

---

# Hacer filosofía en el Perú en torno a la gramática de lenguaje/saberes /cultura'<sup>1</sup>

---

Antonio Ramirez\*

A Raimundo Prado Redondez,  
gran amigo y maestro con el que aprendí a interesarme  
por el espacio socio-cultural e histórico en el que las filosofías se construyen  
*Toda tu argumentación, todo tu intelecto, en nada te ayudará*<sup>2</sup>  
L. Wittgenstein

---

Resumen: El artículo propone muy brevemente un programa de investigación filosófica para la comunidad peruana, en particular, a partir de la crítica al estado actual de cosas en los distintos ámbitos de los saberes. Su hipótesis central es que si no reparamos en el valor del lenguaje limitamos las posibilidades de producción filosófica y, externo a ello, de poder entregarnos una descripción más o menos idónea en cuanto latinoamericanos.

Palabras clave: Filosofía; lenguaje; Latinoamérica; Perú.

---

---

<sup>1</sup> Nueva versión de un artículo publicado en Logos Latinoamericano, VI, Lima, 2005. Revista de investigación del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano..

\* Presidente del Círculo Peruano de Investigaciones Filosóficas y Transdisciplinarias *DIAPOREÏN*, miembro del Seminario de Filosofía Social *Von Hayek* de la Universidad Francisco Marroquin (Guatemala), miembro de la Red Filosófica Peruana, investigador externo del Centro de Investigaciones en Ciencias Políticas *Ciudad Política* (Argentina), colaborador de la Sociedad Peruana para la Consejería Filosófica(SOPECPRAFIL), investigador-estudiante del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano(IIPPLA) y asistente académico de su Dirección, miembro del comité editorial de *Encuentros* Revista Inglesa de Filosofía Latinoamericana(Inglaterra), Miembro del Grupo de Estudios e Investigación en Filosofía, Política y Derecho(IIPPLA-UNMSM), y pregraduando de la EAP de Filosofía de la Universidad Mayor de San Marcos(Perú). Con publicaciones de artículos en revistas especializadas del Perú y el extranjero, participaciones como ponente en diversos eventos, dirección de talleres en torno a la filosofía de Wittgenstein, Quine, Zizek, Deleuze, Bruner, Lakatos, etc., actualmente prepara investigaciones tanto con el *Pesquisa Grupo Interdisciplinar em Filosofia e História das Ciências* de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul(Brasil), como con investigadores de la Universidade Católica de Pelotas(Brasil). Sus áreas de interés son epistemología, filosofía del lenguaje, discursos filosóficos en el Perú y Latinoamérica, semiótica del discurso y ciencias cognitivas en general.

<sup>2</sup> WITTGENSTEIN, L., *Denkhewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck, 1997, p. 90. Traducción mía.

## I. Introducción

Intentando ensayar una respuesta a la pregunta por el tema de mayor relevancia filosófica para la comunidad filosófica peruana, convine en que lo que podría aproximarnos a lo requerido sería una reformulación de tal pregunta: ¿Qué o cómo se generaría una dialógica inclusiva y suficientemente atractiva entre los formal e informalmente implicados en el filosofar? Es decir, una conversación con (a) una temática susceptible de ser configurada en el espacio argumentativo de los problemas clásicos de la filosofía, (b) susceptible de ser planteada en términos de interés filosófico y extrafilosófico para las culturas peruanas, y (c) susceptible de mantener una referencia mediata e inmediata al estado de los saberes en general. Considero por esto -más allá de lo extremadamente complejo que sería el satisfacer estas tres condiciones- que una matriz discursiva del tipo requerido podría ser construida, en principio, por todo lo que cae bajo la intersección argumentativa del código lenguaje/saberes/cultura', consecuentemente, bajo todo aquello que a éste le sea solidario, es decir, por lo que constituye la gramática<sup>3</sup> de dicha interfase.

A continuación intentaré, de manera inevitablemente panorámica y apretada, dando por descontado cualquier anhelo de historiador de la filosofía en el Perú -pretensión cara a quien oficia de erudito en los claustros-, justificar la aproximación que he propuesto teniendo siempre en cuenta el estado del plus de la gramática de lenguaje/saberes/cultura', con constantes remisiones a lo peruano y, cuando lo la reflexión lo requiera, lo latinoamericano.

Trato, en primer lugar, el estado de la cuestión. Continúo con su espacio en la, denominada, historia de la filosofía y sus vínculos con la investigación sobre el conocimiento, para culminar con lo que, por añadidura, se presenta como las coordenadas más complejas de la discusión: lo intercultural, el etnocentrismo, los estudios culturales, etc. Con todo, debe saberse, que la matriz disciplinar en la que se circunscribe mis meditaciones nuclea al lenguaje como eje de análisis.

---

<sup>3</sup> Mi uso va más o menos en el mismo sentido en el que va la usanza postractatusiana de este código.

## II. De la gramática del interfase 'lenguaje/saberes /cultura'

1. Mantengo –con K. O. Apel- que hasta el siglo XX, nunca antes hubo un acuerdo tan explícito para admitir que el término ‘lenguaje’ «indica un problema fundamental de *la* ciencia y *la* filosofía»<sup>4</sup>, consecuentemente, que lo que él sea o implique debe de ser sometido a análisis. Pues, si, de un lado, justificados por algún criterio podemos decir que se filosofa si se actúa alrededor de/con los problemas, es decir, que *se vive* filosóficamente si es que se está implicado tanto por la aporeticidad como por el ineludible análisis, y más aún cuando estos resultan *fundamentales* no sólo para la comunidad que nos incluye –como la peruana-, si no también para la científica; y, por otro, es claro que no es falso que haya un tal estado de cosas que legitima el enunciado de Apel; de ello se sigue que, el entrampamiento(aporía) ‘lenguaje’ interpela nuestras propias vidas exigiendo de nuestro discurso un reconocimiento y, seguidamente, el acuerdo de buscarles una salida(diaporeîn), sea del tipo que fuere<sup>5</sup>. Lo pertinente(quizás también importante): actuar analíticamente frente a la aporía, entrampamiento o problema.

1.1 Dicho *factum*, en primer lugar, ha quedado evidenciado por el gran interés desplegado en la lingüística por, de un lado, retrotraer su labor hasta una reflexión sobre nudos temáticos considerados en las décadas pretéritas como periféricos; estoy pensando en la pragmática y la competencia comunicativa en tanto patrones epistémico-antropológicos, y, de otro lado, el emergente interés por los alcances técnico-metodológicos y transdisciplinarios de todas las prácticas científicas abocadas al lenguaje. Repárese, por ejemplo, en los índices, no sólo en inversión o elaboración y presentación de proyectos de investigación dirigidos a las diferentes instituciones responsables (y la consiguiente aplicación sobre los distintos espacios de objetivación de los actos de habla), sino también en la respectiva publicación de libros sobre psicolingüística, sociolingüística o semántica del texto; y en su significativa evolución hacia una lingüística cognitiva reorientada por la re-teorización de lo metafórico. Pues si aquella estaba sometida a mediados del siglo

<sup>4</sup> APEL, K. O., *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985, T. I, p. 315. Énfasis mío.

<sup>5</sup> Si por esto se nos viene a la mente un cierto modo aristotélico de afrontar los problemas, no estamos errados.

XX al paradigma del generativismo, podemos decir que hoy - gracias principalmente a la metalingüística de G. Lakoff y la regramatización del L. Wittgenstein tardío (de quien hablaré más adelante)- 'lingüística' es cuasi sinónimo de 'rótulo que alude a un modelo funcional, no formal y basado en el uso'<sup>6</sup>, es decir una *disciplina* que ha abandonado en gran medida su adhesión al formalismo (pro-platónico, diríamos), muchas veces innecesario, y ahora, por el contrario, se procura una imagen del mundo que «se acerca radicalmente a la cotidianidad de quien la elabora y se reproduce en pensamientos holísticos, dinámicos y simbólicos.<sup>7</sup> Parret, con respecto a este viraje pragmático, dice que el desplazamiento «funcionó como una *maquina de guerra* tanto en contra de la gramática autónoma de tipo chomskyano como en contra del *estructuralismo fijista* e inmanente construido a partir de Saussure»<sup>8</sup>; razón por la cual, dicho clima «“pragmático” generó una multitud de corrientes: la gramática textual, el análisis conversacional, el análisis del discurso, la teoría de los actos del lenguaje, etc.»<sup>9</sup>.

