

# A propósito de una antología de la filosofía peruana contemporánea

About an anthology of contemporary peruvian philosophy

**Juan Argüelles Cisneros<sup>1</sup>**

## Resumen

La producción filosófica en el Perú se ha hallado vertebrada desde sus inicios por patrones imitativos de pensamiento. Desde la escolástica hasta la filosofía de la praxis, no solo múltiples oposiciones han lesionado el deseo de configurar originalmente una cultura latinoamericana basada en el pensamiento racional, sino que también han surgido problemas externos en donde la filosofía se halla como actor extraño frente a la ciudadanía.

Bajo este panorama histórico, el propósito del artículo es revisar y exponer los puntos más importantes de la nueva antología editada por Rubén Quiroz (2019), en la cual aparece el pensamiento de trece filósofos: Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, José López Soria, Edgar Montiel, José C. Ballón, Juan Abugattás, Teresa Arrieta, Augusto Castro, Pablo Quintanilla, Víctor Mazzi y Zenón Depaz.

Estos pensadores contemporáneos no solo han ampliado la discusión filosófica en torno al dilema de qué significación tiene “lo americano” en cuanto a la constitución de una filosofía propia, también han llevado el nombre del Perú al ámbito internacional. En ese sentido, la riqueza de la heterogeneidad dada en los últimos años justifica el intento de resumir en este breve artículo el todavía intenso campo de batalla del discurso filosófico en el Perú.

**Palabras clave:** Filosofía peruana; Filosofía contemporánea; Antología; Historia de las ideas en el Perú.

---

<sup>1</sup> Miembro del Grupo de Estudios Latinoamericanos Pedro Zulen de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: [juan.arguelles2@unmsm.edu.pe](mailto:juan.arguelles2@unmsm.edu.pe)

### **Abstract**

The philosophical production in Peru has been structured since its inception by imitative patterns of thought. From scholasticism to the philosophy of praxis, not only have multiple oppositions damaged the desire to originally set up a Latin American culture based on rational thought, but also external problems have arisen in which philosophy is found as a foreign actor against citizenship.

Under this historical horizon, the purpose of the article is to review and expose the most important points of the new anthology edited by Rubén Quiroz (2019), in which the thought of thirteen philosophers appears (Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, José López Soria, Edgar Montiel, José C. Ballón, Juan Abugattás, Teresa Arrieta, Augusto Castro, Pablo Quintanilla, Víctor Mazzi and Zenón Depaz).

These contemporary thinkers have not only broadened the philosophical discussion around the dilemma of what significance "what is American" has in terms of the constitution of their own philosophy; they have also taken the name of Peru to the international front. In this sense, the richness of the heterogeneity given in recent years justifies the attempt to summarize in this brief article the still intense battlefield of philosophical discourse in Peru.

**Keywords:** Peruvian philosophy; Contemporary philosophy; Antology; History of ideas in Perú.

La filosofía en el Perú hace su aparición en medio de un panorama inevitablemente eurocéntrico. Desplazando toda posibilidad de pensar la particular situación con una filosofía críticamente apropiada, la razón americana, y lo que nos interesa más, la gestada en el Perú, fue quedando en la periferia lamentable por proyectos ajenos, más no resultó infértil. Ya menciona Sobrevilla (1996) el carácter heterogéneo y extraño que produce la filosofía colonial frente a las vivencias de la ciudadanía. No resultará extraño recordar en este contexto que la cosmovisión andina ha sufrido tentativas de ser convertida a pensamiento filosófico, con lo que se pretendería reconocer una tradición filosófica preexistente, para nada inferior a la occidental. No obstante, son dos factores los que

no permiten asegurar esta afirmación: la carencia de testimonio escrito precolonial y la noción por completo anti-gnoseológica de verdad que tenían los pueblos del altiplano. Sobrevilla vuelve sobre este mismo punto asegurando que la mítica incaica es asimilable a la helénica, por lo que, si se decide llamar filosófico al pensamiento andino, se tendría que hacerlo también con el mito helénico.

Las corrientes imperantes que desde el siglo XVII se manifestaron en la *Miscelánea Austral* (1603) de Diego Dávalos, el *Apologético* (1662) de Espinosa Medrano, y que llega hasta la *Estética General* (1923) de Deustúa, presentan signos evidentes de neoplatonismo y escolasticismo. Esta es una de las principales razones por las cuales O'Toole (1972), en su tesis doctoral sobre lógica colonial en el Perú, asegura que este período ha permanecido desatendido e injustamente criticado, pues es precisamente el carácter anacrónico de un mundo escindido por la revolución copernicana, la crítica kantiana, la física newtoniana y por las discusiones en torno a Aristóteles y Tomás de Aquino lo que provoca el rechazo y el oscurecimiento de toda una época. De todas formas, prevalece el hecho de que las producciones no eran inferiores a las que se hacían en España, ya que en muchas ocasiones estas eran utilizadas por encima de las españolas.

