

Gustavo Flores Quelopana

Miseria del Cientificismo

La agonía de lo Humano y de la Naturaleza
bajo la Globalización Neoliberal

Antimemorias Filosóficas II



Instituto de Investigación para la Paz,
Cultura e Integración de América Latina

**MISERIA DEL
CIENTIFICISMO**

Antimemorias Filosóficas II



biblioteca
nacional
del Perú

BIBLIOTECA IIPCIAL
OTRAS OBRAS DEL AUTOR

- Teoría y Práctica del Humanismo Marxista 180p
Editorial Villanueva, Lima 1986
- Imperialismo y deuda externa en América Latina, 130p
Instituto de la Paz, Lima 1987
- Deuda Externa y Revolución, 100p
IIPCIAL, Lima 1989
- Kant y la Revolución Burguesa, 130p
CONCYTEC, Lima 1990
- Kantismo y Marxismo, 154p
IIPCIAL, Lima 1993
- Mito y Realidad del Cristianismo, 130p
CONCYTEC, Lima 1990
- La Leyenda del Sudario de Cristo, 165p.
IIPCIAL, Lima 1996
- Madrigales Promoteicos (poesía filosófica) 60p.
IIPCIAL, Lima 1997
- La Barbarie Civilizada, 120p.
IIPCIAL, Lima 1998
- Eurocentrismo y Filosofía Prehispánica, 110p.
IIPCIAL, Lima 1998
- Lumbre de Intramuros y Versos Ascéticos, 65p.
IIPCIAL, Lima 1999
- Humanismo de la Postmodernidad, 200p.
IIPCIAL, Lima 2000
- Cadencias Metafísicas (poesía filosófica) 50p.
IIPCIAL, Lima 2000
- Racionalidad filosófica en el Perú Antiguo, 143p.
IIPCIAL, Lima 2001
- Racionalidad y Metafísica para la Postmodernidad, 160p.
IIPCIAL, Lima 2001
- Miseria del Culturalismo, 150p.
IIPCIAL, Lima 2002
- Miseria del Cientificismo, 280p.
IIPCIAL, Lima 2003.
- El Ontologismo Americanista de Orrego, 100p.
IIPCIAL, Lima 2003
- Horas sin Tiempo, 65 p.
IIPCIAL, Lima 2003

*Gustavo Flores Quelopana:
Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía*

*Miseria del Cientificismo
La agonía del hombre y la naturaleza
en la globalización ultraliberal*

*Instituto de Investigación
para la Paz Cultura e
Integración de América Latina*



Arte: Edgar Mendoza
Cubierta : Karla Flores
Printed in Perú
Revisión Técnica: Natalia Flores
Tipo computarizado: Cristhian Perales

© Fondo Editorial del Instituto de Investigación
para la Paz, Cultura e Integración de
América Latina (IIPCIAL)

1° Edición en Castellano: Lima 2003

Miseria del Cientificismo
Antimemorias Filosóficas II

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERU

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio de impresión, en forma idéntica
extractada o modificación en castellano o en
otro idioma sin previo permiso del editor.

Queda hecho el depósito legal
Reservados todos los derechos



2005~14490

HECHO EL DEPOSITO LEGAL

150 140 2004 - 9413

AUTX

Palabras sobre *Miseria del Cientificismo*

Antonie Belaunde Merozra (filósofo)

El libro que tenemos enfrente es un gran libro, valiente, matizado, rico y profundo. Es un libro magnífico por su estilo, la hondura de sus juicios y la atención polémica hacia el pensamiento nacional. Gustavo flores vuelve al diálogo como modo de pensar propio y privilegiado del filosofar. En realidad, logra una simbiosis entre el ensayo y el diálogo, porque recurre a un discurso que no es hecho por el filósofo a sí mismo, ni lo encierra en sí mismo, sino que conversa, discute, pregunta y responde. Y en este carácter asociado de la investigación filosófica lo vemos polemizar con figuras consagradas, como David Sobrevilla, Rivara de Tuesta, Raimundo Prado, Peña Cabrera, y con jóvenes valores como Miguel Polo, Miguel Giusti, Julio Chávez, entre otros. Demás está decir que, las consecuencias de estas polémicas han sido muy disímiles en un medio como el nuestro tan poco acostumbrado a escuchar y a ser criticado por su connacional. Cientificismo, globalización y posmodernidad son para el autor interpretaciones unilaterales de la realidad, que no sobrepasan el horizonte de lo immanente y del encubramiento de la metafísica del ser como percibir. El cual justifica el megacorporativismo , el hombre anético y la filosofía a la carta. Estamos ante un libro recomendable, controvertido y apasionante.

Autor de **Lo nouménico y lo fenoménico**

Francisco Nicoll (filósofo)

Muy justos y certeros son sus juicios sobre la esencia totalitaria de la doctrina marxista, y su controversia con Rivara de Tuesta sobre el asunto de que la ideología no puede ser tomada como filosofía.

Autor de **El método dialéctico marxista**

A todos aquellos que aman la ciencia, sin esa estrecha metafísica inconsciente de los semidoctos llamada científicismo.



Avances

La balada del rebuzno

Como aerolitos lanzados por micos, los empiristas, neopositivistas y humanistas inmanentistas profieren la opinión dogmática de la importancia preponderante de la ciencia sobre todas las demás actividades humanas, y sin miramientos dictaminan que no existen límites para la validez y extensión de los métodos, procedimientos y conocimientos de la ciencia.

Íncultos errores

Que un eminente catedrático marxista no emita juicio crítico alguno sobre la praxis ni sobre la teoría del marxismo, es otra muestra más de la involución e infecundidad creativa de los seguidores de esta corriente en nuestro medio. El marxismo fracasó porque la distorsión totalitaria estaba en el corazón mismo de la doctrina.

La cabeza de Agapito

El paradigma científicista del que depende la pedagogía constructivista sueña con la formación de niños líderes y preparados para el autogobierno. Pero la realidad es que un sistema educativo que pone como eje del proceso cognitivo a la motivación y al pensamiento divergente, vuelve imposible el doble fin educativo: formar e informar. La priorización exclusiva de la relación horizontal docente-alumno se convierte en camino excelente para que imberbes se crean con derecho de hacer su vida prematuramente.

Diálogo posmoderno

Pueblos decepcionados por lo relativo y el vacío de la vida se lanzan a la búsqueda de lo Absoluto, en medio de una era posmoderna que representa justamente el hombre sin absoluto. Resurge la necesidad del diálogo con lo invisible, con la Otredad Absoluta, el cual se vincula con el enigma que todo hombre guarda dentro de sí.

El Sida y la Humanidad mística

En la taera de prevención del sida es necesario que junto a la educación y a la moral se reconozca la necesidad de un giro civilizatorio de esta sociedad afrodisiaca. Ello es necesario para emprender el reconocimiento de que no hay verdadera libertad sin espíritu de castidad, sin una nueva humanidad mística.

Ideología no es filosofía

Para la profesora Rivara de Tuesta ideología no es en sentido estricto filosofía, pero afirma que es una forma de hacer filosofía. Su definición praxiológica de la filosofía, que instrumentaliza su quehacer, omite garrafalmente que el fin básico de la ideología es el control social. Con ello deja el camino expedito para sobrestimar el camino de lo que llama ideología-filosófica. Esto significa incurrir en un hegelianismo de izquierda que supone que las ideas son capaces de cambiar la realidad. Su afirmación que en Latinoamérica las ideologías han sido formas de hacer filosofía se basa en una enorme imprecisión conceptual. Pues, mientras la filosofía surge de la duda y de la crisis existencial, la ideología funciona con la seguridad de un dogma establecido. Por ende, la ideología no es filosofía y por fortuna la filosofía no es ideología.

INDICE

Prefacio	7
La Balada del Rebucho. Sobre el Fundamen- talismo cientificista	9
Inclitos Errores. Sobre el cientificismo marxista	17
La Cabeza de Agapito. Crisis del cientificismo Conductista y el nuevo paradigma cognitivo	29
El Diálogo Posmoderno	41
El SIDA y la Humanidad Mística	53
El Cientificismo Económico	65
Ideología no es Filosofía	77
¿Volver a Mariátegui?	95
¿Somos inviábiles?	113
Homero, Gutemberg y Marconi	121
Evolucionismo no Cientificista	137
La Deserción de las Elites	151
La Agonía de Fausto. Impacto Cultural de la Globalización	161
Los Gritos de Casandra. Impacto Ecológico de la Globalización	187

¿Que hacer con el capitalismo global?	
Diez medidas contra el totalitarismo	
Del megacorporativismo privado	201
Epílogo. Cientificismo, posmodernidad	
y globalización	217
Agradecimientos	229
Nota sobre los textos	233
Lista de abreviaturas	235
Obras citadas	236
Índice de nombres	249
Índice temático	252
Otros títulos IIPCIAL	255



biblioteca
nacional
del Perú

PREFACIO

Este libro no tiene el sello impersonal y objetivo de un profesor universitario, y ello no es debido a una desconsideración por el rigor en el tratamiento de los problemas abordados. Por el contrario, pienso que el tono dramático y coloquial de estas páginas se avienen tanto con el género ensayístico y la reflexión basada en la memoria – tan cara a San Agustín, Montaigne y Pascal– como también con el carácter del filosofar Iberoamericano, tan unida a la vida y a la literatura. Tampoco pretendo haber hecho un libro completo, sino que, así como reconozco que la filosofía puede expresarse en diversos géneros literarios (discurso, tratado, autobiografía, novela, ensayo, poema, etc.) del mismo modo asumo que el libro filosófico es una empresa personal y necesariamente dramática. Esto, naturalmente, será motivo de pataleos y jaquecas por parte del gremio de los filósofos rigoristas quienes padecen el trastorno de la *ensayofobia*.

Aclarado el método asistemático debo dejar sentado que la idea principal de estas páginas consiste en la afirmación que el positivismo fiscalista, la globalización y la postmodernidad son interpretaciones parciales y falsas, al establecer valoraciones y leyes uniformes para todos los estratos de la realidad. Incluso la posmodernidad, con su

paradigma de irracionalidad, incertidumbre, caos y probabilidad, no llega a cortar el cordón umbilical con el cientificismo al conservar su núcleo básico, a saber, el *horizonte de lo inmanente*. Para mí, el cientificismo no consiste esencialmente en la adhesión al esquema consagrado de la realidad material sino en el encumbramiento de la metafísica inmanente, donde *ser es percibir*; metafísica que lleva a la destrucción misma de la razón en la temporalidad relativista y en el irracionalismo posmoderno. Partir del reconocimiento de la realidad sensible llevó durante la modernidad a concluir en un reduccionismo donde nada se sabe de un ser independiente del conocimiento. Un voluntarismo antropológico subyacente en el idealismo moderno llevaría hacia la muerte de Dios y la deificación de lo humano. Los repercusiones políticas, económicas y morales de este giro metafísico no tardarían en hacerse sentir con regímenes totalitarios, una globalización del megacorporativismo privado y el surgimiento del hombre anético, que no es precisamente el hombre sin moral pero sí sin ética.

Para terminar este prefacio, menciono mi propuesta de un Neohumanismo de síntesis, que debe fusionar en el crisol de las ideas tanto lo inmanente como lo trascendente, propuesta que naturalmente despierta la sordina del hombre moderno atrapado en el cientificismo, escepticismo, la increencia y el nihilismo.

G.F.Q.

Lima, 25 de Diciembre del 2002

LA BALADA DEL REBUZNO

LA SIERRA ES TRISTE; escribió alguna vez nuestro dilecto bergsoniano Mariano Iberico. Pero a mí me parece alegre en el susurro del follaje; el murmullo del agua, las caricias del viento, la coloración de los sembríos, el resplandor de los bosques de eucaliptos, los risueños campos, los coquetos cielos, las fulguraciones de la música humilde, el anfiteatro de los cerros, y sobre todo en el adagio de la mañana pastoril.

Hay en la tranquilidad de esta bóveda de piedra una canción de serena alegría empírea... hasta que el susurro muda en la propagación veleidosa e incontenible de una bullanga enloquecedora, fruto de la desaforada inspiración de un borrico presumido, mercachifle de ópera que

ha decidido beneficiarnos por algunas horas con sus chocarreros resoplidos.

No existe cábala alguna que nos permita adivinar cuando un currutaco jumento urgido por su musa se entremete en el sereno amanecer serrano para cargar con su repentino y ensordecedor rebuzno, ejecutado sin erratas ni lapsus por horas, y recorriendo pulcramente todas las escalas musicales. Es inevitable que, al concluir el insigne asno su balada vespéral, nos acerquemos prestamente a rendirle homenaje con un hato de alfalfa y una dosis de agua, antes de que se le ocurra nuevamente homenajear con otra ingeniosa aria.

Una balada del rebuzno resulta ser a nivel planetario la repetición de la célebre ley fundamental de la filosofía empirista, según la cual no hay nada en el entendimiento que no haya sido percibido por los sentidos. Esta balada de rucio es entonada a coro hoy en día por materialistas, positivistas, filósofos analíticos, humanistas seculares, inmanentistas, adeptos de la filosofía aplicada, y quienes siempre guardan su último aliento para estas unilateralidades, nos referimos a los marxistas.

El escenario de tal rebuzno no es ya el paisaje de la sierra sino el mundo académico¹ que se resiste a abandonar sus bártulos desvencijados, y la melodía cambió de balada a Requiem de una caterva roñosa y desdichada. Lo más triste es que esta banda perdida cree seguir el espíritu de la ciencia, cuando lo único que recoge es el cadáver del cientificismo. Como aerolitos lanzados por micos, profieren la opinión dogmática de la importancia preponderante de la ciencia sobre todas las demás actividades humanas, y sin miramientos dictaminan que no existen límites para la validez y extensión de los métodos, procedimientos y conocimientos de la ciencia.

Estos pequeños avaros, idólatras de la ciencia y de la razón, sin misericordia condenan no sólo todo discurso postmoderno – que enfatiza sobre todo la falibilidad de la ciencia y la pluridimensionalidad de la razón – sino que

¹ Mundo académico del primer y tercer mundo. En el primer mundo representa un movimiento claramente anacrónico a pesar de que en los años 90 el psicoanálisis fue excluido de la sociedad científica americana, mientras que en el tercer mundo y a la par de su infradesarrollo tecnológico todavía mantiene un papel protagónico.

ministran su apostolado laicizante y secularista² insistiendo cicateramente en el rechazo de lo enigmático, oculto, misterioso, irracional, ilógico y transinteligible. Y a imitación de Russell, que burlonamente señaló que el principio de Mach “huele a astrología”,³ el coro del rebuzno trata como una quisicosa y minucia sin fundamento que lo inteligible sólo represente una parte poco considerable del universo...

Por el contrario, para mí lo sobrenatural y milagroso resulta que aún puedan andar con esos torturadores borceguíes de la epistemología dogmática, muy cientista, que aún crean alcanzar el fondo de la realidad, el núcleo recóndito de la naturaleza, que aún sostengan tratar con cosas y no con comportamientos, y que se resisten a mirar directamente a los ojos de la epistemología conjetural, ya su concepción de la ciencia se

² No hay que confundir secularización con secularismo. Lo primero es la legítima apropiación humana de lo profano y lo segundo es la cultura horizontal sin trascendencia, es la reducción del mundo a objeto exclusivo de la libertad humana.

³ El principio de Mach sostiene que la inercia de la materia terrestre es determinada por la masa total del universo, así el universo y la tierra se influyen mutuamente. Lo cual resulta incontrastable y por tanto insostenible para el positivismo.

relaciona con lo real mediante el filtro de la idealidad matemática, mientras lo que sea la realidad misma sigue siendo misterioso.

Es innegable que en la actualidad el cientificismo sea la fonda de los jumentos puros, cruzados, mixtos, híbridos y bastardos. Ciertamente que, al hombre tecnológico de la modernidad le caracteriza una fe secular en el progreso, la ciencia, la técnica y la política. Pero la cultura de la increencia positivista ingresa al siglo XXI bastante maltrecho y vapuleado.

Comienza a menguar el dogmatismo científico, la confianza ciega en la razón, en las ideas y creencias del hombre actual. El cuestionamiento de la modernidad hace posible que surja un panorama postracional, más intuitivo y espiritual, que no cometa el error categorial de trasponer los criterios científicos a otros ámbitos no científicos del saber humano, y abre la posibilidad de recuperar lo metafísico, religioso, lúdico y festivo de la cultura humana.