1.1.0.1 Ahora bien, el giro en los programas de investigación científica indicado en el párrafo inmediatamente anterior, de ninguna manera implica que la labor de Chomsky como lingüista haya sido *absolutamente* errónea y/o de suyo trivial<sup>10</sup>, sólo que una de las matrices argumentativas, la más importante para el mismo Chomsky, deviene en una cierta *ceguera de aspectos*, es decir, en un constreñimiento del campo visual que no permite ver ni la variedad de los aspectos ni la importancia que existe en el hecho de poder hacerlo: restringir el complejo fenómeno del lenguaje a la sintaxis o poner sus demás aspectos por debajo de ésta es como querer «describir una sonrisa por medio de una cuadrícula de coordenadas colocada sobre la cara sonriente»<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Como lo ha mostrado J. L. CIFUENTES en su importante trabajo *Estudios de lingüística cognitiva*, 2 Vols., Universidad de Alicante, Alicante, 1998.

<sup>7</sup> Pueden al respecto verse los trabajos de DUBOIS, D., (Ed.) *Sémantique et Cognition. Catégories, prototypes, typicalité*, París, CNRS, 1991; y HYMES, D., "Models of the interaction of language and social life", *Directions in sociolinguistics*, Ed. por John J. Gumperz and Dell Hymes, 35-71, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, respectivamente.

<sup>8</sup> PARRET, H., *Semiótica y Pragmática. Una comparación evolutiva de marcos conceptuales*, Buenos Aires, Edicial, 1993, pp. 11-12. Énfasis mío.

<sup>9</sup> PARRET, H., Id. sup. Entrecomillado del autor.

<sup>10</sup> Muestra de lo relevante de sus investigaciones es la publicación, hace ya mucho, con la participación de filósofos y científicos como Searle, Putnam, Quine, Davidson, entre otros, de *Sobre Noam Chomsky: Ensayos críticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

<sup>11</sup> Esta es la observación de W. Frazer que el brillante profesor V.J. Krebs toma en su lúcida e iluminadora exposición sobre 'ver aspectos' y 'ceguera de aspectos'. Pero ni mi

1.1.1 El cambio mencionado en 1.1 implicó -en las teorizaciones de las décadas más o menos recientes- el esfuerzo por mostrar su propia filosofía (autodenominada *experencialismo*), que desplaza y *dice adiós* tanto a un *objetivismo* de verdades absolutas e inhumanas<sup>12</sup>, como a un *subjetivismo* que hace omnipotente a la imaginación y que «niega la posibilidad de cualquier explicación científica de las realidades humanas»<sup>13</sup>, paralelamente, la teoría de la metáfora ha consolidado la radicalidad del giro<sup>14</sup> mostrando no sólo que el sistema conceptual de los *seres humanos* es eminentemente metafórico, sino que aquél «estructura lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo»<sup>15</sup> y «la manera en que nos relacionamos con otras personas»<sup>16</sup>. Lo que trato de decir es esto: «La metáfora impregna la vida cotidiana, no *solamente* el lenguaje, *sino también* el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual actuamos y pensamos, es de naturaleza fundamentalmente metafórica».<sup>17</sup> Consecuentemente, el lenguaje -no sólo en su dimensión metafórica- sería, por así decirlo, «una *guía* dentro de la *realidad social*»<sup>18</sup>, aunque no solo de ésta.

1.1.2 Es sólo, empero, con el centro de gravedad sígnico, casi compulsivo, que comporta las *Philosophische Untersuchungen*, es decir, con (a) el mantenimiento de la idea - aunque ya en un sentido bastante peculiar, más radical<sup>19</sup>- de que «Ein philosophisches Werk besthet wesentlich aus Erläuterungen»,

---

uso de estos compuestos ni el sentido del ejemplo de Wittgenstein, del cual yo también hecho mano, se encuentran en afinidad con los objetivos y la perspectiva del Dr. Krebs. Cf. KREBS, V. J., "El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein" en FLOREZ, A., et. al., *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Colombia, Siglo del Hombre Editores-Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 261-288. Quizá mi lectura esté más del lado de las interpretaciones de Pablo Quintanilla (PUCP), Alejandro Tomasini (UNAM) y Eduino Fernando (Universidad Libre de Berlin), con quienes, en su momento, hube de intercambiar argumentos.

<sup>12</sup> Cf. LAKOFF, G. & M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 272.

<sup>13</sup> LAKOFF, G. & M. JOHNSON, *Ibid.*, p. 268.

<sup>14</sup> Son elocuentes los argumentos presentados en JOHNSON, M., *The Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

<sup>15</sup> LAKOFF, G. & M. JOHNSON, *Id. sup.*, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 39. Énfasis mío.

<sup>18</sup> SAPIR, E., "The Status of Linguistics as a Science", en *Selected Writings of E. Sapir*, Berkeley, 1958, p.162. Énfasis mío.

<sup>19</sup> Sobre las divisiones de *los wittgensteins*, hubimos de discutir con Alejandro Tomasini y José Carlos Ballón (UNMSM), en la Conferencia, organizada por DIAPOREIN, "La primera filosofía de Wittgenstein". 04-11-2005, FLCH-UNMSM. Perú.

y que por ello, «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit»<sup>20</sup>, (b) el desplazamiento del esquema epistemológico fuerte que estructuraba *lo que hay* –para decirlo en clave quiniana- de manera exclusivamente logico-pictórica, en funciones de verdad, y entendiendo a la dimensión lingüística sólo bajo la presuposición de *axiomas* tales como que: (b1)«los lenguajes son conjuntos de hechos senso-perceptibles, es decir, conjuntos de signos proposicionales escritos u orales»<sup>21</sup>, (b2)«tales hechos hablan del mundo: dicen cómo es el mundo»<sup>22</sup>, y, (b3)«ese decir del mundo puede ser verdadero o falso»<sup>23</sup>, y, (c)con la reorientación del discurso hacia los horizontes onto-epistémicos de los binomios imaginación-persuasión, pragmático-lúdico y diversidad-regionalidad, que la concepción acerca de *lo que* el lenguaje pueda ser se nos muestra en su máxima amplitud funcional. Comprendemos ahora no sólo que no debemos impedir el desquebrajamiento de algunos ángulos argumentativos de la tradición filosófica, particularmente en Latinoamérica, al habernos desencaminado definiendo al lenguaje como «destinado para un propósito específico»<sup>24</sup>, sino que, debemos también incluirnos entre aquellos para los que está claro que «Die Bedeutung eines Wortes ist sein gebrauch in der Sprache»<sup>25</sup>, y que, siendo esto así, es sensato aceptar lo dicho por quien concluye que el lenguaje «no es algo único y sublime, como un don de los dioses o una facultad trascendente que hiciera participar al hombre en un modelo inmaterial e inmutable(*espiritual, ideal*): el lenguaje es empírico, complejo y evolutivo, forma parte de *la historia natural* y cultural de *los seres humanos*»<sup>26</sup>

<sup>20</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, 4.112. En una ponencia, “El tema del método en la metafilosofía de L. Wittgenstein”, preparada para una de las sesiones cerradas de discusión de DIAPOREÏN, partí más o menos de las mismas premisas tractatusianas con el objetivo de mostrar la genealogía de su metodología en dicho texto. Facultad de Letras-UNMSM, 08-06-2003.

<sup>21</sup> Cf. CEREZO, M., “La teoría de la expresión en el Tractatus. Consideraciones en torno a la explicación wittgensteiniana del lenguaje ordinario” en FLOREZ, A., et. al., *Del espejo a las herramientas...*, p. 53. La autora hace referencia entre paréntesis a los párrafos 4.001-4.002 del *Tractatus*.

<sup>22</sup> Cf. CEREZO, M., Id. sup., la autora hace referencia entre paréntesis al párrafo 4.022 del *Tractatus*.

<sup>23</sup> Cfr. CEREZO, M., Id. sup., la autora hace referencia entre paréntesis a los párrafos 4.05-4.06 del *Tractatus*.

<sup>24</sup> WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, México, UNAM, 1979, 322.

<sup>25</sup> Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica-UNAM, 1988, § 199.

<sup>26</sup> Un resumen del pensamiento de las *Investigaciones Filosóficas*. Cf. HOTTOIS, G., *Historia de la filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 339. Énfasis mío.

