

“Leyes generales del pensamiento en la fase prehispánica, colonial y prerrepública en la historia cultural peruana: 1532-1794”

Dr. Octavio Obando Moran
jomoranobando@yahoo.es
www.geocities.com/octavioobando
UNMSM

III Congreso Regional de Filosofía / 4-7 de octubre
/ Huanuco / Perú /

Sumilla

El pensamiento dialéctico materialista estima que existen leyes generales del pensamiento. Estas leyes generales del pensamiento serían algo equivalente a leyes ontológicas que norman totalizadamente un modo de entender, relacionarse y expresar conceptualmente el desenvolvimiento multilateral del ser de cada época. Nosotros no intentaremos justificar o negar esta afirmación marxista. Tampoco buscaremos una explicación de todos los aspectos que comporta como problema en el marxismo. Nosotros queremos especificar en nuestra historia cultural sí efectivamente es posible hablar de la existencia de leyes generales del pensamiento a partir del cual es posible constituir el ser como una unidad

Abstract

The thought dialectical materialist estimates that general laws of the thought exist. These general laws of the thought would be something equivalent to ontologic laws that constitute the entirety in a way of understanding, to be related and to express the multilateral development of the being of each time conceptually. We won't try to justify or to deny this Marxist statement. Neither we will look for an explanation of all the aspects that behaves as problem in the Marxism. We want to specify in our cultural history yes indeed it is possible to speak of the existence of general laws of the thought starting from which is possible to constitute the being like an unit.

El problema.

Estima el pensamiento dialéctico materialista que existen leyes generales del pensamiento. Estas leyes generales del pensamiento serían algo equivalente a leyes ontológicas que norman totalizadamente un modo de entender, relacionarse y expresar conceptualmente el desenvolvimiento multilateral del ser de cada época¹. Nosotros no intentaremos justificar o negar esta afirmación marxista. Tampoco buscaremos una explicación de todos los aspectos que comporta como problema en el marxismo. Nosotros queremos especificar en nuestra historia cultural sí efectivamente es posible hablar de la existencia de leyes generales del pensamiento a partir del cual es posible constituir el ser como una unidad

Para efectuar esta tarea de investigación estudiaremos la fase prehispánica en una de las últimas e importantes síntesis provenientes del campo de la filosofía, la colonial (y entenderemos en este largo período la primera fase que sería propiamente la conquista). Y terminaremos revisando la formulación que efectúa el Mercurio Peruano, periódico que apareció entre 1791-1794 y fue vocero intelectual de las aspiraciones independentistas.

Augusto Salazar Bondy en su pequeño pero decisivo trabajo orientador llamado *La filosofía en el Perú* dice al respecto del carácter representativo del Mercurio Peruano:

“Por el celo del obispo Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), el Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa se convirtió hacia 1781 en uno de los más activos focos de propagación de las ideas enciclopedistas(2). Y en todo el país el Mercurio Peruano era el órgano de expresión de estas inquietudes. Sorprende, en efecto, al recorrer sus páginas la activa presencia de los diversos grupos intelectuales, no sólo de Lima, sino de las más diversas provincias y de los pueblos más apartados del país”²

Sin embargo son los mismos miembros de Mercurio Peruano los que establecen cuál era su sistema de trabajo:

“Aristio reasumió su cargo de distribuir las materias sobre que se debía raciocinar; y se estableció que todas nuestras disertaciones fuesen por escrito. Estas piezas juntas a los fragmentos que todavía conservábamos de las otras de igual naturaleza hechos en el

¹ “in the sense of a law-governed connection of material phenomena, in the sense of the law of their being joined together in the composition of some whole, in the context of a self-developing totality or aggregate, all the components of which were related as a matter of fact not by virtue of their possessing one and the same identical attribute, but by virtue of a unity of genesis, by virtue of their having one and the same common ancestor, or to put it more exactly, by virtue of their arising as diverse modifications of one and the same substance of a *quite material* character (i.e. independent of thought and word)” **Written:** 1974, **Source:** Dialectical Logic, Essays on its History and Theory. **Publisher:** Progress Publishers, 1977. **Translated:** English translation 1977 by H. Campbell Creighton. **Transcribed:** Andy Blunden. **HTML Markup:** Andy Blunden, en D:\Library\archive\ilyenkov\works\essays\index.htm CD Room

² Augusto Salazar Bondy: *La filosofía en el Perú* (Panorama histórico), Editorial Universo, Lima, 1967 (1954), II, p. 34.

tiempo de los congresos filarmónicos, eran el monumento de nuestra dedicación y amor nacional”³.

Se ha de decir que este estudio nuestro del Mercurio Peruano forma parte de lo que sería la *génesis de la subjetividad* con la cual esta emergente burguesía constituye el mundo y el sentido del mismo ---y como se habrían extrapolado a otros ámbitos--- en la prerrepública liberal (1780-1820) y en la primera república liberal (1820-1880), se continua en la segunda república liberal (1880-1980), hasta la tercera república liberal (1980 en adelante). Nosotros llegaremos solamente hasta la fecha indicada de desenvolvimiento del Mercurio Peruano.

Aquí se haría necesario revisar --para completar el desenvolvimiento de esta subjetividad en las diversas fases antes indicada--- la Revista de Lima (1859 – 1863 / 1873), que como revista ha de verse asociada al proyecto social de la fracción limeña, y a su vez asociada al Partido Civil, en general el primer partido moderno del país.

1. Josef Estermann y el problema del pensamiento del mundo andino. Síntesis⁴.

Nuestra revisión sintética de valoración de J. Estermann⁴ no niega los trabajos efectuados por Hugo Pesce y Emilio Choy Ma sobre el pensamiento en la fase previa a este fase anterior al incanato. Aquí solamente dejamos constancia de los estudios al respecto. El primero dice lo siguiente:

“La tradicional descripción del pensamiento pre-incaico como una dilatada y confusa esfera de concepciones nebulosas, irremediamente saturada de magia, sometida pasivamente a una incomprensible naturaleza, está contradicha por la secuencia de los constantes y fecundos avances del paleolítico, por las prodigiosas conquistas del neolítico y por el sucesivo florecimiento de las civilizaciones basadas en la institución del estado, que rematan en un imperio de muy alto nivel económico, organizativo y cultural.

“Cabe, desde luego, y es necesario distinguir el nivel mental de los grupos dirigentes que, a partir del neolítico superior, / se diferencian y asumen funciones especializadas, respecto al resto de la gente entregada al trabajo de producción directa. Pero la diferenciación se opera desde una masa que ya había alcanzado el rango de cultivadora y criadora, que ya había transformado en dirigidos los procesos espontáneos de la naturaleza, que ya había adquirido la conciencia de su condición humana. Es en su seno que brotan el artesanato, los técnicos del riego, los administradores, los artistas y los poetas, los amautas y los ingenieros, los estrategas y los estadistas”⁵. Pero esto lo indicamos como antecedente del problema que, estimamos, Estermann trabaja a fondo

³ Hesperióphylo: Historia de la sociedad académica de Amantes del país y principios del Mercurio Peruano, en Mercurio Peruano, 23 de enero de 1791, No. 7, pp. 49-52, Edición facsimilar de la B. Nac. del Perú, tomo I: 1791, Lima, 1960. Entonces establecían las materias, las discutían, homogenizaban su subjetividad y luego con ese criterio editaban los materiales.

