en la ruptura existente entre el estado y la nación en el Perú. Llamaremos condición subjetiva premoderna, por consiguiente, a la condición en la cual la modernidad no se ha expresado ni desde el punto de vista de las relaciones materiales, sociales, humanas y filosóficas como tal, como moderna, o para decirlo de otra manera, cuando no existen condiciones materiales, sociales, humanas y teóricas estrictamente liberales. Una relación desigual y contradictoria en todas las esferas de las relaciones materiales, sociales y humanas.

Comenzaré definiendo provisionalmente la subjetividad como dada en su temporalidad e historicidad: a) como interpretación del proceso de la génesis para la objetivación o patentización del horizonte de la simple exterioridad, b) como de constitución, de cristalización, de contextualización de sistemas y subsistemas, c) como despliegue en su temporalidad e historicidad, d) como el sentido de cada sistema y subsistema específico: 1) lugar del sujeto (distinguiendo lo individual en el sujeto), 2) lugar de la conciencia, 3) de la voluntad, 4) del objeto, 5) del conocimiento, 6) de la razón, 7) de la autoconciencia, y de todos estos como una unidad.

Y la autoconciencia la definiré provisionalmente como la autoimagen unitaria del sujeto (no únicamente del individuo) de un conjunto de relaciones, contradicciones, aspectos y contenidos en una totalidad parcial, expresada en un sistema de juicios y proposiciones. El individuo expresa esa totalidad y a la vez es parte de ella. Asumiendo que en ese proceso hay varios momentos y en cada momento diversos aspectos. La autoconciencia es conciencia desplegada de sí mismo y sobre sí mismo, es por tanto, también autoentendimiento. Y será autocomprensión en tanto entiende *estas autoconciencias en su temporalidad e historicidad*.

Pero la autoconciencia se mueve en un ámbito explícito y en uno implícito (de lo que daremos cuenta mas adelante). Además de la esencia, estructura, función y sentido con capacidad de sedimentar lo explícito, no se puede ignorar lo implícito. El lugar de lo implícito puede mantenerse en lo esencial intocado, teniendo que revelarse de igual manera las capas de este ser en lo implícito. La autoconciencia o autoentendimiento y autocomprensión es entonces un aspecto de la subjetividad y esta subjetividad implica varios planos: 1) lugar del sujeto (distinguiendo lo individual en el sujeto), 2) lugar de la conciencia, 3) de la voluntad, 4) del objeto, 5) del conocimiento, 6) de la razón, 7) de la autoconciencia.

De esta manera hablamos del sistema de la subjetividad, definida por el horizonte de los subsistemas que la componen. Así, hay los límites de la subjetividad definida por el horizonte dado por los sistemas y subsistemas y los límites propios de cada subsistema. De esta manera el desarrollo desigual es amplio como a su vez muy grande la esfera de contradicciones, aspectos, ámbitos, etc. ¿Es posible hallar por tanto, una gran variedad de matices y mediaciones en la autoconciencia? Si, es posible. Y lo dejaré aquí porque esto exige mayor especificación.

El neopragmatismo analítico premoderno andino propone de manera bastante superficial para la superación de esta condición premoderna saturarnos de individualismo burgués y, por consiguiente, la saturación de las relaciones materiales, sociales, humanas y teóricas liberales en esta fase imperialista. Es decir, superar la condición premoderna en el orden material y teórico implica, o pasa necesariamente, por la saturación burguesa en todos los planos en esta fase imperialista. Y esta es, exactamente, la posición inversa de los marxistas postmariateguistas en versión soviética y china que querían la superación de la condición premoderna a partir de la saturación de la sociedad premoderna por la saturación marxista, que se asumía superior a la capitalista, burguesa y liberal. Se sea neopragmático analítico andino y/o marxista en versión soviética y china andinos, ambos propugnan la saturación para desplazar, reemplazar o superar la condición premoderna.

Pero hay una severa diferencia en el orden de la teoría filosófica. Nuestros neopragmáticos analíticos andinos quieren hacer una lectura de nuestra condición y superación premoderna leyendo este neopragmatismo analítico usamericano reducido a lo individual, es decir su concepción del sujeto sigue situado en el horizonte premoderno y presume que ese individuo premoderno es idéntico al horizonte de justificación del sujeto más bien moderno. En otras palabras, en el orden teórico-filosófico identifica al sujeto moderno burgués como concepción explícita, con un individuo (como el conocimiento y la subjetividad) concebido teóricamente ---o heredado teóricamente--- del horizonte

premoderno como concepción implícita. Y hace esto, evidentemente confundiendo los niveles teóricos, para realizar la lectura y justificación de su propia posición renovadora, esto es neopragmático analítico. El efecto práctico solamente puede ser reforzar la condición premoderna en el orden de las relaciones que denuncia.

Al no elevarse teóricamente a un horizonte moderno para la comprensión de lo premoderno y situar su propia visión de lo premoderno en lo teórico asumiendo implícitamente esta premodernidad en el orden del individuo (el conocimiento y la subjetividad), reitera en el orden intelectual lo que quiere superar, en el orden de la autoconciencia y autocomprensión en su historicidad, cae en el mismo error que denuncia. Y, precisamente, esa ceguera de reconocimiento teórico del horizonte premoderno del cual parte para abordar al sujeto teórico moderno, es esa ceguera teórica del horizonte de la subjetividad premoderna, es, precisamente, reitero, *su herencia premoderna en el orden de la subjetividad*.

Veamos ahora *la otra cara* del problema, lo representa el postmodernismo. Estos confunden entre el paradigma cognoscitivo por el cual se guían con el saber racional, o para decirlo filosóficamente: confunden entendimiento con razón o recaen en el reduccionismo racionalista de identificarlos. Y la reducción de la razón al entendimiento es lo que une y separa al mundo medieval del moderno.

Une la subjetividad de ambos mundos el reduccionismo: quiere el mundo medieval ir tras el conocimiento intelectual para la justificación a través de este entendimiento intelectual y conocimiento de la realidad, la justificación de la racionalidad divina, la fantasía de los planes de dios. Y los separa la ruptura introducida por Descartes quien identifica razón y entendimiento pero en cuya identificación el sujeto es la fuente del entendimiento y el conocimiento [y por ser *conciente* de esta condición cognoscitiva no es más individuo, sino sujeto, sujeto poseedor de una autoconciencia individual, de una autoconciencia autista] se produce a través de este individuo que se sabe fuente del conocimiento, y del cual obtenemos conocimiento realmente fundado, esto es racional.

Nuestros postmodernos premodernos andinos simplemente se ponen encima de la condición premoderna y declaran que la condición premoderna no tiene que ver con la concepción postmoderna. Y no es difícil notar la identificación de individuo y sujeto como indicamos para el neopragmatismo analítico andino. Un individuo que se concibe a sí mismo pero esta vez solo frente a su conocimiento.

La subjetividad premoderna es ambos casos es clara: una incorrecta lectura del individuo = sujeto y entendimiento = razón confundiendo los planos. Y la diferencia radica que uno se orienta al individuo y el otro al conocimiento. Una misma raíz para una aparente diferencia intelectual.

[2] Algunas aportaciones relevantes

Al tratar este importante tópico de la filosofía en el Perú y San Marcos, es bueno traer a cuento la afirmación de D. Sobrevilla. Afirmar "que la mayor parte de la filosofía que se ha hecho en el Perú, ha sido producida en San Marcos" (1987, mar/p.37). Temporalmente

asumiremos como correcta esta afirmación. De nuestra parte señalaremos algunos hitos referenciales de índole académica como no académica que, apropiadamente conjugados, nos pueden echar luces sobre el problema en cuestión; veremos en consecuencia a J.C. Mariátegui, A. Salazar B. y D. Sobrevilla A.