2. No obstante, y en segundo lugar, todo lo que pueda haberse complejizado la labor del lingüista en cuanto a sus alcances investigativos y a la notoria reafirmación de su estatuto epistémico como *ciencia humana* -como se dijo en 1.1, 1.1.0.1, y 1.1.1-, es necesario no soslayar el hecho de que el lenguaje ha preocupado al filósofo, si es que lo ha hecho, principalmente en cuanto a: (a) su *significación* (caso ejemplar es el de Wittgenstein), (b) su estatuto de condición de posibilidad cognitiva, y, (c) su *naturaleza* de entramado o complejo posibilitador del encuentro cultural. La gramática de la interfase que nos preocupa claramente emerge, si lo anterior es verdadero, sobre lo que conocemos como *La Historia de la Filosofía*: ‘lenguaje/saberes/cultura’ es, hasta donde puedo ver, el remanente significativo del reverso de *la metafísica occidental* –platónica y monológica- y, consecuentemente, también de lo que en Latinoamérica se haya tenido por tal -recuerdese la condición (a) planteada en I-.

Uno, por ello, se siente de inmediato tentado a plantear la siguiente hipótesis: lo que aquí nos *da que pensar* es lo que tendría que hacer la filosofía peruana y latinoamericana ante el alto grado de fiabilidad y verosimilitud de ideas como que «cada pueblo tiene sus clases o categorías características», y que «el lenguaje establece primariamente a través de tipos de objetos, procesos o cualidades»,<sup>27</sup> o que se puede «obtener la máxima información sobre el pensamiento a través del estudio lingüístico comparado»,<sup>28</sup> y ante las respectivas consecuencias que nuestro conflicto reproduciría en las prácticas en general de la denotación inmediata del término ‘cultura’.

Pensemos en la tradición que se tiene en el Perú en torno a los estudios sobre lenguas amerindias –junto a sus implicancias en el código español- y de sus respectivos correlatos ontológicos -a lo que volveremos en III-, pensemos en lo ilustrativo de éstas para mostrarnos la necesidad de aplicar políticas educativas bilingües; pero pensemos también en la resistencia e incomodidad que surge al leer textos que concluyen que no se puede concebir como irracionales o antiracionales el pensar y el actuar del *hombre andino* sólo por no ajustarse a *la racionalidad científica*<sup>29</sup> - conclusiones que pueden entenderse a partir de lo que diré en 5.1.1.1.1- o que existe una negativa del interlocutor amazónico a desnaturalizar su morada, y en consecuencia, a desnaturalizarse a sí

<sup>27</sup> KLUCKHON, C. & D. LEIGHTON, *The Navajo*, Cambridge, 1947, p. 197.

<sup>28</sup> WHORF, B. L., *Lenguaje, Thought and Reality*, Massachusetts, MIT, 1957, p. 252.

<sup>29</sup> PEÑA, A., “Racionalidad y racionalidades” en *Logos Latinoamericano*, II, 2, Lima, 1996, p.31

mismo<sup>30</sup>. Más interesante aún, pensemos en la tensión semiótico-lingüística a la que estuvieron sometidas hace algunos siglos, las comprensiones españolas y las de *los habitantes de las indias*, y en las consecuencias que hasta el presente ello ha producido a nivel filosófico y, en particular, en las estimaciones sobre el lenguaje que dentro de ellas se ha tenido –como se podrá asomar en 3 y sus derivados-. Lo tremendamente complejo reside, efectivamente, en la necesidad por desarrollar un análisis crítico sobre condicionales del tipo de si es posible o no el encuentro y/o convivencia –con vistas a ejercer sus labores filosóficas- de diferentes culturas circunstancialmente cercanas tiempo espacialmente; de si la respuesta es afirmativa o negativa, cuál sería su trasfondo ideológico y epistemológico y de si la problemática justifica o no la reorientación de la praxis filosófica o la creación de, por así decirlo, una nueva *disciplina filosófica*, una praxis filosófica intercultural.

3. Las preocupaciones solidarias de 2(a) y 2(b) en 2, se han desenvuelto a lo largo de la historia de la praxis filosófica –¡La Gran Historia!- casi siempre remitiendo una a otra, interpelándose entre sí y, no obstante, siendo patológicamente ocultadas por la hegemonía del patrón de la subjetividad, para devenir luego en el velo de la gramática que aquí pretendo relieves –aquí quiero insistir en la condición (a) de |-.

3.1 Si deseásemos *evidencias* de lo dicho en 3, bastaría entonces que el perspicaz auditorio (A) recuerde, por ejemplo, a Platón y Aristóteles, *reduciendo* el lenguaje a la designación, ocultando la lingüística del conocimiento y soslayando el hecho de que todo lenguaje presupone una pragmática<sup>31</sup>. El *Cratilo*, texto de Aristóteles, ha pretendido mostrar que el lenguaje no tiene ningún rol preponderante en el conocimiento de lo que se tiene por realidad<sup>32</sup>. El *Del alma* y el *De la interpretación*, por su parte, ponen de relieve el casi nulo esfuerzo de su autor por alejarse de aquel modelo de los saberes, el construido sobre la

---

<sup>30</sup> RIVERA, J., “Pensamiento amazónico. Sobre naturaleza, sociedad y hombre” en Logos Latinoamericano, II, 2, Lima, 1996, pp. 60-62. Éste tema hube de tratarlo en extenso cuando formé parte del equipo de investigación, bajo la dirección del Dr. Juan Rivera, del Proyecto “Análisis filosófico del pensamiento amazónico sobre el hombre, la política y el estado”, en el IIPPLA.

<sup>31</sup> APEL, K. O., Id. sup., pp. 319-320.

<sup>32</sup> Como lo ha señalado J. L. Calvo en su introducción al referido libro. Cf. PLATÓN, *Diálogos*, T. II, Madrid, Gredos, 1982, p. 349.

conexión de conceptos tales como alma, inteligible y sensible<sup>33</sup>, y donde el lenguaje tiene únicamente un status semiótico devaluado, que si bien está pertinentemente legitimado como tributario de notaciones variables que dependen de la cultura en la que se realiza la operación *representacional*, ello es una deducción en función de lo que acontece al alma.<sup>34</sup> (B) O que no olvide a Descartes (con el suplemento leibniziano de la lengua universal más los herederos de esa *pesadilla* que en el horizonte metapolítico comporta una semántica totalitarista reforzadora del desprecio por *lo-que-está-ahí*, la lengua *tal cua*<sup>35</sup>) y Locke, por un lado, y a Hume y Kant (con la implicación -luego del nexo escéptico, en la empresa metafísica de la imposición del verbo 'entender' respecto del verbo 'saber'- sólo de la experiencia y la conceptualidad como componentes legítimos de la cognición), por el otro, quienes - como cualquier interlocutor válido lograron su propio *entendimiento* únicamente a partir de su inevitable instauración en el ámbito pragmático del lenguaje-, postulando la prescindibilidad de este último y fortaleciendo la creencia de que es *la conciencia* el ámbito y/o mediación privilegiada del conocimiento, llegando con ello a un «monologismo»<sup>36</sup> o ego a-lingüístico construido desde un pensamiento metafísicamente independiente y un lenguaje totalmente abstraído de lo corpóreo, de *lo real* -con enfáticas minúsculas. Es esta pues la circunstancia de *pensarlo* como texto *sin* contexto en un revés supresor, el *Locus* trascendental. El producto: la gramática de 'lenguaje/( saberes)' como la ficción de la operación que se autoedifica sobre la enajenación de los estados de cosas. No será acaso pues recomendable, poniendo entre paréntesis algún remanente esencialista en la prescripción, relieves la perspectiva de quien pensó que «los filósofos sólo tendrían que

<sup>33</sup> Cf. *Del Alma*, III, 431b-432b, Madrid, Gredos, 1988. Énfasis mío.

<sup>34</sup> Cf. *De la interpretación*, 16 a. Énfasis mío. Con todo no hay que desmerecer el importantísimo trabajo del genio Aristóteles y sus consideraciones para con el lenguaje en cuanto materia de análisis.

<sup>35</sup> Descartes concluía negativamente en una comunicación a favor de la superioridad de su proyecto de una *lengua universal* (para variar, sustentada en la Ciencia) muy operativa, infinitamente útil y:

«no como ahora donde las palabras que nosotros usamos prácticamente sólo tienen significaciones confusas y a lo cual el espíritu humano se ha acostumbrado desde haceya mucho, lo que es causa de que no se entienda nada de manera perfecta. Yo sostengo que esta lengua es posible y que se puede encontrar la ciencia que de ella depende por medio de la cual hasta los campesinos podrían juzgar mejor acerca de la verdad de las cosas, que es lo que hacen actualmente los filósofos.» DESCARTES, *Oeuvres, Correspondance I*, Paris, Adam & Tannery, J. Vrin, 1974, pp. 76-82. Traducción y énfasis mío.