⁴ J. Estermann: *Filosofía andina*, Editorial Abya-yala, Ecuador, 1998.

⁵ H Pesce: Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú; en San Marcos, No. 10, set-oct-nov, UNMSM, Lima, 1968, pp.68-69

y sistemáticamente en la fase incaica. Empecemos la visión de Estermann por la ontología.

1) La sección ontológica

El es en tanto que es

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta

condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional aunque no tiene naturaleza necesaria

2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada

3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral.

4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria

2) Lógica andina

1. El principio de relacionalidad significa que lo “concreto” es la “concreción” de la realidad a través de la relacionalidad integral, totalizadora. El ente es tal en tanto en cuanto interrelacionado. El ente aislado es no-ente.

2. Las relaciones lógicas, en sentido técnico, son más bien derivadas

3. La relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior o casual o accidental.

4. El principio de la relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa:

5. No puede haber ente carente de relaciones, es decir entes absolutos

6. Pero tampoco existe ente particular existente en y por sí mismo

7. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es absurda; ningún “ente” es principio de su propio ser.

8. La relacionalidad del todo tiene una serie de sub-principios o derivados

9. La correspondencia es el primer principio derivado de relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual afectivo

10. El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías es de validez universal

11. El principio de complementariedad es la <<especificación>> de los principios de relacionalidad y correspondencia. Significa coexistencia con su complemento específico.

12. La racionalidad andina es dialéctica, tanto por la estructura sub-terránea de concebir la realidad como por las indicaciones fenomenológicas

13. La dialéctica occidental y la andina son diferentes, primero no es lógica oculta de un principio universal que se realiza a través de los momentos dialécticos.

14. Segundo, los opuestos son momentos, son entes deficientes e incompletos en un proceso que tiene que llegar a la “complementación sintética

15. Esta síntesis no es *Aufhebung* sino experiencias parciales de la realidad, y tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables: se requieren mutuamente no para elevarse a otro nivel sino para completarse en el mismo nivel

16. No es progresiva. La complementariedad no es el resultado de un proceso dialéctico, sino la expresión dialéctica de la relacionalidad

3) Cosmología

1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones

2. Pachasofía significa filosóficamente el “universo ordenado en categorías espacio-temporales

3. La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias. El otro eje es los masculino y femenino que se da arriba y abajo.

4. El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicos, existen correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso

5. Desde un punto de vista general existirían las chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia).

6. Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha con Kay pacha,

7. Los horizontales tiende una relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino.

8. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar

9. La cosmología defiende la ciclicidad epocal

10. La ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay pacha*.

11. Estos principios y su observación son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. No hay “re-presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico

El tiempo.

1. El tiempo es otra manifestación del pacha, es co-presente como el espacio, donde sus categorías temporales más importantes son el antes y el después tiempo

2. Tiene un orden cualitativo en la medida que se mide por la densidad del evento es decir el peso se determina por la importancia, y donde cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico.

3. Las ceremonias y ritos precisan de su tiempo para que surtan efecto, así el tiempo no puede ser presionado puesto que a largo plazo será pérdida

4. El tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad

5. Y, por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por una *pachakuti* (“vuelta de *pacha*”), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o “regresa” (*kutiy*: “volver”, “regresar”) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto>>>

6. La racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también hay *viceversa*.
7. La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su direccionalidad
8. Los ciclos no son simples repeticiones o retornos (kutiy) de lo mismo, , en general es una nueva manera de ordenar el universo
9. No existe continuidad entre los ciclos o épocas, el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de “saltos” o “revoluciones” cósmicas (*pachakuti*).
10. La diferencia con el pensamiento dialéctico occidental radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico

4) Teoría del conocimiento

1. Conocer algo significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente en y a través del ritual
2. Se presenta el conocimiento como relación intrínseca del plan cósmico
3. La relación gnoseológica no es unidireccional,
4. todo puede ser “sujeto” gnoseológico,
5. el conocimiento es una praxis integral y holística antes de ser teoría,
6. el ritual y la celebración son “lugares” predilectos del conocimiento,
7. el conocimiento tiene dimensiones cósmicas,
8. la verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

M. L. Rivara de Tuesta nos comenta en el volumen 1 y artículo de sus obras: “Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú” que hubo “resistencia a la aceptación de la nueva religión”⁶. Pero ¿cuál era la lógica indígena que se oponía a esta lógica cristiana?. El opositor ideal indígena de Francisco de Avila utiliza una lógica que hoy llamaríamos de reducción al absurdo⁷ entre lo predicado por el fraile correspondiente, y la contraposición del indígena que se funda en información y conceptos emanados de su contexto religioso, social, y humano práctico cotidianos⁸

Es claro aquí dos cosas: su naturalismo respecto a la conciencia, su materialismo básico implícito; y, gnoseológicamente su realismo ingenuo. Su lógica de reducción al absurdo donde se contraponen dos aspectos: *lo real a la conciencia y la realidad construida de este real a la abstracción*. No hay niveles, ni mediaciones, excepto una mediación básica dada a partir de la realidad construida desde lo real frente a la abstracción.

2. El pensamiento en general en el mundo colonial.

Sobre las leyes generales del pensamiento en el periodo colonial nos basaremos en el trabajo de Carlos Lazo y y Javier Tord: Economía y sociedad en el Perú colonial

⁶ ML. Rivara de Tuesta: *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Vol 1, FCE, Lima, 2000, p. 327.

⁷ H. Pesce, p. 63

⁸ ML. Rivara de Tuesta, Idem, pp. 333-348.

(Movimiento social)⁹. Según estos autores las leyes generales del pensamiento, es decir *el contexto general del pensamiento habría estado modelado en un soporte providencialista*. Y los autores si bien llaman la atención sobre esto estimo que corresponde, desde el ángulo de la filosofía, hacer una evaluación más detenida.

Nosotros diremos, en términos generales, que cuando se habla de providencialismo en realidad filosóficamente estamos hablando del teleologismo estructurado en una determinada doctrina teológica y filosófica, en nuestro caso el tomismo de Tomás en versión tridentina y matizado por el tomismo hispánico aplicado en el Perú.

En términos globales este teleologismo afirmaba que todo en la jerarquía de lo que “es”, desde lo más bajo a lo más alto, estaba orientado al supremo bien, esto es Dios. Y conforme la complejidad expresada en cada nivel de la jerarquía, el proceso de establecerse el acercamiento a este supremo bien estaría condicionado, mediado, por lo específico de cada estructura para colocar o situar o entender lo que es el bien. Pero de donde emana, coloca y reconoce este bien específico, esta comprensión del bien específico, será ciertamente este Dios.

