

JOSÉ CARLOS BALLÓN VARGAS

**¿ES EL PERÚ UN TEMA FILOSÓFICO?  
(A PROPÓSITO DEL ÚLTIMO LIBRO DE  
MARÍA LUISA RIVARA)**

Es un motivo de gran satisfacción para nuestra comunidad filosófica sanmarquina la reciente aparición de la quinta publicación de la Serie: *CUADERNOS DE FILOSOFÍA*, edición conjunta del Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú y de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se trata del libro escrito por nuestra entrañable maestra, María Luisa Rivara de Tuesta, bajo el título: *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*.

En algún otro lugar, he dejado constancia escrita de que María Luisa Rivara, «me enseñó a mirar desde el Perú». Desgraciadamente, algunos que conocen las enormes diferencias ideológicas que me separan de mi maestra, entendieron esta afirmación como un simple ejercicio protocolar. Nada más ajeno a mi intención. He considerado siempre la diplomacia como uno de los oficios tal vez mas distantes de la filosofía.

Mas bien considero que nuestro oficio se ubica en un terreno posiblemente mas cercano a la ingratitud, como nos lo hace recordar, la célebre afirmación atribuida a Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Aunque tampoco creo que hay que tomar dicha ingratitud en el sentido perverso de mezquindad, como algunos mal entienden. Mas bien podría definirse la filosofía como el espacio de la eterna «disputa en la amistad», tópico que algunos pensadores han denominado «diálogo», y otros simplemente «tolerancia». Se trata de un espacio dialéctico, que implica el reconocimiento permanente del otro discrepante, no sólo como interlocutor válido, sino como premisa verdadera indispensable de nuestro propio ejercicio crítico.

Me veo por ello obligado a tratar de aprovechar esta ocasión, para intentar brevemente, recordar las circunstancias que condujeron a este encuentro fructífero de muchos estudiantes de mi generación con la labor docente de María Luisa Rivara. En realidad estos tres pequeños ensayos que hoy presentamos son apenas la punta del *iceberg* de un voluminoso trabajo de investigación -en gran parte todavía inédito- y de una intensa labor magisterial y promocional sobre el pensamiento peruano y latinoamericano, que nuestra autora ha venido realizando por muchos años en San Marcos.

### *Prejuicios*

Recuerdo que hacia fines de los años sesenta, siendo jóvenes alumnos de la escuela de filosofía, escuchábamos -entre incrédulos y distantes- a una aguerrida profesora de la especialidad, hablar con pasión y autoridad sobre la importancia de la filosofía en el Perú y Latinoamérica. Nuestra incredulidad se refería posiblemente a la validez del tema en sí mismo, en la medida que dudábamos que pudiera añadir algún resultado novedoso a las preocupaciones y debates planteados en la agenda de la comunidad filosófica mundial. Pero es posible que nuestra desconfianza se remitiera también a nuestras más íntimas expectativas de éxito profesional. Todos ansiamos concentrar nuestra atención en algún tópico filosófico que nos permita ser considerados como interlocutores válidos de dicha comunidad internacional, pero en la agenda de tal comunidad, no parecía estar el pensamiento peruano.

Hoy, treinta años después de dicho encuentro, he llegado a reconsiderar que detrás de dicha lejanía e incredulidad, más que nuestra negligencia juvenil, en realidad María Luisa enfrentó un conglomerado de prejuicios teóricos y valorativos sobre nuestra propia comunidad cultural, cuidadosa y largamente tejido en nuestra historia cultural anterior, que sólo el correr del tiempo y apasionadas disputas, nos permiten hoy su reconsideración reflexiva. Para ser honestos, habría que agregar a todos estos prejuicios que

de inmediato reseñaremos, uno más: la que los enfrentaba era una mujer; y aún en medios culturales relativamente elevados como el de la universidad, ello duplicaba la resistencia. Por razones de tiempo y espacio, no vamos a extendernos hoy en este aspecto social, sumamente importante, pero no quiero dejar de recalcar que María Luisa, tiene también un lugar excepcional en este proceso social.