<sup>36</sup> HABERMAS, J., *Lógica de ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 13.

convertir el lenguaje corriente, del que se ha abstraído, para reconocerlo como el lenguaje tergiversado del mundo real»<sup>37</sup>.

3.1.1 Los cuatro *pensadores* de 3.1(B), representativos del debate de las condiciones de posibilidad de la cognición, pueden circunscribirse bajo el encuadre de la polaridad argumentativa que lleva rotulada la relación *filosofía continental-filosofía anglosajona*. Una, que entronca el discurso de Descartes y el de Kant, mantendría, por un lado, a la certeza como sinónimo de verdad -aunque no así stricto sensu en el caso kantiano- y a las matemáticas, en tanto *teo-logos*, como expresión perfecta de aquella, sobre las *cogitaciones*, o a las *cosas extensas* de éstas en cuanto máquinas absolutamente explicables por mediación de una Razón(Universal-Analítica), y al entenderse a sí mismo(ego), en cuanto entendimiento, como labor fundamental del entender-entendimiento(pues «no podemos conocer nada» -afirma Descartes- «antes de conocer el entendimiento, porque *el conocimiento de todas las cosas depende de él y no a la inversa*»<sup>38</sup>); por otro, que lo que se muestra al *entendimiento* es lo único que conoce el *sujeto trascendental*, es decir, el proceso cognoscitivo se produciría en el encuentro de este sujeto no-empírico con el fenómeno y que, además, dicho proceso se llevaría a cabo por la ordenación que se impone con *las categorías e intuiciones* de la *Razón* sobre la caoticidad de la experiencia. Pues aunque el conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos del *entendimiento* son elementos cognoscitivos que se hallan a priori. El conflicto subjetual siempre resuelto con la puesta del lenguaje al margen, conocer es ante todo olvidarse, en el

---

<sup>37</sup> MARX, K., *Die deutsche Ideologie*, Berlín, p. 1975, p. 473-474. Citado en SCHAFF, A., *Conocimiento y lenguaje*, México, Grijalbo, 1967, p. 179. En el texto completo se lee:

«Para el filósofo, una de las tareas más difíciles consiste en bajar del mundo de las ideas al mundo real. La realidad directa del pensamiento es el lenguaje. Igual que los filósofos han dado autonomía al pensamiento, deberán independizar el lenguaje en un dominio propio...los filósofos sólo tendrían que convertir el lenguaje en el lenguaje corriente, del que se ha abstraído, para reconocerlo como el lenguaje tergiversado del mundo real, y comprender que ni el pensamiento ni el lenguaje constituyen un sector autónomo; que sólo son manifestaciones de la vida real».

Y unas páginas más arriba(p. 27):

«El lenguaje es tan antiguo como la consciencia -el lenguaje es la consciencia práctica que también existe para otros hombres y, por tanto, la única consciencia que existe para mí-, y el lenguaje solo surge, como la consciencia, de la necesidad de comunicación con otros hombres».

<sup>38</sup> DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1984, VIII, 395-396. Énfasis mío.

concepto, del lenguaje. Otra, principalmente con Locke –como prolongación del programa epistemológico baconiano y/o anglosajón- resuelve el conflicto sobre una *trinidad signica*: [palabra(signo de ) idea(signo de )cosa], que suplementa una filosofía sobrestimadora de *la idea*<sup>39</sup>, y, consecuentemente, reproduce el mentalismo que asume que las «palabras, en *su significación primaria*, nada significan excepto las ideas que están en la mente del que las usa»<sup>40</sup>. Resulta más que interesante aquí preguntarnos si la misma lógica se mantuvo o mantiene y de qué forma o en qué términos en las esferas ontolingüísticas de las comunidades hispanoparlantes, andinas y amazónicas dentro y fuera de éste país.

3.2 Si, por todo lo hasta aquí esbozado, acontece que, efectivamente, el rechazo a aceptar que «el conocimiento empieza con la praxis»(experiencial), y que por ello aquel se encuentra indisolublemente ligado a ésta<sup>41</sup> es ya de larga data<sup>42</sup> -y sustentable como el obstáculo traumático del éxito de la gramática de ‘lenguaje/( saberes)’-, no deja de ser también cierto que no es reciente la hipótesis de que por influir fuertemente en nuestra forma de enfrentarnos culturalmente a *lo que hay* el lenguaje puede dotarnos de un conocimiento medianamente satisfactorio o verdadero de cómo es el mundo, aunque no quizás de qué sea, un *saber de él*(Estoy pensando en Herder, Humboldt y en la instauración por su parte de toda una tradición<sup>43</sup>). Circunstancia ésta que siempre queda explicitada cuando *ontó-epistemólogos* problematizan sobre el status aludido: las aporías del *conocimiento* [y los saberes en general] no pueden separarse de las del lenguaje<sup>44</sup>, pues éste juega, dentro de sus roles más importantes, el rol de estructurar nuestra configuración. Empero, ¿qué se quiere decir con ‘conocimiento medianamente satisfactorio y verdadero’? o, más interesante aún, ¿qué o quiénes establecen cuándo se está hablando de ‘conocimiento medianamente satisfactorio y

<sup>40</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, Ensayo III, II, 2.

<sup>41</sup> SCHAFF, A., Id. sup., p. 250.

<sup>42</sup> El trasfondo de lo hasta aquí narrado obedece a la esperanza en un ideal, que llamo *logoteórico*. Para una síntesis de esta noción véase mi “Ideal logoteórico, enfoque constructivista y prácticas pedagógicas”, en *Escritura y Pensamiento*, V, 11, Lima, 2002, pp. 143-154.

<sup>43</sup> Véase HERDER, J. G., *Fragmente über die neuere deutsche Literature*, en *Herders Werken*, Berlín (Hempel), Parte 19, p. 347, y HUMBOLDT, W. v. , *Gesammelten Schriften*, Tomo 6, 2 parte, Berlín, 1907.

<sup>44</sup> Cf. URBAN, W. M., *Lenguaje y realidad*, México, FCE, 1979, p. 273.

verdadero’? y ¿cómo repercute este establecimiento en las diferentes actividades y oficios de los miembros de una cultura y sus sectores filosóficos? Detengámonos a meditar, siquiera brevemente, esta *condición*<sup>45</sup> y su actuación como referente de las denotaciones de la gramática planteada.

3.2.1 La necesidad de responder a las interrogantes de 2.2, y de descubrir su *matriz originaria*, resulta tanto más urgente para los estudiosos de la filosofía en el Perú por cuanto desde hace menos de cuatro decenios –lapso brevísimo si tenemos en cuenta la extensión temporal de la historia de la filosofía– se viene *cuestionando* todo aquello que denota la noción de ciencia(s), al menos la políticamente prototípica, y, en consecuencia, su supuesto privilegio para determinar qué y cuándo se dice que se tiene un ‘conocimiento medianamente satisfactorio o verdadero’ y, también supuesta, libertad o poder para influir, a partir de dicha determinación, en las *representaciones* que del mundo y de sí mismos pueden tener los que participan de una cultura específica.

3.2.1.1[A]La impronta de la circunstancia aporética conviene, asumiendo que se vive en una *sociedad posindustrial* y en una época llamada *posmoderna*<sup>46</sup>, en las que ya (a)podemos reconocer, sin mayor esperanza epistemológica y con mucho alivio *deconstructivo*, que «el saber en general no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento»<sup>47</sup>, (b)que aquella es «una clase de discurso»<sup>48</sup> o «juego del lenguaje»<sup>49</sup> y, consecuentemente, ni puede ser privilegiada en tanto que una práctica humana más, ni puede poner fin a una discusión en torno a lo verdadero o lo falso recurriendo a un referente extralingüístico<sup>50</sup> o (c)«que el saber,

---

<sup>45</sup> Hube de abundar sobre el particular, destacando los pro y contra, en la mesa redonda “La filosofía y la posmodernidad” desarrollada en *el I Encuentro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Federico Villarreal*. 10-11-2003, Lima, Paraninfo de la UNFV. Lo que sigue es una apretada síntesis de aquella participación.