J. C. Mariátegui

Al referirse a lo específico latinoamericano y el lugar de la filosofía en ello menciona tres aspectos: 1) no es posible un pensamiento hispanoamericano propio por el carácter ecuménico del sistema capitalista, su cultura y los objetivos, globales, tanto de la clase que declina, la burguesía, y la que asciende, el proletariado; 2) el pensamiento hispanoamericano está sujeto políticamente al imperialismo y ello condiciona su superestructura con distinto grado de presencia de lo feudal (desarrollo desigual en la base material y la superestructura); 3) la superestructura en la época actual es liberal - imperialista, unido a la forma feudal en distinto grado, influenciándose y desarrollándose.

Aquí hay una cuestión básica: acepta la existencia de una filosofía aplicada aunque no específica, brotada de nuestras condiciones como algo muy propio y no-opuesto a lo universal de la cultura y la filosofía. Niega la sobrevaloración de lo regional.

Pero se observa de igual manera la definición del carácter de la superestructura en general, la composición feudal-liberal de ella, aunque no se dice más. Por último, que la presencia feudal en base y superestructura desarrolla con distinto grado, influenciándose y desarrollándose. Aunque, globalmente, en sus observaciones no afirma que haya regularidad, no es improbable admitir que al definir la base material como la superestructura espiritual está sugiriendo que tales poseen regularidades como relación y como especificidad (es decir, la base material y la superestructura). Estimo, sin embargo, que esto de la regularidad no ha sido trabajado entre los materialistas nacionales.

A. Salazar B.

A. Salazar, pese a ocuparse del ámbito filosófico universitario en el texto *Existe una filosofía de nuestra América?*, establece consideraciones que trabajadas con un poco más de profundidad pueden aclarar enormemente el desarrollo, es decir, las regularidades que se dan en el proceso de la filosofía universitaria. Y esta experiencia contrastarla con la filosofía universitaria asiática y africana. De igual manera --aunque no lo mencionemos aquí--, su trabajo relativo a la historia de las ideas, nos podría echar luces respecto al proceso global de las ideas en un país determinado. Esta tarea sería factible ampliarla a una especie de historia de las ideas de América. Y, nuevamente, contrastarla con la experiencia africana y asiática. Y observar regularidades. De igual forma extraer temas y problemas que han sedimentado en esas tradiciones parecidas a las nuestras. Tanto la obra de Salazar, como de D. Sobrevilla ("*Las ideas en el Perú contemporáneo*", en *Historia del Perú*, Mejía Baca, Lima, 1980, T. XI) resultan, desde este punto de vista, incuestionablemente útiles.

Volviendo a *Existe...?* menciona algunos caracteres distintivos: 1) que existe similitud de evolución; 2) se encuentra la filosofía vinculada a determinadas áreas de la actividad cultural; 3) especialización y tecnificación crecientes (y más vinculada a problemas

reducidos); 4) la existencia de un proceso ondulatorio; 5) una evolución paralela y con determinantes exógenos; 6) adaptado; 7) sin tradición.

Pero si a partir de esta filosofía académica es factible encontrar temas y problemas, también es posible hipotetizar que si se estudia la historia política de cada país, es posible encontrar temas y problemas específicos de la filosofía no-académica. Y continuar con el mismo procedimiento antes mencionado líneas arriba. Aunque no exactamente en la línea que estoy señalando, el experimento de D. Sobrevilla, respecto a las filosofías heterogéneas, es bastante aleccionador.

D. Sobrevilla

La producción de este filósofo es copiosa, no pienso meterme a reseñarla, pero si basarme en algunos de sus escritos para revisar el tópico que aquí me interesa (ver Bibliografía). Hay algunas cuestiones estimables, que menciono, en esta larga y continuada tarea de ser filosóficamente nosotros mismos. En primer término D. Sobrevilla ha puesto en lugar correcto el papel de la evaluación de la relación filosofía-filósofo, es decir, el análisis de un pensador implica un bloque de interrogantes.

"1) Cuál es el "asunto" o el "tema" de la filosofía?, 2) cuál es el procedimiento que sigue para estudiarlo?, 3) en qué consiste la necesidad de la filosofía? --cómo se originó y cuál es su ulterior necesidad?--, 4) cuál es la verdad de la filosofía? --a diferencia de la de la ciencia--, y 5) en qué consiste la función liberadora de la filosofía" (1989, abr./p. 855).

Segundo resaltaría el papel de lo que para él significa proyecto filosófico, aunque en honor a la verdad a mi más me atrae el término programa filosófico. En todo caso el autor ha puntualizado los ámbitos --ver el primer punto-- que implica proyecto filosófico. No se precisa decir que probablemente otros filósofos han llamado la atención sobre esto, estoy pensando en J. Abugattás (1984), pero Sobrevilla ha puntualizado, funcionalmente, lo que implica. J. Abugattás llama la atención --al menos eso nos parece-- cómo se ubica la filosofía en un programa o proyecto nacional. Desde esta perspectiva Abugattás nos proyecta a lo no-académico. Lo cual sin discusión es relevante. La relación política - filosofía es un aspecto muy descuidado de nuestra filosofía académica. Concluyo esto diciendo que, se tome la idea de Sobrevilla o Abugattás, o ambas, el término proyecto es básico.

Tercero, la afirmación de que existe una filosofía en el Perú (1988/p. xix). Aunque con diversas ópticas esta afirmación está presente en la reflexión de otros filósofos: A. Salazar (1976); Ma. L. Rivara (separata), (1994); (may, 1995) (*) J. Lora (1984), lo relevante es el contexto en que lo hace, la puntualización que mencionáramos antes; y, la trayectoria de D. Sobrevilla para entender la palabra "aplicar", en la parte que hemos llamado "Algunas observaciones".

Cuarto, que nuestros pensadores no miman la filosofía europea, sino la crítica (1989, abr./p. 867). Aunque esta afirmación es problemática. Hay que distinguir entre individualidades que lo hacen de esta manera. Y el grueso de la comunidad filosófica (profesionales universitarios de filosofía y docentes secundarios del área de filosofía y

ciencias sociales) que, estimo, no necesariamente se sujetan al patrón mencionado por Sobrevilla.

Algunas observaciones

Tanto en Salazar como Sobrevilla nos parece que no está claro lo que entienden por "aplicar". En Salazar se enuncia el problema (1976: pp. 39 y 126), pero no desarrolla el punto.

En D. Sobrevilla "aplicar" parece tener diversas aristas. Al referirse a Deustua, Iberico, Mariátegui, Haya o Guardia sugiere que éste sería formular cuestiones urgentes de la realidad entorno (1978/p.71). En otro material dice lo siguiente, cito: "Qué debe esperar el país de la filosofía que se práctica en él?. Ante todo, que dicha filosofía le proporcione la orientación teórica y práctica que se puede esperar de la filosofía en general. O sea: que le proporcione una cierta visión del mundo de carácter universal, reflexivo y fundamentado que le sirva para conocer lo que hay. Y que le proporcione, además, las pautas para la acción moral, política, jurídica, etc, que sirvan a sus ciudadanos para estructurar y ordenar su praxis dentro del mismo mundo. Y esto tanto en relación a la praxis individual como a la praxis colectiva" (1987, oct.-/p.9).