Pero volvamos a nuestro debate propiamente filosófico. He llegado a pensar de que habían por lo menos tres circunstancias históricas que originaron un sólido conglomerado de prejuicios contra la posibilidad de construir un discurso filosófico original y relevante, teniendo el Perú como objeto de nuestra reflexión.

### *Debate escolástico*

Una primera circunstancia, posiblemente encuentre sus orígenes en los debates filosóficos escolásticos que se desarrollaron en nuestro mundo colonial -particularmente en San Marcos- desde la segunda mitad del siglo XVI, pero cuyo espectro perdura posiblemente hasta el presente.

La filosofía fue concebida desde entonces, como un discurso trascendental, tanto por su objeto como por sus métodos. Un discurso esencialista que habla de fundamentos y no de contingencias cotidianas; que opera con deducciones trascendentales y no con nuestras usuales deducciones naturales; que aspira a construir doctrinas universales y no una simple actividad crítica que busca la desfeticización y desacralización de las formas culturales de vida dominantes en nuestra comunidad con el objetivo de ampliar sus horizontes de progreso.

Mas bien, la filosofía fue concebida como un discurso que busca la universalidad parmenídea y repudia nuestra incoherente heterogeneidad. En diversas esferas de nuestra vida social y cultural, se pensaba que había que ningunear, por devaluada e inmanejable, esta heterogeneidad nacional. En la esfera política, apelando una y

otra vez a procedimientos estatales autoritarios que permitan homogeneizar nuestra comunidad mediante el silenciamiento de alguna de sus partes considerada como irreparablemente devaluada. En la esfera de sus expresiones estéticas, negádonos toda autoestima visual que nos postule como objeto armónicamente digno de representación. «No es lo mismo -se dice con escasa autoestima y no como constatación interesante- un desnudo griego que un cholo calato».

No muy distinto es el caso de nuestra devaluada autoestima moral, patentizada en innumerables dichos populares que nos caracterizan como un país en el que «hecha la ley, hecha la trampa», o donde «las leyes se acatan pero no se cumplen». Igualmente devaluada se encuentra cualquier pretensión de nuestra parte por otorgarnos alguna identidad o coherencia ontológica. Seguramente todos habremos oído mencionar alguna vez, el sarcástico artículo de Hector Velarde, según el cual, Hamlet sufrió una profunda confusión al llegar al Perú, cuando reparó que aquí «ser y no ser, eran lo mismo».

Por todo ello, la actividad filosófica adquirió desde muy temprano entre nosotros una tonalidad semántica de carácter evangélico, de sermón represivo y no de comunicación coloquial, una retórica epidéctica y no una actitud dialógica, estimulando mas bien el fundamentalismo en nuestra historia cultural, y una pragmática autoritaria en nuestra educación, en nuestras creencias éticas, y por supuesto, en nuestra vida y concepciones políticas.

### *Negatividad*

Una segunda circunstancia -que en cierto modo es una reacción acumulativa a la anterior- posiblemente encuentre sus orígenes en los peculiares debates filosóficos que enmarcaron nuestra vida republicana a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Particularmente después de la amarga experiencia de la guerra con Chile. Como es usual, la desilusion del fundamentalismo engendra la crítica nihilista radical.

La implacable crítica contra nuestro pasado como un todo, ejercida por las dos generaciones fundadoras del discurso moderno en el Perú -la llamada generación del 900 y la del Centenario- tanto en sus vertientes positivistas como vitalistas, impugnaron precisamente la heterogeneidad de la vida peruana, como la responsable de todos los fracasos habidos desde nuestra independencia colonial por forjar un proyecto coherente y homogéneo de nación moderna. Y su radicalismo crítico buscó precisamente mediante la extirpación o exclusión de algunos de sus componentes considerados incoherentes, la unidad trascendente y universal, la coherencia y racionalidad filosófica armoniosa que no encontraban en los individuos heterogéneos de su propia comunidad ni en su contingencia histórica. Se pensó así en alguna fuerza supraobjetiva: en las llamadas fuerzas telúricas de la naturaleza andina o en alguna supuesta raza cósmica; en la religión católica o en los mitos ancestrales; y finalmente en el aparato estatal.