<sup>46</sup> LYOTARD, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 13. Analicé durante el 2002 este texto, junto a otros tantos de equivalente significatividad, para deducir, como consecuencia de la investigación (también en el IIPPLA) “Postmodernidad y crisis del capitalismo global”.

<sup>47</sup> LYOTARD, J.-F., p. 13. Ésta quizás sea la hipótesis menos nihilista.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>50</sup> Hablo de todo el despliegue retórico rortyano, a veces exitoso, para persuadirnos al respecto. Pueden verse sus argumentos en la totalidad de su bibliografía, pero principalmente en: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, *¿Esperanza o conocimiento?*, Argentina, FCE, 2001; y *Verdad y Progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.

principalmente el científico, es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos para ser cambiando»<sup>51</sup>. [B]Esta nueva edad, además de su muy discutible hipótesis sobre lo cognoscitivo y, en consecuencia, la forma en que ésta pueda transformar la gramática de ‘saber(es)’, esto es, que el conocimiento es un tipo más de saber, en un sentido bastante desdeñable de “es un tipo más”, y sobre su tradicional legitimadora, esto es, la ciencia, (d)contaría con una epistemología hipercontingente desplegable únicamente sobre una hipótesis de *lo que hay*, además de regional también contingente, que -aunque su propia performatividad les impida entenderlo así- *privilegia(d1)el desprivilegio cognitivo*<sup>52</sup>, (d2)el diferendo<sup>53</sup>, (d3)lo infundamentado<sup>54</sup>, (d4)lo lúdico y (d5)paradojal<sup>55</sup>, (d6)lo regional y (d7)difuso<sup>56</sup>, etc. [C]Nuestros compromisos ontológicos toman *sentido* en su *ultradesacralización*, en cuanto (a)libre proceso de *La Gran Historia Progresiva* que subyace a la modernidad(un *Gran Eje* de la *Gran Narrativa* y los *Grandes Relatos*) y en la respectiva (b)autoafirmación de *lo absolutamente* diverso y transitorio, pues la «condición posmoderna se caracteriza por un (b1)desvanecimiento de ‘la gran narrativa’ -la ‘línea del relato’ englobadora mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible»<sup>57</sup> o por ser (b2)la narrativa de la ausencia del núcleo ontoepistémico que, en el prefijo que denota *lo-que-está-después-de-lo-ya-dado*, opera

<sup>51</sup> LYOTARD, J.-F., p. 16.

<sup>52</sup> Principalmente RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, (además vid. sup.), y FOUCAULT, M., *The Archaeology of Knowledge*, London, Tavistock Publications, 1972

<sup>53</sup> Ejemplo de ello son DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antropos, 1989; y LYOTARD, J.-F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

<sup>54</sup> «Adoptar una posición teórica posmoderna implica la negación de la existencia de pensamiento fundacional», Cf. HARGREAVES, A., “A vueltas con la voz”, *Cooperación Educativa*, p.28-34, 1996. Énfasis mio.

<sup>55</sup> Es Deleuze quien, de alguna forma, incide constantemente en torno a lo lúdico, lo paradójico y al juego puro: no hay lógicas o gramáticas inquebrantables, intrasgredibles o suscribibles a la descalificación del sin-sentido. Revítese principalmente *Lógica del sentido*, Barcelona, Piados, 1998. Con todo, es bastante arriesgado -como lo concluí con el Dr. Anders Johansson(Universidad de Gotemburgo, Suecia)- calificar de buenas a primeras a este filósofo como un posmoderno, pues el contenido de sus trabajos difieren en interés del de los usualmente considerados posmodernistas y -esto es fundamental resaltarlo- su idea de la praxis filosófica es casi la antípoda compulsiva de la fantasía ideológica(como la entiende Zizek) de *la muerte de la filosofía* -tan defendida por aquellos a los que aquí nos venimos refiriendo. Revítese principalmente *Lógica del sentido*, Barcelona, Piados, 1998.

<sup>56</sup> Éstos son quizás los dos aires de familia más elocuentes, y en cierta forma de productividad prolongable, de los posmodernistas: la exégesis de un mundo borroso y su insuscriptibilidad ontológica en *Lo Uno* y *La Totalidad* archimetafísicas.

<sup>57</sup> GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 16.

como dispositivo generador de todos *los sentidos sin-sentido* en la emergencia de las estructuras hiperhistóricas que no detienen el flujo de la duda y su proyección escritural en las articulaciones rizomáticas, previa disolución (imposible) de lo arboriforme, de las culturas discursivamente estetizables. Por todo esto es que Vatimmo, en diálogo retrospectivo, afirma que:

«[...]precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. En efecto, el pos de posmodernidad implica una despedida a la modernidad, que en la medida que *quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo de superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento*, torna a buscar lo que precisamente Nietzsche y Heidegger buscaron en su particular relación “crítica” respecto del pensamiento occidental»<sup>58</sup>

¿Cómo funcionarían las prácticas productivas escriturales<sup>59</sup> filosóficas en un espacio latinoamericano si éste se tomase así mismo como posmoderno? ¿Cuál sería el futuro del quehacer filosófico en el Perú si suscribiese estas perturbadoras imágenes? ¿Cuál, digámoslo con claridad, el sentido de *la modernidad latinoamericana* y su implicancia en los discursos filosóficos producidos dentro de ella?

[D]El orden de la iteración incontenible del desdibujamiento de *lo que hay* –uno se pone a pensar en la facilidad con la que puede funcionar esta imagen dentro de un territorio tan culturalmente diverso como el peruano–, de sus *contornos transparentes*, es el orden del mundo posmoderno, su estetización. Y (a) ‘estético’ «aquí es el término para referirnos al estado de la realidad en la que ésta pierde sus límites rígidos, colocándose en un plano que ya no se distingue netamente de la fantasía»<sup>60</sup>, y que, (b) desde ahora en adelante, depositará en lo que sería la subjetividad política –pues también esta dimensión es fracturada– el simulacro del éxito cívil en nuestras culturas

---

<sup>58</sup> VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Madrid, Gedisa, 1985, p. 10. Énfasis mío.

<sup>59</sup> Sobre la categoría ‘prácticas productivas escriturales’, puestas en juego sobre el expediente Adolfo Veinrich y, en parte, sustentadas en la etnopoética del destacado y lúcido investigador Gonzalo Espino (UNMSM), hebe de exponer en el reciente *Coloquio Nacional Interdisciplinario - Discursos del conflicto: entre el canon y la profanación*. Setiembre/octubre, 2005, Perú.

<sup>60</sup> VATTIMO, G., “Dio, l’ornamento”, en *Micromega*, 5, 1996, p. 197. Traducción mía.

mediante el potente mecanismo psicolingüístico del *no-hacer-nada*: ante la promesa metapolítica, el radio del vacío de sentido.<sup>61</sup>

3.2.2 Convenir en que los sustentadores de las hipótesis sobre el saber expuestas en 3.2 y 3.2.1.1, estén totalmente encaminados, resulta, en principio, absurdo, si es que no desacertado, en tanto que, entre otras razones, aún aceptando la prioridad del lenguaje en todos los ámbitos de *la existencia humana*, de ello no puede seguirse que dichos ámbitos –como los cognitivos– sean *sólo* lingüísticos o discursivos; del mismo modo, de que los productos del oficio científico sean objetos de intercambio comercial no se sigue que sus sentidos sólo se nos muestre comercialmente o que estemos imposibilitados, si es que este estado resulta perjudicial para la cultura, de crear nuevos sistemas de regulación y autorregulación. Es más, sería *ilustrativa* –particularmente para quienes estamos interesados en develar la gramática de ‘saberes’ en su encuentro con la lógica posmoderna ante la crítica de la gramática de ‘conocimiento’ y la respectiva intersección con ‘lenguaje’ y ‘cultura’– una respuesta, por parte de *los narradores*, de cuáles han sido los parámetros cognitivos a partir de los que se concluyó la veracidad de la existencia de una nueva sociedad y edad ¿quizá los de la objetividad (como *lo mismo* de la intersubjetividad plena)? Consecuentemente ¿no estamos obligados a aceptar la premisa fundamental de dicha *crítica* o