Es cierto que la escolástica española dominó muchos ámbitos de la filosofía en el Perú hasta un período muy tardío, sobre todo en la lógica. Para 1787, año en el que Kant edita por segunda vez la *Crítica*, Isidoro de Célis, quien había sido catedrático de San Marcos, escribe su *Elementa Philosophiae*, que contenía una metafísica y física moderna pero una lógica y ética de raigambre medieval. No resulta raro, entonces, que García Calderón, en el tercer congreso mundial de filosofía celebrado en Heidelberg en 1908, afirma que el Perú se había configurado de tal manera que primaba un idealismo de raza y cultura. David Sobrevilla (1996) indica que no es hasta 1956

que la lógica en el Perú recibe un impulso original con la tesis de lógica jurídica de Miró Quesada.

Aparte del problema de la inautenticidad, el rol de la filosofía como *ancilla liberationis* es otro cauce de discusión. En *Que peut la philosophie*, Paulin Hountondji (1981) sostiene que existe una dimensión no objetivable de la razón, lo que hace que su radical instrumentalización, paradójicamente conduzca a reproducir modelos cada vez más anatópicos (en el sentido de vicios colectivos que les atribuía García-Belaúnde) de la sociedad. La respuesta de Sobrevilla (1996) a este problema es que aquellos filósofos de la praxis olvidan que el pensamiento original se gesta en la actividad individual. De todas formas, no se busca entronar a la filosofía de la conciencia, ya que esta guarda claras aporías estudiadas por Habermas. Lo importante aquí es visualizar la situación crítica de oposición en la que se encuentra la filosofía peruana desde su giro moderno con la guerra del Pacífico.

Las dos oposiciones más significativas, que fueron entrevistas por Sobrevilla en la filosofía contemporánea en el Perú, son universalismo-regionalismo y analíticos-hermeneutas. Esta situación ambivalente no deja de ser crítica en la actualidad con la aparición de universidades centradas en la “utilidad de la información” y con las insistentes tendencias historicistas que terminan por olvidar que sus pretensiones conllevan a un pensamiento precientífico y mítico. Abordar la realidad nacional rígidamente desde una postura, conlleva a sus propios callejones, ya que existen algunos aspectos inabordables por la rigurosidad científica, como otros que demandan su aplicabilidad.

De todas formas, con el tiempo la conciencia crítica de esta situación se ha incrementado también, y ya desde los años cuarenta filósofos como Miró Quesada proponían la reapropiación original de la tradición sin abandonar el ímpetu riguroso. Todo esto conlleva a

que para 1959, Francisco Romero diagnosticara que Argentina, México y Perú eran los países con más intensidad filosófica del continente.

Rubén Quiroz Ávila edita la *Antología de la filosofía peruana contemporánea* (2019) con el propósito de *reconocer* los diversos focos culturales de los cuales emergen “tensiones conceptuales y líneas de acción reflexivas” (p. 4), resaltando el hecho de que, a pesar de su posición periférica ya mencionada, la realidad nacional, desde los años cuarenta, ha logrado dar señales saludables de una propia filosofía. Asimismo, recuerda los años radicales de Sendero Luminoso para recalcar la tesis ética y epistemológica de la labor anti-totalitaria y anti-genocida del discurso filosófico; esto también le permite reconocer la inevitabilidad de una propia agenda intelectual que es necesario visibilizar.

Esta es precisamente la intención del presente artículo, repasar a aquellos autores contemporáneos mediante la edición de Quiroz sobre la filosofía peruana contemporánea. Los autores escogidos se irán abordando en el mismo orden de aparición en la antología. Es importante recordar que la selección hecha por Quiroz corresponde a extractos de libros, artículos o ensayos, por lo que la presente reseña solo gira en torno a ellos, ya que el objetivo es precisamente mostrar que el abanico de la filosofía peruana goza de buena salud y no exponer rigurosamente a cada filósofo y sus aportes originales.

## Francisco Miró Quesada. Universalismo y latinoamericanismo<sup>2</sup>

Miró Quesada presenta un enfrentamiento que modela las experiencias del filósofo, quien expone sin rigores académicos dos concepciones que evitan darse la mano ante la posibilidad de una *filosofía auténtica*.

Esta oposición entre un discurso que se subordina a los cánones occidentales y otro que reclama el a priori de la realidad nacional, lo ha vivido desde su generación. Un joven Leopoldo Zea confirma el “abismo infranqueable” que separaba ambas visiones (por su agenda de una historia de las ideas). Por otro lado, menciona a Mario Bunge, antítesis de Zea, pues su propuesta era continuar los grandes temas de la comunidad occidental.

El rigor lógico de la primera etapa de Miró Quesada le permite leer críticamente las distintas posturas ético-políticas, que a la vez le abren la puerta a la gran pregunta por su propia realidad. Es gracias a esta dedicación teórica que se evidencia la necesidad misma de encarar el momento histórico; pero es este mismo rigor el que lo lleva a una posición “*in partibus infidelium*”. Se ampara en un racionalismo kantiano, pues solo tratando al hombre como fin, se podía arribar *inevitablemente* a una sociedad sin clases (no a la manera Staliniana o de Mao). En él la negación (de clases) implica el diálogo en busca de un tratamiento más digno de la persona.