Este teleologismo extrapolado a una serie de niveles ciertamente que tendrá efectos prácticos bastante diferenciados. Y es cierto que cuando se habla de que el providencialismo hispánico se montó sobre este providencialismo prehispánico, nosotros decimos que filosóficamente se montó un teleologismo más elaborado, procedente de la metafísica tomista, que derribó fácilmente a la antigua metafísica prehispánica.

Y este teleologismo más elaborado una vez incorporado en la cabeza de las personas no precisa ser constantemente pensado, simplemente funciona como un esquema de pensamiento automático. Empero se ha de tener claro que no fue en rigor un simple reemplazo de una subjetividad por otra, fue un *Aufhebung* (negación-superación) de lo prehispánico por lo hispánico.

Pero hemos de decir adicionalmente que este teleologismo no solamente es una forma de pensar general, esta forma general no es simplemente la forma general expresada como puro pensar, *sino que además impone un sentido general y sentidos específicos de comprensión de todos y cada uno de los aspectos donde se manifiesta*¹⁰. El pensamiento y el raciocinio quedan sujetos a una forma de pensar donde lo *necesario de demostrar* queda presupuesto por esta forma finalista, tradicional, feudal de pensar.

Junto a lo teleológico se manifiesta también otra forma general de pensamiento, aunque posiblemente funcione como auxiliar, más bien derivada de la ley principal. Se trata de la forma general de pensar de tipo analógico. En todo momento el mundo

⁹ Síntesis de la obra de C. Lazo García / J. Tord Nicolini: Economía y sociedad en el Perú colonial (movimiento social), en *Historia del Perú*, vol V: *Perú colonial*, Editorial Juan Mejía Baca, España, nov de 1981.

¹⁰ M. Heidegger dirá: “sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente visualizado”: M. Heidegger: *Ser e tempo*, Vozes, Brasil, 2000, II sección, tercer capítulo, parágrafo 65, p. 117; “Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt // Luego es a partir del sentido que se sustenta la comprensión de algo, sin venir a la vista como algo propio expresado o tematizado”, t / n, p. 324 del original *Sein und Zeit*

humano queda analógico al mundo divino, sin embargo limpio de miserias humanas. Donde la aspiración a la perfección de este ideal divino se impone de modo absoluto sobre el ser humano.

Y todo aquello que se pretende colocar por encima o salir fuera de este teleologismo queda diabolizado (la diabolización en rigor de verdad es un proceso colateral, aquí solamente mencionamos el asunto de manera general). Nosotros hemos de decir sin embargo que la declaración de malo y diabólico, y además declarado sospechoso lo natural corporal, nos parece que corresponde más a formas propias del tomismo tridentino centralmente, que en versión hispánica aplicado al Perú se hará más acentuado aún. La poderosa metafísica tomista aplicada al Perú se torna una simple guía moral¹¹

Para decirlo en lenguaje técnico: el sentido ontológico de la estructura de pensamiento que se impuso fue de tipo teleológico. Y a partir de esta primera y central ley general del pensamiento es que se configuró el modo de ver óntico de los diversos niveles de los cuales se compone éste. La segunda ley del pensamiento fue el analógico, que fue el modo como se configura el ejemplar a imitar, es decir lo divino, a partir de declarar todo lo humano cruel, viciado y degenerado. Y siempre en un contexto de virtud-pecado, es decir en un contexto moralizador de lo ontológico, donde se fusionan los contextos de lo ontológico con lo moral. Indiferenciación que ahora se hace necesario tener claramente diferenciados teóricamente.

No puede haber superposición moral sobre la ontológica. *Es pretender que el ente de la moral pueda contener al ser.* Es lo inverso ontológica, teórica y moralmente. Esta indiferenciación e inversión de la relación del ser con el ente de la moral es lo que tiñe las relaciones sociales y humanas, tiñe la conciencia, el intelecto y la razón de los individuos, tiñe la practica y la conducta de los individuos.

Y aquí se contiene las formas derivadas de tipo categorial: seremos mejores en tanto en cuanto estas leyes generales del pensamiento que tiene lo divino como referencia central sea puesto como aspiración desde una condición humana defectiva. Así, las leyes generales del pensamiento funcionan a su vez como modeladora de una aspiración ética. De aquí que la forma del pensamiento en general no se haya diferenciado de la forma ética. Se mantiene indiferenciado el pensar con el pensar ético.

Las leyes generales del pensamiento constituidas en un horizonte propio de la colonia sirvió para la justificación de un conjunto categorial, dio contenido a un conjunto categorial, donde la aspiración a lo divino constituía el punto de unidad entre lo general, esto es las leyes generales del pensamiento, y lo específico, la forma ético-categorial de expresarse en este periodo. Por eso que hay una fusión categorial que nace de una fusión de contextos de lo general, el pensamiento, con lo específico, lo ético. Subjetividad propia de lo premoderno. Y que la modernidad en nuestro país nunca superó teóricamente, es decir se mantiene en esa vieja forma a nivel de masas y de estrato intelectual.

¹¹ JC Mariátegui La Chira: 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, EE Amauta, Lima, 1980, p. 175

Estas leyes generales del pensamiento, que hemos indicado funcionan como modeladoras de sentidos cuando se extrapola a otras formas de manifestación de lo que “es”, dan contenido lógico categorial a cada uno de los niveles en los cuales se manifiesta. Numero los siguientes: 1) la estructura emocional-religiosa, 2) la estructura moral-valorativa, 3)la intelectual, 4) se tornan esquemas de acción social, 5) cristalizan finalmente como sentido común y 6) nos dotan de un sentido general y específico o, desde lo general se adecua lo específico.. Y sigue después todo el circuito de tipo circular con niveles de mutua interrelación.

En síntesis, las formas generales del pensamiento del teleologismo prehispánico pasa a uno más elaborado en el teleologismo hispánico. Y se extrapola a una serie de niveles donde cobra específica forma de sentido. Estas leyes generales del pensar (teleologismo y analogía), específicamente hispánica y tomista aristotélica de versión tridentina en versión particular hispánica, ha implicado una indiferenciación en el orden del pensar, donde lo general del pensar se vincula y se expresa desde lo específico, la forma moral reducido a virtud-pecado. Y donde la justificación desde lo divino ensambla con la aspiración moral. Todo estructurado en relaciones sociales y humanas. Y desde esta base la vieja tradición prehispánica es reelaborada en la nueva forma, la hispánica.

Frente al pensamiento previo, el incaico, el pensamiento colonial si bien superior teóricamente, no superó el pensamiento anterior, lo sursumió (lo asimiló y disolvió en su subjetividad) en su lenguaje. Y, básicamente reforzó la vieja óptica incásica, es decir reforzó el materialismo dado en dos aspectos: 1) la contraposición de lo real / conciencia, y 2) *elaboró de modo más neto la contraposición entre la “realidad”, construida desde lo real, frente a la conciencia.*

Lo que cambió, sí, ciertamente, fue el contenido de la nueva oposición, esto es, y propiamente, la conciencia versus la “realidad” construida desde lo real, que obviamente tenía que darse en un horizonte cristiano. Y con el nuevo arsenal conceptual procedente de la tradición teórico europea incorporó y sursumió las dos viejas contradicciones en una conceptualización más elaborada. Fue una doble y vieja dualidad ---lo real versus la conciencia y la “realidad” versus la conciencia--- reformulada en un léxico aristotélico-tomista tridentino en versión hispánica.