Así por ejemplo, la tecnología parece anular la idea religiosa de la vida eterna, secularizándola con la criogenia, la ingeniería genética y la biología molecular; pero la nueva física, la psicología

transpersonal y la parapsicología abonan a favor de una nueva imagen del universo, donde todo está unido, donde junto al universo físico está el universo psíquico. Ya el gran físico Sir James Jeans afirmó que, el universo comienza a tener el aspecto de un gran pensamiento que el de una gran maquinaria (El Universo Misterioso, 1937, p.122).

Y en este sentido, la ciencia se encamina hacia un pansiquismo, donde el morir no es el final, puesto que la conciencia subsiste sin individualidad en un universo psíquico paralelo al universo físico, y vuelve a lo animado del Dios creador – a pesar del modelo de universo autocontenido del físico norteamericano Stephen Hawking en *Historia del tiempo*, 1988 – y ello dentro de un material mental cósmico que evoluciona es decir una noogénesis cuya evolución no se limita a lo mortal sino que prosigue en lo espiritual.

Nada apocados ni medrosos – como nuestro jumento en lira – los cientificistas sacan de su morral el criterio de la falsificabilidad, sugerido por Popper, para aceptar las generalizaciones empíricas. Desde este punto de vista, las afirmaciones empíricas pueden ser sometidas a

prueba sólo mediante tentativas sistemáticas de encontrarlas en error, por eso la ciencia consiste no sólo en confirmación de hipótesis sino en pruebas para ver si las hipótesis son falseables. Y así, las hipótesis metafísicas, religiosas y seudocientíficas no son falseables o refutables, y al no explicar nada las convierte en justamente harto probables.

Pero en toda esta argumentación existe una falla de origen, y es que no distingue entre experiencia y experiencia sensorial, elementos que son confundidos por el empirismo y el científicismo. La cultura moderna sobrevaloró la experiencia sensible, y cometió el error categorial reduccionista de medir toda experiencia humana bajo el rasero de la sensibilidad. Kant todavía considera el tiempo y el espacio como formas a priori de la sensibilidad que son válidas para el mundo de los fenómenos pero no para el mundo de las cosas en sí, que requeriría de una intuición intelectual que no tenemos.

Pero la realidad es que, existe una experiencia sensorial, otra mental y esta otra espiritual. La primera útil para el estudio de las matemáticas y la vida, la segunda en el estudio de la mente y la tercera en el estudio

del espíritu. Existiría así una gradación de la experiencia en el hombre, tanto en sus formas, objetos y métodos, que harían posible por ejemplo, la coexistencia de una experiencia sensorial, psicológica y religiosa. Esto facilitaría una teoría de campo unificado de la conciencia sin descuido de la realidad del mundo de las cosas, de la vida, de la mente y de Dios.⁴

Así las cosas, la verdad es que aprecio a nuestro cantarán borrico del principio, pues por más tortuoso que resulta aguantar su trabajada balada, se trata de un vocalista sincero y bueno, sin ánimo de confundir o retorcer; en cambio el coágulo del cientificismo se vuelve en verdad insufrible con su pretensión de absoluto, su metafísica inconsciente, su petulancia para hacer valer sólo la objetividad científica y fanático fundamentalismo racionalista. Y con todo respeto a la música...zas ... aquí va este tortazo para el coro de jumentos científicistas.

Lima, 23 de Abril del 2002.

⁴ Véase Fundamentos Filosóficos de la Psicología transpersonal de Ken Wilber, por Miguel Polo Santillán, en Yachay N° 5, año 2001, p32 y siguientes; Wilber, Los tres ojos del conocimiento, Kairos, Barcelona 1991.

INCLITOS ERRORES

SI CERRÁIS LA PUERTA a todos los errores, también la verdad se quedará fuera, gustaba sentenciar Rabindranath Tagore.

Y en verdad sólo lo que está muerto o dormido no tiene necesidad de enderezarse, sólo se endereza a los vivos y al hacerlo se les admira y envidia. En este sentido, condenable no es errar sino persistir en el error.

Esto me hace recordar a una serie americana denominada *videos en acción*, en una de cuyas secuencias se filma a un camarero de chifa que accidentalmente derrama al piso el contenido de comida de una vianda. Acto seguido, el video muestra cómo – creyendo no ser percibido – recoge con los zapatos y un trapo el alimento del suelo, para devolverlo a la vianda y colocar esa comida

contaminada entre la comida que expende en el restaurant de autoservicio. El propietario al enterarse del video lo despide, pero el empleado da batalla aduciendo “asépticamente” que “la comida no se contaminó porque sus zapatos estaban bien limpios”. Y es que el persistir en el error tiene una gran dosis de cinismo que corrompe la razón.

Esta depravación del raciocinio lo apreciamos en nuestro medio en el supérstite marxismo académico y no académico, insigne representante del cerco cientificista. A mí la tozudez izquierdista me da la impresión de ser como los indigestos grumos que no pasan por la coladera y deben ser destinados a los desechos.

Para ellos, el desplome del socialismo real no ha sido un acontecimiento substancial de una teoría con graves deformaciones y úlceras, sino un hecho accidental, en el marco de una teoría que fue distorsionada por una burocracia eventual. Pero si fue así, nunca tuvieron el coraje de denunciarlo cuando estuvo vigente. La encefalitis del dogma y el cinismo ideológico los volvieron en algo así como las piedras en el riñón, incapaces de pasar por el tamiz de la historia, sólo queda que se

disuelvan por sí mismos en la negligencia y la postergación.

Un momento muy conveniente para desmentir mis apreciaciones la tuvo el señalado catedrático marxista sanmarquino, el Dr. Raimundo Prado Redondez, tenido por todos como un estudioso acucioso, puntilloso y serio, autor de una excelente introducción intitulada *El marxismo de Mariátegui*, y que persiste eruditamente en su tarea a lo largo de cuatro décadas.

La oportunidad a la que me refiero, es la ponencia sobre *La vigencia del Marxismo* que le escuché en el mes de Marzo de este año. A lo largo de cuarenticinco minutos que duró su exposición, no emitió ningún juicio crítico sobre la teoría ni sobre la praxis del marxismo, se deshizo en elogios al genio creador de Marx, y repitió machaconamente que sólo unas cuantas personas en el mundo, que pueden ser contados con los dedos de ambas manos, conocen a fondo su obra tras dedicarse toda una vida a su estudio.

La puerilidad de la argumentación era de tal magnitud que no se sabía si aplaudir o rechiflar, yo me abstuve de ambas cosas. Incluso un antiguo

amigo suyo, el conocido economista Virgilio Roel, tuvo el gesto sincero y valioso de reprocharle que no se había dedicado al tema, lo había esquivado. En otros términos, había holgazaneado balbuceando trivialidades, tales como que en el mundo muy pocos conocen la obra del filósofo de Tréveris. Cuando era el momento de demostrar porqué las tesis del materialismo histórico y del materialismo dialéctico eran correctas¹, a pesar de su fracaso histórico, el ponente se dedicó a vagabundear con soberbia y petulancia apelando a falacias de atingencia, que son errores de razonamiento que se cometen por falta de atención en el tema.

Su razonamiento fue más o menos así: El marxismo está vigente porque ha nadie le alcanza la vida, los años y la inteligencia para demostrar que Marx se equivocó, y ello debido a la frondosidad y complejidad de su obra.

Cuántas falacias de atingencia se cometieron en esta argumentación. Varias. Pero como no estamos tratando de resolver un cuestionario de lógica sino de aclarar a qué se debe la

¹ Lo cual significaba responder principalmente a las objeciones de Marcuse, Sartre, Lefevre, Calvez y Popper.

infecundidad, falsedad y timidez de la gazmoñería marxista, tenemos que remitirla al galpón del cientificismo.

El marxista ortodoxo cree que no puede equivocarse porque supone basarse en una ciencia que describe las leyes generales de la sociedad, la naturaleza y el pensamiento. Si algo escapa de su esquema – como la desmaterialización de la materia o la teoría de la incertidumbre – el error no es teórico sino de interpretación de la realidad. Si se derrumbó el marxismo la culpa no es de Marx sino de quienes lo aplicaron. Parecen olvidarse lo que el mismo Marx sentenció: que la verdad no es un asunto teórico sino eminentemente práctico. Y en la práctica el comunismo fracasó.

Si el argumento del Dr. Prado fuese cierto (como que no lo es) esto es, que previamente hubiese que asimilar toda la obra de Marx, criticarla y repensarla, entonces Lenin – como se lo objeté - sería el primer mentís, puesto que éste no tuvo que esperar a tener en sus manos toda la obra de Marx para formular respuestas creativas para su tiempo, como la teoría de la revolución, del imperialismo, del colonialismo, del partido, etc. Es obvio que no desperdiciaría tanta tinta si se tratase

de una fruslería, pero la cuestión era radical no sólo por el tema sino por los pergaminos con que venía precedido el ilustre Prado.

¿Qué queda en pie del marxismo? ¿Aún se puede sostener su concepción materialista del hombre y de la historia? ¿Son acertados sus teorías sobre el Estado, el movimiento obrero y el socialismo? ¿La inviabilidad histórica de su proyecto no cuestiona también su teoría de la explotación del trabajo, ya refutada por el marxismo analítico y por economistas? ¿Su concepción de ideología como imagen invertida de la realidad llegó a su ocaso? ¿Es la base económica lo esencial para entender el funcionamiento de la sociedad? ¿No resultaron las supuestas leyes dialécticas en ser meras metáforas imprecisas que hablan del cambio natural e histórico?

Estas y otras interrogantes cruciales fueron olímpicamente eludidos por el insigne ponente que se dedicó taimadamente a la apología de Marx. La verdad es que, la mollera del ínclito Prado siempre se destacó por la modestia extremada, una suave conversación timoneada por un rostro cetrino y aguileno, una sabiduría circunspecta, una

formalidad escrupulosa que linda con la simulación.

Pero aquí resulta de poca importancia las formas y es de extremo significativo el contenido. ¿Y cuál fue el contenido? Tras la hojarasca de una pretendida erudición trató de ocultar con un dedo la noche del dogmatismo. ¡Ni una sola autocrítica! ¡Ni un solo balance! Todo lo cual explica porqué el marxismo en nuestro medio destacó, después de Mariátegui, por su infradesarrollo teórico, por su infecundidad creadora y por su mediocridad política.

El supérstite marxismo académico no es el pistilo de una inmensa corona de montañas sino el efluvio letal de una floresta mustia de enanos y la sordina de una maquinaria desgastada. No nos engañemos por el carácter dulce, suave y los modales refinados, no todos los comandantes SS a cargo de los campos de concentración necesitaron ser brutales para enviar con pulcritud y buenas maneras a miles de seres humanos a las cámaras de gas.

El punto de vista del linajudo ponente no dejó de sorprender, pero no fue de admirar, porque

se admira lo grande y sorprende lo pequeño. La claridad, decía Hamann, consiste en una acertada distribución de luz y sombra, pero en este caso lo escuchado nos descaminó entre la bocanada de sombras.

Si algo positivo pude extraer aquella noche, fue como aquel maestro que enseñando poco hace nacer en el alumno un gran deseo de aprender. Y así me volví a replantear² la cuestión ¿Está vigente el marxismo? De otro modo, toda esta jaculatoria se convertiría en una nadería que le daría la razón a Sarmiento cuando afirma: “Los discípulos son la biografía del maestro”. Y como no creo ser su discípulo, ahí va mi respuesta sin medias tintas.

El marxismo no está vigente, ni es palpitante en la realidad contemporánea. Y no puede serlo, porque demostró en la práctica que la distorsión totalitaria no fue una distorsión política sino que se trató de una distorsión implícita en la teoría. La distorsión teórica comenzó con el determinismo histórico, que eliminó la problemática del libre

² Anteriormente traté este asunto en mis libros: *Humanismo de la postmodernidad*, y *Racionalidad y Metafísica para la postmodernidad*.

albedrío y descuidó el momento individual o momento creativo.

Este virus hizo metástasis cuando cuajó la simbiosis entre ideología y doctrina de partido. El tumor creció para ahogar la libertad de pensamiento, eliminar el pluralismo político, instituir la verdad dogmatizada, empobrecer la filosofía uniéndola al poder, subordinar lo ideal a lo real, mixtificar el partido de masas, segregar un partido burocratizado y eliminar todo tipo de oposición.

Yo no suscribo la ingenuidad de Rudolf Bahro, quien sostiene que el comunismo fue traicionado por la burocracia usurpadora; me inclino más bien a defender la idea de que el ocaso del marxismo no es sólo del socialismo monopartidista sino del marxismo como doctrina.

La sustitución del Estado en Marx, no es más que un pretexto propagandístico para desarrollar una sociedad estatalista, centralista y autoritaria, bajo la égida inquisitiva de un Partido único hiperburocratizado. El centralismo burocrático de Lenin es hijo de la hipertrofia del Estado y del reconocimiento ambiguo del federalismo de

comunas y cooperativas por parte de Marx. La hipertrofia estatista en el pensamiento de Marx, incubaba la deformación burocrática y totalitaria del socialismo fenecido. En el siglo XIX, dicha deformación fue machaconamente señalada a Marx por Proudhon, Kropotkin, Landauer y Bakunin.

Por tanto, para recuperar al socialismo de su deformación totalitaria–burocrática–estatal hay que rescatarlo de las manos del marxismo deformante, y recuperar así la esencia descentralista, autonomista y federativa del socialismo.

Insistir en lo contrario sólo replicaría las experiencias genocidas y fabricantes de pobreza a nivel social. La esencia democrática del marxismo es un mito fabricado por Lenin y repetido por Gorbachov. El marxismo ha fracasado más no el socialismo, y prueba de ello son los gobiernos europeos de centro izquierda que armonizan sabiamente la economía globalizada con las políticas de protección social.

¿Cómo hacer concordar la postura de Prado con el desarrollo del socialismo europeo? Imposible, pues su socialismo es marxista, con todos lo aditamentos de culto a la ciencia y

glorificación de la razón humana. Cuando hoy por el contrario el racionalismo extremado ha caído en descrédito y la ciencia es asumida como un discurso más entre otros discursos cognoscitivos.

La influencia extraordinaria que han tenido las ideas de Marx han llegado a su fin, pero éstas siguen envueltas con cierto halo linajudo que le permiten todavía pasearse achacoso y enfermizo. Sin acrimonia, ni acordes destemplados tengamos piedad del respetable vetusto, para dejarlo descansar en paz en la historia del pensamiento humano. Pero a los que quieren hacer cabriolas con roñosos huesos recriminémosle su impertinencia, su ceguera histórica y su idolatría dogmática.

Esta gran dosis de cinismo, que corrompe la razón y que afecta patológicamente el raciocinio de los marxistas, pude después comprobarlo posteriormente en otro café filosófico. En él propuse como tema a discusión *Por qué fracasó el socialismo en Cuba*. Naturalmente el tema no pudo salir elegido en una mayoritaria asistencia ultraizquierdista, pero al menos pude hacerles recordar que el tema era de suma importancia debido a que servía como constatación presente de las causas reales por las cuales el susodicho

comunismo no funcionaba. Advertí cómo se iban crispando los nervios de aquellos que idolatraban ciegamente la figura de Castro y que se negaban a aceptar el deterioro calamitoso de la calidad de vida de los propios cubanos. Sencillamente lo que mencioné fue lo que una amiga peruana, amante del régimen de Cuba y que fue por una operación médica a la isla, me contó. Los médicos de altísima calificación que atendieron su caso, una vez que entraron en confianza con ella, le comenzaron a pedir que le regalara su ropa que no necesitaba. Ella sorprendida preguntó porqué hacían semejante solicitud, y era porque el Estado designaba dos truzas interiores al año a las mujeres. Los zapatos de los médicos estaban hechos de tan mala calidad que delineaban con toda nitidez los dedos de los pies. Estas y otras cosas dolorosas le hicieron comprender a ella la cruda realidad de la opresión ideológica y humanitaria que sufre actualmente el pueblo cubano. De más esta decir que mi amiga sensatamente se despidió para siempre de esta utopía perniciosa, y comprendió que las necesidades fundamentales del hombre no son de índole material sino espiritual.

Lima, 29 de Abril del 2002

LA CABEZA DE AGAPITO

VIAJAR EN COLECTIVO por Lima requiere de sangre fría, para soportar las maneras bruscas y suicidas de los agresivos choferes. Pero además, suelen ocurrir las cosas más insólitas al desprevenido pasajero.