Ambos criterios señalados por Sobrevilla NO necesariamente son contradictorios, parecen ser aspectos, el uno particular y el otro general de un mismo problema. Estimo, sin embargo, que la segunda cita es más precisa. En ambos casos parece sugerirse que hay que responder a los problemas "invívtos" (término usado por A. Peña Cabrera) de la cultura. La única corrección que introduciría a lo dicho por Peña es que se trata de nuestros problemas invívtos en nuestra cultura, que extraídos de ella habría que "modelar" según la filosofía occidental.

Luego en la obra Repensando ..., parece cambiar de posición, o por lo menos atenerse a otro criterio. Afirma lo siguiente:

"En cambio los criterios que aplicamos en nuestra "Consideración final general" son, como acabamos de decir, la relación del pensamiento de cada autor con la tradición de la filosofía occidental, con la tradición de la filosofía que se ha cultivado en el Perú, y la validez, realización y posibilidades de cada proyecto filosófico" (1988, jul./p. xxiii).

Aquí el enfoque parece ser mucho más académico que los precedentes.

Filosofía marxista académica: 70-80

Tocar este punto me va a implicar más de un malhumor, pero estimo que la crítica de Sobrevilla al marxismo de estas dos décadas y al que califica sujeto a un "infradesarrollo teórico innegable" (1988, jul./p. xxi), resulta inapelablemente correcto. Aunque no estoy seguro si el calificativo es válido para todo el marxismo académico de América Latina. Por lo menos tratándose del caso peruano lo suscribo sin dificultad. De este infradesarrollo Sobrevilla excluye a Mariátegui, quien más bien significó un inicio auspicioso del marxismo peruano no-académico. Y este infradesarrollo ocurre opino porque el llamado

marxismo académico de estas dos décadas se negó rotundamente a incorporar la realidad a su reflexión. Se negó a asumir los problemas invívitos de nuestra cultura.

Como cuestión segunda, este marxismo no supo o no quiso o no pudo diseñar un proyecto filosófico que incorporase los problemas de nuestra realidad en su enfoque. Una continuación de la tradición inaugurada por J.C. Mariátegui. Se puso de lado el sentido de un programa filosófico, de su contenido, en el relevo de hombres. En última instancia se trataba de un programa filosófico materialista.

Tercero, este marxismo académico no asimiló críticamente lo burgués, que era contra lo que se rebelaba. Se rechazó costumbres intelectuales útiles, una tradición idealista que repensar y combatir. Prevaleció un criterio de satanización de lo burgués pero en un sentido más bien nihilista.

No trabajó, como cuarta cuestión, el ámbito de la concepción del hombre. Se dejó librada a su suerte. Prosperó la liberal y se dejó el campo, a nivel masivo, a la concepción católica. En lugar de entrar al problema con audacia se prefirió ignorar el asunto. Se creyó que el hecho político bastaría para resolver este problema, y otros.

La crítica de Sobrevilla, aunque amarga, es correcta. Ha planteado un conjunto de desafíos a los materialistas que se hace necesario repensar y afrontar con decisión. Y al hacerlo se estará rectificando.

3. Las tareas globales de la filosofía materialista

Cuando veíamos el primer tópico era fácil notar que parte de la tarea global de la filosofía materialista académica radicaba en plantearse seriamente la cuestión histórica a nivel de las ideas nacionales, las ideas filosóficas nacionales, como de los mismos en el orden de lo latinoamericano, en confrontación posterior con lo africano y asiático para ir viendo leyes, regularidades. Tal cosa en el orden de los movimientos políticos significa ver la relación política - filosofía. Esto último para el ámbito no-académico. Ambas, lo académico como no-académico sedimentan temas y problemas que se pueden captar y consentir un análisis. Dijimos también que un buen antecedente en este orden era el estudio de Sobrevilla sobre las filosofías heterogéneas.

Como otra tarea, de carácter más bien histórico, radica en la justificación del materialismo, puede tener diversas modalidades, como paradigma ontológico sensato y opuesto al idealista. El materialismo no ha tramontado como concepción, e incluso, el llamado dialéctico, tampoco. Las filosofías tienen relativa autonomía de los procesos y sistemas sociopolíticos. Segundo, el que haya caído el sistema sociopolítico fascista de los países del Este no prueba la verdad del sistema capitalista. Y, ciertamente, en el orden de la filosofía ocurrirá lo mismo. Tercero, se observa que la dialéctica materialista puede tornarse una ideología encubridora como cualquier otra ideología. Cuarto, la crisis de un sector del materialismo, por llamarlo de alguna manera, no justifica la existencia ni el valor de los idealismos. Quinto, incluso las filosofías que se tomarían como mera arqueología, se consideran en el caudal de la historia de la filosofía, pero para el materialismo dialéctico no se permite esto, cuál es la razón?.

Nuestro punto de vista general es que la concepción materialista, su valor, no se mide por ser soviético o no, se mide por su capacidad para resolver problemas. Decir que un enfoque no sirve, para el caso el materialismo dialéctico, porque el sistema fascista de los países del Este ha caído, es asumir un criterio político y no filosófico para abordar el problema. Obviamente es jugar con una falacia: el materialismo dialéctico es comunista -soviético, el sistema fascista del Este ha caído, luego, ha caído también su perspectiva ontológica. El materialismo ha muerto. Las cosas no son tan simples. Aunque de hecho el problema de la restauración política es un serio problema, tal cual el problema de aquellas naciones que no quieren seguir el socialismo.

Nuestra obligación filosófica, sea cual fuere la posición que se sostenga, no es satanizar por una cosa u otra, es más bien responder con capacidad a los problemas de nuestra época y patria. Y tal preocupación no tiene porque hacernos perder rigor académico. Nadie está diciendo repudiar la filosofía internacional. Se tiene que estudiar y con rigor. Pero ese instrumento tiene que servir para el análisis de nuestros problemas. Decir que bajará el rigor académico es sacar, o mirar, el lado negativo de la cuestión. Miremos también el positivo. E implica también manejar un criterio equilibrado entre los trabajos de análisis y de síntesis. Si se parte de la premisa de que existe una filosofía en el Perú, ¿cuál es el temor?. Si ya cobró vida ¿por qué presumir que puede morir?.

Hay que decir también, en el orden histórico, que hay que enfocar la filosofía materialista como una continuidad de tareas, problemas y divergencias. Como Sobrevilla decimos coincidentemente también que la filosofía no es historia de la filosofía, es un aspecto de la filosofía. Y que esta historia de la filosofía materialista, que está por escribir, tiene que comprender lo académico como no-académico. Y en ello la relación política-filosofía, cómo la filosofía ha participado en lo político.

Ya entrando en materia señalaré algunos tópicos presentes y que estimo merecen reflexión y abordamiento materialista.

- 1.- No existe conciencia teórica totalizadora de la práctica social desarrollada en el país en los últimos cien años. Y poder encontrar regularidades. Se impone una nueva estrategia ontológica; el concepto de totalidad de lo concreto ha entrado en crisis.
- 2.- El ser social y la conciencia social no se han estudiado como algo específico, y tampoco en la relación entre ambos aspectos en permanente cambio.
- 3.- La lucha contra el idealismo filosófico no se ha hecho en función a nuestras necesidades y problemas. Y cómo afecta al sector intelectual y masivo: formas de pensar, etc. Se ha usado el camino de satanizarlo.
- 4.- Se impone un ajuste de cuentas teórico con las expresiones intelectuales sobre la sociedad para establecer el horizonte gnoseológico y lógico que funcionó.