Hemos indicado, para finalizar, que toda esta indiferenciación indicada es propio del mundo premoderno, en absoluto del moderno. Y estimamos que esta vieja carga, esta vieja estigma, vicia y condiciona la subjetividad moderno peruano. Nuestro mediocre liberalismo histórico tampoco supo, teóricamente, ser renovadora. Pasó por alto este central problema. Teóricamente y con estos antecedentes el postmodernismo andino peruano actual resulta irrelevante. Y nos lleva al problema teórico de lo premoderno y lo moderno en nuestra tradición filosófica.

3. La modernidad europea y la mediocre modernidad peruana.-

I. Kant fue la liquidación de la “cosa en sí” (Dinge) para dejarnos instalados en el sujeto-objeto, donde esta “cosa en sí” queda intelectualizada más como “objeto” (Sache), es decir como forma del pensar, dada a través de una nuevo status de la

“cosa en sí”, llamada “objeto”. Del cual lógicamente nunca podemos decir nada de esta cosa misma. Hegel buscará restaurar esta “cosa en sí” pero como despliegue y dentro del pensar lógico más allá del cual solamente puede haber abstracción vacía¹²

Es decir el pensar lógico ---interpretamos a Hegel--- solamente puede desplegarse a partir de esta cosa (Dinge) elevada a pensamiento (tornada objeto), de la dinámica de esta “cosa en sí” elevada a pensar lógico; otra cosa es metafísica, es decir pretender construir entidades a partir de la nada, pretendiendo excluir la materia¹³, que era el programa de la metafísica prekantiana de tipo racionalista y empirista. Y de la imposibilidad de conocer la “cosa en sí” lógicamente, como lo quería la metafísica kantiana. Y ¿por qué?. Porque la estructura apriórica del espacio y tiempo, y actuante también esta estructura en el entendimiento, no es afectada, influenciada de manera ninguna por las estructuras de la sensibilidad o del entendimiento. Luego, no hay como conocer, “elear”, lógicamente esta “cosa en sí” a la estructura apriórica. La “cosa en sí” siempre tendrá el modesto lugar de elemento indispensable para la actualización de la estructura apriórica. Y nada más.

2. ¿Cómo se cumple el fenómeno en la colonia del Perú?. No es difícil percibir que ontológica, gnoseológica y lógicamente no hubo semejante proceso de reconocimiento del lugar de la autoconciencia en la mediación del sujeto cognoscente tanto del mismo sujeto que conoce como del objeto conocido..

Ontológicamente existía relación entre la vieja metafísica aristotélico tomista tridentina desenvuelta en la colonia del Perú propia de la clase dominante con la metafísica manejada por las clases dominadas. Este aspecto del fenómeno ontológico, este puente ontológico entre poder político-religioso y clases populares, creado y mantenido por la metafísica escolástica fue advertido agudamente por D. Hume en su crítica radical de la escolástica tradicional para oponerle una escolástica científica, esto es empirista, en la Inglaterra de su época¹⁴

Gnoseológicamente el empeño homogenizador de Mercurio Peruano no fue una renuncia a la metafísica tradicional y si una *retematización del lugar del conocimiento* a partir de la experiencia, es decir a partir del fenómeno. Así J. H. Unanue en *Decadencia y restauración del Perú* (Discurso inaugural para la Abertura y estreno del Anfiteatro Anatómico de la Real Universidad de San Marcos el 21 de noviembre de 1792), dice lo siguiente:

“La distinción de los tiempos en la práctica médica, depende de la contemplación y comparación de los fenómenos que presenta el cuerpo sano y doliente, el sólido vivo, natural, ó alterado en sus funciones: y siendo aquellos el resultado de *su estructura y leyes* (c/n), que mantienen ó han perdido su natural armonía, sin la inteligencia de estas, se obscurecen los tiempos favorables, huyen las ocasiones, los auxilios se hacen inútiles, y por la mayor parte perniciosos. Entre los entes de la razón y los de la

¹² JGF Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Werke: B. 5, Suhrkamp, Germany, 1993, p. 26.

¹³ E. Albizu: La idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real. Presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 8 de agosto de 1981, p. 15

¹⁴ D. Hume: *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad: Juan Adolfo Vázquez). Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 44; D. Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding* (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000; http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_etexts.html, p. 12

Naturaleza, media una inmensa distancia, y es preciso sean erróneos los dictámenes deducidos de aquellos, siempre que no esten fundados en el íntimo conocimiento de estos(24). De lo contrario los síntomas y demás aspectos que en las enfermedades arreglan el plan curativo, tendrán relación con las causas ideales é imaginarias no con las físicas y existentes en el cuerpo. Consistiendo las últimas en las afecciones del sólido y el líquido, no puede conocerlas aquél á cuyos ojos, ocultos los resortes interiores de la máquina viviente, solo se manifiesta su decoración interna”¹⁵

John Locke en su obra *Anatomía* (1668) propone una doctrina de los fenómenos y si bien admite que nunca podremos conocer como opera la naturaleza, el entendimiento puede concebir lo real formulando hipótesis fundadas en analogías de la experiencia “Para el caso de una enfermedad, por ejemplo, hay una sintomatología que corresponde a una ley de la armonía que rige las correlaciones fenoménicas y, basados en esa correlación, elabora una terapia adecuada. La experiencia sensible es nuestra única fuente de información. La experiencia, así, es único método seguro para captar la racionalidad en el encadenamiento de los fenómenos”¹⁶

Obsérvese como el empirista inglés utiliza el razonamiento: “analogías de la experiencia” para conocer aproximadamente en la medida que no se puede conocer la naturaleza. La experiencia sensible es el único método seguro para captar la racionalidad de los encadenamientos fenoménicos. La razón se funda en la experiencia. Para el nuestro el conocimiento lo es de *estructura y leyes del fenómeno*. Y el nuestro en absoluto hace depender la razón de la experiencia entendido como percepciones, *ubica la razón como la experiencia productos de una entidad externa que refleja lo real*.

Prosigamos con la estructura de razonamiento de nuestro ilustrado, dice después lo que sigue: “El cadáver disecado y demostrado, es la sabia y eloqüente escuela, en que se dictan las más seguras máximas para conservar á los vivientes. En él se conoce qual es el enlace, y los oficios de los distintos órganos que componen esa máquina singular, la primera entre las obras de la Divinidad: en que consiste la mutua dependencia con que se auxilian, ó dañan unas á otras: quales son las verdaderas causas que fomentan ó destruyen su armonía, y qual es el modo de restaurarla. Allí se descubre el origen y la distribución de aquellas pequeños pequeños e infinitos tubos é infinitos tubos, instrumentos de la sensación y movimientos, ministros del imperio del alma, (...)”¹⁷.