Era una mañana vulgar a más no poder, y en un viejo ómnibus grandazo, apenas viajaban unos cuantos parroquianos. Varios asientos iban vacíos. En el último asiento, al fondo, iban dos jóvenes con indumentaria común, uno de ellos portando una misteriosa bolsa negra. Asientos más adelante, dormitaba un guardia, escoltado por algunas señoras que por sus bolsas indicaban que iban al mercado.

De pronto, frena bruscamente el conductor, haciendo rodar por el piso aquella bolsa que desde el fondo se dirigía directamente hacia la palanca de cambios, el joven que la portaba trata de alcanzarla, pero es tarde. De la bolsa sale dando vueltas una cabeza humana; ¡Agapito! Grita el otro mozo, mirando la cabeza. Se desata una tormenta de gritos, alaridos, desmayos y petrificaciones.

La batahola interrumpe el tránsito, el guardia, ásperamente despertado, no puede creer lo que ve, un cacumen girando como dado, lo que lo hace pensar en un ascenso inesperado, al suponer la captura de un peligroso descuartizador. Pero nada de ello, una vez en la comisaría todo se aclara. Eran dos estudiantes de medicina que portaban una cabeza humana para estudios académicos. ¡Hasta nombre le habían puesto a la cabeza! – “Agapito” – El cual pronunciado, casi le produce un infarto a una gruesa señora, cuyo esposo se llamaba igual y se veía idéntico al caletre que revoloteaba por el bus.

Esta anécdota corriente pero inusitada, me trajo a la memoria mi amigo julio Chávez Rivera, catedrático sanmarquino, durante su ponencia sobre *La crisis del conductismo y el nuevo paradigma*

cognitivo. Así como la cabeza de Agapito va dando tumbos sin su cuerpo, de forma similar nuestros programas educativos van dando pena al copiar acríticamente la novísima pedagogía constructivista, la cual se basa en la psicología cognitiva.

Como Julio Chávez, creo yo también que, a pesar de los innegables méritos del constructivismo, éste representa el polo extremo de la pedagogía magistrocéntrica y, como otra novísima unilateralidad, presenta graves distorsiones de forma y fondo.

Julio despierta en el cenáculo de filosofía sanborjino las más vivas simpatías, investigador serio y acucioso, con un alto sentido de sus deberes. Para hablar con el lenguaje de los caracterólogos, es un flemático, de proporciones alargadas, ritmos motores retardados, hablar lento y reposado, desprovisto de toda afectación, calmoso y veraz.

En otras dos ocasiones anteriores, ya nos había tocado escucharlo hablando sobre el árido tema de *La lógica paraconsistente*. Pasó una temporada en Brasil, estudiando el asunto nada

menos que con Newton de Acosta, por lo que puede ser considerando como un discípulo suyo. Hoy lo encontramos explorando el territorio de la pedagogía.

El propósito de Chávez es aplicar el concepto de paradigma de Thomas Kuhn para explicar la transición teórica del conductismo al cognitivismo. Y una vez realizado ello, echar una mirada crítica a la pedagogía constructivista que se basa en el paradigma cognitivo.

Como sabemos, el conductismo es una escuela psicológica según la cual el estudio de la conducta humana habría de reducirse al análisis de los fenómenos objetivamente observables – a un determinado estímulo (E) le sigue la subsiguiente respuesta (R) – prescindiendo de toda actividad interior de la conciencia, mente o espíritu.

Es una doctrina científicista, cuyo positivismo rechaza la espiritualidad intrínseca de la conducta humana, prescinde del estudio de la mente, y nace con Pavlov que negaba la interioridad tanto del animal como del hombre.

Más tajantemente lo enunció Watson en 1914, el cual se retiró para dedicarse a las campañas de publicidad de las grandes compañías.

Y cobró un nuevo impulso con la psicopedagogía de Skinner. El conductismo ha sido un instrumento poderoso en la elaboración de esa neoideología interclasista llamada publicidad, y aplicada tanto en las sociedades democráticas como totalitarias. Y a pesar de sus exageraciones técnicas quedarán como aportaciones importantes la Teoría del Aprendizaje y el influjo del medio ambiente sobre el individuo.

Para Julio Chávez, el paradigma científico de conductismo entró en crisis por tres razones: la insuficiencia del asociacionismo, la interpretación inadecuada del evolucionismo y la crisis de la noción conductista de ciencia.

El conductismo está emparentado con Aristóteles y los empiristas ingleses por el *asociacionismo* histórico, reducen la actividad mental a elementos muy básicos, son *conexionistas* al afirmar que los principios asociativos conectan ciertas respuestas a ciertos estímulos; y *sensorialistas* al sostener que los términos de la

teoría son entidades físicas externos y movimientos motrices o glandulares.

Pero será Noam Chomsky, quien realizará la crítica a los términos usados por Skinner, considerándolos como simples metáforas. Por su parte, Edward Lee Thorndike realizará una lectura fijista del evolucionismo, donde las leyes de la conducta son universales (ley del efecto) y las diferencias son cuantitativas, que terminó paralizando la psicología comparada y aplazó el estudio de parámetros complejos de la conducta humana.

La epistemología conductista se acogía a los postulados del positivismo lógico, que proponía el fisicalismo, el operacionalismo y la axiomatización. Sin embargo, al caer en desgracia estos principios por la nueva filosofía de la ciencia, el conductismo perdió su apoyo epistemológico.

Pero no sólo fueron factores internos sino también externos los que contribuyeron a la crisis del conductismo y a la emergencia del cognitivismo.

Ellos fueron principalmente: (1) *La teoría de la comunicación*, que Shannon formuló en 1948 y según el cual el flujo de información es a través de un canal. Los psicólogos hicieron la analogía entre canal y mente, pero pronto la analogía fue abandonada al percatarse que la mente no se limita a transmitir información sino que codifica, almacena, transforma y recombina; en suma, procesa información no la transmite simplemente.

(2) Las ciencias del ordenador, que posibilitan la construcción de máquinas electrónicas con procesos de autorregulación, que proporcionó a la psicología una analogía mucho más poderosa para la comprensión de la mente.

Y (3) La psicolingüística, que cobró especial importancia en 1957 con Chomsky, y según el cual, las expresiones gramaticales no se generan como cadenas asociativas lineales sino con reglas generativas y reglas de transformación dentro de una gramática transformacional.

Tampoco podemos obviar al psicólogo ruso Lev Vigotski (1896 - 1934), que con su psicología evolutiva sociocultural, desafía la reflexología pavloviana, enfatizando que el comportamiento

humano no es innato ni está determinado por un ambientalismo radical sino que lo cultural cambia lo biológico por interacción, es independiente de la infraestructura; y justamente por ello fue considerado una herejía bajo el comunismo.

A partir de todo esto, surgirá la psicología cognitiva, la cual sostiene que los procesos de conocimiento (percepción, acción, atención, memoria, lenguaje y pensamiento) son procesos sintéticos no innatos y resultado de la cultura, por lo demás reconoce que el pensamiento sigue siendo un concepto misterioso debido a las dificultades para seguirlo en su génesis.

Estas ideas nuevas y el fin del paradigma conductista, han provocado todo un cambio en la pedagogía con la corriente denominada “constructivista”.

En pocos términos, ésta afirma que el eje del proceso educativo es la motivación, ya no del pensamiento convergente, que el aprendizaje no es un producto exclusivamente intelectual sino también emocional, sensoriomotriz y social.

Lo que se busca es poner énfasis en el papel ético de la enseñanza, la necesidad de la creatividad metodológica del maestro, la construcción de la escuela democrática, maestro y pizarra dejan de ser el centro para ocupar su lugar un pupilo motivado por imaginar, crear, inventar en vez de memorizar y aprender lo previamente dado.

Y así las disciplinas del conocimiento se disuelven en áreas aglutinantes de aprendizaje que lindan con la anarquía del conocimiento mismo. El maestro deja de ser tal para convertirse en un mero facilitador pero no de conocimientos sino de actitudes.

De ahí que, la pedagogía constructiva se proponga como meta la formación de niños líderes, reeducados actitudinalmente en el pensamiento divergente y preparados para el autogobierno. Pero una cosa es con guitarra y otra cosa es con cajón.

Y la verdad es que, la pedagogía constructivista, basada en la psicología cognitiva, es el cebo con el que se seduce a las sociedades democráticas, que sueñan con individuos líderes, motivados, dignos, libres y autogobernados. Pero la realidad es diferente.

Un sistema educativo que pone como eje del proceso cognitivo a la motivación se arriesga a convertir el aula en un islote de procesos sintéticos inconexos, que vuelve imposible el doble fin educativo: formar– informar.

No se discute que hay que estimular al pensamiento divergente pero sin sacrificar al convergente. Es correcto que el maestro sea un motivador, pero es nefasto que deje de ser un comunicador de conocimientos.

Es indudable que, la educación es el camino para cambiar la sociedad, pero el mejoramiento del recurso humano sólo se convierte en un factor que presiona el cambio sociopolítico en un medio democrático y no en otro totalitario. El ejemplo más palpable es Cuba, con su población altamente educada pero impotente de cambiar lo político debido al marco totalitario que lo envuelve.

Es innegable que, la injusticia y la explotación socava la dignidad moral del individuo y deforma las relaciones interpersonales, pero al menos una población educada tendrá la posibilidad de cambio dentro de una sociedad democrática. Tengo la impresión que el constructivismo pone

unilateralmente el énfasis en la reorientación actitudinal del individuo en desmedro de su formación integral y multidimensional.

No dirigir ni controlar al alumno sino sólo motivarlo para que él solo haga descubrimientos es una perspectiva unilateral, que atenta contra la formación humanística y científica y amenaza en convertir a las democracias en olocracias de singulares extravagantes.

La priorización exclusiva de la relación horizontal docente-alumno termina confundiendo el concepto de autoridad con el de autoritarismo. Y se convierte en un excelente camino para que imberbes se crean con derecho de hacer su vida propia a partir de los doce años.

Yo creo que un entusiasmo ilimitado por la pedagogía constructivista es amenazante, adulator del sentido común y pone la libertad en un carril sin freno. Una respuesta psicopedagógica adecuada exige rescatar lo más valioso del método informativo-memorístico anterior para combinarlo con las virtudes del método actitudinal-motivador de hoy.

Es tiempo de no seguir asumiendo acríticamente las modas culturales sin ajustarlas a nuestra realidad y a un objetivo claro. Esta liturgia por lo que está de moda, fue lo que me hizo recordar la cabeza de Agapito, la cual pobremente rodaba dando tumbos de aquí para allá como nuestros programas educativos.

Lima, 03 de Mayo del 2002.



EL DIALOGO POSMODERNO

RECUERDO QUE DESDE NIÑO siempre he sido preguntón y dialogante, no conversador precisamente, pues soy más inclinado a oír. Este impulso profundo de mi vida psíquica lo he llevado por la escuela, la universidad, los cenáculos, los foros, conferencias y cafés filosóficos. Intrigado por la complejidad y belleza del hermoso ejercicio del diálogo me incitó meditar sobre el mismo.

Leibnitz advertía que en las polémicas los más apasionados gozan de ventaja, por eso prefería escribir que hablar. Pascal en cambio discutía sin cesar, provocaba la aparición del adversario, su fuerza se hallaba en el constante diálogo, pues era un hombre extraordinariamente

fogoso y siempre hablaba encolerizado. Montaigne, el maestro del diálogo, hizo de él un nuevo género de conversación con uno mismo.

En la dialéctica de Hegel y Marx el diálogo es fingido, el interlocutor desaparece porque se procede por deducción. Esto indica una incapacidad para dialogar, muy presente en los hombres modernos, quienes carentes de un verdadero sentido de la libertad convierten la confrontación entre dos amantes de la verdad eterna en una confrontación entre dos propietarios de la verdad relativa.

Filósofos laicos repiten machaconamente que con un filósofo cristiano no puede haber verdadero diálogo, por cuanto éste había dejado de buscar, y creía haberla hallado ya. Pero eso no es cierto, en su sentido preciso, ya lo indicaba Pascal cuando subrayaba que quienes no poseen la verdad de la fe pero la buscan de todo corazón, en cierta medida y sólo en cierta medida, ya la han encontrado.

Hay varias clases de diálogo, no es la mejor – indudablemente – la que sólo se sirve de ella como un pretexto para manifestar sus propios pensamientos y lucir su ingenio sin escuchar la otra

parte. Aquí el diálogo no nos da la verdad, no se la busca, se convierte en sistema y deja de ser un método.

El diálogo supone un espíritu abierto y flexible, como pensaba Leibnitz, una incesante confrontación de inteligencias, como gustaba Pascal, un intercambio de ideas fraterno con quienes discrepan conmigo, como prefería Sócrates. Pueden estar presentes a la vez el fuego de la cólera, la indignación, el celo y el amor, con tal que la búsqueda de la verdad no sea reemplazada por el afán de dominar al oponente.

Por eso, para amar el verdadero diálogo hay que evitar la compañía exclusiva de los inteligentes, éstos rara vez admiten su error, soportan mal la crítica, prefieren mediocridades complacientes y les resulta titánico pronunciar las sencillas palabras: "Me he equivocado. Usted tiene razón. Tomaré en cuenta sus ideas". El verdadero diálogo requiere humildad y no soberbia, desinterés y no orgullo, una actitud no de dominio sino de sumisión en la búsqueda de la verdad.

Por eso, es tan penoso esperar en nuestro tiempo la sacralización de la frase: "*No se permite*



el diálogo". Y en cenáculos, cafés filosóficos y otros foros el diálogo es mal visto, se le proscribe, y es indicador de que la intelectualidad comienza a separarse de la espiritualidad.

Esta reducción masoquista del diálogo, impedido de "intercambiar" y sólo permitido para "confrontar", es lo que para Marcuse representa el triunfo del pensamiento y de la filosofía unidimensional.

Se termina imponiendo un diálogo unidimensional, que no permite las contradicciones, sanciona en la conversación la falsa conciencia, dirige sus esfuerzos principales contra las nociones metafísicas, renuncia científicamente a la ambigüedad y oscuridad del universo establecido en la experiencia misma, se acoge religiosamente a la noción de exactitud de la lógica formal, reproduce la dictadura de los medios de comunicación de masa, y al igual que la neoideología interclasista de la publicidad degrada palurdamente el diálogo de método a fin.

El diálogo contemporáneo padece de las mismas enfermedades del hombre secularizado y anético de hoy, estigmatiza las nociones no

empíricas como sueños y fantasías, de su suprema quinta esencia queda exiliada la imaginación, y ridiculiza la búsqueda de la verdad como algo que trasciende las inteligencias individuales.

Es Habermas quien en nuestro tiempo ha notado que la filosofía y la ciencia son esclavas de la racionalidad instrumental, proponiendo una teoría crítica que complete el proyecto de la modernidad iniciado por la ilustración. Pues señala que ni el instrumento revolucionario ni la herramienta positivista son capaces de lograr la emancipación humana. La cual se puede lograr con la acción comunicativa del mundo vital, pues la estructura del lenguaje es hermenéutico e interpretativo, ese es su telos consensual, permite la comunicación y señala la ruta de la libertad.

Al parecer, la modernidad nos condujo hacia el estereotipado diálogo sin interlocutor. Ante ello, los neomodernistas nos proponen el paradigma lingüístico de la acción comunicativa que privilegia el consenso y ante lo cual podríamos preguntar qué pasa con el disenso, y los postmodernos que son partidarios del paradigma del deseo o autotrascendencia de la razón.

Lo valioso de los neomodernistas es la denuncia del cientificismo esclavo de la racionalidad instrumental, y de los postmodernos la revalorización de lo simbólico y emocional.

La síntesis de ambos programas, entre quienes piensan que la razón no debe ser abolida sino salvada y los que plantean el abandono de la infalibilidad científica, nos conduce más allá del inmanentismo secularista de la modernidad para plantearnos la legitimidad del diálogo con lo invisible, el diferendo, la Otredad Absoluta.

Esta clase de diálogo no destruye pero sí pone en su verdadero lugar a la ciega pasión reductiva y unitaria de la actividad intelectual, debilita su dogmatismo y prejuicio exagerador en la voluntad de poder, la libido, la historia y la estructura.

Este diálogo con lo invisible no se basa en un reductivo monismo ontológico (como en Hegel o Marx) sino en la no univocidad del ser, en la distinción de lo natural y lo preternatural, lo temporal y lo eterno, lo transobjetivo inteligible y lo transobjetivo transinteligible.