Por otro lado, el progreso de los analíticos, empezando por Mario Bunge, hace más importante la pregunta acerca de qué puede o no ser considerada filosofía auténtica. Miró Quesada, ante esto realiza un diagnóstico que toma en cuenta ambos aportes. En primer lugar, los *latinoamericanistas* se han preocupado por: 1) difundir la

---

<sup>2</sup> El texto fue publicado originalmente en: *Isegoría* 19, 1988, 61-77.

filosofía; 2) mostrar su relación social intrínseca; 3) comprometerse en teoría y 4) práctica. Su originalidad radica en no aceptar las limitaciones etnocéntricas del marxismo. No obstante, tras la caída de la Unión Soviética, si bien ello no desmoronó las perspectivas del filósofo, muchos *políticos* sí sucumbieron. En un congreso expresó que la idea de liberación debía suponer la negación de estas clases, pero de manera coherente, sin imposición; esa era la forma de avanzar.

En cuanto al diagnóstico de la filosofía *universalista*, manifiesta que, desde la creación de la lógica matemática, la filosofía clásica ha encontrado su lado efímero y limitado. Llevado el análisis por terrenos insospechados, se abrió un campo que Bunge, Newton da Costa, Ulises Moulines y Luis Villoro (solo por mencionar algunos que Miró Quesada siguió de cerca) aceptaron investigar, habiendo hecho cada uno de ellos importantes contribuciones a la lógica, epistemología y otros marcos teóricos.

A todo esto, ¿cuál es el camino a emprender para la filosofía latinoamericana del siglo XXI? Era la década de los ochenta cuando el filósofo peruano dejó el reto de la sistematicidad y síntesis, llevado a cabo desde el replanteamiento del conocimiento racional y desde una auto fundamentación que una en su misma raíz la *teoría* y la *dignidad humana*.

Salazar Bondy. El comienzo del filosofar<sup>3</sup>

Salazar Bondy pensaba que la reflexión aislada era ilusoria. Iniciarse en filosofía implica entrar en diálogo con otros. Es por eso

---

<sup>3</sup> Publicado en: *Iniciación filosófica. Curso universitario*. Lima: Studium, 1967, pp. 14-23

que toda cuestión planteada desde cierto adanismo queda a priori invalidada. ¿Cómo llegar entonces a la filosofía? Para Salazar Bondy lo más importante de la iniciación es la admiración, la profunda impresión que ocasionan los problemas más hondos. Solo de esta manera, el comprometerse no únicamente en “persona” y tradición, sino en originalidad, puede uno comenzar a filosofar.

En los siguientes párrafos se dedica a exponer una amplísima lista de manuales y tratados, (introdutorios o de cierta complejidad) para brindarle al lector no solo un panorama de la literatura filosófica más importante, sino de la misma rigurosidad que supone el estudio *no aislado* de la filosofía.

David Sobrevilla. Repensando la tradición nacional<sup>4</sup>

La filosofía latinoamericana ha desarrollado distintos problemas al ser heterogénea al pensamiento occidental. Siguiendo la propuesta de Salazar Bondy, David Sobrevilla asume la importancia de hacer original la tradición; esto es logrado sometiendo y replanteando los problemas filosóficos.

Los *anatomismos*, palabra empleada por Víctor Andrés García-Belaúnde para designar los vicios colectivos, no son ajenos a la filosofía. Se ejemplifica en la carencia de estudios sobre la propia tradición, y se hace inevitable la situación paradójica del pensamiento latinoamericano, unión del mundo indígena y occidental. El solo hecho de que a partir de ella nos constituyamos, hace más urgente repensar, reconocer y actualizar la tradición, explica Sobrevilla.

---

<sup>4</sup> El siguiente extracto fue publicado en su libro: *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. (2 Tomos). Lima: Editorial Hipatia, 1989.



Aunque sea innegable el “infradesarrollo teórico” (Barzun, 1961, p. 73), esta mediocridad, que ya menciona el mismo Barzun como una constante de cada sociedad, debe servir para mermar a los autores que sí son relevantes de crítica, el cual es el objetivo principal del texto de Sobrevilla. Si bien no se encuentra incluido en la antología todo el texto, el cual presenta el extenso análisis de ciertos autores peruanos, pero está claro que la importancia de haber incluido este fragmento radica en la misión que se propone de empezar a repensar nuestra complicada historia. Así, al final expone dos variables indispensables que deberá abordar toda investigación seria: 1) de qué manera el autor se ha genuinamente apropiado, criticado y replanteado el pensamiento occidental y 2) su relación con la tradición filosófica del Perú.

Edgar Montiel. El Inca Garcilaso y la independencia de las América<sup>5</sup>

Montiel reconfirma la existencia de múltiples lecturas que tapiaban la intención política original de los *Comentarios Reales*. Muchas motivaciones internas han tratado de significar aquel documento, ya sea para encontrar fuentes de legitimidad histórica o bien para hallar el primer *logos* de la construcción nacional: es el caso de los gestores de la independencia. Montiel sostiene en este artículo que el aspecto apologético e histórico-renacentista explica su gran impacto durante cuatro siglos, y al rastrear los ámbitos de influencia se encuentra a Garcilaso entre el derecho natural y las visiones utópicas de la literatura de la ilustración, pues se gesta en plena

---

<sup>5</sup> Este artículo fue publicado en la revista *Cuadernos Americanos*, (131), 2010/1, 113-132.

ebullición de las reediciones de los clásicos griegos y latinos, en medio del consumo de literatura radical por parte de la comunidad intelectual de occidente del siglo XVII. Ahí está el Inca como portavoz de la otredad americana.