El empirista inglés no presume que el organismo sea producto, objeto creado por la divinidad, y no puede porque su empirismo no lo lleva a eso, no da para eso, y no da porque se funda la racionalidad en la experiencia y sistematización de los fenómenos. El nuestro en cambio si bien habla de la experiencia y el fenómeno sin embargo al

¹⁵ Mercurio Peruano, No. 220, 10 de febrero de 1793; Edición facsimilar de la Biblioteca . Nacional del Perú, Vol. VII: 1793, Lima, 1965, p. 98..

¹⁶ Octavio Obando Morán: “El método filosófico del filósofo inglés J. Locke en su *Ensayo acerca del entendimiento humano* (1690), Lima, diciembre de 1993, p. 4. .

¹⁷ JH Unanue: Decadencia y restauración del Perú (Discurso inaugural para la Abertura y estreno del Anfiteatro Anatómico de la Real Universidad de San Marcos el 21 de noviembre de 1792), en Mercurio Peruano, No. 221, 14 de febrero de 1793; Edición facsimilar de la Biblioteca . Nacional del Perú, Vol VII: 1793, Lima, 1965, p. 110.

remitirse al cuerpo presume a éste como creación divina. Y cuando se plantea la relación y función de los órganos del cuerpo lo hace en una perspectiva realista, descriptiva, captable de leyes. Cosa que no está presente en absoluto en el inglés.

Esta *retematización del lugar del conocimiento* a partir del “fenómeno” ---según nuestra investigación--- muestra que nuestros ilustrados lo concibieron *dentro del contexto del realismo ingenuo*, del realismo sustancialista, que manejaba precisamente el aristotelismo-tomista tridentino en la colonia del Perú. *Leyeron el empirismo, el fenómeno y la experiencia con ojos aristotélico-tomistas*

3. Lógicamente al no plantearse la diferenciación *sujeto-objeto* de base premoderna, esto es sustancialista aristotélico-tomista, donde el “sujeto” como el “objeto” *no son mediados por el individuo* como simple individuo (al contrario, el individuo cartesiano será un individuo que se entiende como autoconciencia individual, autista), sino donde el individuo cognoscente es la mediación entre el sujeto (con respecto a sí mismo como autoconciencia donde el “yo” autista cartesiano es rezago sustancialista, es decir que no quedaba completamente mediado por la autoconciencia) y la cosa, cosa en sí misma, cosa externa al individuo.

La cosa ajena al individuo ---reiteramos--- es elevada a la conciencia como “objeto”, revestida de concepto, ---que es el programa kantiano sin embargo este programa quiere la destrucción de la cosa-en-sí al elevarla a objeto, esto es quiere la “cosa” como simple referente para la actualización del proceso de lo sensible, entendimiento junto con la estructura apriórica--- que elevada la cosa-en-sí a objeto es imposible lógicamente conocerla. De aquí partirá la comprensión de la relación sujeto-objeto en el programa hegeliano, donde la cosa-en-sí es restaurada idealistamente en el pensar lógico.

Y en el programa de Marx-Engels queda restaurada la cosa mediada como objeto lógico y reflejo, en un primer nivel, de lo real, es decir de la representación simple. Luego vendrá la representación conceptual que no es propiamente reflejo, sino síntesis de lo abstracto o lo universal abstracto, pero tiene su base en el reflejo sensible y, vendrá después lo concreto-pensado, es decir síntesis de los abstractos o universal concreto, que no es en absoluto reflejo en el primer y segundo sentido, es, simplemente, concepto.

Algunos estiman que la segunda forma (universal abstracto) es también reflejo, pero en tanto conceptual que analiza, que desmenuza lo dado por la representación simple, en el proceso de aproximaciones sucesivas. Es posible sea así. Mas en el orden de lo concreto-pensado no tiene el reflejo ninguno de los sentidos anotados previamente. No es el universal concreto, en rigor, representación simple ni tampoco universal abstracto¹⁸

La teoría del reflejo que es comprendida sin este largo proceso histórico de mediación cognoscitiva en varios planos: lo sensible, el entendimiento y la razón, propio de la filosofía europea que se inicia con Descartes y culmina con Kant y de aquí

¹⁸ Rafael Plá León: Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano (Polémica con Enrique Dussel en torno cuestiones básicas del marxismo), (Santa Clara / 28 de mayo de 1995); también Lucio Obando Guarniz: El concepto de reflejo dialéctico, Separata, Facultad de Letras, UNMSM, Lima, s/f

llega a JGF Hegel, y que no tuvimos en el Perú en su momento histórico, *puede resultar en una comprensión de base premoderna de lo moderno como de lo postmoderno*. Que es lo que sostengo en esta reflexión que pongo a su consideración como aspecto secundario de nuestro tema central de reflexión. Aspecto premoderno que ha *envuelto implícitamente* el discurso teórico del postmodernismo andino que se ha puesto de moda en el país.

4. En última instancia este postmodernismo andino sería una comprensión premoderna de la relación sujeto-objeto en el proceso espiritual de nuestro país, a partir del cual se proclama la muerte de los metarrelatos, metarrelatos espiritualmente contruidos y desenvueltos ampliamente en la fase moderna del proceso espiritual europeo.

El postmodernismo de los nuestros aplica mecánicamente esta proclama de la muerte de los metarrelatos y sin embargo está dominado por esta base premoderna de comprensión de la relación sujeto-objeto. Y que afecta y afectó a la mismísima comprensión subjetiva de la relación sujeto-objeto de nuestro mediocre liberalismo histórico. Sin tomar en cuenta en absoluto el carácter empirista humeano que está actuando filosóficamente tras su discurso escéptico. Sin balance espiritual del proceso histórico-genético de esta subjetividad en nuestra nación, sin un ajuste de cuentas teórico espiritual de esta subjetividad ¿cómo pueden saber que su relato es efectivamente postmoderno?. Nuestros postmodernos reiteran el viejo camino del continuismo anatópico de nuestra subjetividad¹⁹.

4. Las leyes generales del pensamiento en el Mercurio Peruano, génesis de la subjetividad liberal en el país

El proceso de constitución del llamado método científico en nuestro país estaría recargado por *esta génesis gnoseológicamente realista* y ---expresada como subjetividad--- tomaría un sentido muy específico, el método de la anatomía serviría de referencial, estaría en la génesis, en la base de la subjetividad de los liberales peruanos, de la creencia respecto a lo que es el método científico. Y reforzaría este realismo ingenuo de base premoderna. Esto explica el sentido con que entienden la ciencia los practicantes de ciencia normal en el país que se mueven en un materialismo metodológico. Y explica a su vez la genealogía en la cual se funda la subjetividad de esta ciencia moderna en el Perú. En otros términos, la constitución de la subjetividad con la cual se construye la representación de la ciencia en el proceso espiritual de nuestro país, adolece igualmente de esta carga tradicional premoderna.