Así, se rompe el modelo instrumental, y se reestablece la heterogeneidad de nuestra experiencia y de nuestra acción. La pluralidad, heterogeneidad que está vinculada al reconocimiento de los impulsos humanos (vitales, sociales y espirituales).

Nuestros contemporáneos tan entregados al sentido del devenir que el del ser, han podido comprobar en carne viva la carencia del sentido de la vida en un mundo dominado por la ideología, el consumismo y la anomia. Se ha comprobado el trabajo que cuesta llegar a la mediocridad y que a ella contribuyen sólo como ideales el cielo estrellado y la ley moral.

La naturaleza humana está hecha para la felicidad y ella radica en la santidad, alcanzar ésta cuesta menos que llegar a la mediocridad. En nuestros días, en medio del materialismo triunfante pero agotado, un sentimiento nostálgico por lo misterioso e inefable, un estremecimiento de divina presencia acude a la espiritualidad del hombre para ir advirtiendo que de suyo no es esencialmente un ser impulsivo sino consciente, responsable y espiritual.

A esta espiritualidad inconsciente Víctor Frankl la llama *la presencia ignorada de Dios*. La experiencia de las drogas, la música moderna y las sectas constituye la reacción desesperada por un más allá espiritual.

La civilización faústica que conquistó el mundo, terminó dando la espalda a las necesidades espirituales del hombre, hasta tal extremo que terminó extraviándose a sí misma, y desarrollando una actitud contraria en una humanidad tecnologizada que moralmente da la espalda al mundo mismo. La requisa del individuo a favor de una totalidad fatal que actúa en las fronteras del moralismo ya tocó fondo. Pueblos decepcionados por lo relativo se lanzan a la búsqueda de lo absoluto. Resurge la necesidad del diálogo con lo invisible, que se vincula con el enigma que todo hombre guarda dentro de sí.

¿Qué es el hombre? Vuelve a ser la pregunta por excelencia. Y el hombre, que sale de las distorsiones del cientificismo y de los abusos del totalitarismo, le responde: El hombre es persona, espíritu, aquello en lo que podemos concentrarnos pero no objetivarlo, es el ser superior del mundo y así mismo, capaz de humor, desesperación y

angustia, pero también de esperanza y deseo por el Ser Perfecto.

El diálogo con lo invisible, con la otredad absoluta, define paradigmáticamente lo que debiera ser dialogar. Dialogar no es vencer al interlocutor sino convencer en una discusión limpia y santa, en donde no surgen un “amo” y un “esclavo” sino dos servidores de la verdad.

En la búsqueda de la verdad hay penalidad y dolor pero nada las sostiene si en el corazón humano no hay amor. El verdadero diálogo es como el nimbo que envuelve la luz de una oblación silenciosa, es la consagración del amor por lo desconocido.

Razón tenía Novalis cuando afirmaba que: *“La ciencia consiste en llevar la realidad al estado de misterio”*. Dialogar es acercar a la humanidad al misterio que envuelve al universo, sin jamás agotarlo en un sentido profano.

¿Cómo reconocer cuando se dialoga de veras? Cuando los interlocutores son estremecidos por los rayos radiantes y dolorosos de una verdad

arribada, la cual toca el alma con la tranquilidad de un huerto de olivos.

El dialogar verdadero no es sólo ser escuchado sino comprendido, por eso exige la colaboración de todas nuestras facultades en especial las más humanas. Es tender a lo sublime a través de la conversación, contemplar la perfección en un mundo en constante devenir, acoger lo puro en medio de la mácula y ejercer el poder poetizante de la imaginación, porque –como afirmaba Wittgenstein– lo vitalmente importante a la existencia escapa a la ciencia.

En el Perú, donde abundan los aduladores, los hipócritas y los cobardes –como gustaba señalar

Riva Agüero– el diálogo sincero, puro y viril es toda una excepción. Gran parte de esta tara degenerativa se la debemos a nuestra decadente vida política, donde reina el engaño y la mentira.

No en vano somos los principales campeones del pensamiento eufemístico, el doble sentido, la jocosidad y el embuste. La universidad, a contrapelo, se distingue por el monólogo intransigente, el soliloquio gazmoño y engolado, la palabra monomaniaca y la sílaba monopolizadora.

Catedráticos que hagan docencia sin que les provoque migraña un diálogo auténtico, los hay, pero son muy pocos. A la mayoría les gusta “dialogar” sin crítica, sin objeción y sin modestia. Y se inflan como batracios para chisporrotear su verbosidad seudoirrebatible.

Figúrense ustedes, lectores, que en una ocasión nada dichosa a la verdad, le pregunté en mis años de estudiante a un reconocido profesor universitario, durante el seminario de Marxismo II, sobre las objeciones presentadas por Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* al materialismo histórico de Marx, pero como si hubiese apretado un botón invisible el preclaro adoctrinador se paralizó y enmudeció, y tras un minuto de estar enconchabado despertó nuestro hombre un tanto embrollado y nebuloso para exclamar: “-Sartre es un revisionista y defensor de un antropologismo abstracto-”.

Esta respuesta resulta hermosa sin duda, pero para el catecúmeno de izquierda, más no para el que busca convencerse filosóficamente. A lo que voy es que, el verdadero diálogo no resulta una mera quimera cuando unido a la libertad de pensamiento está presente el amor por la verdad, la

consideración al otro y la conciencia de nuestra propia limitación.

Lima, 07 de Mayo del 2002.



EL SIDA Y LA HUMANIDAD MÍSTICA

ALLA POR LOS AÑOS CUARENTA, cuando ni siquiera había columbrado la revolución sexual, la píldora y la liberación de la mujer, el filósofo Henri Bergson ya decía que el futuro de la humanidad resultaba imposible sin el surgimiento de nuevos guías espirituales, nuevos místicos, nuevos exégetas, que demostraran la posibilidad de superar la actual sociedad afrodisíaca.

Pero la revolución juvenil combinada con la revolución de la mujer, el sexo y la píldora resultó una combinación extremada para que la abnegación y el sacrificio de unos cuantos pudieran dar salubridad a la atmósfera de muchos. La castidad

prematrimonial, la fidelidad conyugal comenzó a ser abandonada en este universo afrodisiaco, llevando aceleradamente a la ética de la conducta sexual a un descenso rápido, y la carne, poco a poco, terminó prevaleciendo sobre el espíritu, al menos fuera del monasterio y del estado religioso, hasta que el propio Juan Pablo II exigió a los cardenales estadounidenses la expulsión de los sacerdotes pedófilos y pederastas.

En el marco de una sexualidad hedonista y permisiva, donde se ve al otro como un objeto de placer únicamente, en una relación instrumentalizada y disecada, se termina no solamente en la idolatría del sexo y el apogeo de la industria pornográfica sino con el surgimiento del SIDA, enfermedad mortal producida por un virus identificado como VIH.

El número de víctimas a nivel global es tan alarmante, a pesar de las medidas de control, que nos hace pensar que a no ser que surja una humanidad mística, que reasuma la castidad y la fidelidad, que abandone la llamada ética de la situación, que rechaza normas de valor absoluto haciendo depender la decisión de las circunstancias, que deje de creer que toda actividad sexual

y libre entre adultos es lícita, y que sea capaz de realizar esfuerzos complementarios, perecerá irremisiblemente.

El acto sexual no sólo es lícito cuando ambos dan y reciben amor sino cuando éste florece en medio de una relación entre hombre y mujer. La relación homosexual no es una canalización normal de la relación sexual, ni una evolución hacia la madurez del individuo sino todo lo contrario, es una anomalía, una desviación de lo natural, una patología contranatura.

Y la permisividad ante ella de ciertos estados democráticos, que permiten el matrimonio, la adopción de hijos y la inserción garantizada en la sociedad civil con el susodicho argumento de la “opción sexual”, constituye el peor enemigo moral de la sociedad abierta y de la cultura de la libertad.

El fondo del asunto no es que pueda existir un amor puro y sincero de carácter homosexual sino que la sociedad debe tomar las medidas pedagógicas, psicológicas, médicas y sociológicas para prevenir su existencia. No estoy preconizando su persecución sino su prevención, en medio de una cultura feminoide y que mira lo viril, lo macho, la

hombria como un disvalor amenazante, más ligado con las nefastas guerras y los opresivos regímenes políticos.

Y digo feminoide y no feminista porque lo feminista, a pesar de sus distorsiones inevitables, no busca negar lo masculino sino complementarse de igual a igual, mientras que lo feminoide es una caricatura masculina de lo femenino que busca, la negación de su propia virilidad.

Valga toda esta perorata sobre el homosexualismo porque en un principio fue allí donde se manifestó expansivamente el SIDA, debido a una promiscuidad que hoy ya se extendió a la relación heterosexual con mujeres contaminadas; lo más trágico de todo esto, es ver cómo vienen al mundo bebés sidosos, verlos crecer inocente y alegremente en algún pabellón de hospital, con la seguridad de que su candorosa sonrisa prontamente se apagará inevitable y lastimosamente.

Pero el SIDA es un desmentido a la creencia científicista en que la enfermedad pudiera eliminarse por completo de la faz de la tierra. La enfermedad cambia con cada fase de civilización

pero también cada civilización genera sus propias enfermedades. Y ello lo constatamos no sólo en el SIDA sino con otras clases de virus que con su extraordinaria capacidad de mutación han desarrollado muchas capacidades de resistencia a los antibióticos.

La fe en crear un paraíso de salud en el mundo pertenece al renacimiento, que popularizan sus estados imaginarios perfectamente organizados que prevenían satisfacían sus necesidades médicas, y se desarrolla con la ilustración, que predicaba que todos los problemas sanitarios podría resolverlos la ciencia.

Así, Condorcet concibió un mundo racional libre de enfermedades, donde la vejez y la muerte pospondrían indefinidamente. Hoy la ingeniería genética y la biología molecular han vigorizado la fe en la capacidad humana para eliminar las enfermedades, sin embargo el entusiasmo no es compartido por la comunidad médica de avanzada, inclinada a reconocer cada vez más, que mientras se erradica una enfermedad aumenta la importancia de otras.

Más aún, desde el punto de vista genético, la manipulación de la selección natural puede acarrear el grave efecto de aumentar la presión ordinaria de la mutación. Y sea cual fuere el problema que el gene produce en la actualidad, se haría cada vez peor de una generación a otra.

Es más, el azar afecta los procesos naturales e intervienen el nivel microscópico del ADN. Esto es que, mientras el científico, cree con sus utopías científicas que la ciencia puede intervenir en la trama misma del universo, éste, por el contrario, se subleva para demostrarle que la ciencia manipula a nivel del efecto y comportamiento pero deja intacto todo su enigma y misterio impredecible.

El virus del sida nos hace recordar que no hay que dar por descontado que el poder de la ciencia sea ilimitado, como creen los científicos. La técnica genética podrá remediar deficiencias genéticas, un cambio de hábitos que encause la libertad individual hará que disminuyan las psiconeurosis, pero ello no significa que los aspectos biológicos de la vida puedan ser gobernados por la intervención humana consciente.

Todo lo contrario, se traten de fuerzas independientes de gran impredecibilidad que demuestran que las utopías médicas son castillos en el aire. La falacia estriba en no tomar en cuenta las dificultades ecológicas de los problemas humanos.

Así, los científicos norteamericanos llegaron a la extraña demostración de cómo los trastornos climáticos producidos por el calentamiento de la tierra, provocaron en 1998 enormes tormentas en el sur de los Estados Unidos, lo cual trajo un aumento de la población de ratones y la aparición del virus del mortal ántrax, enfermedad que provocó víctimas de modo veloz e inusitado.

Por las razones esbozadas, es engañoso pensar que las enfermedades puedan ser eliminadas por completo de la faz de la tierra, más bien debemos estar dispuestos a reconocer que cada civilización cambie la pauta de las enfermedades por la inestabilidad del medio físico y social.

De este modo, puede resultar paradójico, pero más sentido tiene pensar que, tanto la salud como la enfermedad son derechos innatos del hombre, y que deben contribuir a una

espiritualización mayor de su vida, al incremento de la evolución interior mental y consciente.

Quizá el sueño de Bergson en una humanidad mística, entregada a la meditación, oración, penitencia y pureza del corazón, sea una ilusión peligrosa que hace pensar en un mundo racional libre de maldad, hedonismo y promiscuidad.

Esta ilusión se parece al predicado por Rudolf Virchow, quien pensaba que la clave para mejorar la salud residía en el destino de la miseria y en el mejoramiento de las condiciones sociales. Hoy tenemos una comprensión más amplia y compleja del problema, entendemos mejor que ciertas variables pueden estar bajo control humano pero otras no, son impredecibles y para ello no queda otra fórmula que estas alertas y en guardia.

De modo similar, el virus del SIDA nos hace pensar en una humanidad mística, preocupada por dominar la carne, por realizar aquello que los antiguos denominaban “dominio de sí mismo”, la templanza. Pero aún cuando esto sea un ideal colectivo no hay que perder de vista que no hay

cima sin abismo, como gustaba decir Teilhard de Chardin, a mayor bien mayor mal en el mundo.

Por mayores que sean los progresos individuales hacia el medio divino, en este mundo no se podrán evitar los progresos consiguientes hacia el medio tenebroso de las tinieblas.

Ambos son elementos estructurales del universo que no pueden ser descartados por un retorno a una vida más sencilla, hábitos más santos, utopías científicas, políticas o sociales. La humanidad mística hace pensar en una comunidad ascética, que no toma en cuenta la potencia bifaz de la materia.

Pero es mejor que nos ubiquemos en un mundo que puede ser tomado tanto carnal como espiritualmente y poder contribuir así con la sustancia divinizable de la materia. Esto para el científicista equivale a disponer al mundo para el paraíso terrestre; para el cristiano, por el contrario, es disponer al mundo para la parusía.

Todo esto me lleva a pensar que, es insuficiente creer que sólo hace falta postular la rectificación del comportamiento humano para

superar el SIDA. Por el contrario, creo que la ciencia médica encontrará cómo controlarla, la comunidad homosexual proseguirá desarrollándose, y aún cuando la humanidad de la vuelta hacia un cambio de hábitos, la amenaza de nuevos y más peligrosas enfermedades proseguirá.

En realidad, caigo abrumado como San Pablo en Damasco cuando pienso en que tampoco se pueda descartar un recrudescimiento de la promiscuidad con nuevas vacunas antisida. Por lo pronto, hay que mantener las mejores esperanzas en una humanidad sensata que no descartará la fidelidad y la castidad. Y que comprenderá que no hay verdadera libertad, sin espíritu de castidad.

Gran parte de estas reflexiones fueron suscitadas tras la lectura de un trabajo de mi amigo Fidel Gutiérrez Vivanco. Me estoy refiriendo a su artículo *El Sida un enfoque sociocultural*, publicado en la revista *Bioética* de la Asociación Peruana de Filosofía Aplicada, que dirige Abraham Paz y Miño. Fidel es un inquieto pensador de temas filosóficos, que cuenta con varios libros publicados y con un planteamiento filosófico muy personal que él ha denominado *Filosofía de la conservación*.

En lo que atañe al tema del sida él piensa que la prevención de esta enfermedad requiere de dos elementos: una rectificación del comportamiento y una educación integral.

Es notorio que sin disminuir la importancia de estos factores, la complejidad del problema exige una visión mucho más profundo, menos ingenua y más realista. Creo en este sentido, que junto a la educación y a la moral es indispensable un giro civilizatorio que coadyuve hacia un nuevo enfoque del hombre y de su relación con la enfermedad.



Lima, 16 de Mayo del 2002.



EL CIENTIFICISMO ECONOMICO

UN AMIGO DIPLOMATICO me recomendaba que si hoy en día se quiere tener idea de lo que está pasando en el mundo, es aconsejable viajar más y leer menos los informes del Banco Mundial y del FMI. En todo caso - le respondí - aquellos que no pueden viajar, como en mi caso, podían leer los informes más objetivos del PNUD sobre *El Desarrollo Humano* y mirar a su alrededor para darse cuenta que una gran parte de la población está viviendo bajo la línea de un dólar diario.

Y es que, tras el colapso del comunismo ha emergido un capitalismo global que llega al extremo de convertir al mercado en una suerte de la ley

natural, éticamente neutra, como la disciplina física, que no considera los aspectos sociales y ecológicos, y que va nitidamente destacando como una ideología utópica perniciosa. Así, tras doce años de liberación, desregulación y privatización no se ve surgir un capitalismo democrático, unido a una modernización de la producción sino un capitalismo atrasado y democracias superficiales, donde no existe imperio de la ley, ni respeto a la sociedad civil y a sus instituciones.