Encontraremos por ello -desde distintas ópticas y junto a observaciones críticas muy agudas- una respuesta básicamente negativa a la existencia de un pensamiento o racionalidad filosóficamente relevante en la vida y cultura peruana acontecida, en González Prada, en Barreda y Laos, en García Calderón, en Deustua, en Mariátegui, en Iberico, en Basadre, en Belaunde y en muchos otros, hasta llegar a Salazar Bondy.

Soy plenamente consciente de que mi última afirmación es demasiado gruesa y tiene que ser matizada. Pero este no es el punto en el que hoy quisiera centrar nuestra atención. El punto es, que ante nuestros ojos de jóvenes estudiantes, teníamos la sensación de haber heredado una tradición crítica básicamente negativa, que estimaba que en los cuatrocientos años transcurridos, teníamos resultados sumamente pobres, frente a lo que hoy llamaríamos «estándares internacionales». Estábamos muy lejos de haber producido algo que fuera siquiera cercano a un Aristóteles, un Hegel, un Heidegger o un Wittgenstein, o alguna escuela relevante del pensamiento, análoga al racionalismo francés, al empirismo in-

glés, al idealismo alemán, al pragmatismo norteamericano o al taoísmo chino, etcétera.

### *Autoestima*

Una tercera circunstancia, podríamos entenderla como un resultado de la suma de las dos circunstancias anteriores. En otras palabras, si añadimos a un fundamentalismo inicial, un nihilismo crítico, podemos obtener como resultado, aquella situación tan agudamente observada por Octavio Paz y por Arguedas en nuestros países, acerca de nuestra devaluada autoestima cultural o autonegación crónica. Esto es así, porque una lectura fundamentalista de las consecutivas frustraciones históricas de nuestras expectativas de modernización, nos llevan a mirar nuestra situación, no como una situación circunstancial o histórica, sino esencial y estructuralmente defectiva. Nos consideramos perdedores por naturaleza. Nos sentimos gobernados por un destino homérico que escapa por completo a todo manejo por nuestros discursos o construcciones culturales y por nuestra acción.

Pues bien, estas tres circunstancias que he pretendido resumir de manera gruesa y seguramente injusta, no tiene por objetivo criticar a nuestros antecesores, ni siquiera polemizar con ellos. Parafraseando a Heidegger advertimos que no es nuestra pretensión «cuestionar los modos de ver las cosas y las doctrinas habidas hasta ahora ... pues ello deja de lado precisamente aquello en lo que todo radica: la meditación a través de la que nosotros mismos nos acercamos a la proximidad de aquello que nos atañe... No pretendemos discutir doctrinas, sino interiorizar ... aquello en donde o bien estamos afincados, o bien somos arrastrados de aquí para allá al carecer quizá todavía de arraigo y juicio».

Esta notable meditación de Heidegger me permite entonces sugerirles a ustedes, qué es lo que creo que contenía, la mirada distante e incrédula de los jóvenes estudiantes que escuchábamos a María Luisa: Para nosotros el Perú no ofrecía ninguna expectativa de aporte a la filosofía universal, porque como comunidad, estába-

mos ubicados fuera del *topus urano*. El Perú no era algo digno de tematización filosófica. Los cursos de Historia de la filosofía en el Perú, a lo mucho podrían tener un valor complementario, para ver algo así como «cuanto nos faltaba» para alcanzar los estándares internacionalmente requeridos o también para denunciar en qué medida la metrópoli imperial, era la responsable de nuestro atraso. Es decir, podría ser útil como un valor político negativo, de denuncia, pero no como un esclarecimiento positivo de nuestra propia subjetividad.