Tras la edición parisina de los *Comentarios*, Locke leyó al Inca Garcilaso en inglés, que tanto influiría en su iusnaturalismo. Francis Bacon fue otro pensador que detecta las consecuencias epistemológicas del descubrimiento de América, y este colectivismo agrario garcilasiano cala en sus visiones utópicas. Los racionalistas de Montesquieu y Diderot tampoco estuvieron exentos de la lectura de los *Comentarios*.

Edgar Montiel resalta a los ávidos lectores “recientes” del Inca como Vizcardo y Guzmán y Thomas Jefferson, quien logra reconocer las actitudes de Cortez en el militar británico Thomas Gage. No obstante, este interés por la América hispana decae inexorablemente hacia una reconstrucción más anglosajona y monocultural del territorio estadounidense. El problema de la identidad ofrecía distintas ideas; por una parte, la monarquía inspirada en el Tahuantinsuyo y, por otra parte, los republicanismos liberales. La idea de un Inca no era ilusoria, pues la aún existente dinastía servía como soporte de esperanzas para una gobernanza de identidad “originaria”. Por el lado de las influencias de América del Norte, también resalta la idea de un amor inherente a la patria. Es por ello que el Inca Garcilaso ya había entrevisto el intento de reconocernos como un *alter ego* occidental, misión que no ha dejado de estar vigente.

María Luisa Rivara. En torno a la identidad nacional<sup>6</sup>

Rivara explica que la identidad parmenídea, inicio de toda búsqueda ontológica y de toda pregunta por la realidad, es sobre todo plural. En los siguientes párrafos plantea que la identidad nacional está constituida por una triple manifestación (que se explicará más abajo) y que de esta situación surge el cómo explicar ontológica y existencialmente el derrame de tantas culturas sobre el mismo territorio (dilema que como vemos ya ha recorrido el pensamiento de anteriores filósofos).

La primera de las tres manifestaciones propuestas por Rivara es la *pluralidad de culturas*. Desde que la escolástica fue rechazada en la época postcolonial, Perú ha sido un hervidero de múltiples discursos de identidad, coexistiendo no precisamente en paz. La segunda es la *pluralidad de etnias*. Todos los españoles que procedían de distintos pueblos y tradiciones se mezclaron con todos los nativos que también procedían de distintas etnias. La tercera es la *pluralidad de lenguas*. El modelo ontológico pre-hispano ha persistido (y resistido) hasta la actualidad. La lingüista Pozzi-Escot ya ha mencionado en diversos libros el rol meramente de transición que tienen muchos niños cuya lengua materna no es el español.

---

<sup>6</sup> Texto extraído de: *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial BCR, 2000, pp. 11-18.

José Ignacio López Soria. El principio de interculturalidad y la filosofía de la plenitud<sup>7</sup>

Según López Soria la actualidad está dada en un contexto de violencia, desde la territorial hasta la epistémica. Por ello propone ideas para una convivencia digna y así salir del “férreo estuche” (López Soria, citado en Quiroz, 2019, p. 113) en que se ha estancado la racionalidad instrumental del *desarrollismo*.

Este autor utiliza categorías de los teóricos de la colonialidad del poder para explicar el “patrón civilizacional” (p. 113) que rige la actualidad: centralidad del mundo occidental, control del trabajo y códigos raciales clasificatorios. Este patrón lleva implícito, según López Soria una herencia logocentrista, monologuista, siendo el discurso de la modernidad y sus meta-narrativas técnico-científicas la suposición de la unilinealidad de la historia. Un aspecto importante es que López Soria no esboza una teoría universalista del hombre, pues pretende mantener el horizonte abierto a la utopía, permitiendo la potencial significación de algo más. Si se parte de la resignificación de la interculturalidad como *condición* para una vida digna, el horizonte utópico no debería entenderse ya como un final sino como principio regulador de la experiencia.

El término “desarrollo”, y la añadidura “sostenible”, camufla la ambigüedad del mismo término. Esta afirmación lo lleva a López Soria a rastrear los gérmenes de este concepto en la idea de progreso que hacía referencia a una multidimensionalidad. Perdiendo de vista su sentido de liberación y sirviendo paradójicamente a motivos

---

<sup>7</sup> El siguiente texto, en las páginas concernientes a la interculturalidad, fue presentado para una ponencia en Guatemala; con respecto a la plenitud, el extracto aparece en el libro: Bernex, Nicole y Augusto Castro (Eds.) (2015), *Río + 20. Desafíos y perspectivas* (pp. 95-108). Lima: Fondo Editorial PUCP.

puramente instrumentalizantes, el filósofo sostiene que no hay un “espacio neutro” (p. 135) para la teoría desde la cual se pueda observar el *crecientismo*. Toda propuesta debe aspirar a lograr la co-pertenencia entre el *hombre*, la *naturaleza* y lo *ausente*, promoviendo la lectura crítica y la motivación a descubrir nuevos compromisos éticos-políticos.