La verdad es que, los gurús ideologizados del FMI y del Banco Mundial viven convencidos a espaldas de la realidad que el actual proceso de globalización creará prosperidad mundial, y con un optimismo casi demencial impulsan el nuevo poder de las empresas transnacionales, abriendo mercados con patrones ecológicos insustentables, aumentando la importación y el déficit externo de los países pobres, y batiendo palmas por recuperaciones económicas precarias por no ir acompañadas de modernización tecnológica.

Lo cierto es que, la cruzada por la apertura de los mercados y de la economía en general fue emprendida poniendo como ejemplo a los NICs (Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong y Singapur),

pero lo que no se dijo es que en todos ellos el Estado cumplió un papel gerencial para proteger al capitalismo nacional, estimular la modernización tecnológica, crear una mayoritaria clase media, lograr niveles democráticos, culturales, científicos y sociales, aunque muy por debajo de Estados Unidos y Europa, y reproducir un modelo de desarrollo y unos patrones de consumo californiano, ecológicamente inviables para hacerlo extensivo a los cuatro mil millones de personas que aún no entran a la economía global.

Para los gurús del progreso la economía descubre verdades y rechaza que ésta trate de modelos ficticios y verosímiles que busquen orientar la acción humana. Esta es una visión que abraza dos errores: el cientificismo y la ideología del progreso, errores ambos muy propios de la modernidad. Pero la tecnología supranacional sigue pensando bajo los marcos de la teoría económica clásica, que se basaba en la creencia del conocimiento perfecto de la realidad y en el concepto del equilibrio.

Y ambos son falsos, puramente ideológicos. Lo demuestra los casi 200 mil billones de dólares de los rescates del FMI para salvar de la bancarrota a los inversionistas globales europeos, japoneses y

americanos, pero castigando con un severo ajuste a los pueblos brasileños, rusos, coreanos, tailandeses, mexicanos y argentinos. Los mercados financieros son imprevisibles, no hay leyes eternamente válidas en economía, las teorías sociales pueden ser eficaces sin ser válidas.

En las ciencias sociales el conocimiento perfecto es imposible por cuanto es inevitable el elemento emocional y de incertidumbre. Nada muestra mejor que, la realidad desborda los pensamientos y que hay que reemplazar el viejo paradigma de correspondencia de la verdad por el criterio de la falibilidad que toma en cuenta la indeterminación, que la propia intervención del FMI para salvar a los capitalistas globales.

Pero el asunto es que estas intervenciones de populismo financiero global no sólo son totalmente contrarias a las leyes del libre mercado, que mediante la bancarrota debe castigar eficientemente a los inversionistas especulativos imprudentes, sino que son la punta del iceberg que señalan con claridad que la dinámica actual de la globalización no tiene nada de liberal ni de libre mercado y si mucho de falso liberalismo.

proceso de integración transnacional en el que culmina la modernidad, apunta hacia la democracia cosmopolita, la sociedad civil transnacional-multicultural, la replicación tecnológica, el pacto social contra la injusticia social y una mentalidad estética de la vida antes que económica.

Llamo globalismo al fundamentalismo neoliberal de mercado, que no ha globalizado el mercado sino que la ha puesto en función de los intereses de las empresas transnacionales, cuyo capital se vuelve más especulativo, menos comercial, industrial y financiero, y termina destruyendo el Estado-Nación, la sociedad de bienestar, la sociedad abierta, los derechos humanos y la democracia.

En consecuencia, lo que amenaza a la sociedad democrática no es la globalización misma sino el globalismo seudoliberal, que pone en crisis el capitalismo global. La modernidad tardía culmina en el “cosmopolitismo multidimensional” que contiene en su seno dos tendencias antagónicas: (a) la globalización como proceso histórico transnacional, y (b) el globalismo como amenaza seudoliberal de la sociedad democrática.

Una verdadera economía de mercado no tiene que ser inarmónica con la justicia social, al contrario son procesos que se corresponden con el fenómeno de la globalización pero devienen incompatibles por las prácticas oligopólicas y monopólicas de la nueva aristocracia transnacional no estatal que maneja los hilos mercantilizados del poder global.

Y respecto a las CTN lo más sensato no es su destrucción sino su democratización, ponerlas al servicio del desarrollo y de la agenda de los verdaderos problemas globales (miseria social, atraso tecnológico, ecología, corrupción, drogas, refugiados, DDHH, derechos culturales, democracia).

Para mi amigo Carlos Lecaros Zavala, Licenciado en Economía y Filosofía, y que sostuvo en una conferencia expuesta en la Sociedad Peruana de Filosofía sobre el tema de *La Mundialización en el Pensamiento de Teilhard de Chardin*, era indispensable oponer al proceso de Globalización una nueva categoría llamada por él Mundialización. Entendía Globalización como el proceso de competencia perversa que arrasa pueblos y estados enteros, mientras que llamaba

Mundialización al proceso de desarrollo en solidaridad.

Lo singular de su propuesta consistía en que pretendía derivar del propio pensamiento de Chardin la categoría de Mundialización. Al margen de lo controvertible de su propuesta, lo que aquí llama poderosamente la atención es la forma simplificada y unidimensional como se entiende el fenómeno de la Globalización.

En primer lugar, como hemos insistido más arriba, la Globalización no puede ser reducida a su expresión fundamentalista ultraliberal. Esta contiene elementos positivos, como los derechos humanos, la interculturalidad y la información; pero también contiene elementos negativos, como el constituirse en un casino global, una especulación desenfrenada, un capital improductivo, un modelo de desarrollo anticcológico, la extensión de la exclusión social, el monopolio de las patentes tecnológicas, la prohibición a la libre circulación de personas, entre otros.

La Globalización es un proceso multiforme que no puede ser entendido reduccionistamente. Tanto es así que ella sólo constituye uno de los tres

grandes problemas que afectan a las tres cuartas partes de la humanidad. Los otros dos son la Revolución Tecnológica y el Desequilibrio Ecológico. Por la Revolución Tecnológica adviene el fenómeno de desproletarización y de desmaterialización de la producción, los cuales convierten las ventajas competitivas de las naciones pobres (abundancia de mano de obra y abundancia de materias primas) en innecesarias y prescindibles para los países ricos. Por el Desequilibrio Ecológico nos referimos a la amenazante escasez de Agua, Energía y Alimentos, los cuales combinados con la alta tasa de natalidad resulta ser una combinación mortal para la supervivencia de más de 5 mil millones de seres humanos en la tierra.

Por ello, Globalización, Revolución Tecnológica y Desequilibrio Ecológico son los tres grandes desafíos que tiene que enfrentar la humanidad en el siglo XXI para definir su supervivencia. Y desligar el proceso de Globalización de sus términos ultraliberales resulta indispensable para arribar a un verdadero enfoque ecuménico y humanizante.

Lima, 08 de Junio del 2002.

En otros términos el mal llamado “neoliberalismo” es la fachada ideológica de un verdadero mercantilismo de las compañías transnacionales (CTN), las cuales hacen prevalecer sus propias reglas en una globalización que es más administrada que libre. Si occidente se hunde en la anomia y deshumanización es por esa falsa defensa de la libertad, por un falso liberalismo que hacen prevalecer el mercantilismo de las CTN.

El desmantelamiento de los progresos sociales que el capitalismo había logrado durante el siglo XX en su lucha contra el fenecido comunismo, la abdicación a la defensa de las libertades individuales y la democracia respecto al modelo chino que combina el Gulag con la explotación salvaje de sus trabajadores, las 22 mil normas que regulan el comercio de la OMC asegurando el 70% del comercio global de mercaderías y servicios para 38 mil empresas transnacionales y sus 250 mil subsidiarias, las restricciones impuestas sobre el trabajo y la tecnología cortándoles la libertad global para circular con severos regímenes de inmigración y propiedad intelectual, la acaparamiento del 45% de los ingresos de los casi 41 trillones de dólares en bienes y servicios producidos por la economía global sólo por el 12% de la población mundial abriendo la

brecha entre ricos y pobres de países desarrollados y subdesarrollados, la exigencia de liberalizar, desregularizar y privatizar sin permitir el papel gerencial del estado olvidando la propia experiencia histórica de los propios países desarrollados y de los cuatro tigres del sudeste asiático que protegieron su capitalismo nacional, las tendencias darwinistas de desproletarización o métodos de reducción y no producción de empleo, y de desmaterialización de la producción o sustitución de materias primas por materiales sintéticos que convierten las ventajas competitivas de los países emergentes (abundancia de materias primas y mano de obra) en factores sin importancia.

Es decir, un mercado global en manos de una nueva aristocracia transnacional no estatal que impone un mercantilismo especulativo a través de reformas seudoliberales supervisadas por FMI y el Banco Mundial, que despoja de ética a las leyes económicas y que “convierte” al mercado en ley natural, lo que en realidad hace es destruir la libertad del mercado, de las naciones y de los individuos.

Y por ello, es un falso liberalismo promovido por especuladores financieros y por prácticas comerciales restrictivas de las empresas

transnacionales, que concentran el capital y la tecnología mundial.

Por ello, están equivocados quienes creen que luchar contra el mercado global es destruir la libertad de mercado, pues no se dan cuenta que lo que hay que exigir es una verdadera libertad, un auténtico liberalismo, donde todos los ciudadanos tengan libertad para actuar globalmente.

Lo que está entrapando al mundo global es el falso liberalismo de los depredadores globales. Nadie hoy puede demandar las prácticas oligopólicas aplicadas por las transnacionales, los ciudadanos están indefensos y los gobiernos han perdido su soberanía económica ante ellos.

Globalizar los mercados, el capital y la ganancia sin globalizar la tecnología, las genuinas instituciones democráticas, la justa distribución de la riqueza, la solidaridad social y los derechos humanos, que fueron precisamente los valores que hicieron prevalecer al capitalismo sobre el comunismo, equivale a un harakiri de la sociedad abierta de Occidente por medio de un falso liberalismo, que no sólo niega el propio mercado libre sino que se deslegitima éticamente

retrotrayéndose hacia un capitalismo primario y salvaje.

Que sobreviva el más apto y que sucumba el más débil es la ética competitiva predicada sin parámetros por el falso liberalismo. Pero lo humano es lo contrario, que sobreviva el más débil por la solidaridad del más apto, porque así como la libertad pierde el rumbo sin la justicia del mismo modo la justicia pierde su base sin la libertad.

Y el falso liberalismo es la quiebra de la naturaleza moral del hombre, instaurando el reino depredatorio del homo homini lupus, con la única variante de que la verdaderamente ganadora es la aristocracia transnacional no estatal, que pregona un hombre anético, sin moral o con parámetros rapaces, más parecidos a una bestia que a un hombre.

Por eso, me parece indispensable sugerir la diferenciación entre este falso liberalismo y la globalización misma. Lo cual permitiría no identificar la globalización per se con la competencia perversa.

Planteo diferenciar entre *Globalización* y *Globalismo*, concibiendo el primero como el

IDEOLOGÍA NO ES FILOSOFÍA

“La ideología es inmortal al ser la filosofía al alcance de políticos y periodistas”

Antonio Belaunde Moreyra

MI CONTACTO FILOSÓFICO con la profesora emérita sanmarquina María Luisa Rivara de Tuesta no diría que ha sido satisfactorio, afirmaríamás bien que resultó siempre estimulante. Ella no es precisamente una persona candorosa, ingenua y sencilla, sino, por el contrario, es avisada, aguijoneante y diligente. Maestra rigurosa, mujer de carácter y filósofa autoctonista, de buena cuna, talento y cultura, de un celo y energía incansable. Su autenticidad me recuerda el reclamo de Calderón de la Barca: *“Fingimos lo que no somos, seamos lo que fingimos”*. Se desenvuelve a gusto en el terreno de la historia de las ideas en el Perú. Recientemente publicó sus obras completas, en tres tomos, y es muy reputada en nuestro mundillo filosófico.

Mejor preceptora que polemista, disertante, que dialogante, jurado que moderadora, sabe combinar una ardorosa defensa de la cultura indígena yendo objetivamente al hontanar de su erudición histórica. Su porfiado autoctonismo nos hace recordar que un campesino de pic es mas alto que un noble arrodillado.

Diría que ella es una exponente genuina de lo que Alfredo Weber llama “la inteligencia socialmente desvinculada”. Por fortuna y familia se encuentra firmemente situada en el orden social, pertenece a esa capa de la intelligentia cuyos ingresos e inversiones la eximen de participar en el engranaje de la producción económica, pero por su espíritu elévase hacia los ideales de la Revolución científica, de la Revolución Industrial y de las revoluciones políticas de los siglos XVIII, XIX y XX. No pertenece su mentalidad, sin embargo al radicalismo de derecha o de izquierda sino que atraída por la temática folklórica indígena, rescata sus valores para defender la tesis de un autoctonismo inserto en la modernidad.

Mis contactos con ella han sido extrauniversitarios, primero en sus conferencias, luego en sus libros, más tarde en su casa y pasado

un tiempo en el cenáculo de la filosofía, que generosamente nos brinda el embajador Antonio Belaunde Moreyra. En sus ponencias siempre ha abogado por la edificación de una filosofía y cultura propias, el examen de la identidad nacional y la asunción para cancelar nuestra condición de país subdesarrollado y dependiente.

Pensadores destacados han dejado su huella sobre su exigente talento, entre ellos: Francisco Miro Quesada con su proyecto del filosofar latinoamericano, Augusto Salazar Bondy y la filosofía de la liberación, lo mismo Enrique Dussel y Leopoldo Zea con su doctrina antropológica. A mi juicio su mejor lado es su acuciosidad histórica, y su perseverancia liberadora y aunque reconozco que no influyó decisivamente en mi pensamiento a ella le debo mi idea reactiva sobre la posibilidad del pensamiento filosófico en el Perú prehispánico.

Su trato siempre me resulta enriquecedor, como no le gusta condescender mi espíritu encuentra en ella la chispa que encienda la pradera, me da mucho que pensar, muchos estímulos y muchas luces.

No soy admirador de celebridades, la gente oscura me resulta mucho más interesante pero

de todas las personas que pertenecen en algo a mi mundo, ella forma parte del minúsculo grupo de inteligencias que brillan como columna dórica.

Yo creo que gran parte de su corazón lo pone en sus ideas, y si el corazón es una riqueza que no se vende ni se compra pero que se regala, entonces ella nos brinda gratuitamente sus ideas, para desarrollarlas, corregirlas, o discrepar; y en esta ocasión esto último justamente haré con uno de sus trabajos medulares, a saber, *Filosofía e Ideología en Latinoamérica*. (Rivara 2000, 77-91).

Uno de los hilos conductores de su pensamiento es justamente aquella que afirma que en Latinoamérica las ideologías han sido formas de hacer filosofía.

“Se podrá argüir que eso no es filosofía; no pensamos así, más bien sostenemos que ésa es una forma de hacer filosofía” (p. 80).

Pero ¿cómo se convierte la filosofía en ideología? Rivara cree que el filosofar no académico latinoamericano cuando trata de validar un filosofar determinado en la realidad histórica se convierte en ideología.

“Vista desde esta perspectiva, la historia de la filosofía en Latinoamérica presenta un cuadro de desenvolvimiento peculiar de -naturaleza bipolar que va más allá del modelo dado en determinado tiempo y lugar y ofrece ya una personal manera de aceptación de la filosofía; de un lado, el afán del filósofo por conocer y estar al tanto de las doctrinas imperantes en Occidente, que es lo que constituye la vertiente academicista de nuestro filosofar; y de otro, valida estas filosofías en el mundo cultural y en la realidad histórica americana, esfuerzo, este último, a través del cual vemos convertida la filosofía en lo que podríamos llamar ideología” (p. 79).

El análisis muestra, según la autora, que la filosofía se convierte en ideología al pasar de la teoría a la praxis, pero al convertirse en ideología no deja de ser filosofía, por cuanto ésta es una forma de hacer filosofía. ¿No es esto confundir lo filosófico con lo ideológico?

Para Rivara, ello no equivale a confundirlos pues:

“Es conveniente aquí referirnos al término ideológico, la ideología no es en sentido, estricto ni filosofía ni ciencia. Surge como resultado de una tensión entre el mundo teórico y la praxis y hace asequible socialmente una teoría filosófica, que se convierte en formulación sistemática” (p. 79).