<sup>61</sup> No se equivoca quien aprecia quien aprecia en mis disquisiciones metapolíticas una especie de filosofía política en cuanto filosofía del lenguaje. La hipótesis la defendí en “Las posibilidades de una filosofía política en cuanto filosofía del lenguaje”, ponencia preparada para el X Congreso Peruano de Filosofía, celebrado en la Universidad San Antonio abad del Cusco, Perú. En breve, ensaya la hipótesis de que una filosofía política puede ser construida y ejercida como una filosofía del lenguaje, si, y sólo sí, ampliamos el significado de ésta lo suficiente como para ser epistemológicamente configurada en nuestras distintas culturas y todo lo que éstas particularmente implican. Descansa, principalmente, en los supuestos de que (i) la necesidad perentoria de estructurar nuestra praxis filosófica desde el lenguaje y hacia la política, y que (ii) ningún ejercicio filosófico podría tener sentido desde ahora en adelante más que circunscribiéndose en un marco trasdisciplinario de los saberes; y persigue los siguientes objetivos: (a) colaborar con la producción de nuevas hipótesis de lectura de nuestras prácticas y saberes, y (b) evidenciar que lo anterior nos ayuda a tratar más exitosamente nuestros problemas culturales y, en particular, los de la justicia y el caos social sin tener que, necesariamente, dirimir a favor de un liberalismo o conservadurismo como primeras soluciones posibles. Recurrí para validar aquella, analítica y críticamente, a algunos trabajos anteriores de similar naturaleza y a un marco articulado desde los argumentos de la metafísica wittgensteiniana, la pragmática trascendental, la semiótica lotmaniana, el poscolonialismo y la crítica ideológica laclau-zizekiana. A propósito de uno de estos dos últimos autores, vengo preparando, con el sociólogo y politólogo Sebastián Barboza (Ciudad Política), un libro de próxima aparición.

desmontaje? Empero, si así fuese, lo único que tendríamos sería la pretensión de hacer ‘medianamente satisfactorio o verdadero’ unos conocimientos o saberes a partir de la disolución de algo que éstos presuponen: un índice de objetualidad. Con todo, el problema es - sin dejar de sugerir hipótesis en contra de los propios mecanismos de legitimación de la performance posmoderna- más complejo de cómo aquí se muestra y, en consecuencia, su tratamiento requiere de mayor atención.

4. Sea como fuere, parece no ser errado convenir –antes de pasar a reflexionar(en realidad a seguir prolongando lo hasta ahora ya dicho en torno a ella) sobre la gramática del código cultura’- que el lenguaje (A)se «instituye en auténtica energía modeladora de lo que para nosotros representa el mundo»<sup>62</sup>, (B)compara la expresión más exitosa para que «el sujeto se cristalice»<sup>63</sup>, y (C)«puebla de contenidos simbólicos «a un mundo», el nuestro, «que por sí sólo nunca podría tener»<sup>64</sup>.

5. La gramática de cultura’<sup>65</sup> ha devenido, si es que no aporética, definitivamente en extremo opaca y, en consecuencia, problemática para los filósofos –tanto dentro como fuera de los que se encargan de los problemas clásicos-, y similares, cuando meditan en torno a su distinción y lo que ello implique en la administración de nuestros saberes sobre el referente, y, particularmente, el nuestro, el Perú, como juego rizomático, es un caso paradigmático de masa semántica crítica. Debe uno partir de su significado para comprender la problemática filosófica e interdisciplinaria de insoslayable análisis para nuestros espacios latinoamericanos.

5.1 Se han hecho aproximaciones conceptuales para figurarla desde entradas, inconexas en unos casos y correlativas en otros pocos, tales como que ella opera para denotar (a)el saber aceptable que se tiene respecto de las normas, (b)una serie de formas simbólicas complejas, (c)una serie de prácticas y trabajos intelectuales, específicamente artísticos, (d)un organismo vivo, específicamente, como plantas, (e)lo que está en todas partes, (f)la totalidad del comportamiento social, (g)el mundo objetivo de los

---

<sup>62</sup> ARCE, J. L., *Teoría del conocimiento. Sujeto, Lenguaje, Mundo*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 170.

<sup>63</sup> ARCE, J. L., Id. sup.

<sup>64</sup> ARCE, J. L., Id. sup.

<sup>65</sup> He puesto de manifiesto el valor de la cultura en varios de los talleres que he tenido la oportunidad de dirigir. Por ejemplo, los de Kuhn, Bruner, Morin y Wittgenstein.

pensamientos objetivos, (h) la naturaleza elaborada por el hombre, que es información (ustedes habrán hecho ya en sus mentes la siguiente fórmula: < W. GOODENOUGH / E. CASSIRER / R. WILLIAMS / O. SPENGLER / U. HANNERZ / Z. SALZMANN / K. POPPER / A. GEHLEN / J. MOSTERIN > ), o –esta puede ser la narrativa explanante más potente- que es semiosis (C. GEERTZ). A continuación la breve dilucidación de lo que cae bajo la solidaridad semántica de dicho término.

5.1.1 Si conjeturamos, ya comprendido que su reverso «señala diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia (...) en los que se inserta para designar aquellas dimensiones simbólicas y expresivas que desbordan el marco de racionalidad productiva de lo económico-social»,<sup>66</sup> una triple dimensión respecto de la gramática de ‘cultura’, podemos ingresar a lo que concentra el núcleo genésico de la problemática: una, antropológico-social, otra estético-ideológica, y, finalmente, una que se constituye sobre «las dinámicas de distribución y recepción de la cultura, entendiendo esta última como producto a administrar mediante las diversas agencias de coordinación de recursos, medios y agentes que articulan el mercado cultural»<sup>67</sup>. En otras palabras, (A) es en la síntesis significativa de las referencias ontológicas de esta triple *descripción*, es decir, en el núcleo de lo que se entiende «como la articulación de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad»<sup>68</sup>, que se descubre un malestar práctico-teórico vivido y pensado por las culturas y por quienes elaboran al respecto metalenguajes, sean estos científicos o no; y (B) es el arraigo en esos entramados ya de por sí complejísticos, por, entre otras cosas, la angustia y necesidad de obtener una comunicación exitosa entre sus miembros para la convivencia y reproducción libre de los saberes, que componen nuestro planeta y, por implicación, en los respectivos universos de discurso que rearticulan la comprensión de sus problemáticas, de una práctica discursiva, autoconstituida por ello como matriz ideológica, que genera y proyecta dicho clima: eso

<sup>66</sup> RICHARD, N., “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”, en <http://168.96.200.17/ar/libros/mato/richard.pdf>, p.185. La relación entre globalización, los modelos económico-políticos y sus implicancias en la educación, la academia e investigación, la traté en la investigación (IIPPLA) “Análisis filosófico de la relación entre modelos económicos y modelos políticos. Fase II”, a cargo del Dr. Juan Rivera.

<sup>67</sup> RICHARD, N., Id. sup.

<sup>68</sup> SALAZAR, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 116.

«que tiene que ver *obviamente* con la aceptación/rechazo de lo extraño y esto implica un aspecto emocional *muy profundo* y muchas veces incontrolable con medios racionales. El rechazo a lo extraño puede implicar *capas profundas de la personalidad*, sistemas de acción y reacción emocionales no reconocidos por la persona y que por lo tanto no le son ni accesibles ni manejables. Es por esta razón que los etnocentrismos pueden conducir a exabruptos de violencia»<sup>69</sup>

5.1.1.1 La comprensión de 5.1.1(A) y 5.1.1(B), iría desplegándose, hasta donde se sabe, en una performance argumentativa con el siguiente recorrido de los discursos implicados por la fórmula:

Rd:cultura:M(etnocentrismo) [D(estudiosculturles)/D(filosofíaintercultural)]...