López Soria termina con ocho sugerencias teóricas: 1) relación horizontal con la naturaleza; 2) redefinir al hombre como ser con el mundo y no ser en el mundo; 3) desarrollo implica convivencia; 4) dinamismo con sana competitividad; 5) multidimensionalidad: globalidad por globalización; 6) mayor énfasis en la plenitud de vida; 7) *carpe diem*: realizar la plenitud *aquí y ahora*.

José Carlos Ballón. Ética, Modernidad y Autoritarismo en el Perú actual<sup>8</sup>

Este filósofo se propone defender la eticidad moderna en términos históricos. Hace el recordatorio de que no se ha abandonado aún el imaginario de la modernidad como devenida directamente de la ciencia. Desde los tiempos civilistas de Pardo se viene planteando, según Ballón, una sociedad más orientada al consumismo que a la producción cultural (entendida en toda su dimensión y no solo artísticamente).

Ilustra esta problemática con un ejemplo asociable del presente: la SUNAT<sup>9</sup>. Con este ejemplo puede explicarse el

---

<sup>8</sup> Las páginas fueron obtenidas del artículo: Ética, Modernidad y Autoritarismo en el Perú actual: ¿vigilar o castigar? *Logos latinoamericano* (1994), el cual sirvió luego como ponencia en el V Nacional de Filosofía sobre Moral, Ciencia y Tecnología, realizado en Lima en 1996.

<sup>9</sup> Superintendencia Nacional de Aduanas y Administración Tributaria.

persistente fetichismo. Detecta que los comerciales que circulan, incluidas las publicidades no-televisivas apelan a la solidaridad, caridad, sensibilidad, con lo cual no se logra informar la verdad de la institución. Para los que tienen que aportar surge la imagen de un “robo”, ya que el sujeto está inserto en una moral totalmente distinta al *premio-castigo* sino de *responsabilidad individual*, en este dualismo está estancada la ética actual. Ballón concluye que el problema de la tributación está enraizado en esta ética *partida*.

Teresa Arrieta<sup>10</sup>

¿Cómo tomar decisiones éticas cuando hay dos valores en conflicto? La filósofa Arrieta recuerda que las respuestas vienen de múltiples caminos: teorías monistas, pluralistas, teorías *biocentristas* que recalcan la dependencia de todo a la tierra, y teorías *ecocentristas* que van más allá y plantean que “todo” el sistema tiene un valor intrínseco. Su propuesta es que ante esto es necesario ampliar el antropocentrismo del desarrollo sostenible para comprender mejor cómo actuar cuando estos valores en conflicto son los *humanos* versus los de *la tierra*.

Arrieta propone la clasificación de Sylvan y Bennet de éticas: 1) superficiales; 2) integrales y 3) profundas, para estudiar la discusión. A su vez, se opone a Passmore y Leopold a llevar la comprensión de la naturaleza por los caminos tecnológicos, y de enfocar la maximización a la autorrealización, cuando lo que ella propone es la maximización de la *simbiosis*.

---

<sup>10</sup> Extraído de: *Perfiles filosóficos*. Arequipa: Editorial UNAS, 2016.

Apoyándose en el marco teórico eco-feminista y anti-antropocentrista de Karen J. Warren, Arrieta también analiza los distintos humanismos que vienen desde Protágoras, pasando por Pico della Mirandola, el pragmatismo de William James, el neotomismo de Maritain, el ateísmo humanista de Sartre hasta la propuesta educacional de Nusbaum y las bases de la bioética sentadas por Van Rensselaer, para concluir que el principio de *solidaridad* es indispensable en toda teoría ética.

Las conclusiones que terminan el texto replantean la situación de *ser en el mundo* a la que aludía López Soria. Estas son: 1) mejor trato con la naturaleza (habiendo notado su intrínseco valor); 2) que la ética sea práctica sin abandonar el campo axiológico; y, por último, 3) concebir al hombre no *frente* sino *en dependencia* con la naturaleza.

Juan Abugattás. Latinoamérica: el reto de las redefiniciones<sup>11</sup>

El autor referido encara en las primeras líneas los caminos que han conducido al Perú actual: la conquista y los fracasos de los proyectos unitaristas, es decir, el actuar enajenado que dejó el trauma de la colonización y el “particularismo político” (Abugattás, citado en Quiroz, 2019, p. 205). Abugattás explica que este trauma inseminó las ideas latinas que a su vez se derivaban de las griegas; estas siguen en el imaginario. Tanto el conocimiento “necesario y universal” y el “particularismo” tienen sus ambigüedades; en este limbo se encuentra el *hombre de Bolívar*, por ejemplo. Abugattás recuerda que precisamente él (Bolívar) sabía que subordinar el

---

<sup>11</sup> El texto seleccionado corresponde a: *El pensamiento en el Perú y América Latina. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (1984).

territorio a multiplicidades haría más fácil la subordinación a las potencias, y, por otro lado, que la unión integracionista solo se argumentaba con nacionalismos y discursos en torno a una pretendida “esencia” de los pueblos. Esto demandaba la invención de nuevas categorías que caractericen la condición del ser latinoamericano.