Entonces, si ideología no es en sentido estricto filosofía, pero para la autora es, sin embargo, una forma de hacer filosofía, entonces ¿lo será en sentido laxo? Lo dudo, porque en sentido laxo la filosofía, puede ser entendida de tan variadas formas, que llega a confundirse con la cosmovisión, la religión, arte y ciencia. Pero existen diferencias esenciales entre todas ellas, incluso con la ideología. Es indudable que, la filosofía mantiene estrechas conexiones con todas estas formas de pensamiento no puede perder el contacto con ellas, de las cuales recibe impulsos valiosísimos, pero tampoco puede ser confundida en la noche donde todos los gatos son pardos.

En general, la ideología es la justificación racional de la acción política con vistas a su aplicación, por ello el ideológico persigue el poder y

no el conocimiento filosófico. Ya lo señalaba Miró Quesada cuando dice:

“El político puede utilizar la filosofía ... pero en sí, el político no persigue el conocimiento ni filosófico ni científico, sino, simplemente, el manejo del poder para poder realizar ciertos fines referentes a la vida colectiva” (Miró Quesada, 1981. 33)

Incluso el análisis filosófico de la política que abarca el examen de sus presupuestos ideológicos, no equivale a hacer ideología, porque se trata de una indagación por los principios, formas y sentido de la praxis humana. El campo político – social es un terreno legítimo de la indagación filosófica, incluso no es extraño que los filósofos propongan y demanden un juicio valorativo acerca de la vida, sus sentidos y sus metas. Ya Augusto Salazar Bondy señalaba que la filosofía es también un saber de la vida, un orientar a los hombres -como con Sócrates, los estoicos, los marxistas y los existencialistas-.

“Este es el lado práctico de la filosofía, su compromiso con el hombre concreto, un hacer vital que se vincula y sobrepone al saber teórico estricto” (Salazar, 1969, 31)

La crítica, la especulación y la prescripción filosófica van vinculadas entre sí y se influyen mutuamente. Hay filósofos que acentúan la faceta prescriptiva, abocándose a la indagación por la praxis; y éste es un modo singular y múltiple de hacer filosofía. ¿Será un modo de hacer ideología, o de convertirla ésta en una forma de hacer filosofía? ¿Es la ideología una filosofía práctica, una filosofía aplicada, dirigida hacia la acción?. Que la filosofía prescriptiva es una antesala de la praxis o un instrumento de transformación social ¿lo convierte acaso en ideología?. Evidentemente que no. Incluso cuando Salazar postula su filosofía de la liberación haciendo que su núcleo sea una antropología de la dominación inédita e inconclusa, no deja de hacer filosofía. Otro asunto es que Salazar convierte a la filosofía en ancilla liberationis, como señala agudamente Sobrevilla (1989, 592) al otorgarle el encargo desmesurado de desencadenar la revolución.

Es decir, aún cuando se ejerce una filosofía prescriptiva ello no equivale a hacer ideología. Se puede acentuar la faceta prescriptiva del quehacer filosófico pero sería una confusión e incurrir en un

vicio conceptual, en una confusión definirla sólo como sobrepuesta al saber teórico estricto.

En otros términos, la filosofía no puede ser definida sólo como un juicio y guía valorativa para el vivir, porque también es una concepción del mundo, una visión totalizadora, y una reflexión crítica que define conceptos, indaga categorías e investiga los primeros principios. Por ello, me parece injustificado y reduccionista cuando Rivara define la filosofía, sobre todo, como una guía práctica y no mero saber abstracto.

“La filosofía es un conocimiento, que ha servido de guía a la conducta del hombre occidental. En otras palabras, no ha sido mera teoría, ni saber abstracto, desinteresado, sino que ha venido proporcionando principios radicales que han servido de fundamentación para su desenvolvimiento histórico” (p. 77)

En esta confusión de las faenas de filosofar reside su errónea concepción de lo ideológico como una forma de filosofar. El filósofo cuando medita sobre lo político-social está ejerciendo el lado práctico de la filosofía, pero esto no es sobrepasar el saber teórico estricto, sigue siendo indagación filosófica. El ideólogo no indaga filosóficamente, a

lo sumo puede repetir un filosofar determinado en función de conquistar el poder. Así, los ideólogos ciertamente “llevan a cabo una relación entre filosofía y praxis” (p.80).

Pero ello no significa que hagan filosofía o que busquen en primer lugar el conocimiento, aun con miras a la acción. Si Leopoldo Zea (1971, 157-158) cree que “surge una filosofía americana preocupada más por la acción que por la teoría, que aspira a realizar la revolución,” no sólo está incurriendo en una concepción instrumentalizada de la filosofía, sino que esté poniendo el énfasis en la faceta prescriptiva del filosofar sin que ello signifique confundir el ejercicio filosófico con el político.

Pero Rivara va más allá, sosteniendo taxativamente que “la ideología es una forma de hacer filosofía,” es más, la filosofía se convierte en ideología. Lo segundo no dudo que sea posible y cierto, pero lo primero me parece una concepción desafortunada y equívoca. Desde Platón y Aristóteles se comprende que la filosofía tiene una parte teórica y una parte práctica, pero incluso su parte práctica no deja de ser indagación sobre la praxis (axiología, ética, estética, filosofía del

derecho, filosofía de la política, de la técnica, del trabajo, etc) y no el ejercicio de la praxis misma.

Tanto en la ideología como en la filosofía hay conocimiento, pero mientras la filosofía destaca la importancia de la teoría y conoce por conocer, por su parte, la ideología destaca la importancia de la praxis y conoce para actuar por el poder. El ideólogo puede, ciertamente, llevar a cabo una conexión entre filosofía y praxis, pero lo hace para justificar racionalmente la acción política. Esta justificación será de ocultación o falsa conciencia, para Marx (1971, 26); o reflejo científico o acientífico de la realidad para Lenin (1975, 431); concepción del mundo, para Gramsci (1967, 67-68); o falsa conciencia opuesta a la filosofía científica del marxismo, para Althusser (1971, 15-35).

Para Rivara la ideología no es filosofía en sentido estricto ni ciencia, pero es una forma de hacer filosofía al fin y al cabo. Notemos que nuestra autora no identifica completamente, como Gramsci, ideología y filosofía sino que se trata de una identificación parcial, de ahí su atingencia que “no es filosofía en sentido estricto”. Entonces sólo cabe pensar –aunque no lo dice– que para ella la ideología es una filosofía en sentido laxo.

En realidad, la dificultad estriba en que nuestra autora define muy imprecisa e insuficientemente el concepto de ideología, dificultad que se viene a sumar a la anterior definición praxiológica de la filosofía. Cuando Rivara define la ideología como un "sistema conceptual que socializa la filosofía" y con ello efectúa una forma de filosofía al servicio de la acción, la praxis y la transformación revolucionaria del mundo, cuando convierte a la ideología en una filosofía aplicada mientras que la filosofía académica sería una filosofía teórica, cuando cree que lo que caracteriza a la filosofía aplicada es su entronque con la realidad social y la búsqueda de la acción eficaz, cuando dice todo ello está omitiendo un fenómeno esencial de lo ideológico, a saber, el control social.

Efectivamente, la ideología no puede ser en primer lugar un sistema conceptual que socializa la filosofía, porque lo que la ideología busca primeramente no es el conocimiento sino el poder, el control social, sirviéndole para ello no sólo las ideas filosóficas sino incluso los mitos, las utopías, la publicidad, el deporte o el folklore.

Es decir, lo que formalmente define lo ideológico es la capacidad de dirigir el comportamiento humano, la acción social, al

margen de que su adopción se base en una creencia o conjunto de ideas realizables o irrealizables, objetivas o subjetivas. Esto quiere decir que, es insuficiente definir lo ideológico por los intereses de grupo (marxismo) por ser empíricamente inverificable (Pareto), por la invalidez objetiva (Mannheim, 1941, 23-60), o por la instrumentalización filosófica (Rivara), por cuanto la significación cognoscitiva de la ideología está en función del contenido instrumentalizador del control social.

La definición praxiológica de la filosofía, por nuestra autora, que posterga su faceta analítica y especulativa, junto al criterio de instrumentalización de lo filosófico por la ideología, que omite su fin básico como es el del control social, dejan el camino expedito para sobreestimar el papel de la llamada ideología-filosófica, incurriendo en un hegelianismo de izquierda que supone que las ideas son capaces de cambiar la realidad.

Esta confusión es inconveniente y conduce a un triple vicio porque, primero, introduce un corte epistemológico teorícista, segundo, no considera que es la historia real y no la ideología la que fija la

necesidad de transformación teórica-práctica, y, tercero, porque borra la distinción entre teoría y praxis.

A todas estas desventajas de su concepción vienen a sumarse las otras siguientes: mantiene una concepción positiva de la ideología sin observar su lado negativo, establece un criterio de verdad que deriva hacia un corpus místico y sacralización de la ideología, al concebirla como un sistema conceptual que socializa la filosofía, mantiene el dogma de la primacía del lado práctico sobre el lado especulativo y analítico.

En realidad, amable lector, al considerar Rivara que en Latinoamérica las ideologías han sido formas de hacer filosofía, lo que hace es no ofrecer una imagen concreta y real de lo ideológico sino un esquema abstracto, un mito. Que los ideólogos del humanismo colonial, de la emancipación y la república hayan abrazado determinados presupuestos filosóficos (tomismo, agustinismo, enciclopedismo, racionalismo, cientificismo, neohumanismo) no los convierte en filósofos, menos aún su intento de validar estas filosofías en la realidad histórica americana.

No es cierto que veamos aquí la filosofía convertida en ideología, esto lo ha creído

principalmente el marxismo leninismo, que identificó ideología, ciencia y filosofía proletaria, sino que en lo ideológico la filosofía abandona su ámbito propio de la indagación y búsqueda desinteresada de la verdad por el ámbito de la acción y control social en vista del poder.

Más aún, afirmo que en lo ideológico predomina la alienación y la antipraxis en desmedro de la libertad y de la praxis. Pero Rivara asume posturas apologéticas y consoladoras cuando cree que el rol filosófico debe estar signado “por la acción eficaz” (p. 91) afin con una ideología que entronque con una definida toma de conciencia de nuestro “ser histórico dependiente”.

Es innegable que el filósofo cumple con un rol importante en el estudio de lo político. En el Perú figuras que engarzaron filosofía y política fueron Víctor Andrés Belaúnde, ideólogo católico, Francisco Miró Quesada, ideólogo del primer belaundismo y consejero de Morales Bermúdez, Augusto Salazar Bondy y Walter Peñaloza, asesores de Velasco Alvarado, Abimael Guzmán, ideólogo de Sendero Luminoso. Pero aquí se trata de filósofos que además de filosofía hicieron ideología, sin tomar una por la otra, salvo excepciones. Conocida es, por ejemplo, la definición miroquesadiana de ideología (1968, 28).

“Las ideologías que consideran que sus principios deben ser aceptados porque son verdades filosóficas o científicas, o, más generalmente hablando, porque son verdades racionales pueden denominarse ideologías teóricas o epistémicas y las que no utilizan este criterio pueden denominarse ideologías estimativas o tíméticas ... fundan sus principios en estimaciones de valor”.

Esto demuestra una riqueza en el matiz conceptual que permite afirmar que es posible una ideología que encauce la praxis política para evitar la dictadura y el totalitarismo. En el planteamiento miroquesadiano esta ideología se llama ideología humanista, expresado en un socialismo democrático, autotélico y no arbitrario. Pero en este caso, no vemos a la ideología como una forma de hacer filosofía, como supone Rivara, sino, lo contrario, la filosofía postulando una ideología.

Además, en el planteamiento de la autora, queda sin justificar el papel de lo ideológico en una era poscomunista en donde se plantea la era postideológica o fin de la ideología. Por problemático que sea este punto es importante no omitirlo.

En suma, la afirmación de la autora que en Latinoamérica las ideologías han sido formas de hacer filosofía, se basa en una enorme imprecisión conceptual que termina esquemáticamente instrumentalizando el quehacer filosófico y omitiendo el lado negativo de la ideología.

Que no estemos de acuerdo con que Rivara no considere el factor del control social en lo ideológico y enfatice la faceta praxiológica en la filosofía, no significa que no aprecie el valor de sus planteamientos y los aspectos enormemente positivos de su pensamiento, especialmente en sus investigaciones sobre la historia de las ideas en el Perú. Además, “mal se retribuye al maestro, cuando se permanece siendo siempre sólo el discípulo”.

En conclusión, mientras que la Filosofía surge de la duda y de la crisis existencial, por el contrario, la ideología funciona con la seguridad de un dogma establecido. La ideología brota de las ideas pero lleva a la petrificación del pensamiento y de la angustia del existir, en ella ya no se piensa, se obedece, por ello es la antípoda de la filosofía. La ciencia demuestra, explica y sabe; la filosofía duda, oscila y se vive; y la ideología se acata, se obedece y se consigna. Y es la filosofía la llamada a mostrar que no hay que confundir ideas con ideología ni

tomar la ideología como verdad objetiva. Pues ni la ideología es filosofía ni la filosofía es ideología.

Referencias:

- Althusser, Louis (1971) *La Revolución Teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Gramsci, Antonio (1967) *La Formación de los Intelectuales*, Grijalbo, México.
- Lenin (1975) *Qué hacer*, en : Ob. C., T.V. Ed. Progreso, Moscú.
- Marx, C. (1971) *La Ideología Alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo.
- Mannheim, K. (1941) *Ideología y Utopía*, F.C.E., México
- Miró Quesada, Francisco (1981) *Para iniciarse en Filosofía*, Universidad de Lima, Lima.
- Miró Quesada, Francisco (1968) *Humanismo y Revolución*, Casa de la cultura del Perú. Lima.
- Rivara de Tuesta M.I. (2000) *Filosofía e Ideología en Latinoamérica*, en : *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica*; T. III, F.C.E., Lima
- Salazar Bondy, Augusto (1969) *Iniciación Filosófica*, Ed. Arica, Lima.
- Sobrevilla, David (1980) *Repensando la Tradición Nacional I*, Volumen 2, Ed. Hipatia, Lima.
- Zea, Leopoldo (1976) *La Filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.

18 de Junio 2002

¿VOLVER A MARIÁTEGUI?

HACIA EL AÑO 1870, en Alemania, Otto Liebmann con su libro *Kant y los Epígonos* acuñó la consigna “Hay que volver a Kant”. La frase hizo fortuna con Brentano y Husserl, en Alemania; y Renouvier, Ravaisson, Lachelier y Bergson, en Francia. Todos ellos fueron grandes luchadores contra el positivismo naturalista y cientificista, que significada un puñal en el corazón de la filosofía.

Gracias a la reacción antipositivista, comandada por la famosa frase “volvamos a Kant”, la filosofía pudo purgarse del positivismo y recuperar sus temas eternos: la metafísica, la ontología, la lógica, la ética, etc.

Hoy, en nuestro medio periférico, tras el derrumbe del “socialismo real existe” y tras el aparente triunfo global del capitalismo se escuchan voces que coinciden en el reclamo de que hay que “volver a Mariátegui”. Lo singular es que no hay consenso con lo que se quiere significar con ello.

Para unos sigue siendo la opción por una elección dogmática y violentista, para otros representa el camino por un socialismo pequeño burgués utopista, para estotros señala la vía romántica de un marxismo heterodoxo y social – demócrata, por supuesto no falta las novísimas posiciones que lo conciben como una racionalidad alternativa con su socialismo, indoamericano, o un paradigma ético, o que ha probado su inutilidad para arrojarlo justificadamente al basurero de la historia.

No hay duda de que su pensamiento sigue siendo la cuestión más disputada, y si su sentido pleno no ha sido descubierto hasta ahora, entonces ¿qué sentido tiene la frase “hay que volver a Mariátegui?”. Ninguna, salvo que ella refleja la confusión y orfandad ideológica que reina en nuestro tiempo.

Mariátegui es un enigma, prodigioso por cierto para la investigación científica, pero lo que el Perú necesita en estos tiempos, en realidad, no es muy diferente de lo que requiere otros países en su misma condición de subdesarrollo estabilizado. La renovada ilusión por Mariátegui, en las mentes de algunos peruanos del siglo XXI, reposa en el escapismo ideológico, la utopía revolucionaria y los mitos de la ortodoxia política, todos estos aferrados a la profunda tragedia de la crisis de los paradigmas de la modernidad.