5.- No hay un planteamiento de la historia de la ciencia natural en el país, como tampoco partir de ello para establecer una imagen totalizadora de la naturaleza y de los problemas filosóficos emanados del desarrollo de nuestra ciencia natural.

6.- No se ha efectuado un estudio sistemático de la historia de la Iglesia nacional y el aparato ideológico que usa. Como tampoco tenemos una apropiada investigación de las regularidades que han funcionado es este materialismo nacional para desarrollar un apropiado ateísmo práctico. Como tampoco se ha trabajado con fuerza el aspecto subjetivo, una teoría materialista de la subjetividad, en fuertes sectores masivos, hoy monopolio de la Iglesia; y, la distinción entre religión y religiosidad.

7.- No se ha trabajado con fuerza en la necesaria elaboración de una filosofía materialista de la historia del Perú.

8.- No está claro cuál es la concepción de hombre con la cual se trabaja. Es claro el rotundo fracaso del positivismo y neopositivismo, es decir, de la ontología y gnoseología del empirismo.

4. La tarea específica de la filosofía materialista

Aquí me voy a referir a la profundización en un determinado cuerpo ontológico. En profundizar en el diseño de un horizonte ontológico, del cual, felizmente, tenemos ya un adelanto bastante serio en la obra de J.C. Mariátegui.

J.C. Mariátegui asume la materia como dinamizada por contradicciones, es decir, la realidad de las relaciones sociales se mueven por contradicciones. Pero esto en su enfoque funciona como aplicación. Por consiguiente, de lo que se trata es de elevarlo a un cuerpo teórico.

Para efectuar tal cosa sugiero el siguiente camino. Lo que cabría hacer es un "inventario" del lugar en que dejó radiografiadas las contradicciones que abordó, tanto las principales como secundarias. El "inventario" implica revisar el material de la obra de Mariátegui y determinar en cada matiz y aspecto cómo se dio o manifestó la contradicción. Es decir mapear capas y contradicciones. A esto llamamos fijar, fotografiar, en qué dejó la cuestión.

Hecha esta operación el siguiente paso sería hacer abstracción, es decir, anular, quitar, todo "elemento real" para dejar en "estado puro" la armazón de contradicciones, la lógica conceptual que funcionó. Tendríamos aquí un primer destilado de la lógica de los conceptos y la posibilidad de abordar la totalidad de contradicciones a partir de su misma obra.

Captada la matriz, las regularidades de la lógica de los conceptos que funciona para captar su época y la totalidad correspondiente, no es difícil usar ellas en captar otras totalidades, menos amplias, del proceso de la historia de la patria. Aunque captada la lógica de los conceptos tendríamos ya materia prima para profundizar y sedimentar en una ontología materialista.

5. Replanteamiento de la ciencia humana

Las filosofías idealistas al plantearse el problema del ser humano han dejado claramente establecido dos cosas: 1) la posibilidad de entender al ser humano en marcos estrictamente racionales, es decir, prescindir de factores extrahumanos; 2) la necesidad de replantearse a este ser humano a partir de las informaciones provenientes de las ciencias particulares para diseñar un nuevo marco ontológico de éste. En ambos casos se abren las posibilidades para plantearse lo que llamaríamos un neohumanismo.

Los abordamientos del ser humano hecho por la fenomenología, la filosofía analítica y el existencialismo si bien pueden tener una serie de limitaciones, que no mencionaré aquí, estimo, que han sabido cuestionar el viejo marco ontológico, es decir, el basado en el marco ontológico neotomista. Esto no significa que debamos eliminar el estudio de la filosofía del período medieval, creo que sería incorrecto sacar una conclusión de este tipo. Pero si creo que las tres filosofías antes mencionadas, han modelado las coordenadas para entender esto que llamamos ciencia humana en nuestra facultad. Desde este punto de vista se hace necesario un replanteo en nuestra facultad del objeto, función y sentido de la ciencia humana. Un replanteo más objetivo.

Y la segunda cuestión, relativa al neohumanismo en el Perú la entiendo en los siguientes marcos. Si bien la concepción del ser humano por parte del materialismo marxista no trabajó este ámbito apropiadamente, sí trajo la posibilidad de plantearse a partir de las condiciones materiales. Y, como segunda coordenada, diré que se hace más necesario en la medida que la teoría darwinista y los poderosos aportes de la ciencia natural, y social, no deja lugar para seguir soslayando esta cuestión. Para decirlo de otra manera, el neohumanismo a partir de la óptica materialista y la ciencia positiva, genera las posibilidades de una perspectiva del hombre más objetiva. Tal cosa no se puede pasar por alto.

En síntesis, si debo replantear esquemáticamente lo dicho hasta aquí, lo resumiría en tres cosas: 1) el necesario replanteo del sentido de la filosofía; 2) la imperiosa necesidad de incorporar la realidad en el enfoque filosófico; 3) replantearse la ciencia humana en una perspectiva más objetiva.

Contra la tendencia de querer mirar y medir la ciencia humana a partir del patrón de la utilidad --y lo útil no necesariamente es lo verdadero-- mi convicción, a favor de persistir en el camino que la tarea de la ciencia humana no es la utilidad, sino el dotar de una apropiada estrategia frente al mundo al ser humano, sigue siendo incommovible.

d) Filosofía en San Marcos

¿Cuáles son las corrientes filosóficas reconocibles en la escuela de filosofía de la UNMSM reconocibles en este 2006?. Plantearse este problema implica varios aspectos. Primeramente se trata de determinar las tendencias filosóficas internacionales, aquí me limitare a algunas de ellas y me basaré en este repaso general en dos obras en lengua española: la antología de Javier Muguerza y Pedro Cerezo: *La filosofía hoy* (Crítica, 2000 [1997]) y en Manuel Cruz: *Filosofía contemporánea* (Santillana, 2002).

Parece haber acuerdo de ambos en reconocer la influencia de la tradición analítica en el siglo XX. Existe coincidencia en ambos autores respecto a la influencia de la tradición marxista en la versión ortodoxa y en la versión crítica de la escuela de Francfort. Existe acuerdo respecto a la influencia de la filosofía fenomenológica cuyo representante más notable es E. Husserl, y en la tendencia hermenéutica sin discusión resulta el más destacado H-G Gadamer. Por la tendencia de la llamada filosofía de la existencia es influyente M. Heidegger. Finalmente el racionalismo crítico con K. Popper y el antipopperismo encarnado en la tendencia historicista en epistemología representado por T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend y L. Laudan. Coinciden ambos autores en considerar el postmodernismo con J-F. Lyotard y G. Vattimo. Manuel Cruz incluye en su perspectiva --en este recuento global--- además al pragmatismo, en realidad el neopragmatismo analítico, con su representante mayor R. Rorty (Jaime Nubiola ha efectuado un balance de esta filosofía analítica después de cien años); y se cierra el estructuralismo y el postestructuralismo con M. Foucault y J. Derrida.

David Sobrevilla Alcázar: *La filosofía contemporánea en el Perú* (Carlos Matta Editor, 1996) cuando evalúa el proceso de la filosofía en San Marcos entre 1980-1996 clasifica en los rubros siguientes: 1) trabajos orientados por la tradición filosófica, 2) trabajos de filosofía orientados por la ciencia, 3) trabajos de filosofía orientados por la praxis, 4) trabajos sobre pensamiento peruano y latinoamericano. Por último trabajos de otros géneros.