Urge hacer un estudio y crítica de las instituciones y los presupuestos que tienen y que no conllevan a encarar la cuestión de la identidad, una historia de las ideas que investigue sus referentes sociales.

Augusto Castro. La filosofía entre nosotros<sup>12</sup>

Se trae de vuelta lo que mencionaba Salazar Bondy sobre el rol que está teniendo la filosofía “local”, más que el hecho de si existe o no. Para Castro el pensar sobre el pensamiento es hacer filosofía, pues es necesario (para la actividad filosófica) preocuparse por pensar sin repetir patrones, por no caer en *anatopismos*. Por ello explica que hacer un estudio reflexivo sobre la producción filosófica en el Perú es importante.

Es preciso recordar que el autor pretende un esbozo y no una historia general en su libro, prefiere más bien hacer hablar a los autores. Aquí se prescindirá de exponer todo el estudio, solo aclararemos la importante división que realiza Augusto Castro para ubicar las distintas épocas filosóficas que ha tenido el Perú, que podría ser útil para estudios posteriores.

---

<sup>12</sup> La selección pertenece a la introducción de: *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP 2009.



En este sentido, se señalan las siguientes etapas: 1) La escolástica colonial que se limita a las ideas “realistas, probabilistas y místicas”; 2) Contexto de la independencia; 3) Positivismo; 4) Espiritualismo (que tiene como fondo el élan vital Bergsonian); 5) Liberación y esperanza cuyo contexto es la migración urbana y el abandono del campo (Castro, citado en Quiroz, 2019, p. 224).

Pablo Quintanilla. Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo<sup>13</sup>

Según inicia su texto Quintanilla, se objeta el supuesto acerca de “que la razón es una justificación lógica” y una propiedad “monádica”; trata de analizar la situación en que se enfrentan una teoría universalista y otra particularista de la razón. Su propuesta es tomar a la razón como una *articulación* entre “creencias, deseos y acciones” (Quintanilla citado en Quiroz, 2019, p. 230) y que emerge de una propiedad relacional entre intérpretes. Aquí se lee la propuesta de Davidson, quien sostiene que, al reconocer al otro, este reconocimiento es de su *racionalidad*. Quintanilla resalta que esta postura no lo lleva a un relativismo conceptual, aunque permita una indeterminación de la interpretación, ya que al postular que las creencias se construyen en las interacciones comunicativas, hay una construcción objetiva.

En oposición a una concepción internalista de la mente, para el autor el estado mental surge de la actividad relacional; no se puede predicar racionalidad de un individuo independientemente de la *situación comunicativa*. Decir que alguien es racional es lo mismo que

---

<sup>13</sup> El artículo seleccionado aparece en el siguiente libro: Hoyos, Luis E. (Ed.) (2005). *Racionalismo y relatividad*. Bogotá: Unibiblos / Universidad Nacional de Colombia.

atribuirle intencionalidad a sus actos, por lo que sería paradójico suponer su total irracionalidad cuando el solo hecho de hallarlo irracional, es una forma de *racionalizarlo*.

Jeff Malpas, menciona Quintanilla, entiende un sistema de creencias como el *horizonte* Husserliano y el *proyecto* Heideggeriano. Para Malpas, la teoría debe ser vista como un sistema para la acción, así como recalca que está sugiriendo una concepción formal y no material de la racionalidad, al indicar que lo que puede ser racional o no, es un elemento en relación con el todo, así no se reduce un ser humano a una mera criatura.

El valor de verdad para Quintanilla depende de su significado y de la manera de ser del mundo. Es en relatividad a un sistema que una proposición alcanza su objetividad; esta le permite esa condición, no la niega. Se puede objetar que esta noción de objetividad es insuficiente, pues se podría aún pensar en la objetividad sin ninguna referencia, es decir, universal, pero el autor al haber negado la absoluta diferenciación entre teoría y realidad, ya no puede hablar de *realidad en sí misma*. La verdad siempre es en relación a un sistema, y este solo emerge en la interacción, que va más allá de la fundamentación y la arbitrariedad.

Víctor Mazzi. Kay, Pacha, Yachay<sup>14</sup>

En las primeras líneas, Mazzi reflexiona sobre la palabra quechua *kay*, que es por un lado ser-estar y por otro un “ser esencial de la naturaleza” que designa los aspectos del *suyu*. En ese sentido

---

<sup>14</sup> La parte escogida del texto aparece en el libro: Castro, Víctor y Krebs, Augusto (Eds.) (2012). *Tolerancia: filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia*. Lima: Fondo Editorial PUCP / Centro de Estudios Filosóficos.

sostiene que representa la identidad lógica, pues *kay mana kay* indica “se es o no se es” y *kaspa mana kaspa* “lo que es siendo y no siendo” (Mazzi citado en Quiróz, 2019, p. 262). Por otro lado, *kaylla* es un concepto límite, que indica propiedad y diferencia, es decir, las fronteras de *kay*. Este establecimiento entre el ser y su límite es posible por el *tiqsi*, que el autor analoga con el *arjé* griego.