No siendo capaces de inventar soluciones nuevas nos aferramos a las viejas. Hoy hace falta vino nuevo en odre nuevo. Y con ello no estoy negando que exista en el Amauta elementos valiosos a tomar en cuenta, como por ejemplo, la síntesis de lo autóctono y lo occidental, el afán por rebasar el capitalismo alienante, la importancia del mito como esperanza, el valor moral del socialismo, su postura creativa antidogmática, no reduccionista y de arraigo cultural. Pero todos estos elementos pueden ser recuperados, sin necesidad de ser mariateguistas, en una síntesis nueva, análoga al tomismo que se funda en el aristotelismo pero no es aristotelismo sino tomismo.

El primer desacuerdo sobre Mariátegui gira en torno a su pensamiento. Se trata de una gran polémica que comienza al día siguiente de su muerte y que se prolonga hasta hoy.

La primera interpretación sostiene que el Amauta no fue marxista. Los líderes del Partido Comunista del Perú en enero de 1934 denunciaron a Mariátegui como un confusionista, distante de Lenin y cuyos escritos y acción constituyó un gran obstáculo para el avance del socialismo (*"Bajo las banderas de Lenin"*, artículo en: *Socialismo y Participación*, N° 11, Setiembre 1980, pp. 115-124, Lima). Al año siguiente, en 1935, el marxismo oficial denominado marxismo - leninismo, artefacto teórico codificado por Stalin y consagrado por la III Internacional condenaba la creación vacilante del Partido Comunista del Perú y sus presuntos residuos de pasado aprista (*Materiales de la Internacional Comunista en América del Sur*, artículo en: *Socialismo y Participación* N°, 11, Set. 1980, p. 137, Lima). Y como para que no quede duda alguna, en 1941 Mirochevsky menciona a Mariátegui como un socialista pequeño burgués populista y utopista que nunca comprendió el rol del proletariado (*"El populismo en el Perú"*, artículo en: *Mariátegui y los orígenes del Marxismo Latinoamericano*, José

Aricó, cuadernos de pasado y presente, 1978 pp. 55-70, Buenos Aires).

Es decir, el marxismo oficial de los años treinta y comienzos del 40 vió a Mariátegui como un pequeño burgués, confusionista, populista y utópico, que se creía revolucionario pero que nunca se sacudió de los residuos de su pasado aprista. Es así que, Carlos Manuel Cox escribe en 1935 que Mariátegui y Haya se mantuvieron unidos en lo esencial y que sólo al final de su vida se distanciaron (*Aricó, op. Cit., p. 181-190*). Eugenio Chang Rodríguez, otro intelectual aprista, postuló abiertamente la idea que el Amauta nunca había dejado de ser ideológicamente aprista y que debido a la presión de la III Internacional rompió, poco antes de su muerte, con el APRA (*Literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre, E. Chang, Ed. de Andrea, 1957 México*). En 1978, Luis Alberto Sánchez sostenía que el Amauta se apartó de Haya sólo por presión de Ravines, Hugo Pesce, Julio Portocarrero y Martínez de la Torre, fundando un Partido Socialista como una especie de APRA sin dirección aprista, lo que le atrajo la condena de la Tercera Internacional (*Apuntes para una Biografía del APRA, L.A. Sánchez, Mosca Azul, cap. IX y ss. 1978, Lima*). En el mismo año, José Barba Caballero presenta la versión más

polémica interpretando al Amauta como un soreliano que creyó en el mito como motor de la Historia (*Haya de la Torre y Mariátegui frente a la Historia*, Barba C. 1978 Lima). En 1979 aparece en la misma dirección el libro de otro Aprista, Hugo García Salvatecci, que defenderá sistemáticamente la tesis de que Mariátegui no fue marxista sino soreliano, sería Sorel y no Marx la fuente mas poderosa de su pensamiento (*Sorel y Mariátegui*, García S., Editorial Delgado Valenzuela 1979, Lima).

Y para remachar bien el clavo de un mariateguismo no marxista, aparece en 1981 un libro de Carlos Franco donde señala que tanto el Amauta como Haya fundaron distintas versiones del marxismo latinoamericano, y que Mariátegui fue aprista sólo hasta el año 1928 debido a su distinta visión de entender el movimiento nacional antiimperialista (*Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Franco, CEDEP, 1981, Lima).

Otros intelectuales como el p. Antonio San Cristóbal y Juan José Vega también negaron la filiación marxista de Mariátegui: El primero en su libro de 1960, donde afirma que el Amauta abjuró inequívocamente de la interpretación materialista de la historia, al desconocer la importancia del factor

económico, no diferenciar relaciones de producción y fuerzas productivas, al atribuir como fuente del materialismo histórico a la dialéctica hegeliana, al identificar el socialismo francés con el espiritualismo revolucionario de Sorel y atribuir este espiritualismo a Lenin (*Economía, Educación y Marxismo en Mariátegui*, P. Antonio San Cristóbal, Studium, 1960, Lima). Por su parte Juan José Vega en una serie de artículos sostiene que el Amauta nunca fue marxista, porque en él no aparecen citas de Marx, Engels, y Lenin, pero sí de Trotsky, Sorel, Nietzsche, Bergson, Francisco García Calderón, José Gálvez y Manuel Vicente Villarán, no siguió un criterio marxista sino idealista de interpretación de la conquista, por la importancia otorgada a lo racial, su interés por el surrealismo, sus rasgos nietzscheanos y su cosmopolitismo (*Suplemento Dominical de El Comercio*, 27 de Agosto, 3-10-17 y 24 de Setiembre, 1-8-22 y 29 de Octubre, 12 y 19 de Noviembre y el 13 y 17 de Diciembre de 1978).

Los que afirman que sí fue marxista constituyen la segunda legión de intérpretes. En 1943, Jorge del Prado, dirigente del Partido Comunista del Perú, defenderá a un Mariátegui marxista – leninista – stalinista pese a su incompleta culturización marxista (*Dialéctica*, N° 8, año II,

Fol. III, Julio – Agosto, 1943, La Habana). En 1984 varía su posición, para afirmar que el Amauta sólo estuvo cerca de Marx y de Lenin, nunca de Stalin y defenderlo como marxista convicto y confeso contra sus tergiversadores apristas, y los revisionistas José Aricó y Alberto Flores Galindo (*Mariátegui: unidad de pensamiento y acción. Seminario Internacional, Unidad, T.I. p. 19 ss, 1986, Lima*). En 1982, aparece el libro del académico sanmarquino Raimundo Prado Redondez, en el que presenta a un Mariátegui marxista-leninista (p. 103) que sobrevaloró a Sorel pero le separa un 'abismo político, en suma es un marxista ortodoxo por su militancia de la revolución socialista en el Perú (*El marxismo de Mariátegui, Amaru Editores, 1982, Lima*). En 1985 aparece el estudio de Narciso Bassols Batalla, donde defiende a un Mariátegui marxista ortodoxo, debido a que la influencia de Croce es sólo estética, la de Sorel y Bergson superficiales (*El Caballito, 1985, Mexico*). Es decir, el rebautizamiento del Amauta prosiguió incluso en el seno del propio Partido Comunista peruano y de sus intelectuales orgánicos, que se empeñaron en una labor de mitificación de su figura, depurándolo de adjetivos que la coyuntura política hacia caer en desuso.

Es por todo ello, que una tercera interpretación no tardó en surgir. El Mariátegui no marxista de los años 30 cedió su lugar al Mariátegui marxista de los 40 en adelante y estas dos versiones prosiguieron su pugna hasta que terció la interpretación de un marxismo heterodoxo. En 1967, Augusto Salazar Bondy sostiene el marxismo abierto del Amauta opuesto al materialismo simplista y catequizante de la ortodoxia, lo cual habría hecho que para él el marxismo sea un método de interpretación histórica y no una filosofía como sistema o teoría científica (*Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo, Ed. Moncloa, T. II, pp. 310 – 337, 1967, Lima*). En 1972, Diego Messegger Illán fortalece la interpretación del marxismo de Mariátegui como método de interpretación histórica de la realidad social que no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico y con una filosofía de la historia. Alejado tanto del determinismo económico había subrayado la importancia de la dimensión voluntarista de la política (*José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario, IEP, 1972, Lima*). En 1981 aparece el estudio de Robert Paris, donde confirma la influencia sobre Mariátegui de Pico Gobetti, Croce, Sorel, los cuales provocan su rechazo a los críticos del marxismo Henri de Man, Max Eastman y Emil Vandervelde (*La Formación*

Ideológica de Mariátegui, pasado y presente, 1981, México). Para Michael Loewy el Amauta fue un marxista romántico por su visión filosófica, su estrategia política, cultural y agraria, así como por su concepción ética e histórica (*El Marxismo romántico de Mariátegui, artículo en : Márgenes, año I, N° 2, Octubre de 1987, Lima*). Por su parte, Alberto Flores Galindo sostendrá que sin examinar la polémica con la comintern no se puede comprender el marxismo heterogéneo de Mariátegui, Indoamericano y Nacional, pues el mariateguismo es una aventura inconclusa (*La Agonía de Mariátegui, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, Lima*).

No hay duda de que hoy atraviesa su peor momento la interpretación ortodoxa, mantiene su presencia la interpretación no marxista, y se muestra vigorosa la interpretación heterodoxa. Hoy se comprende mejor, que de poco sirve repetir los mitos sobre su figura, que el propio Mariátegui no estuvo libre de unilateralidades, de esquematismos y de deficiente información. Que es una interpretación de cliché verlo como un marxista convicto y confeso. Este balance pudo apreciarse con nitidez en 1994 durante el seminario sobre "*El marxismo de Mariátegui*" efectuado en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía del Perú. Y sin embargo al comenzar el nuevo milenio persiste la pregunta:

¿Volver a Mariátegui? ¿en qué aspectos? ¿qué justifica la vuelta?

Escuché a Luis Felipe Alarco decir que la consigna de Mariátegui de “peruanizar el Perú” conserve todo su valor como síntesis de lo andino con lo occidental. Pero yo lo dudo, reconozco que es una bonita frase efectista, sin embargo, no creo que la identidad cultural pueda resistir los embates y cantos de sirena de la tecnología, la información y el capital financiero. Más aún, cuando ésta percibe que no hay desarrollo sin tecnología, inserción internacional y sin expansión del mercado interno. Además el modelo de civilización occidental es insustentable para que 6 mil millones de seres humanos mantengan un estilo de vida californiano en desmedro de los escasos recursos de la tierra, amén de la consabida contaminación que superaría todo límite soportable para el medio ambiente. Por estas razones, me parecen sólo bonitas frases cuando se trata de justificar la vigencia del Amauta adulando irreflexivamente el orgullo intelectual nacional.

Es cierto que, ante los problemas tan graves que aquejan a la humanidad del nuevo milenio se percibe la imperiosa necesidad de hallar como paradigma una nueva racionalidad. Y no ha faltado

intelectuales, como Aníbal Quijano, que ven en Mariátegui la propuesta de una nueva racionalidad propia y alternativa a la racionalidad eurocéntrica (El Marxismo en JCM: una propuesta de racionalidad alternativa, en : El Marxismo de JCM, Universidad de Lima, Ed. Amauta, pp. 39-47, 1995, Lima). César Germaná también encuentra en el socialismo indoamericano del Amauta un nuevo sentido de la vida: moral de productores, valores espirituales, racionalidad de solidaridad y democracia directa (El Socialismo indoamericano de JCM, Ed. Amauta, 1995, Lima) No obstante creo que pensar en Indoamérica como alternativa a la crisis civilizatoria de Occidente es indocéntrico, artificial y abstruso.

Recordemos que, si en su momento Mariátegui descubre el instinto comunista en el indio comunero, Hernando de Soto descubre, en otro momento histórico, el instinto de comerciante del indio migrante urbanizado y constituido como informal, el cual se incorpora creativamente a la economía de mercado, demostrando que en vez de apoyarse en la eficacia redistributiva del Estado tome en sus propias manos la eficacia productiva como microempresario.

La transformación material y espiritual operada en el elemento indígena a favor de la libre competitividad del mercado, en vez de hacernos ver al mismo como la reserva de una nueva racionalidad más bien refuerza la racionalidad instrumental y la lógica de medios del antropocentrismo moderno y occidental. De lo contrario, deberíamos pensar que sería el Oriente más bien el lugar de donde parta la revolución espiritual para una nueva racionalidad civilizatoria, no sólo por cuanto sus culturas están vivas sino en tanto que les preocupa más fusionarse con la naturaleza que dominarla. Pero en los últimos tiempos, aquí en Indoamérica como allá en el Oriente, desde que la modernidad ganó espacio se ha ido desvaneciendo esa fuerza integradora haciendo que los seres humanos corten sus vínculos con la naturaleza y el universo.

De esta manera, la modernidad ha roto el nexo mágico entre el hombre y el sentido cósmico de la tierra no sólo en el Asia sino también en los Andes, haciendo que la cosmovisión ancestral de conexión con la totalidad quede relegada también en el indio, el cual con el alma modernizada sólo puede reproducirse dentro de los marcos de la racionalidad instrumental y de la lógica de medios. En consecuencia, No vemos en el indoamericanismo

una alternativa a la crisis civilizatoria de Occidente, que de paso estamos inmersos. Este indocentrismo solamente ve el instinto comunista del indio comunero de ayer sin prestar atención al indio comunero de hoy y al indio migrante y ciudadano ganados por la lógica del poder y del dinero.

Justamente por ello, por el cambio del elemento indígena y por el fracaso del marxismo, es muy difícil hablar de "volver a Mariátegui"; y menos aún de su vigencia. Basadre pensaba que algo más importante que sus ideas sincréticas es su espíritu antidogmático (*Peruanos del siglo XX, Ediciones Rickchay Perú, N° 3, pp. 94-99. 1981 Lima*) Pero aquí se trata más de una cualidad moral e intelectual que es hallable en muchos otros personajes, especialmente de la filosofía, donde resulta que Mariátegui no es imprescindible. En realidad, la modificación de los patrones de consumo y la búsqueda de una nueva racionalidad desborda la problemática y la figura del Amauta. Ciertamente que, la importancia que le otorgó al factor cultural puede servir estupendamente para contrarrestar el predominio de la lógica de acumulación y de los instrumentos, y puede contribuir para que no seamos gobernados por la dimensión tecnológica. Pero ya esto pertenece a una

temática que le toca superficialmente y que más bien nos pertenece a nosotros como un desafío para la Humanidad del siglo XXI.

Finalmente, vale la oportunidad para examinar el indigenismo de Mariátegui como su línea esencial. Más aún, cuando hoy soplan fuerte los vientos de un nacionalismo decimonónico de sesgo andinista como respuesta a un globalismo ultraliberal. Mientras que un Alejandro Deustua, sostenía que hay que volver al cultivo estético porque sólo los espíritus selectos y sensibles a lo bello resolverán los problemas del país, mientras que un Mariano Iberico rescata el sentimiento indígena a través del paisaje, y mientras un Porras Barrenechea formula la perspectiva de nación revisando la crónica y rescatando el alma indígena, por su parte Mariátegui sostiene que lo particular del Perú es el indio, base biológica de la nación y el cual debe gobernar para ser dueño de su patria.

Es decir, la piedra de toque de su pensamiento es la idea del Perú como el país dirigido por indios. En realidad, era un convencido de que es el indio el que puede descubrir el sentido de patria, él sería el portador de una nueva identidad, de un nuevo programa, pero lejos de cualquier romanticismo

incásico ve en el indio socialista el nuevo ilustrado, el amauta que se convierte en el nuevo ciudadano nacional. Recalcó que el camino para nuestros pueblos no es el rechazo a Occidente sino la asimilación de su ciencia y su pensamiento conjugado con la tradición andina.

Convencido de que el marxismo debía nutrirse de la raza como elemento decisivo, discrepando en este punto con Busto e Ingenieros, quienes pensaban que lo indígena era un lastre para el socialismo, se decidió a matrimoniar el socialismo con el indigenismo porque en la defensa de la comunidad indígena y en la dimensión utópica del comunismo agrario encontraba los puntos nodales de una nueva interpretación de la realidad peruana.

Al margen que, justamente su tesis sobre el indio y la tierra fue rechazado por el bolchevismo dogmático y totalitario de la III Internacional, lo que interesa aquí es cómo Mariátegui contraponc la idea de peruanidad con la idea del indio.

Para él la peruanidad le parece una ficción, en cambio el indio es una realidad verdadera cuyo problema radical es la tierra, la pachamama, la cual

contiene toda una cosmovisión ancestral de respeto y armonía cósmica.