Partir de aquí para hacer un desagregado de tipo categorial no es demasiado difícil sin embargo se impone primero ver de manera más detenida esta perspectiva gnoseológica de los liberales peruanos que *comprendieron el fenomenismo inglés en el horizonte gnoseológico del realismo tomista de versión hispánica*. Y tuvieron la más

¹⁹ El término “anatópico” procede de V. A. Belaunde y significa lo siguiente según estima D. Sobrevilla Alcázar: “por *anatopismo* entendemos nosotros en este caso la tendencia a partir no de la propia realidad nacional y de sus posibilidades para formular los conceptos adecuados a ella, sino de realidades ajenas y posibilidades fantasiosas”, en D. Sobrevilla Alcázar: *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Mata Editor, Lima, 1996, p. 20. También *Repensando la tradición nacional* 8u, vol 1, Editorial Hipatia, Lima, 1988, p. XV, nota 1.

completa incomprensión del cartesianismo europeo en la medida que este cartesianismo se leía en un horizonte igualmente escolástico, es decir tomista-aristotélico tridentino en versión hispánica.

No hay información precisa de sí la subjetividad tradicional del país en su devenir histórico hizo una apropiada limpieza de su lectura de los nuevos tiempos intelectuales, limpiándose precisamente de este elemento tradicional de la subjetividad. Tengo severas dudas que así haya acontecido. Comprendiendo el anatopismo tradicional de nuestro estrato intelectual es que estimo nunca hubo este trabajo de “limpieza”, de *Aufhebung*. Posteriormente, en el siglo xix y xx, como en el xix peruanos continua, digo, reitero, *hubo y hay un continuismo anatópico* en la representación que nos hacemos de los conceptos globales de naturaleza, sociedad y pensamiento.

El estrato intelectual tiene viciada su subjetividad históricamente configurada desde su génesis en la medida que no fue otra cosa que una *contextualización del fenomenismo en el horizonte del realismo tomista*, y al ser la subjetividad característica del periodo liberal, no fue otra que un continuismo anatópico.

2. Hemos de decir entonces que implícitamente la ontología que contextualiza el fenomenismo de los pensadores del Mercurio Peruano es fenomenismo comprendido en el horizonte del realismo ingenuo. Es decir, ontológicamente es exactamente este teleologismo y analogismo (en el contexto de virtud-pecado). Formalmente el fenomenismo de los ilustrados del Mercurio Peruano no tiene el sentido que tiene en el fenomenismo clásico inglés, donde desde la percepciones se construye una efectiva racionalidad.

Aunque los ingleses no asumen la realidad existente fuera del sujeto, o independiente a él o declaran que es imposible conocerlo. Los nuestros, por el contrario, asumen que existe tal realidad y se expresa y conoce por el pensar. La oposición al viejo pensar, no le es opuesto teóricamente un despliegue del pensar. Simplemente se le opone el fenomenismo que dimana del conocimiento científico anatómico de la época. Con las limitaciones como se entiende este fenomenismo..

Es manifiesto que este fenomenismo de los ilustrados modernos es un fenomenismo situado en lo premoderno en la relación sujeto-objeto. Pero esta vez el objeto le es opuesto el objeto científico, el conocimiento objetivo de la ciencia anatómica de la época. El desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico fue un desplazamiento de *negación simple*. De cambio de referencial: de lo ontológico escolástico a lo gnoseológico anatómico de la época asumido como método. Oponiéndose en general este nuevo referencial, el fenomenismo y conocimiento anatómico, como el opuesto a cualquier abstraccionismo escolástico. La abstracción se torna sinónimo de negativo.

2. La ontología, que es saber teórico, se torna saber negativo por su vinculación con la ontología religiosa. Y en esto son exactamente idénticos los nuestros con los empiristas ingleses, en la falsa asociación de ontología religiosa a toda ontología. Pero el contexto es simplemente diferente. Fue un traslado mecánico. Pero el problema teórico en los nuestros, es decir, de no superar la ontología implícita siguió vivito y coleando. Decir “no es problema” no implica que el problema desaparezca. Eso es una ingenuidad. Y esa ingenuidad es la que prevalece.

Lo relevante está sin embargo en que esa sustancialización de la relación sujeto-objeto, que no fue superada por nuestros ilustrados, funciona, como mera negación de lo ontológico y del saber teórico, como referencial realista ingenuo que está en la génesis de la constitución de la subjetividad liberal. Y funciona además como oposición temática desde el conocimiento positivo a toda ontología vista como especulación negativa. Y el punto de partida es la ciencia anatómica del siglo XVIII. Así tres rasgos: 1) desplazamiento temático de lo óntológico a lo gnoseológico, 2) contraposición ciencia anatómica propuesta como subjetividad, que antagonizaría con la ontología, 3) declarar toda ontología como ontología religiosa. Negación de todo lo que implique teoría ontológica a la que se asume como sinónimo de especulación negativa. He allí la base de su subjetividad y su posterior despliegue. He allí el punto de partida de su subjetividad. Un infantilismo ontológico atroz.

Esta incapacidad para superar la ontología implícita que persiste históricoespiritualmente es sobre lo cual han montado una serie de representaciones categoriales según la moda intelectual-universitaria. El postmodernismo en la medida que se sujeta a este proceso histórico no es otra cosa que la afirmación del anatopismo pero en la versión escéptica de negación de los grandes relatos (negación que no afecta a su relato que se quiere ubicar como un metarrelato usando el consabido método de exclusión a quien no repite el mantra del caso) de los otros, sobre todo de fundamento moderno, pero su incomprensión del proceso histórico de nuestra subjetividad los lleva a estimar que esa es una fabulosa verdad. Es un postmodernismo subjetivamente viciado por el mismo problema.

En otros términos, el postmodernismo peruano ubica su negación de los grandes relatos de los otros pero no del suyo, en un horizonte viciado por la no superación de la vieja subjetividad históricamente desplegada en nuestra cultura espiritual desde la colonia. Así su postmodernismo no supera los límites de lo premoderno. Este postmodernismo es un postmodernismo que se muerde la cola. *Es, en el orden de la subjetividad, un postmodernismo premoderno.*

5. Lo común y lo diferente de estas leyes generales.

No es difícil percibir en términos globales que durante la fase prehispánica funcionó una forma de lógica, una normativa conceptual que se consolida durante el imperio incaico (Pesce / Choy) y del cual ha dado cuenta de manera sistemática J. Estermann. En efecto existía en este imperio una ley general de pensamiento dialéctico, de los opuestos que coexisten pero no se interpenetran para saltar a nuevos niveles.

Pero existía además una ley general del pensamiento que es el dado por una especie de teleologismo en el cual cada quien ocupaba su lugar en el orden del cosmos. Demás esta decir que la relación sujeto-objeto se manifiesta en una relación de celebración, no discursiva como en occidente. La relación sujeto-objeto era empírica, basada en la reducción al absurdo a partir de lo que se contemplaba en la vida real.