En *pacha* también puede encontrarse incluido los distintos usos de *kay*, siendo *pacha* “el mundo”, añadiendo que su sentido inmediato podría equiparse con el de *jallpa* (tierra que se ve), cuyo opuesto es *paqari* (lo que se esconde). Tiene múltiples derivaciones como *paqari qui* (encubrir algo) o *paqasqa* (escondidamente), por remitir a algunos ejemplos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, *kay* puede tomar la condición de *tukapu*: el que continuamente lo esconde todo. En esta cosmología, el espacio tiene sus divisiones específicas, se simboliza un centro, lo de arriba, lo de abajo, lo interior y lo exterior. En Juan Santa Cruz Pachakuti el espacio es una inmensidad que se propaga hasta lo desconocido.

*Yachay* en runasimi significa “saber”, palabra que comprende un campo semántico muy amplio, pues *yachachiq* (maestro) remite a los *hamut’aq*, que eran unos pensadores que se interrogaban constantemente sobre cosas dificultosas de hallar. Es por ello que la *pacha* era percibida en primer lugar como *llullapacha* (engañosa y falsa), lo que requería de una interrogación para poder establecer su condición existencia. Para poder percibir el *kay pacha* había que *animarlo*, como sostenía el Inka Garcilaso; darle ser y sustancia por medio del *Yachay*.

Este acto de *dar alma* se explicaba por medio del concepto *kama*. No obstante, su polisemia ofrece el sentido de *hasta*, lo que indica “posibilidad, necesidad, frontera” (p. 267). Por otro lado, *kaman* hace alusión a “lo que al justo viene derechamente”, o “lo que

con justicia es representado en sus propiedades de existencia”. Todo ello permite que el saber tenga una condición de “correspondencia” (p. 268), es decir, que lo que es mostrado y comunicado cabe con justicia.

En cuanto a la jerarquía de los *hamut’aq*, todos pretendían el grado de “sapiéntísimo” (p. 270), *sullulmanta yachaq*. Esta motivación permite la escisión del saber en dos dimensiones; en una solo se encargan de la preservación de *rikhsikuykuna*, mientras que en la creación de nuevos conceptos el objetivo es alcanzar nuevo conocimiento, *wamaq hamut’ay* (invención nueva). Martín de Murúa (1590) incluye a adivinos ascéticos, que desnudos, como los gimnosofistas, pendoneaban los lugares más apartados en busca de la adivinanza y la filosofía.

Mazzi al final incluye dos oraciones autóctonas, parecidas a una oda, una recogida por Cristóbal de Molina y otra por Santa Cruz Pachakuti; ambas exponen la angustiada reflexión que se tendía en torno al *tiqsi* y *kamaq*, el impulso vital que dona vida (p. 279).

Zenón Depaz Toledo. Experiencia cósmica y Dinámica social en el manuscrito de Huarochirí<sup>15</sup>

El manuscrito de Huarochirí expone cultos netamente originales, los cuales Depaz propone enfocar bajo un carácter holístico.

PACHA: El Cosmos

Sería incurrir en un error ver el sentido de “madre tierra” en su condición “cósmica” (Depaz Toledo, citado en Quiroz, 2019, p. 288).

---

<sup>15</sup> Este último texto de la antología está incluido en la revista *Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América* (2014).

En el diccionario de Ludovico Bertonio de 1612 la connotación es de *tiempo*, mientras que el Lexicon quechua de Domingo de Santo Tomás de 1560, la alusión es a lo *engendrador*. Otro sentido que el Lexicon otorga es el de “ropa”, que sugiere orden, belleza, oposición al caos. Por su parte, Diego González de Holguín, investigador jesuita del quechua, en su vocabulario de 1608 refiere el cosmos como el espacio temporalizado, es decir, con una *voluntad* abierta al *tiempo*.

#### WILLANAKUY: La relación como principio

El etnolingüista Taylor y Arguedas difieren en cuanto a la noción de *waka*. El primero reduce lo sagrado a dos *unidades*, mientras que Arguedas concibe un *waka dual* que deviene en *tríada*: Yanañamca, Chawpiñanca y Tutañamca. Es importante traer el carácter relacional, ya que existe cierto horror al vacío; el ser referido a sí mismo equivale a lo inefable, siendo por lo tanto el *dos* la “manifestación mínima originaria”. El vínculo es el *chawpi*, pues no cabe la dualidad “allí donde no hay relación alguna” (p. 293).

#### YANA: La complementariedad

Este nacimiento de mellizos se toma como hierofanía, y sucede en la *sallqa*, que, por ser la puna, es visto como un lugar “liminar”, es decir, que conecta a hombres y deidades. Una observación central que hace el autor del manuscrito es que, para el mundo andino, la homogeneidad representa la pobreza. El mundo se sostiene en la “cooperación de todo lo existente” (p. 296).