En realidad, era esta idea que teníamos del discurso filosófico, la que sólo nos permitía mirar y tematizar lo que no somos y hasta imaginar lo que deberíamos ser, pues el ser ya estaba definido en términos de alguna entidad trascendental de segundo orden, completamente diferente a este miserable mundo contingente que se presenta en nuestra mirada profana y en nuestro lenguaje natural.

### *Ucronía*

Pero este problema no parece ser sólo de los filósofos peruanos. Refiriéndose a los relatos que conforman nuestra historiografía nacional, la historiadora Magdalena Chocano los ha caracterizado con el nombre de «ucrónicos». Ellos describen siempre ausencias, inexistencias, insuficiencias, oportunidades desperdiciadas o perdidas, asentadas en el no-ser o no-poder, antes que como dialéctica de efectivas existencias. Dichos relatos se asemejan a una descripción empírica, como si fueran ostensivamente evidentes -como cuando nos señalamos con el dedo a nosotros mismos y decimos: «no somos nórdicos»- pero en realidad no dicen nada, no dicen qué somos, no responden a la pregunta ontológica elemental: «¿qué es lo que hay?».

Paradójicamente, dicha mirada ucrónica, es a su vez parte de nuestra cultura nacional, desde la conquista ¿eran o no seres humanos estos indígenas americanos? ¿eran realmente animales los componentes de la fauna sudamericana o eran monstruos? La pregunta

no era inverosímil para el horizonte cultural de nuestros descubridores europeos, ninguno de los dos especímenes estaba contabilizado entre los descendientes de Abraham ni en el arca de Noé. Ello tenía implicancias impredecibles. Giordano Bruno fue incinerado entre otras cosas por afirmar que el descubrimiento de América cuestionaba la descendencia adánica de la humanidad y la universalidad de la iglesia católica. Ockham fue excomulgado y el nominalismo condenado por cuestionar la existencia de un orden natural y afirmar la contingencia del mundo.

Un reciente trabajo de la antropóloga norteamericana Deborah Poole, publicado por la universidad de Princeton y de próxima aparición en castellano, titulado *Imagen raza y modernidad*, muestra como en pleno siglo XIX, la fisiografía francesa, apoyada en innumerables estudios fotográficos, no encontraba como clasificar a los sudamericanos, pues de acuerdo a las clasificaciones de Buffon, Cuvier y otros, estos no encajaban en ninguna de las tres razas «científicamente» admitidas como identidades biológicamente puras. No éramos blancos, ni negros, ni asiáticos. Sólo nos podían representar en términos negativos.

Desde una óptica cultural, la cosa tampoco era muy distinta en el presente siglo, todavía a Basadre le resultaba enigmático el «ser un sudamericano, porque no hay, hasta hoy, código, gramática, decálogo para orientarlo como tal... por la mezcla de elementos tan contradictorios» que posee.

### *Representacionismo*

Pero lo interesante, es que dicho problema tampoco era exclusivamente nuestro. En algún sentido, tenía una estrecha relación con la comunidad filosófica internacional, en la medida que la dificultad residía en el propio lente categorial con el que intentábamos «representarnos» el mundo.