Dn]; donde –‘Rd’ está por ‘Red discursiva’, ‘M’ por ‘matriz’, y ‘D’ por ‘discurso’- el proceso mismo y las figuras son propuestas sobre un corrimiento problemático en el background antropológico tradicional y, la mayoría, con la retórica de los conceptos de independencia y/o emancipación, resultan teóricamente conflictivos no sólo para la antropología o la filosofía, sino también para la semiótica, la lingüística, la etología, la psicología social y, actualmente, para la crítica literaria y la bioética, en sus proyecciones biotecnológicas de producción de interlocutores prototípicos para nuevas comunidades; pues la aporeticidad no está exclusivamente nucleada en la crisis semántica de ‘cultura’ sino, y fundamentalmente, en el estado de cosas ultimadamente rotulado en los discursos humanísticos(relativos a las salidas teóricas líneas arriba indicados) como ‘multiculturalidad’ o ‘interculturalidad’ dependiendo en cada caso del grado de mensurabilidad y sus repercusiones académicas en el Perú

5.1.1.1.1 La extensión relevante para los interlocutores de nuestro horizonte cultural y los de nuestro oficio de la performance propuesta en el párrafo anterior, propende hacia dos coordenadas argumentativas(intersectables y nutribles teóricamente más allá de la apertura o decisión veritativa de la comunidad especializada), ya señaladas como D(estudios culturles) y D(filosofía intercultural); del mismo modo en que cada una engloba y comparte a sus emisores indistintamente y que no se ve en ellas hiatos justificados

---

<sup>69</sup> HELBERG, H., *Fundamentación intercultural del conocimiento*, Lima, FORTE-PE, 2001, p. 20. Énfasis mío.

por el celo de la exclusividad temática o de especialidad, así también existe un eje temático que las identifica en la procesualidad de su crítica, me estoy refiriendo a la, también ya indicada com. “el algo” de 5.1.1, matriz generadora: M(etnocentrismo): tendencia que se da en la construcción y uso de los conceptos, marcos de referencia, los cuerpos de validación<sup>70</sup>, etc., y que se manifiesta<sup>71</sup>, entre otras ocasiones, cuando (a) nuestras aserciones se desenvuelven en el sesgo de la sobrestimación de nuestro espacio de enunciación, nuestra cultura, (b) «sólo se aceptan las valoraciones culturales propias, y para justificarlas se recurre a las absolutizaciones»<sup>72</sup> -como en la llamada *metafísica de Occidente* y sus problemas clásicos-, (c) «la interpretación cultural de la realidad(muchas veces sedimentada en la mismas estructuras semánticas de nuestro vocabulario) es asumida como la única congruente con la realidad» -como la comunidad española en su primer momento en América-,<sup>73</sup> etc. En síntesis, y a favor de los intereses filosóficos de esta exposición, se habla de etnocentrismo –dice Helberg- cuando «se insiste en que el origen de la filosofía se encuentra en la Grecia antigua en detrimento de otras tradiciones»<sup>74</sup> y, con ello, «la filosofía se compromete enteramente con la estrategia de supervivencia occidental. Este compromiso es fatídico, tanto porque implica un compromiso con el poder, así como por sus consecuencias últimas(...)»<sup>75</sup>. (Hegel, explicitando nuestra pretérita situación cultural al hablar de América y específicamente del Perú y México, es aquí un enunciador prototípico: «Von Amerika und seiner Kultur, nam entlich in Méjico und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloâ die, daâ dieselbe eine ganz natürlliche war, die untergehen muâte, sowie der Geist sich ihr näherte. Physich und geistig onhmâgchtig hat sich Amerika innmer gezeigt und zeigt sich noch so»<sup>76</sup>)

5.2 Pero, y ya para concluir esta exposición, ¿qué son la filosofía intercultural, o y D(filosofía intercultural), y los estudios

<sup>70</sup> HELBERG, H., *Fundamentación intercultural...*, p. 20.

<sup>71</sup> Cf. HELBERG, H., *Fundamentación intercultural...*, pp. 19-20

<sup>72</sup> HELBERG, H., Id. sup., p. 19

<sup>73</sup> Id. sup.

<sup>74</sup> HELBERG, H., “Etnocentrismo en filosofía”, en Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía Hombre, naturaleza y sociedad, J. C. Olortegui(Ed.), Iquitos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias de la educación-UNAP, 2001, pp. 165-171. Cf. p. 169.

<sup>75</sup> HELBERG, H., “Etnocentrismo en filosofía”, Id. sup., p. 170.

<sup>76</sup> HEGEL, W.G.F., *Philosophie der Geschichte*, Textfassung F. Brunstäd, Einl. Th. Litt. Stuttgart: Reclam 1961, p. 140. Citado en WIMMER, F., “¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía? En Revista de Filosofía, San José, XXXIII, 1996, p.13

culturales, o D(estudios culturles), que anticipé –en 5.1.1.1.1- como la extensión relevante para nosotros? La primera es un proyecto de filosofar, una redirección, en cuanto *superación* de las condiciones etnocéntricas y parte de la hipótesis, poco inverosímil, de que en tanto ninguna cultura-sociedad se ha abstenido, en su constitución, de plantear, o al menos cuestionarse por, una cosmogonía, una antropometafísica y sus respectivas taxonomías axiológicas, y, que(b)una de todas ellas, consolidadas sus tradiciones, *triunfó* frente a las demás, gracias a la autolegitimación de la idea de que sus productos tecnocientíficos son universalizables sin más; es poco dudoso que carezca de coherencia o justicia que las *otras*, no puedan, negándose previamente a participar de esa *Filosofía*, construir la suya sobre las bases de sus propias estructuras. Por ello, dice Wimmer que los

«filósofos intentaron siempre considerar preguntas ontológicas, epistemológicas y éticas independientemente de su relación con su *milieu* propio, cultural, religioso o ideológico. El problema específico de la filosofía contemporánea está enraizado en una situación en donde una de las estructuras culturales del pasado ha sido más eficiente que las otras al establecer globalmente su propio modo de pensar, pretendiendo que no es tradicional, sino “científico”.»<sup>77</sup>

Es, en efecto, de este acaecerse de los hechos que -nos dice Wimmer- la reorientación de la filosofía nace como necesaria, no como una opción.<sup>78</sup> Pero, aceptado esto surgen más aporías, pues o se reúnen las culturas con el discurso de la que triunfó o se alejan de ella inconmensurablemente. Aquí surge una salida que «consiste en un procedimiento que ya no es meramente comparativo, no es solo “dialógico”, sino “polilógico”. Las preguntas filosóficas(...)deben ser discutidas de modo que ninguna solución sea difundida antes que sea realizado un polilógo entre tantas tradiciones como sea posible»<sup>79</sup>. Tenemos, finalmente, a D(estudios culturales). Los *Cultural studies* surgen en el Centre for Contemporary Cultural Studies at Rirmingham(1960 aprox.), y «se encargan de analizar [los] desplazamientos y transformaciones[esas tres dimensiones señaladas en 5.1.1] bajo el impacto de las complejas mutaciones económicas y sociocomunicativas, pero

---

<sup>77</sup> WIMMER, F., “¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?” , en Revista de Filosofía, San José, XXXIII, 1996, p. 21

<sup>78</sup> WIMMER, F., “¿Nueva disciplina...”, p. 21.

<sup>79</sup> WIMMER, F., p. 22.

también académico disciplinarias de este fin de siglo»<sup>80</sup>. Estos análisis transdisciplinarios, aparte de lo problemático de su aplicación a nuestros contextos, registran en algún sentido una, también, reorientación del estatuto epistémico de los diferentes saberes de lo socio-cultural y de los discursos ontológicos subyacentes, en extremo interesantes que, por la falta de tiempo obviaré extenderme.

### III. La investigación peruana en torno al lenguaje, los saberes y la cultura. A manera de conclusión

El intentar colmar las posibilidades críticas de la gramática de ‘lenguaje/saber/cultura’ –una que, espero haberlo dejado claro, conmueve nuestras edificaciones práctico-teóricas en cuanto cultura o continente suprapolítico de lo que referimos con la palabra ‘Perú’ y comunidad filosófica peruano-latinoamericana- es, en síntesis, lo que aparece ante nuestra mirada como una tarea que debe ser llevada a cabo en *el claro* de un ideal espacio crítico-comunicativo: hacer estallar, desde la filosofía y la interdiscipliniedad producidas en el Perú, las articulaciones de ese ocultamiento del valor, del código complejo que he tratado, mediante el análisis, y la consiguiente diseminación, de su retórica hasta volverla inocua; y subvertir el mecanismo del canon doble que pretende, hasta ahora, legitimar la inconmensurabilidad de las narrativas explanantes, la pseudoautonomía de los discursos sobre *lo que hay*, y obstruir – como lo ha hecho a lo largo de la historia del continente con el cual, por el oficio, nos encontramos inmediata e inevitablemente vinculados- el flujo argumentativo de los circuitos filosóficos y científicos que versan sobre los espacios de enunciación (las culturas), lo que se enuncia (los saberes) y cómo se enuncian (los lenguajes). El *click* hermenéutico, proyectado como letra pre-finita en el horizonte del cumplimiento de un evento en nuestras culturas, con el que esta empresa reflexiva se pondría en marcha: una lectura/escritura, compulsivamente crítica, de las epistemes y compromisos ontológicos, desde los que parece poseen más *aires de familia* con nuestro inmediato espacio de enunciación *cultural* hasta los que nos parece no los poseen. Es aquí a donde he querido llegar, a una convocatoria para intentar, como proyecto, recomprender integralmente una labor y sus referentes *fundamentales* desde nuestro espacio de enunciación.