#### EL PULSO DE LA VIDA

Depaz señala que el manuscrito destaca la noción cíclica de la propia vida. Al respecto, se mencionan al menos cuatro ciclos de deidades: 1) Yanañamca Tutañamca; 2) Huallallo Carhuincho; 3) Pariaqqa y 4) Cuniraya Wiraqocha. Estos pueden estar inscritos en

un ciclo mayor de deidades, que según Mazzi, no tendría comienzo ni final absoluto. Además, señala que *Pariaqaqa* tiene como condición final el *purum*, término que se contrapone a lo “cultivado”, por lo que abarca un sentido que va “desde lo yermo hasta lo feraz” (p. 298), siendo su objetivo el de servir como germen del cual todo cobrará vida nuevamente. Esto se ejemplifica en la decisión tomada por aquellos hombres en el santuario arruinado de *Pariaqaqa*; el sentido de la vida está en dispersarse para volver a florecer.

Hacia el final del texto, recuerda que para el hombre andino estar en el mundo no es estar *fuera* de lo sagrado. Es así como el mundo se renueva desde sí mismo, quedando la salvación en manos de los mismos habitantes.

## Conclusiones

La historia ha visto el surgimiento de la filosofía actual peruana, no del seno de una tradición sólida y expansiva, sino de unas condiciones críticas que demandaban la negación de la tradición para contribuir con la generación de nuevos ordenes culturales (cf. Salazar Bondy, 2006). Es importante no olvidar que para valorar un pensamiento se deben tener en cuenta los aspectos socioculturales de los cuales ha emergido, y esto justifica la buena salud en la que se encuentra la filosofía peruana, pues a pesar de haberse erigido en medio de oposiciones como programa enteramente válido, sus defensores no han estado ausentes. Aquello no niega el aún aspecto crítico de la situación, pues el ejercicio filosófico sigue siendo una “isla en el conjunto de la cultura nacional” (Salazar Bondy, 2006, p. 457).

No obstante, la relación con Europa debe seguirse pensando no como subordinación sino en su constitución propiamente

ontológica, es decir, como Nuevo Mundo (O’Gorman, 1995). De esta manera, el ejercicio de la filosofía en el Perú puede aspirar a pensar sus problemas con categorías propias, tratando de reconocer cada vez más su inevitable situación crítica de no poder gestar una propia historia.

En ese sentido, lo americano puede pasar a considerarse como un horizonte más amplio que el fin en sí mismo. Pues, la originalidad no puede buscarse como fin, solo es buscando responder a las necesidades vitales, honestamente, que se encontrará la originalidad por añadidura. La misma situación histórica hará brotar los matices originales de la propia condición americana.

La pregunta que hacía Villoro en 1968 acerca de si realmente puede hablarse de una tradición en la filosofía mexicana, puede ser adoptada a la propia realidad peruana. No obstante, la antología de Quiroz permite ver, contrariamente a su diagnóstico con respecto a México, que si bien no se puede hablar de una escuela con amplia historia receptiva como podría hablarse por ejemplo del kantismo o el tomismo en el Perú, aquello no objeta totalmente contra los intentos de pensar la realidad peruana, pues si bien no se han forjado fuertes escuelas filosóficas propias, la generación de filósofos a lo largo de los años confirman una latente preocupación por la situación filosófica y han realizado constantes aportes tanto a temas particulares como a temas más técnicos.

Toda esta producción lejos de arrojar un mal diagnóstico, sugiere la constante búsqueda de una reflexión propia, crítica, con el mismo espíritu objetivamente riguroso de occidente. Sin olvidar que el procedimiento objetivante, que puede servir a causas ajenas a las intenciones originales de la filosofía, también puede abrir en el sujeto la experiencia de una búsqueda desinteresada de su situación en el mundo.

## Referencias bibliográficas

- Barzun, Jacques Martin (1961). *La casa del intelecto*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Celis, Isidoro (1787). *Elementa Philosophiae*. Madrid: Apud Isidorum a Hernández Pacheco.
- Cueva, Mario (1985). *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deustúa, Alejandro Octavio (1923). *Estética general*. Lima: Imprenta Eduardo Rávago.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz
- Hountondji, Paulin (1981). ¿Que peut la philosophie? *Présence Africaine*, 3(119), 24.
- Labrador, José (Ed.) (2019). *Miscelánea Austral*. Lima: Frente de Afirmación Hispanista.
- Miró Quesada, Francisco (1978). El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana. *Cuadernos de cultura latinoamericana*, 8(101), 28.
- O’Gorman, Edmundo (1995) *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O’Toole, Walter Bernard (1972). *La lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de: Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)* [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quiroz Ávila, Rubén (Ed.) (2019). *Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Lima: Solar
- Salazar Bondy, Augusto (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI editores.
- Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa.
- Sobrevilla, David (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Mantaro.
- Tamayo, Augusto (Ed.) (2019). *Apologético*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Zea, Leopoldo (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.
- Zea, Leopoldo; Villoro, Luis; Rossi, Alejandro; Barcárcel, José y Villegas, Abelardo (1968). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad de México*, 22(5), 22.