Nuestro abordamiento será algo distinto y nos plantearemos el problema de la filosofía actual en San Marcos atendiendo a la diversidad de criterios que hemos escuchado de manera formal e informal durante cierto tiempo y en conversaciones amicales con diversidad de colegas profesores y estudiantes y que procuro aquí clasificar en una serie de formas que aquí menciono en términos globales.

Una primera forma la llamaría la *forma cuantitativa* que podría ser medida por las siguientes variables:

- Los artículos de los colegas de filosofía en dos revistas conocidas y hasta tres: Yachay, Sullull, Reflexión y Crítica, se une además la añeja revista de la facultad de letras llamada Letras, también Escritura y Pensamiento. Le sigue la fugaz revista Patio de Letras y la muy fugaz, fugacísima revista Solar.
- Otro modo sería rastrear las investigaciones de los docentes de filosofía en los Institutos de investigación de la Facultad de Letras.
- La producción en libros de los docentes de filosofía.
- Podría ser a partir de las tesis desarrolladas por nuestros estudiantes en los últimos treinta años (1970-2005) que dejaría notar los intereses temáticos y contenidos cognoscitivos que los inscribiría en alguna tendencia o ser proclive a alguna tendencia o estar influenciados por alguna tendencia.

- Podría ser rastreando la bibliografía contenida en los syllabus o guías de curso entregados por el profesor en cada curso de cada uno de los semestres durante la carrera.
- Las conferencias desenvueltas en el Seminario Viernes Filosóficos en los últimos diez años. Aquí habría una pista respecto a las tendencias.
- Otro indicativo podrían ser las historias de la filosofía en el Perú de los cuales darían cuenta determinados autores.
- Podría hacerse rastreando la adquisición bibliográfica de la biblioteca y hemeroteca de letras, la biblioteca de la escuela de filosofía como, finalmente, de la biblioteca y hemeroteca centrales

Otra forma de reconocimiento que llamaré *cognoscitiva* procede de los contenidos ofrecidos por los profesores en cada uno de los cursos, claro es que aquí habría que distinguir el contenido informativo del curso de los criterios de valor establecido por los profesores durante el desenvolvimiento del curso. En estos juicios se podría notar las preferencias del profesor como sus antipatías por ciertos autores o tendencias filosóficas.

Una tercera forma que llamaré *temática* consiste en el reconocimiento de bloques docentes: 1) la denominada marxista que tiene una serie de matices: el enfoque del profesor R. Prado, el marxismo del profesor C. Kruger el marxismo del profesor A. Campos, el marxismo del profesor O. Obando, 2) la tendencia de los profesores que se ocupan de investigar en temas de filosofía en el Perú (y en menor medida en Latinoamérica) cuyo número es también grande, 3) el bloque de los lógicos es bastante reconocible, 4) el bloque de los epistemólogos que unas veces conectan con los lógicos y otras veces no; 5) el bloque infuso y confuso del pragmatismo del individuo, 6) temas relativos a lenguas clásicas y filosofía oriental (India, China, etc).

Las demás tendencias las encuentro bastante difusas o más bien actuadas o mezcladas, tan mezcladas que podría decir que, *en general, hoy por hoy la filosofía en la escuela de filosofía de San Marcos pueden muy bien ser considerada ecléctica*. El eclecticismo sería la mezcla en los contenidos propalados de tal manera que el estudiante no sabe exactamente nada de nada respecto a la posición del docente. Porque el docente no explicita su posición y el estudiante tiene más bien que rastrearla para conocerla.

Es diferente este eclecticismo a la coexistencia de tendencias filosóficas (es decir tesis, posiciones, artículos de grupo, o pequeño grupo de filósofos agrupados en revistas o instituciones o institutos) que fue la posición tradicional mantenida en la escuela de filosofía y que hoy es sostenida apenas por la revista Sullull.

Una cuarta forma la llamaré la *histórica respecto a la subjetividad*, es decir aquella que considera que filosóficamente somos premodernos y no modernos y, por tanto, el abordamiento filosófico ha de hacerse manteniendo claridad respecto a este problema. Aquí encuentro al profesor José Carlos Ballón próximo al programa del neopragmatismo analítico y al profesor Octavio Obando próximo al marxismo mariateguiano-gramsciano como sus exponentes más básicos.

Una quinta forma la llamaré la *ontológica*, que sería más o menos la clasificación infusa, gaseosa, imprecisa, informe, indeterminada, amorfa, que clasificaría según la preferencia por la cultura anglosajona de origen alemán, por ejemplo Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Gadamer, y temas relacionados con el ser o los principios del ser; en oposición a otros autores de la cultura anglosajona pero de origen, en general, angloestadounidense: Wittgenstein, Ryle, Quine, Rorty, Putnam, Davidson, etc, que serían, aparentemente, antimetafísicos y concentran, en general, en el lenguaje.

Aunque, nos dice Rorty, en la década del 70 los departamentos de filosofía en los EE. UU serían predominantemente de orientación analítica en la década del 80 se habría perdido todo rasgo primigenio. Y, Jaime Nubiola, dirá que la filosofía analítica en la actualidad, esto es en la década del 90 del siglo XX, sería prácticamente diferente de su origen y proceso posterior llegando ahora a ser histórica y reconociéndose en la autoconciencia para verse en el proceso del pensamiento general, se habría hecho histórica, se acercaría a la ciencia y la experiencia, estaría próxima a vertientes filosóficas de corte fenomenológico, etc.

Una sexta forma la llamaré *política*, estas se alían conforme alianzas políticas coyunturales o de argollas según sean elecciones en las escuelas, facultades y universidad, se trate de actividades político-institucionales. Son altamente volátiles y oportunistas. A veces se alían en esta dominancia política afines filosóficos y otras veces no. Lo dominante es la agrupación de fuerzas conforme coyuntura.

Y aquí hay que hacer una precisión, suele ocurrir que los programas de cursos para toda la carrera de filosofía, que se sujeta a constantes modificaciones cada cierto tiempo, sea una pugna de fuerzas según interés político de coyuntura, fuerzas que se alían para imponer determinada forma de desenvolver el programa de cursos de filosofía de la escuela por un tiempo. Así detrás de un programas de curso siempre ha habido una lucha de correlaciones de fuerzas que han impuesto un determinado enfoque del programa de cursos de filosofía con las correspondientes temáticas y cursos.

Una séptima forma la llamaré la *amiguista*, poco o nada tiene que ver con la filosofía pero funciona. Es la forma aquella en que los concursos de incorporación docente a la escuela de filosofía entran los próximos a la argolla que está en el poder de la facultad o escuela, por cierto usando del recurso legal correspondiente o, como ha ocurrido en filosofía, falsificando documentación para ser incorporado a la carrera. Hechos que obligaron a anular las incorporaciones docentes, con el correspondiente escándalo, o festinando documentación y afectando a otros. Las argollas se fortalecen con estas maniobras y con ello se fortalecen las correspondientes tendencias filosóficas que se desea imponer.