Si bien el debate sobre la representación, tiene orígenes y aspectos muy diversos y anteriores a nuestro siglo, desde los tra-

bajos de Schopenhauer y Nietzsche hasta los de Marx y Peirce, podríamos decir que, fue recién a finales de la primera mitad del presente siglo XX, que el llamado «segundo Wittgenstein» -el de las *Investigaciones Filosóficas* (1949)- desarrolló un cuestionamiento radical de las pretensiones fundamentalistas del discurso filosófico, problematizando la supuesta función representacionista del lenguaje en general. Recuerdo aún cómo este giro pragmático fue introducido y reelaborado de una manera original y poderosa entre nosotros por Salazar Bondy, como más adelante veremos. Recuerdo también los cursos de filosofía analítica que nos dictaba Sobrevilla, en los que intentaba explicarnos los términos de este viraje filosófico del segundo Wittgenstein, y recuerdo también como esta temática inspiró la excelente tesis de bachillerato (asesorada por el propio Salazar) de quien entonces era mi compañero de aulas sanmarquinas, Juan Abugattas.

En realidad, todo lenguaje no es sino un instrumento o juego de interacciones sociales, cuya finalidad no es la representación sino la acción comunicativa al interior de una comunidad lingüística o forma de vida. No existe algo así como una «representación privilegiada», «razón fundamental» o «lenguaje último», por encima del entorno o racionalidad intersubjetiva de una comunidad lingüística particular. Un supralenguaje perteneciente a algún sujeto trascendental o verbo divino, ubicado fuera de alguna comunidad particular.

El segundo Wittgenstein, nos va a sugerir que toda pretensión representativa y trascendental atribuida a cualquier juego lingüístico, no tiene otra intencionalidad pragmática que la de ejercer un efecto de dominación sobre el interlocutor. Y la filosofía no escapa a este círculo del lenguaje, no puede plantearse como un discurso trascendental, universal, o mejor dicho, supracultural. Es nuestra comunidad su horizonte de reflexión y crítica. Rivara tenía razón. Era el Perú -nuestra identidad intersubjetiva- el horizonte real de nuestro discurso filosófico reflexivo.

*Identidad parmenidea*

Y María Luisa Rivara, entra desde su «Primer ensayo» a este asunto, problematizando precisamente la noción metafísica de identidad desde la cual se ha pretendido abordar desde tiempo atrás el problema de la identidad nacional, aquella «forma lógica extrema» iniciada por Parménides que ella califica como «razón identificadora», que pretende «reducir lo real a lo idéntico» o «adecuar lo real a lo idéntico» y frente a la cual nuestra comunidad nacional, «pluriétnica», «pluricultural» y «plurilingüe» resulta enigmática.

Es curioso, pero por caminos muy distintos, y por disciplinas académicas aparentemente polares como son la Lógica matemática y la Teoría literaria, dos pensadores latinoamericanos recientes, el brasileño Newton da Costa en con su *Lógica Paraconsistente*, y el peruano Antonio Cornejo Polar con sus teorías sobre la *Heterogeneidad Cultural* como categoría epistemológica de los estudios sobre la literatura latinoamericana, han sometido a intensa crítica precisamente dicha mirada metafísica.

Los ensayos de María Luisa exploran el curso de esta búsqueda de identidad, en un segmento del debate filosófico habido en el Perú, el presente siglo, en términos que ella denomina como la búsqueda de una «constante explicativa» de las condiciones históricas de su realidad y no en términos de condiciones metafísicas de posibilidad.

Sus *Tres ensayos*, intentan ser la articulación de un canon que incluya lo que según ella, serían todas o casi todas la voces de la filosofía peruana contemporánea; cuatro individuales (Belaunde, Wagner, Salazar y Miro Quesada) y dos colectivas (San Marcos y San Antonio Abad del Cusco). No vamos a detenernos ahora a examinar o cuestionar la validez de tal selección. Como toda clasificación, por supuesto que podrá contener omisiones y unilateralidades posteriormente perfeccionables, pero ello ya implicaría aceptar su temática como un debate legítimo y central, que es lo que ahora nos interesa examinar.