En la fase hispánica ---conquista y colonia--- la teología prehispánica es derribada y se le opone la teología del aristotelismo-cristiano de base tridentina en versión hispánica. Las leyes generales aquí están dadas por su naturaleza teleológica, analogía

en un contexto de virtud y pecado, es decir moral. Tal engendró una indiferenciación producto de la fusión entre el pensamiento general y el ético, una unificación, un ensamblado aparentemente coherente.

La relación sujeto-objeto funciona en un horizonte de realismo ingenuo, es decir donde no hay mediación del sujeto cognoscente cuando se formula el objeto y el sujeto mismos. Existe en este aspecto también una indiferenciación teórica del problema. La diferenciación teórica en la cultura europea comienza con la reflexión de R. Descartes. Aunque, ciertamente, no dejará de haber de igual manera una comprensión indiferenciada de lo racional y el entendimiento. Que posteriormente el pensamiento occidental conseguirá diferenciar gracias a la reflexión del idealismo en general y del idealismo alemán en particular.

La reflexión de los hombres de la prerrepública liberal tendrán también sus formas generales de pensamiento. Es claro radica en su comprensión ontológica implícita que no pasa los límites de la ontología cristiana. Una ontología cristiana donde se admite que el ser y los entes son creación de Dios y no se cuestiona en absoluto esta ontología. Lo que se hace simplemente es cambiar de referencial, se trabaja ahora gnoseológicamente pero esta gnoseología de fenomenismo moderno europeo se comprende en el horizonte del realismo tradicional.

La forma de la subjetividad del pensar liberal posterior al Mercurio Peruano no será más que el despliegue de esta forma de pensamiento llevado a lo gnoseológico. La subjetividad liberal lleva, por consiguiente, esta forma premoderna no superada en absoluto como marca indeleble.

Referencias bibliográficas.

- Albizu, E:** La idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real. Presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 8 de agosto de 1981
- Aquino, T. de:** *Suma de teología* (v. 2). BAC, Madrid, 1989.
- Aquino, T. de:** *Suma de teología* (v. 3). BAC, Madrid, 1989
- Ballón Vargas, JC:** El tópico naturalista en la cultura peruana. Separata
- Ballón Vargas, JC: El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano, en *La tradición clásica en el Perú virreinal* (T. Hampe Muñoz Com), Fondo Editorial de la UNMSM, Lima, 1999.
- Bobbio Rosas, F:** Sobre la filosofía del racismo, en *Letras*, UNMSM, Nos. 97-98, Lima, 1999
- Castro, A:** *El Perú: un proyecto moderno*, PUC, Lima, ago, 1994
- Choy Ma, E:** *Antropología e historia*, Vol 1, UNMSM, Lima, feb de 1979
- Choy Ma, E:** *Antropología e historia*, Vol 2, UNMSM, Lima, oct de 1985
- Choy Ma, E:** *Antropología e historia*, Vol 3, UNMSM, Lima, mar de 1988
- Estermann, J:** *Filosofía andina*, Editorial Abya-yala, Ecuador, 1998.
- Flores Quelopana, G:** *Racionalidad filosófica en el Perú antiguo*, IIPCIAL, Lima, 2001
- García, F / Roca, P:** *Pachakuteq*, Fondo Editorial del Pedagógico san marcos, Lima, 2004

- Gisbert, T:** *El cielo y el infierno en el mundo virreinal del Sur Andino*, Separata, Unión Latina, La Paz, 2004
- Grillo Annunziata, M:** *Filosofía andina pre-hispánica*. Juan Guttemberg Editores, Lima, 2002
- Hegel, JGF:** *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Suhrkamp, Grmany, 1993.
- Hume, D:** *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad: Juan Adolfo Vázquez). Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.
- Hume, D:** *Investigación sobre el conocimiento humano* (Trad: Jaime de Salas Ortueta), Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Hume, D:** *An Enquiry concerning Human Understanding* (Edition 1777), Text prepared for P. Millican, Leeds Electronic Text Centre, July, 2000; http://www.geocities.com/Athens/3067/hume/h_etexts.html.
- Ilienkov, E:**” Written: 1974, Source: *Dialectical Logic, Essays on its History and Theory*. Publisher: Progress Publishers, 1977. Translated: English translation 1977 by H. Campbell Creighton. Transcribed: Andy Blunden. HTML Markup: Andy Blunden, en D:\Library\archive\ilyenkov\works\essays\index.htm CD Room
- Lazo García, C / Tord Nicolini, J:** Economía y sociedad en el Perú colonial (movimiento social), en *Historia del Perú*, vol V: *Perú colonial*, Editorial Juan Mejía Baca, España, nov de 1981.
- Mariátegui La Chira, JC:** *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa Editorial Amauta, Lima.
- Marx, K:** *Die Frühschriften*, Hg S. Landshut, Kröner, Germany, 1971
- Mejía Valera, M:** *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. UNMSM, Lima, 1963.
- Sociedad Amantes del País:** *Mercurio Peruano* (12 vol). Edición facsimilar de la Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 1960-1965.
- Núñez, E:** La versión alemana del “Mercurio Peruano”, en Boletín Boletín Bibliográfico de la UNMSM, No. 1, año IX, Lima, 1936
- Obando Guarniz, L:** El concepto de reflejo dialéctico, Separata. F. de Letras. UNMSM.
- Obando Morán, O:** El método filosófico del filósofo inglés J. Locke en su *Ensayo acerca del entendimiento humano* (1690), Lima, diciembre de 1993.
- Obando Morán, O:** *El quehacer filosófico en el Perú*, Espigón, 1996
- Obando Morán, O:** *Ocaso de una impostura* (El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú), Lima, 2004.
- Obando Morán, O:** Lugar de la razón particular en el proceso general de la historia cultural peruana: 1532-1632, en *Reflexión y Crítica*, No. 4, Lima, 2004.
- Pesce, H:** Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú; en *San Marcos*, No. 10, set-oct-nov, UNMSM, Lima, 1968
- Plá León, R:** Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano (Polémica con Enrique Dussel en torno cuestiones básicas del marxismo), (Santa Clara / 28 de mayo de 1995
- Quintanilla Pérez-Wicht, P:** *Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú*, Separata, PUC.
- Rivara de Tuesta, ML:** *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Vol 1, FCE, Lima, 2000
- Rivara de Tuesta, ML:** *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* Vol 2, FCE, Lima, 2000.
- Rivara de Tuesta, ML:** *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Vol 3, FCE, Lima, 2000

Salazar Bondy, A: *Panorama de la filosofía en el Perú*, en Mar del Sur, nov-dic de 1950, No. 14, Lima, 1950.

Salazar Bondy, A: *La filosofía en el Perú*, Editorial Universo, Lima, 1967 (1954)

Salazar Bondy, A: La filosofía de lengua alemana en el Perú, en Cultura Peruana, Nos. 175-178, enero-abril de 1963, Lima.