Las tendencias filosóficas en San Marcos, excepto por los bloques antes indicados (véase la forma uno), resultan en general bastante difusos, y el autor de este breve recuento se inclina a creer que es fuerte la influencia del eclecticismo filosófico. Se nota sí la constitución, o intento de constitución, de escuelas de filosofía, por ejemplo es evidente el fuerte impulso que cobran estas tendencias en el área de filosofía en el Perú y la

reformulación de la nueva etapa de búsqueda filosófica. Esto es centrando en la investigación del origen y proceso de la subjetividad premoderna y su encuentro con la moderna. Este trabajo se pensaría en términos de trabajos colectivos y generacionales. Habría un fuerte interés en orientar la filosofía hacia la profesionalización pero sin perder de vista su compromiso con el ser humano real y no el abstracto que fue lo dominante en las décadas anteriores.

Y, una reformulación del lugar del estudiante de filosofía en todo este proceso. Aunque este tópico no deja de ser interesante sin embargo se impone una reflexión más sistemática. En general estimo que la facultad de letras en la medida que no ha reformulado sus estrategias, objetivos y metas respecto a la función del intelectual y el estrato intelectual, es una facultad que se encuentra a la deriva.

Estimo, finalizando, que entraríamos a una nueva fase de la filosofía en San Marcos, en medio de sus dificultades y omisiones, sería una fase de reevaluación del lugar de la actividad de la filosofía, el filosofar y el filósofo, y el lugar de éste cuando reflexiona sobre el origen y proceso de la subjetividad premoderna en el Perú. Parecería, entonces, que es la filosofía en el Perú la que mostraría mayor capacidad de desenvolvimiento. Mas una tendencia clara de modernizar en un sentido darwinista las ciencias humanas, o aproximadamente, no existe en absoluto.

Estimo que lo central de la filosofía en el Perú comienza a ser el cuestionamiento explícito del problema de la subjetividad desenvuelto en nuestro proceso espiritual. Problema que colocara en su momento V. A. Belaunde, y en la década del 70 retomado indirectamente por la crítica de Salazar Bondy a la filosofía en América Latina y el Perú. Luego la subversión puso el tema nuevamente en la mira al realizar, no teóricamente sino prácticamente, una tarea de socavamiento general de la subjetividad tradicional. La crítica académica de la filosofía practicó el seguidismo de la subjetividad marxista soviética y luego de la maoísta, precisamente, por esta falta de situarse correctamente en su subjetividad frente a nuestra propia realidad..

Esta subjetividad fue lo normal en la filosofía nacional y nos modeló a partir de la concepción de filosofía desenvuelta por la burguesía compradora. Esta subjetividad de la burguesía compradora fue una extensión de la subjetividad feudal solamente retematizando la estructura del conocimiento y dejando intacta todas las demás esferas de esa subjetividad tradicional. La burguesía compradora modernizó esta vieja subjetividad colocando nuevas palabras pero dejando intacta su poderosa presencia.

El seguidismo de la filosofía en el Perú de la subjetividad filosófica estadounidense adolece del problema de ser un seguidismo que copia lo secundario y escupe lo principal, por ejemplo, de la subjetividad anglosajona de orientación estadounidense deja de lado su naturalismo e inmanentismo y se regocija en repetir las cosas fuera de contexto. No es diferente con los que repiten la filosofía continental.

Lo hemos dicho antes y lo repetimos Descartes en el Perú no significó nada, como tampoco Kant. No es diferente la suerte de Darwin. Repetimos las palabras, jamás el espíritu; y hacemos de la descontextualización espiritual una virtud cuando es una tragedia. Reevaluar de modo drástico el proceso de constitución, estructura, función, sentido y finalidad de esta subjetividad de modo explícito y sistemático es nuestra tarea central. Es dar un paso adelante en la filosofía en el Perú después del gigantesco avance que heredamos de nuestros predecesores que construyeron para nosotros una historia de la filosofía en el Perú. Los honramos, superándolos.

Final

Se estima, en términos generales, que la renovación de la perspectiva del ser humano, es decir la ciencia humana, comienza con Ch Darwin y K. Marx y otros piensan que también Freud. Es decir otro modo de evaluar la actividad científica. Es posible. Nosotros estimamos empero que Kant en la *Crítica de la razón pura* colocó en un nivel diferente el lugar del espacio-tiempo, lo colocó como condición actualizadora de la subjetividad y, con ello, afectar la constitución del ser, es decir hacerlo inmanente, asunto que se acentuó en las tendencias posteriores.

Tal cosa introdujo en la reflexión filosófica de occidente un profundo giro cuyas consecuencias seguimos viviendo. Y que se juntó ese clima filosófico nuevo, mejor dicho, rediseño el contexto de posibilidades en la cual encajase el tremendo potencial de la actividad científica en el siglo XX. Lo que nos hace presumir que el lugar de la ontología sigue siendo inalterable y que sigue siendo ésta quien decide cuál serán las posibilidades y límites que se establezcan en las sucesivas alianzas de la ontología con los avances de la ciencia

Claro es que la herencia filosófica de Kant rediseño la perspectiva desde una perspectiva idealista, perspectiva que no impidió a otro hran idealista como J.G.F. Hegel reconocer que fue por Kant que se consiguió pasar de la metafísica a la ontología, y fue este mismo Hegel quien llevó a un nivel correcto esta inmanencia al historizar radicalmente el ser. Marx toma esta perspectiva desde el materialismo y, al hacerlo, efectivamente, coloca en un nuevo nivel el lugar del ser humano, la episteme del ser humano y, con ello, la ciencia humana o humanidades sujetas aún a la tiranía platónica, o aristotélico-tomista, o de un cristianismo sin Cristo de tipo liberal. Y ciertamente lo hace como una corriente. Las otras dos resultan el movimiento analítico y la husserliano-heideggariano.

La época actual impone pensar sistemáticamente varios temas relacionados con el nacimiento y desenvolvimiento desde una nueva episteme de este sistema del ser humano. Y se desenvuelven nuevos problemas, por ejemplo, la Stimmung que hemos visto en su momento. Los avances en el conocimiento científico del ser humano nos empuja, en general, a la procura de una nueva visión del paradigma que dominó en la ontología o episteme tradicional de este ser humano. El punto es ¿llegarán en algún momento a encontrarse en una relación armónica?. Nosotros respondemos positivamente. Pero la armonía estará dada por la alianza que se establezca periódicamente entre filosofía y ciencia,

en rigor, ontología y ciencia. Y será dado por terremotos de los modelos en ambos campos. Veamos ahora otros aspectos.

El tema de la ingeniería del yo

La aplicación del ego transcendental al proceso de los actos humanos de Tomás lleva a la consideración interesante que no están reducidos a lo estrictamente moral. El ego transcendental es el modo de constituir el mundo desde el “yo ontológico” y este “yo ontológico” es capaz de desenvolver una perspectiva en el horizonte de sí mismo, la relación de sí mismo con los otros y de los otros. Por ejemplo, N. Hartmann habla de diversos niveles: físico, psicológico, espiritual, et cetera. Mas el último, o sea, el reconocimiento y *reconocimiento unitario* de los niveles, solamente puede ser desde el “yo ontológico” puesto de manifiesto, en mi estimación, por E. Husserl.

El elemento que facilita esta *ingeniería* del “yo ontológico” en los niveles antes indicados son precisamente los actos humanos. Los actos humanos no dan cuenta únicamente del contenido moral de ellos, *dan cuenta general del movimiento de como estos actos humanos nos acercan a un ideal explicitado multilateralmente aunque concentrado por el “yo ontológico” que aspira al bienestar en el mundo*, donde el bienestar material (respecto a los otros niveles) es inferior, mas necesario. Lo central resulta, entonces, el desenvolvimiento espiritual pleno del ser humano. En una cultura individualista o donde el individualismo es exasperado en difícil. Más no en una cultura donde el individuo sea *sujeto* plenamente socializado.