El asunto es que en los *Ensayos* de Rivara, la entidad nacional, así como la mirada categorial que la identifica, no constituyen entelequias metafísicas, sino horizontes históricos que tempranamente se instituyen como un trasfondo mítico de la cultura peruana, cuyos tópicos centrales son, la multiespacialidad de sus pisos ecológicos, la pluralidad étnica, lingüística y migratoria de sus comunidades, cuya irreductibilidad las perpetúa hasta el presente. Pero los mitos prehispánicos constituyen para Rivara, no un trasfondo categorial conceptualista, sino el trasfondo de nuestra mirada o manera de visualizar este conglomerado de elementos heterogéneos irreductibles, que vistos como un todo, nos parece un conjunto incoherente, tal y como se hace hoy nuevamente patente, con el reciente auge y masificación de la cultura audiovisual

¿Es dicha irreductibilidad la fuente de su no identidad? No, para Rivara, el problema está en el conceptualismo de nuestra razón identificadora, aplicada de manera no crítica a nuestra comunidad.

### *Belaunde y Wagner*

Es en base a esta perspectiva que Rivara parece justificar su elección de Víctor Andrés Belaunde como el primero de nuestros pensadores contemporáneos en examinar el fundamento histórico viviente de nuestra identidad nacional moderna.

En efecto, con Belaunde, las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, fueron transformadas por primera vez en nuestro país en *Meditaciones Peruanas* (1917), esto es, en un enjuiciamiento crítico de las dificultades específicamente peruanas para constituir un sujeto social moderno. Para ello, Belaunde, toma distancia del abstracto sujeto racional cartesiano que duda conceptualmente de sí mismo, y lo sustituye a la manera unamuniana por un sujeto psicológico de «carne y hueso».

Su primer apartado: «Seis ensayos de psicología nacional», sigue siendo uno de los más representativos autorretratos hablados de nuestra subjetividad, huida de sí misma en los oropeles visuales de

lo que él califica como «decoratismo», y de nuestro espíritu doctrinariamente inconsistente, no por un pragmatismo convicto, sino mas bien por carencia de principios e inescrupulosidad moral. De ahí su crítica a lo que denomina «anatotismo», es decir al encubrimiento conceptual -mediante el uso puramente retórico de ideologías extraídas del tiempo y la tierra que las fructificaron- que bloquea una real comprensión de la síntesis viviente o transculturación histórica, sobre la que específicamente se constituye nuestra comunidad.

Para Belaunde y Wagner de Reyna, los únicos elementos que finalmente han arraigado en nuestra tierra en una síntesis viviente, y que por tanto son terreno seguro para la constitución adecuada de nuestra identidad nacional moderna, son, el catolicismo, el lenguaje y las instituciones ibéricas, que aquí no sólo han sido asumidos sino reconfigurados en torno a valores estéticos y telúricos de nuestro paisaje. Tal es la forma viviente y no meramente discursiva en que se articula nuestra identidad como una *continuidad histórica de transculturación*, para ambos pensadores católicos.

### *Salazar Bondy*

En polémica con esta continuidad diacrónica sobre la que Belaunde y Wagner de Reyna caracterizaron nuestra identidad subjetiva y nuestra racionalidad nacional, y siguiendo en parte el giro wittgensteniano, Salazar Bondy estimó que la conquista significó a partir del siglo XVI, una ruptura traumática de la continuidad histórica de nuestra comunidad. Ahí están como evidencias de la desintegración social y discriminación de una gran parte de la población peruana, el multilingüismo real que ha resistido subterráneamente a la imposición oficial de la lengua española, la religiosidad popular que ha resistido las traumáticas extirpaciones de idolatrías sobre las que se fundó desde el siglo XVI la hegemonía religiosa del catolicismo, así como la supervivencia de un estado neocolonial, políticamente dependiente de la dominación extranjera, posteriormente a la independencia.

En otras palabras, el leguaje, la institucionalidad estatal hispana y la religión católica, no constituyeron bases de identidad, sino más bien de desintegración social. Salazar reunió en dicha crítica, los resultados que en los años sesenta difundían las investigaciones de la lingüística estructural, la etnohistoria, la antropología cultural y las teorías sociológicas de la dependencia, en los medios universitarios sanmarquinos.