<sup>80</sup>RICHARD, N., “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”, en <http://168.96.200.17/ar/libros/mato/richard.pdf>, p. 186.

Si esto no he logrado, me conformaré con que mi intervención provoque aunque sea en su exordio, una especie de ansiedad -a través de la duda y la sospecha- de investigación en el entramado de las fantasías ideológico-filosóficas de los lectores, una suerte de *histerización*, al evidenciarles, mediante la hipótesis de que, al menos dentro de nuestra comunidad académico-universitaria de investigación, el *itineris* que responde a la pregunta edificadora de *¿ya se empezó a recorrer?*, la expresión del sucesivo y enérgico pensar que aquél implica inició en nuestra comunidad la satisfacción de los items l(b), l(c) y, medianamente, l(a) para, desde dentro, comprender en la discusión la gramática tratada y sus bordes (que justifica mi presencia para ser propuesta como la temática del siguiente congreso): desde la inscripción en la hendidura del centro de la teorización que comporta (i) la interpelación del Perú como posibilidad filosófico-temática<sup>81</sup> hasta (ii) la *singular* fenomenología de una ontología de sus afectos<sup>82</sup> (y su prolongación en el desocultamiento del *yo latinoamericano contemporáneo*<sup>83</sup>, su filosofía<sup>84</sup> y tareas<sup>85</sup>), pasando por (iii) el atestiguamiento del desentrañarse de la semiosis prehispánica del quipu<sup>86</sup>, de un lenguaje prototípico colonial<sup>87</sup> o de la política lingüística en la amazonía de este periodo y país<sup>88</sup> (como del planteamiento del destino de las lenguas amerindias<sup>89</sup> y el de su

<sup>81</sup> BALLÓN, J.C., “¿Es el Perú un tema filosófico?(A propósito del último libro de Maria Luisa Rivara de Tuesta)”, en *Escritura y Pensamiento*, II, 6, Lima, 183-198. Investigador del IIPPLA.

<sup>82</sup> OBANDO, O., “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”, en *Letras*, 103-104, Lima, 2002, pp. 117-164. Investigador del IIPPLA. Considero que el proyecto es, en algún sentido y si ha sido lo mismamente claro en sus matrices generales, interesante -lo que no es lo mismo que certero o, más aun, posible o pertinente-, sin embargo no queda muy claro qué es lo que en realidad y específicamente quiere el autor.

<sup>83</sup> RIVERA, J., “Filosofía, globalización, neoliberalismo e identidad en América Latina”, en *Escritura y Pensamiento*, V, 10, Lima, 2002, pp. 99-104. Investigador del IIPPLA.

<sup>84</sup> KRUGER, J. C., “Genio y filosofía en Latinoamérica”, en *Logos Latinoamericano*, III, 3, Lima, 1998, pp. 225-227; y, del mismo autor, “Sobre el pensamiento filosófico y la filosofía latinoamericana”, en *Logos Latinoamericano*, IV, 4, Lima, 1999, pp. 141-149. Véase también la nota anterior. Investigador del IIPPLA.

<sup>85</sup> SOBREVILLA, D., “Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina”, en *Logos Latinoamericano*, II, 2, Lima, 1996, pp. 62-73.

<sup>86</sup> RIVARA, M. L., “El Quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico”, en *Logos Latinoamericano*, II, 2, Lima, 1996, pp. 62-73. Investigadora del IIPPLA.

<sup>87</sup> BALLÓN, J.C., “José de Acosta: Naturalismo, historia y lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano”, en *Logos Latinoamericano*, V, 5, Lima, 2000, pp. 129-156.

<sup>88</sup> SOLIS, G., “Lenguas generales y política lingüística en la amazonía peruana durante la colonia” en *Escritura y Pensamiento*, III, 6, Lima, 2000, pp. 56-72. Investigador del CILA.

<sup>89</sup> SOLIS, G., “El futuro de las lenguas amerindias en el Perú”, en *Escritura y Pensamiento*, V, 11, Lima, 2002, pp. 7-20.

metalenguaje científico peruano<sup>90</sup>); (iv) la explicación de los dialectos quechua<sup>91</sup>, la tradición oral indígena/andina<sup>92</sup> y su horizonte de sentido<sup>93</sup>; (v) la descripción onto-antropológica andino-amazónica<sup>94</sup>; y, (vi) la explicitación de las condiciones de posibilidad<sup>95</sup> y estado del filosofar en el Perú<sup>96</sup>, sus orígenes de actuación sobre el saber científico moderno<sup>97</sup>, ética contemporánea<sup>98</sup> y modernidad cultural<sup>99</sup>; un vínculo temático interdisciplinario ha devenido en horizonte explicativo de la gramática de ‘lenguaje/saber/cultura’ en y para las comunidades académicas peruanas y latinoamericanas.

<sup>90</sup> SOLIS, G., “¿Hacia dónde apunta la lingüística en el Perú?” , en *Logos Latinoamericano*, V, 5, Lima, 2000, pp. 21-33.

<sup>91</sup> TORERO, A., “Los dialectos quechua”, en *Fabla*, II, 2, Lima, FLCH-UNMSM, 2003, pp. 11-61. Desaparecido brillante investigador del INVEL.

<sup>92</sup> ESPINO, G. “Tradición oral y memoria colectiva indígena (indigenista) en *Nuestra comunidad indígena*”, en *Letras*, 72, 101-102, Lima, pp. 253-272; y, del mismo autor, “La reproducción literaria del texto oral. «Los tres Jircas»: comunidad andina/ciudad letrada” ,en *Escritura y Pensamiento*, III, 6, Lima, 2000, pp. 55-72. Investigador de Humanísticas.

<sup>93</sup> DEPAZ, Z., “Una aproximación a la cuestión del horizonte e sentido en el mundo andino”, en *Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía: Filosofía, globalización y multiculturalidad*, O.A. García(Ed.), Lima, FLCH-UNMSM, 2001, pp. 71-84. Investigador del IIPPLA.

<sup>94</sup> RIVERA, J., “La concepción de la naturaleza en el pensamiento occidental y amazónico”, en *Logos Latinoamericano*, I, 1, Lima, 1994, pp. 26-37; y, del mismo autor, “Pensamiento amazónico: Sobre naturaleza, sociedad y hombre” . en *Logos Latinoamericano*, II, 2, Lima, 1996, pp. 57-62. Véase además la nota anterior.

<sup>95</sup> BALLÓN, J.C., “El reto de hacer filosofía en el Perú”, en *Logos Latinoamericano*, I, 1, Lima, 1994, pp. 9-25.

<sup>96</sup> DEPAZ, Z., “Hacer filosofía en el Perú”, en *Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía Hombre, naturaleza y sociedad*, J. C. Olortegui (Ed.), Iquitos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias de la educación y humanidades-UNAP, 2001, pp. 68-74.

<sup>97</sup> PISCONTE, A., y R. KATAYAMA, “Orígenes de la ciencia moderna en el Perú; tres cosmógrafos coloniales: Juan Rer, Cosme Bueno y Gregorio Paredes”, en *Escritura y Pensamiento*, IV, 8, 2001, pp. 117-136; KATAYAMA, R., “La filosofía natural y política de Eusebio llano y Zapata(1721-1780)”, en *Logos Latinoamericano*, V, 5, Lima, 2000, pp. 203-227.; PISCONTE, A., “Hallazgo reciente de inédito de Cosme Bueno(1711-1798): La cuadratura del círculo y el problema de la navegación(1768)” en *Logos Latinoamericano*, V, 5, Lima, 2000, pp. 229-234. Investigadores del IIPPLA.

<sup>98</sup> BALLÓN, J. C., “Ética y modernidad en el Perú actual”, en *Logos Latinoamericano*, II, 2, Lima, 1996, pp. 7-13.

<sup>99</sup> HUAMAN, M. A., “Tradición narrativa y modernidad cultural peruana”, en *Logos Latinoamericano*, IV, 4, Lima, 1999, pp. 85-114. Investigador del IIPPLA.