En el cristianismo, por ejemplo, se eleva este “yo ontológico” a una forma ideal donde lo religioso otorga este bienestar, o sea, por mediación de la religión se canaliza el bienestar de este “yo ontológico” y los actos humanos evaluados moralmente o reducidos a lo moral determinaban el paso siguiente: actuar correctamente nos da bienestar pleno, o sea, ontológico-moral, en el mundo. Y la autoconciencia pasa a ser autoconciencia moral. Y *daba al “yo ontológico” forma religiosa y predominantemente moral*. Eliminar el aspecto religioso confesional y moral deja, en general, que se hable a secas de bienestar ontológico que es resultado del bienestar de los niveles antes indicado; que durante siglos el canal de socialización hayan sido los aparatos religiosos es otro problema.

Así se puede tomar el problema del bienestar ontológico despojado de sus vigas interpretativas teológicas y de un cristianismo sin Cristo propio del mundo liberal. En el sistema liberal todo esto se reduce y concentra en el consumismo, lo que facilita y explica su tremendo éxito. En el socialismo real a una elevación forzada del individuo a una condición de sujeto plenamente socializado. En una sociedad semifeudal o premoderna como la peruana la dicotomía individuo-sujeto permanece, los sujetos políticamente excluyen como clase a los individuos de las otras clases de la sociedad con fines exclusivamente de lucro. Entonces, el problema de preservar al individuo como sujeto no es cosa, históricamente, fácil.

Se puede tener una perspectiva de las líneas ontológicas centrales desde la cual se puede reestudiar la estructura afectiva en el proceso de la historia occidental y tener, más allá de esto, la posibilidad de formularse el problema de la estructura afectiva como un

problema centralmente contemporáneo. Problema del ser humano contemporáneo dominado por el temor, la angustia, la soledad, unido a la horrorosa manipulación de los sistemas socio-políticos, y, a su vez, sea diferente de la formulación de G. Lukacs que sostenía la tesis del enfrentamiento entre la razón y el irracionalismo. Mas dominado por una episteme sobre la estructura afectiva sujeta al cristianismo o un cristianismo sin Cristo.

En estas esferas mencionadas el objeto de problematización de la filosofía parece sugerir, a largo plazo, que los temas relativos a la *estructura afectiva en general* incorporan nuevos problemas propios de la ciencia del conocimiento objetivo, por ejemplo, el problema del autodireccionamiento del sujeto para su bienestar no solamente psicológico sino también *ontológico*. Esto es muy claro en la reflexión de M. Foucault relativa a las técnicas del yo, que bien podría llamarse ‘ingeniería’ del yo.

El tema del último y el primer hombre.

Esto implica dos cosas:

- a) la configuración de un materialismo práctico negativo, o sea, ese ser humano metalizado y espiritualmente reducido,
- b) el desenvolvimiento de nuevas formas de espiritualidad, o sea, espiritualidad no canalizadas por las estructuras religiosas.

Estimamos que tanto (a) y (b) son caras de la misma moneda llamada del “último hombre”, estación espiritual inevitable antes de acceder al nacimiento del “sobre hombre” o el primer hombre de F. Nietzsche. Se trata de la ontología de la estructura afectiva formulada en un horizonte radical y masivamente no teísta que en occidente significa no-cristiano.

Una metafísica inmanente que haga del ser humano un ser humano sin cadenas y sin temores como quería también Epicuro: salud multilateral, fuerte voluntad, plena autonomía, amor porque quiere amar y le sobra afecto, y, finalmente, unidad con la naturaleza. Todos son estos ingredientes de corte nietzscheano correspondientes al primer hombre.

Consideración última.

Educar al ser humano es una cuestión central de nuestra época. Hacerlo significa abordar nuevas perspectivas sobre este ser humano, formas ontológicas y científicas de la manera como lo entendemos. La perspectiva aristotélico-tomista es una forma superada como lo es también la perspectiva del cristianismo sin Cristo. La época nos lleva a la forma radicalmente inmanente. Y explorar más drásticamente la forma conductual del ateísmo práctico positivo como fuente de comprensión de un nuevo modo de bienestar proporcionado por el ‘yo ontológico’.

De esta forma se configuran las condiciones espirituales, paralela a las materiales, de aproximarnos aun ser humano individual y colectivo *educado* radicalmente autónomo en la esfera ontológica y frente a sí mismo. Elementos que habrán de contribuir a una recepción más amplia y dinámica de lo que llamamos un espíritu científico a nivel de masas.

E, igualmente, nos pone frente a la evidencia que proporcionar conocimientos y educación a los grandes sectores de masas los ayuda a entender mucho mejor la actividad científica y filosófica pero no *necesariamente* los lleva a una superación de su perspectiva epistémica como ser humano.

Parecería entonces que el bienestar ontológico del ser humano pasaría, necesariamente, por una reevaluación de la vieja episteme sobre el sistema del ser humano se ha estado entendiendo. Y, asumir, que el bienestar ontológico del sistema del ser humano está más allá de la mera dicotomía bien-mal a la cual se vió restringida durante el predominio de la episteme tradicional de tipo cristiana y que la episteme tradicional de tipo liberal-cristiana en la fase demoliberal tampoco consiguió superar. El marxismo si quiere superar sus propios límites habrá de contemplar este problema inevitablemente. El nuevo hombre del socialismo comporta una nueva episteme sobre el sistema del ser humano, caso contrario, en el mejor de los casos, no pasará de ser un buen país nórdico (que ya es bastante decir).

El “salto ontológico” pasa por este necesario giro de la tradicional episteme u ontología hacia una nueva episteme u ontología del sistema del ser humano. El salto ontológico que en materia de actividad científica signifca constituir un modelo de cómo se estructura el ser humano (tal cual se hace la reconstrucción de los fósiles del ser humano en la paleoantropología para “saltar” a sapiens) como sistema biológico y social hasta un modelo cognoscitivo aproximadamente unitario y coherente.

La comprensión del salto de ser natural a ser social como sistema auto-organizado en un modelo unitario y coherente nos llevaría a la extinción de lo que llamamos alma individual, para dar paso a la sedimentación de estos modelos unitarios y coherentes que emergen del conocimiento humano y de la evaluación de una nueva antropología filosófica. Que, quien sabe, no sea nada más que la reconstrucción de los modelos que históricamente constituyó el ser humano en la relación ontología y ciencia pero referido a la imagen unitaria de este ser humano. Una ‘alma’ cuya episteme, explicación y socialización del contenido sea por completo diferente a la que ahora consideramos como tal. El darwinismo científico, en consencuencia, estaría en el inicio de este proceso tremendo y titánico de la especie humana. No reduciendo el darwinismo a una simple consideración científica natural.