Para Salazar, el discurso filosófico habido en el Perú desde el siglo XVI, no pudo en dicho contexto social jugar una función crítica sino más bien justificadora de la dominación. Su falta de originalidad y su tradición imitativa no era una casualidad sino la forma mixtificada de imponer categorías y valores representativos de formas de vida ajenas a nuestra comunidad, como si fueran representaciones trascendentales de una supuesta comunidad universal, con el objetivo de bloquear precisamente todo desarrollo comunicativo de nuestra comunidad que permitiera su autonomía e integración, amenazando la dominación extranjera. La función de aquellas imágenes o representaciones mixtificadas de nuestra propia comunidad, es ocultar nuestra real situación defectiva, reflejan una relación cultural de subordinación que nos impide identificarnos como un interlocutor válido, por que en dicha representación carecemos de lugar o nos encontramos en inferioridad periférica frente a un centro emisor externo que aparece como el lugar trascendental.

Hacer filosofía genuina entonces -para Salazar- no consiste en ser convidados de piedra al interior de un metadiscurso supuestamente universal en el que desaparece nuestra comunidad como interlocutor válido. Tampoco en «adaptar» doctrinas emergidas en el centro emisor externo a nuestra comunidad, sino precisamente en cuestionar dicha subordinación. Se trata -como él mismo lo dice- de una filosofía puramente negativa, en tanto nuestra comunidad no supe el subdesarrollo y la dependencia, que nos impide constituirnos como una comunidad cultural viable.

Pero esta crítica puramente negativa que desarrolla Salazar, nos sugiere también algunos aspectos problemáticos de su análisis y

de sus consecuencias pragmáticas. En efecto, con su teoría de la dependencia cultural, el sujeto de nuestras preocupaciones desaparece: el referente ontológicamente real que suponemos existe detrás del lenguaje alienado resulta enigmático; también el interlocutor al que dirigimos nuestro discurso crítico; y finalmente, resulta también enigmático el lugar de nuestra comunidad en el que se ubica el propio emisor que ejerce la crítica.

En otras palabras, su denuncia de la dependencia y de nuestra consecuente alienación nos permite saber «lo que no somos», pero torna enigmática nuestra identidad comunitaria (lo que realmente somos), pues no hay cómo enunciarla o siquiera nombrarla. En la filosofía de Salazar no es posible imaginar un discurso y una subjetividad comunitaria, por que su crítica consiste precisamente en mostrar su ausencia. De ahí que la comunidad real de individuos termina siendo sustituida por el Estado, como una suerte de macro-sujeto que supuestamente representa a nuestra comunidad. Pero esta situación coloca al Estado fuera del alcance de los individuos que la componemos como interlocutores válidos, estimulando la impunidad y el autoritarismo estatal, finalmente opuesto a toda acción liberadora de una comunidad.

Al igual que en la *Filosofía del derecho* de Hegel, la sociedad civil en la que habitamos los individuos de carne y hueso, hemos devenido en una esfera inferior, en una masa alienada. Parafraseando al joven Marx, podríamos decir que todo el misterio de esta antinomia consiste en que «el predicado ha sido convertido en sujeto y el sujeto en predicado».

### *Miró Quesada*

Francisco Miró Quesada -si seguimos la reconstrucción realizada por Rivara- parece constituir un tercero en discordia en este debate histórico de la filosofía peruana contemporánea.

Su intervención, subraya la existencia de una confusión central en el uso y manejo que se hace de la noción de identidad en el

debate reseñado. Para ello distingue tres sentidos posibles del concepto de identidad. Uno primero, como identificación de ciertos rasgos comunes pertenecientes a todos o a una gran mayoría de los miembros de una comunidad. Un segundo sentido se puede referir a la existencias de rasgos diferenciales de una comunidad, que permiten distinguirla de otras. Un tercer sentido se refiere a rasgos ideales que nosotros quisiéramos que tuviera una comunidad.