Sánchez, L. A: El “Mercurio Peruano”, en Boletín Bibliográfico de la UNMSM, vol XXXVII, No. 3-4, año XXXVII, Lima, dic, 1964

Sobrevilla Alcázar, D: *La cultura y la filosofía de la dominación* (Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy); en Apuntes, No. 1, Lima, 1973.

Sobrevilla Alcázar, D: *La filosofía alemana en el Perú*, U. Cayetano Heredia, Lima, 1978

Sobrevilla Alcázar, D: *Repensando la tradición nacional* (2 t), Lima, 1988-1989

Sobrevilla Alcázar, D: *La filosofía contemporánea en el Perú*. Carlos Mata Editor, Lima, 1996.

Addenda

1

La exposición del material en general provocó una buena impresión y hubo observaciones oficiales y no oficiales. Comencemos por las oficiales

La primera procedió del panelista Mg Nicéforo Bustamante Paulino de la U.N. Hermilio Valdizán de Huanuco. Argumento que la relacionalidad y complementariedad andina seguían vigentes; cómo se daría la cosa en sí en la visión andina; diferencia del postmodernismo europeo y el andino.

Respondí lo siguiente: 1) que no negaba su existencia, que tomaba la parte teórica porque asumía que era filosofía esta filosofía andina. Respecto a sus manifestaciones sociológicas sabía que existían pero prefería no profundizar en la medida que conocía parcialmente esta manifestación sociológica. Respecto a 2) la cosa en sí en el mundo andino era básicamente realista, esto es asumían la realidad objetiva en su forma más simple y directa, 3) la diferencia de uno y otro son las siguientes: a) el postmodernismo europeo parte de una solución al problema sujeto-objeto y la larga mediación teórica correspondiente, nuestro postmodernismo carece de eso. Nuestro postmodernismo sigue instalado en el realismo tomista, esto es sigue siendo tributario implícitamente del premodernismo, b) es escepticismo europeo nace o es consecuencia de esta solución al problema objeto-sujeto, el nuestro es un escepticismo fundado en el escepticismo de lo cotidiano dado por una perspectiva donde no ha habido elevación teórica alguna.

Carlos Mora interrogó sobre lo siguiente: si no sería un contrasentido afirmar que lo hispánico significó un *Aufhebung* (negar / recoger / superar) respecto a lo prehispanico y sin embargo se seguían manteniendo las formas tradicionales de la cultura derrotada hasta el presente. Respondí que había sido ciertamente un *Aufhebung* donde prevaleció lo negativo pero que esto no negaba ónticamente su existencia como cultura vencida. *Aufhebung* donde la contradicción negación-asimilación implicó un acentuamiento de la negación. Fue un *Aufhebung* donde la asimilación fue la negación teórica completa, de lo negado también en la práctica.

2

No fue ---digo después del debate--- una simple negación de la práctica llevado a la teoría como externamente aparece al pensamiento. Fue en rigor de verdad la negación práctica que supuso la negación teórica donde fue impuesta la subjetividad tomista. Pero este hecho significa teóricamente un *Aufhebung*, una negación-asimilación con sobreposición de la negación, es decir, la asimilación fue una asimilación negativa, unilateral, una asimilación que en tanto nueva cualidad se expresó y obró como un todo, esto es como plena negación. La nueva cualidad fue una plena negación. Fue un *Aufhebung* negativo, esto es, el despliegue de lo nuevo dado como negación plena.

El “borrón y cuenta nueva” que significa la historia de nuestra cultura, el primer borrón y cuenta nueva procede de lo hispánico a lo prehispanico e históricamente es multilateral como negación, el segundo procede de lo liberal respecto a lo colonial, y aquí la negación no fue plena, fue más bien presupuesta, lo ontológico colonial pasó a tener rango de implícito. Y el tercero procede de lo liberal respecto a lo socialista, aunque en este caso no hubo experimento nacional, sino se proyecta el fracaso (fracaso que viene desde los 60) internacional en lo nacional.

Son *Aufhebung*(s) ---excepto el tercer caso en el país--- que reproducen exactamente el mismo patrón teórico antes indicado. Teóricamente, ese modo de percibir y asimilar el *Aufhebung* es por completo erróneo. Y esto explica ónticamente la posición errática y a bandazos de nuestro modo de entender y situarnos en el mundo. La ley de la unidad y lucha de los contrarios se percibe como la ley de la lucha antagónica y solamente antagónica de los contrarios. Y el salto a la nueva cualidad se percibe como la negación completa que en la nueva cualidad, se ha de expresar necesariamente como partir del contrario impuesto como correcto o necesario de prevalecer.

El no oficial procedió ---cuando me retiraba--- de una persona que me emplazó de la manera siguiente: entonces la subjetividad que no ha hecho un balance de su influencia implícita premoderna actuaría sobre las subjetividades actuales, incluso la marxista. En efecto, le respondí, así es.

Este sería un primer problema ---digo ahora un tanto distanciado del evento--- con dos aspectos, cómo lo premoderno afectaría a la subjetividad socialista en el país. Y aquí estimo que hay dos caminos, el uno que procede de la línea historicista del positivismo progresista contando a González Prada y entronca con JCMLCh. Y, el otro, es el netamente anatópico, es decir el posterior a JCMLCh que fue y es un acomodo racionalista de citas sobre diversos tópicos de lo político revolucionario al cual se ha de

sujetar la praxis. Estilo que llamaría más bien de racionalista. Y complemento con material que estoy ahora evaluando de Cevallos Ruiz. Sobre JCM.

Y como segundo problema se habría de plantear hasta qué punto la tradición historicista peruana que incluye a JCMLCh sería efectivamente iluminista.

3.

Posteriormente encontré ---el 5 de noviembre del 2004 y gracias a Wilbert Almonte Prado--- un material de David Sobrevilla Alcázar: Postmodernidad y racionalidad. El debate sobre la modernidad entre J. F. Lyotard y J. Habermas, en *La racionalidad*, Juan Camacho Camacho Editor, Maijosa, Lima, 1988, nota 2:

“Según el pensador alemán (Habermas: a/n) cuando se expande una esfera de la cultura pretendiendo que ocupe el lugar de las otras, se produce una **falsche Aufhebung** de la cultura. Habermas entiende la palabra “Aufhebung” en el triple sentido hegeliano del *negar, recoger, y superar* (c/m: O.O) al mismo tiempo. Nosotros traducimos la palabra “Aufhebung” en este artículo según la propuesta de Ortega y Gasset como “absorber”: lo que Habermas quiere decir es que por ej. el surrealismo postula absorber toda la cultura en el arte. Este planteamiento es inviable: se trata de una **falsche Aufhebung**, de una falsa absorción de la contradicción existente” (p. 172).

Nosotros seguiremos el sentido hegeliano y no el que propone Ortega y Gasset, y entenderemos la falsa Aufhebung como la sobreposición de uno de los contrarios que se impone sobre la otra *unilateralmente*, es decir que la falsa Aufhebung es, en rigor de verdad, *recoger para negar totalmente*. Así se recogió la cultura previa, la incaica, y se le negó totalmente, pero se le niega totalmente no como simple negación, *se le niega como negación sistemática*.