Bibliografía

- Alonso, A (2008): Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano. En: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. (Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/AAlonso.pdf>)
- Aquino, T. de: *Suma de teología* [vol 4], Madrid, BAC en 16 vol (esp-lat), 1959.
- Aquino, T. de: *Suma teológica* [vols 3 e 4], Brasil, Coedição E. S. de Teologia S. Lourenço de Brindes – U de Caxias do Sul - Sulina Editora – UFRGS en 12 vol (por-lat), 1980
- Aquino, Tomás de: OPERA OMNIA (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>)

- Brooke, E. W (1966): *The Challenge or Change*, USA

- Castrodeza, C (1992): De la epistemología popperiana a la epistemología darwinista, Revista de Filosofía 3a época, vol. V., núm. 8. págs. 329-350. Editorial Complutense, Madrid.
- Celestino, O: “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos”, 2. Evangelización, Gazeta de Antropología, No 14, 1998, texto 14-05, Laboratoire d’Anthropologie Sociale, CNRS, París, disponível no sitio web: http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html)
- Chalmers, D: Papers de filosofía de la biología (<http://consc.net/people.html#biology>)
- Cruz, E (2009): Evolucionismo e criacionismo, Seminário “Evolução e transversalidade”, Conferencia, 26 de mayo, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil

- Fernández del Riego, M: Raíces socio-culturales de la increencia contemporânea; en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, N° 1, 1996 , pags. 509-522

- Guaman Poma de Ayala, F: *Nueva coronica y buen gobierno* [vol II], Lima, FCE, 1993

- Jaime, Jorge (2002): História da filosofia no Brasil, vol 4, Vozes, Brasil.

- Leon XIII (1879): AETERNI PATRIS, Roma, 4 de agosto
http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html

- Moço, A (2009): A ideia que revolucionou o sentido de la vida, en Nova Escola , , Ano XXIV, No. 221, Abril, pp. 32-41
- Moser, Paul: Epistemology, em Roudledge History of Philosophy, Volume X: Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century, John Cafield (Ed), USA-UK, 2005.

- Obando Morán, J. O (1998); Lugar de la conciencia humana en la teoría de la evolución de Ch. Darwin, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (sitio web: <http://es.geocities.com/bitacoradeunmaterialista/textos.htm>)
- Obando Morán, J. O (2002): El salto ontológico (sitio web: <http://es.geocities.com/bitacoradeunmaterialista/textos.htm>)

- Oliveira, N de (2009): Ação afirmativa, reconhecimento, desrespeito: Axel Honneth e a democracia racial, Seminário: "Projetos de filosofia", Conferencia, 22 de mayo, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil
- Onfray, M (2005): Tratado de ateología, Anagrama, Madrid, abril 2006

- Perter, K and Johnson D. B (Comp) (1966): *National Party Platforms 1840-1964*, University of Illinois Press, USA
- Pio X (1907): PASCENDI, Roma, 8 de septiembre
http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html
- Pio XII (1950): HUMANI GENERIS, Roma, 12 de agosto
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html

- Ramírez Calzadilla, J (2008): El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal. En: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Calza.pdf>
- Ratzinger, J (1960): 'El Dios de la fe y el Dios de los filósofos', Bad Godesberg, en la fiesta de Santo Tomás de Aquino.
http://www.mercaba.org/Filosofia/Teologia/dios_de_la_fe_y_el_dios_de_los_f.htm
- Ratzinger, J (1998): 'Situación actual de la fe y la teología' Conferencia en el encuentro de presidentes de comisiones episcopales de América Latina para la doctrina de la fe, Guadalajara, México <http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
http://www.corazones.org/doctrina/a_dogma_doctrina.htm#Sto%20Tomás%20de%20Aquino
- Ratzinger, J (2000): Fe, verdad y cultura: Reflexiones a propósito de la encíclica "Fides et ratio", febrero, Madrid: <http://www.aciprensa.com/Docum/ratz-esp.htm>
<http://www.mercaba.org/TEOLOG%C3%8DA/Articulos/iRATZINGER-01.htm>
- Ratzinger, J (2000): "Debate sobre la existencia de Dios", Zenit [23/IX], *Debate entre Joseph Ratzinger y Flores d'Arcais*, 23/IX:
<http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Ratzinger, J (2001) "La marginación de Dios", [8./ X] Análisis del prefecto para la Doctrina de la Fe sobre la crisis religiosa. Joseph Ratzinger Intervención en el Sínodo de los Obispos, 8/X: <http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Ratzinger, J (2001): "La abolición del hombre", Le Figaro [17/XI]
<http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Ratzinger, J (2002): "El relativismo, nuevo rostro de la intolerancia", Zenit [1/XII].
<http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Ratzinger, J (2003): Relación entre magisterio de la iglesia y exégesis, L'Obsservatore Romano, 16 de mayo
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_sp.html
- Ratzinger, J (2004): 'Europa'. Conferencia del Cardenal Ratzinger en la Biblioteca del Senado de Italia, 13 de mayo: <http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Ratzinger, J (2004): "La fuerza de la razón contra el relativismo", Acepresa, 17/XI

<http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>

- Ratzinger, J (2004): "El laicismo está poniendo en peligro la libertad religiosa", Zenit [19/XI] <http://www.interrogantes.net/includes/seccion.php?IdSec=147>
- Regner, A. C (2009): A origem das espécies, Seminário: "Evolução e transversalidade", Conferencia, 28 de abril, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil
- Rek, A (1966): *Modernas corrientes filosóficas*, Lidador, RJ, Brasil (Título original: *Recent American Philosophy*, trad Eglé Malheiros)
- Routledge History of Philosophy (1993): The Age of German Idealism Robert Solomon and Kathleen Higgins, vol VI
- Routledge History of Philosophy (1994): The Nineteenth Century C.L.Ten, vol VII
- Routledge History of Philosophy (1993): Continental Philosophy in the C20 Richard Kearney, vol VIII
- Routledge History of Philosophy (1996): Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the C20 S.G.Shanker, vol IX
- Routledge History of Philosophy (1997): Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the C20 John Canfield, vol X

- Sagan, K (1997): *O mundo assombrado pelos demonios*, Companhia das Letras, Brasil 1997.
- Souza, D de (2009): A questão da ética em Ludwig Feuerbach, Seminário: "Projetos de filosofia", Conferencia, 5 de junho, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil
- Souza, R de; Carvalho, M de, Matsuo, T; Zaia, D (2009): Evolucionismo x criacionismo, en *Ciencia Hoje* (Revista de la Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), No. 256, Vol 43, Janeiro/Fevereiro, pp. 36-41.
- Stein, E (1993): Orfãos de utopia (A melancolia da esquerda), UFRGS, Brasil.
- Stein, E (2009): Mudanças na antropologia filosófica, Seminário: "Projetos de filosofia", Conferencia, 12 de junho, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil
- Steup, Matthias: "Epistemology in the 20th Century", in The Routledge Companion to 20th Century Philosophy, The Routledge, UK, 2006; do mesmo autor: Epistemology, dec, 2005, Stanford Encyclopedia of Philosophy: web: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology>

- Turchetto, Maria: Salti ontologici. Darwinismo, evolucionismo e scienze sociali: http://www.ripensaremarx.it/Salti_ontologici.PDF
- Turney, Lyn and Critchley, Christine (2004): Understanding Australians' Perceptions of Controversial Scientific Research, In Australian Journal of Emerging Technologies and Society Vol. 2, No. 2, pp: 82-107, también el sitio web: <http://www.swinburne.edu.au/hosting/ijets/journal/V2N2/pdf/V2N2-2-Critchley.pdf>

- Weber, T (2009): Autonomia política em J. Rawls, Seminário: "Projetos de filosofia", Conferencia, 19 de junho, Pontifícia Universidad Católica, Porto Alegre, Rio Grande del Sur, Brasil
- Wilson, A. R (2007): LEVELS OF SELECTION, En: Philosophy of Biology, Edited by Mohan Matthe / Christopher Stephens, Elsevier B.V, UK.