Para Miró Quesada, no distinguir la identidad real de la identidad ideal, conduce a gruesos errores teóricos, y a falsos conflictos prácticos, por una absoluta incapacidad para saber lo que realmente somos y lo que podemos ser. Tal es la distinción que hay que hacer entre los dos primeros sentidos y el tercero. A partir de tal distinción, Miró Quesada establece lo difícil que es en el primer sentido, identificar «rasgos comunes», si es que aceptamos la heterogeneidad evidente de nuestra población. En todo caso estos «rasgos» serían tan genéricos que resultarían teóricamente triviales y prácticamente irrelevantes para establecer nuestra identidad nacional.

Un problema similar se plantea si tratamos de establecer nuestra identidad a partir de establecer «rasgos diferenciales». Si lo hacemos de manera fuerte (rasgos geográficos, raciales, estéticos o históricos específicos), en una sociedad tan heterogénea como la nuestra, inevitablemente aparecerá la exclusión de algunos de sus componentes. Si lo hacemos de manera laxa o vaga (por ejemplo geografía, pobreza o sistema legal) será una identidad prácticamente irrelevante como fuerza integradora. Otra manera sería establecer los rasgos diferenciales en términos negativos («no somos un país» democrático, rico, integrado etcétera. como muchas veces lo solemos hacer) con respecto a otra comunidad X Pero con ello no afirmamos lo que hay, es decir no señalamos de una manera fuerte en qué reside nuestra identidad.

Aparentemente, la única alternativa viable sería definir nuestra identidad en términos ideales, proyectivos o normativos, en relación a una suerte de comunidad imaginada. Pero toda definición ideal de identidad, si no tiene alguna ecuación con la realidad, por su propia coherencia ideal, termina siendo excluyente. Habría entonces que debilitar

su coherencia para elaborarla en términos consensuales, de manera que todos los miembros de la comunidad se sientan en algún sentido incluidos de una manera plena e igualitaria. Tal es el «desafío» que según Miró Quesada, se nos plantea para superar la crisis en que vivimos.

### *Desacralización del debate*

Las implicancias de este planteamiento, marcan en mi opinión el estado presente de la cuestión en el debate filosófico peruano en torno a los problemas de la identidad nacional, así como un giro importante en los términos del debate. Y esto me parece por dos razones:

En primer lugar, por que implica, por fin, una desacralización moderna de los términos del debate sobre la identidad de nuestra comunidad, un abandono de toda pretensión fundamentalista o esencialista, de indeseables consecuencias autoritarias y excluyentes, ya sea en términos ideológicos, religiosos, naturalistas, o racistas, para trasladarlo a términos contractuales, convencionales e igualitarios.

En segundo lugar, porque implica recuperar el rol activo de la filosofía y de los filósofos, que en mi opinión desaparecía en Salazar, para restablecerlo, no como doctrinarios sacerdotes inquisitoriales que buscan extirpar idolatrías de manera inquisitorial, sino en un sentido pragmático. El problema filosófico a elucidar no será descubrir alguna esencia o principio fundamental, natural o divino, que ilumine con la sagrada verdad a comunidades ignorantes, sino elucidar en cada caso, *cómo podemos establecer acuerdos formales* siempre perfectibles en virtud de un mundo cambiante y contingente, *para convivir civilizada e igualitariamente*.

En fin, con todo lo dicho espero haber dado algunas buenas razones por las cuales hay que agradecer a María Luisa Rivara que nos haya entregado este conjunto de ensayos, que -una vez más- nos han recordado reflexivamente a los que practicamos la actividad filosófica, el país donde vivimos y el lugar desde donde miramos, pensamos y actuamos. No hay un lugar trascendental desde el cual podamos entrar creativamente en la filosofía.