La verdadera patria de los indios es la pachamama que no sólo es tierra sino también mito y fe. Pero a la fe ficticia e intelectual o pone “la fe heroica y religiosa de los que acometen peligrosamente por la victoria de un nuevo orden” (*El Artista y su Época, Amauta, p. 30, Lima*).

A mí me parece que justamente sus tesis sobre el indio y la tierra han perdido vigencia no sólo porque en un país pluriétnico es discriminatorio y antidemocrático convertir al indio en la base biológica de la nación sino porque fracasó estrepitosamente el socialismo marxista y porque la cosmovisión ancestral está siendo relegada y devorada por la racionalidad instrumental y la lógica de medios de la modernidad.

De este modo, el socialismo indoamericano no sólo no está vigente y resulta un mito sino que no tiene sentido volver a Mariátegui; a no ser que vemos en él su integridad moral inmarcesible.

La consigna para la izquierda civilizada no puede seguir siendo “volver a Mariátegui”, al

contrario los desafíos del capitalismo global exige nuevos enfoques y soluciones, menos ideológico mas pragmático y realista. La legítima búsqueda de una racionalidad alternativa junto a la defensa de nuestra identidad cultural exigen ir más allá de Mariátegui, superarlo, sin nostalgias románticas admitir que no está vigente aunque su pensamiento resulte estimulante para abordar los problemas de la crisis actual.

13 Julio del 2002



¿SOMOS INVIABLES?

EN TODOS LOS MOMENTOS memorables de la vida humana las flores acompañan el acontecimiento. El escribir y publicar un libro también es un momento importante. Hay libros que nacen muertos y nos recuerdan a las flores de las exequias, otros parecen esponsales con una idea feliz y nos rememoran las flores de las bodas, pero no faltan, por dicha, los libros que son recibidos con la alegría de un nacimiento afortunado y nos evocan las flores del bautizo.

Un libro desconcertante, por traernos las flores de la cuna, el lecho y la tumba, es *EL MITO DEL DESARROLLO*, del ex diplomático peruano Oswaldo de Rivero. En esta obra, se presenta el triple ramillete en razón de la originalidad de la reflexión, las nuevas ideas y lo sombrío del pronóstico.

Su tesis es que el desarrollo es un mito que surge de la ideología del progreso, y los países subdesarrollados que lo abrazan, creyendo que algún día se convertirán en Nuevos Estados Industrializados (NICs), en realidad se están convirtiendo en países inviables para el siglo XXI en razón de cuatro factores: el desequilibrio entre población y ecología, la revolución tecnológica, el ocaso del Estado – Nación y el falso liberalismo del Poder Global.

La opción es sobrevivir deshaciéndose previamente del mito del desarrollo, que lleva hacia la inviabilidad ecológica, científico – tecnológica, nacional y económica.

El desequilibrio ecológico comprende la nefasta combinación entre explosión demográfica y la escasez de la seguridad hídrica, alimentaria y energética. La revolución tecnológica, mediante el fenómeno de la desproletarización y desmaterialización de la producción, vuelve en anacrónicas muestras únicas ventajas comparativas: abundancia de mano de obra y abundancia de materia prima.

El ocaso del Estado nación se manifiesta por la banalización del principio de autodeterminación, la pérdida de soberanía económica y el peligro de una desintegración negativa. El falso liberalismo del poder global consiste en imponer un ajuste sin modernización, que extiende la miseria social y convierte las economías nacionales en inviables.

Se trata, como vemos, de un interesante ensayo de fin del siglo –la primera edición corresponde al año 1998 y para el año 2002 ya conoce traducciones al inglés y francés- comparable a *El fin de la Historia* de Francis Fukuyama y *El choque de las civilizaciones* de Samuel Huntington.

Pero las preguntas de los tres son diferentes. Mientras Fukuyama se interroga: ¿la historia humana se desarrolla coherentemente hacia la ideología de la democracia liberal? Sostiene que sí, porque la democracia liberal es el punto final de la evolución ideológica de la humanidad – no por que no tenga problemas serios sino por carecer de contradicciones ideológicas internas que conduzcan a su colapso – y, por consiguiente, se ha llegado al fin de la historia.

Mientras Huntington se pregunta: ¿tras la caída del comunismo el “choque de ideologías” será reemplazado por el “choque de civilizaciones”?.

Responde afirmativamente, porque la modernización económico-social no nos encamina hacia una civilización universal, ni hacia la occidentalización de las sociedades no-occidentales, ni hacia el triunfo universal de la democracia liberal sino hacia sociedades no occidentales que se modernizan sin occidentalizarse.

Por su parte, Rivero se cuestiona: ¿Ante el poder global, la revolución tecnológica, el desequilibrio ecológico y el ocaso del Estado – Nación se convierte el desarrollo en un mito para los países subdesarrollados? Declara que sí, por que a fines del siglo XX la realidad mundial es el no desarrollo de más de 140 países y el desarrollo de tan sólo 4 nuevos estados industrializados (NICs).

Así tenemos que, para Fukuyama triunfa la democracia liberal, para Huntington surge una realidad multicivilizacional y para Rivero nos amenaza la globalización de la inviabilidad económica, la ingobernabilidad política y el desastre ecológico.

Para nuestro ex embajador no se vislumbra ningún triunfo de la democracia liberal como cree Fukuyama, ni se atalaya ninguna reconfiguración

multicivilizacional del orden mundial, como sostiene Huntington, sino lo que salta a la vista es el tártaro de las economías nacionales inviábiles (ENIc) que implosionan violentamente en Entidades Caóticas ingobernables (ECIs).

Rivero ve en su libro las violentas convulsiones que se ciernen en medio de la crisis del capitalismo global.

Si George Soros, en *La Crisis del Capitalismo Global* se plantea el redireccionamiento de la economía global, diseccionando la teoría económica en general motivado por el precipicio al que se asoman Brasil, Argentina, el resto de América Latina, por las violentas convulsiones de los mercados de Europa y América del Norte, por la profunda recesión japonesa y la implosión de las boyantes economías de Tailandia, Malasia e Indonesia, su esfuerzo final es buscar una salida ante la amenaza de desintegración de la sociedad abierta.

En cambio, Rivero es más áspero y descarnado, en principio no cree en la fe modernista del progreso. En este aspecto se planta en un territorio de la cultura post moderna, y sin ilusiones otea el abismo de las peores consecuencias a que nos puede llevar las inestabilidades considerables de la crisis actual.

Si alguna salida avizora, es un pacto por la supervivencia, a establecerse a través del diálogo y la concertación democrática para afrontar lo prioritario: estabilizar el crecimiento de la población urbana y aumentar la disponibilidad de agua, energía y alimentos para evitar que sobrevenga el infierno urbano en los países pobres.

Pero con la misma aspereza afirma Rivero que, los Pactos de Supervivencia serán difíciles de lograr por cuanto la clase política de los cuasi Estados – Naciones pobres ignoran que sus países están infectados por el virus de la inviabilidad, tampoco se dan cuenta del rumbo de colisión entre la explosión demográfica y las modernas tecnologías, menos aún se convencen del cambio del sentido de riqueza: hoy un país no es rico por sus recursos naturales sino por su tecnología; y para colmo no prestan atención al peligroso desequilibrio físico – social entre la falta de recursos vitales como alimentos, agua y energía y el crecimiento de sus ciudades.

Como prueba del virus de la inviabilidad menciona que, en más de cincuenta años de teorías y políticas de desarrollo, la renta per cápita real en más de setenta países subdesarrollados es inferior a la de hace veinte años. En un planeta que contiene una población subdesarrollada de 5 mil millones de

personas, más de 4 mil millones sobreviven con tan sólo dos o tres dólares diarios, y de ellos, unos 1,300 millones sobreviven con menos de un dólar al día, en extrema pobreza sin poder alimentarse.

Entonces, Rivero nos invita a liberarnos del mito del desarrollo, y reemplazar la esquiva agenda de la *riqueza de las naciones* por la realista agenda de la *supervivencia de las naciones*.

En realidad la propuesta de Rivero de enfrentar la crisis de la economía global con Pactos de Supervivencia no conduce hacia la supresión del capitalismo global hacia la interrupción del proceso de globalización, sino más bien, hacia una evolución del capitalismo que convergería con un nuevo socialismo, evolución que armonizaría los valores en la economía global con los valores ecológicos, sociales y morales, y hacia una sociedad global basada en valores intrínsecos como el altruismo y la cooperación.

Lo cual significa que, no hay alivio para la pobreza y extrema pobreza ni a corto ni a mediano plazo, aunque sí a largo plazo. Ello no implicará que los países pobres se hagan ricos o desarrollados sino que estabilizarán su subdesarrollo en vistas del menor sufrimiento humano y ecológico posible.

Obviamente, las políticas de ajuste sin modernización serán abandonadas, pero no sólo porque no crea suficiente empleo y concentra la inversión extranjera en los países avanzados sino porque defiende un estilo de vida antiecológico insustentable. Ni siquiera la modernización sin occidentalización es la alternativa, como cree Huntington, porque lo que aquí está en definitiva en cuestión es la modernidad misma.

Lo que está en el fondo del debate de Rivero, es la necesidad de otra Modernidad, menos autosuficiente, presumida y autoritaria. Si la meta era construir una civilización de ricos, ésta demostró en la práctica ser inalcanzable para todos los países y destructora para los recursos agotables de la tierra.

Este modelo civilizatorio de la modernidad es efectivamente inviable y está íntimamente asociado a un tipo de racionalidad que redujo la naturaleza a objeto, desencantó el mundo, instauró la cultura de la increencia e instauró un tipo humano pragmático y utilitario, sin valores trascendentes. Para este hombre no vale ni la filosofía ni el arte ni la religión, solo vale la vida confortable y placentera.

16 Julio 2002

HOMERO GUTENBERG Y MARCONI

*A la Reverenda madre
Luz María Alvarez Calderón*

QUIEN NO SABE CONCRETARSE, nunca sabrá escribir” puntualizó en una ocasión Nicolás Boileau. Pero este pensamiento que es fundamentalmente cierto en la cultura escrita, no lo es, sin embargo, en la cultura oral.

El hombre arcaico no concreta sino personaliza, no está ante la cosa como un “esto” sino como un “tú”, su biorritmo individual está influenciado por la calma creciente de su mecanismo social, su armonía con el proceso natural incluye una decodificación visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil e imaginativa.

Almacena su información en los sonidos de la música, los movimientos de la danza, las imágenes del arte, en objetos de piedra o huesos (un cuchillo del Paleolítico contiene la información “cortar”) y en las palabras llenas de significado de los mitos.

Además su estructura mental está delimitada por una concepción cíclica del tiempo, que como lo subrayó Mircea Eliade, lejos de significar pesimismo representa optimismo en los ciclos cósmicos regeneradores. En el horóscopo se regenera el tiempo, es un ritual, repetición del acto cosmogónico de la creación (1972, 53-85).

El hombre de la cultura oral tiene una desmesurada confianza en la memoria porque asimila con gran velocidad y precisión la experiencia vital. En suma, hace cinco mil años, antes de que se inventase el alfabeto, había dos clases de cultura: la cultura oral, que almacenaba la información en la palabra hablada (los mitos); y la cultura de la tradición material que almacenaba la información en campos sólidos (la magia).

Como representante de esta tradición oral lo ubico a Homero, el anciano ciego que vaga por los caminos de la tierra helénica recitando sus poemas al son de la lira, según la biografía homérica más aceptada de Herodoto.

De Homero nada se sabe bien con certeza, pero la tradición ha querido darle la gloria de ser padre de los versos de la ILIADA y la ODISEA. Y

por ser un afamado recitador llamaré la “Galaxia de Homero” para representar a la cultura oral.

Por sernos más familiar, la Galaxia de Gutenberg representa la cultura escrita del hombre alfabetizado, la cultura semántica o del alfabeto, aunque en realidad la escritura no reemplaza a la palabra hablada porque no reproduce ni el tono ni el metal de la voz (1951, 9-10).

Pero lo paradójico es que, el biorritmo individual del alfabetizado hombre de la cultura escrita está influenciado por la aceleración creciente del mecanismo social, ya no armoniza con el proceso de lectura serena. Leer causa sueño al hombre apresurado de la cultura escrita.

Y paulatinamente ha surgido una tercera galaxia, la Galaxia de Marconi a la que pertenece la cultura de las imágenes de los medios masivos. En el mundo de las imágenes las letras y los libros sobras, estorban, causan sueño, en esta sociedad tecnocrónica la información es cada vez menos proveniente de la lectura o de la cultura semántica, los lectores se van extinguiendo ante el imperio de la cultura audiovisual, ni siquiera la élite lee estando muy ocupada haciendo dinero.

Cada vez son menos los que descubren que leer nos hace, físicamente, más reales (Zaid, 1982, p. 110). Por el contrario, la aversión contemporánea por la lectura obedece a tres causas; (1) el predominio del saber científico-técnico sobre el saber humanístico, (2) un proceso productivo que exige sólo hombres funcionales y no hombres humanizados, y (3) la necesidad de maleabilidad, oportunismo y adaptación social que convierte en un estorbo todo aquello que forma identidad y autenticidad, como la lectura.

Con todo, no nos engañemos, el libro no es objeto de difusión masiva, no supera las barreras limitativas, que hacen que esté todavía muy lejos de las expectativas habituales de la gran mayoría, querida por otros medios de diversión, información y márgenes de “cultura” (periódicos, revistas, cine, televisión, radio, best seller) (Diez Bosque, 1985, p.154)).

En la Galaxia de Marconi, la “Ilustración” pone en segundo lugar el libro y la imprenta, y coloca en el primer lugar a los medios audiovisuales y a los soportes electrónicos.

Estos enriquecen la cultura oral-visual, el mundo de las imágenes, se adecúan mejor al biorritmo acelerado de la vida actual que no coincide con el proceso pensado de la lectura. Su mérito evidente e irremplazable es que para éste no existen barreras sociales y pone en manos de la mayoría armas para el combate de la comunicación; un lenguaje, unas referencias culturales, una presencia en el mundo (Escarpit, 1975, p. 134-135).

Pero la cultura de la imagen no está exenta de riesgos, crea una *sociedad de la sensación*, donde lo extravagante es la forma primitiva de lo sacro. Para el mercado sólo lo que se destaca merece ser percibido, pues lo trivial es lo horrible, la nada; se entabla una lucha por ser percibido y por percibir. El miedo a no ser percibido refleja el miedo existencial de toda una sociedad enemiga hacia todo aquello que forma conciencia, pues lo sistémico exige diáconos. Lo real queda reducido a lo extraordinario, las sensaciones son intensificadas por la realidad virtual que acentúa la desconexión con la realidad, la vida misma es rodeada y robada por la irrealidad, y se busca acabar con la rutina de lo cotidiano aumentando el afán de novedades (por ejemplo, la búsqueda del último CD de juegos).

En la cultura de la imagen la neoidología interclasista de la publicidad se dispone a convertirse en un baluarte de lo objetivo, y es que en la *ciudad artificial* todo es publicidad, existencia mediática que exige la despersonalización del individuo, con ello la civilización de medios y no de fines asegura, fortalece, neutraliza y vuelve inocuo cualquier comportamiento subversivo potencial.

En la *sociedad de la sensación* todos somos convertidos en espectadores de alguna forma; lo privado se vuelve público y los hombres pierden profundidad. Pero la aceptación de la vida implica no sólo la vida artística y la vida conceptual sino también la vida de la imagen, el problema es que en la cultura de las imágenes y en la sociedad de la sensación la imagen manda sobre el original, que es su creador.

Pero el problema es el creador mismo, que ya no busca ser catalizador de la reforma, ni aspira a la excepción ni a satisfacer su vocación, sino que está volcado hacia la convencional, esto es, no busca ser "otro" respecto a las normas de la sociedad, mas bien es "otro" dentro de las normas sociales, de ahí su distorsión hacia la llamativa extravagancia.

Entonces, en la sociedad de la sensación y en la cultura de la imagen pulula el narcisismo autoindulgente; inofensivo para el entorno social no llega a ser universal. Individuos microbios inundan entonces las ciudades artificiales. Al borrar la diferencia entre lo real y lo imaginario la sociedad de la sensación, creada a medida de las masas, genera una hiperrealidad que da prioridad al objeto sobre el sujeto, es una clausura de la personalidad universal a favor de la personalidad conformista y fascinada. (Baudrillard, 1979 p. 88-92).

El individuo narcisista que vivencia una realidad virtual en la cultura de la imagen y en la sociedad de la sensación expresa a cabalidad la trascendencia de la razón y la autonomía de la voluntad de la modernidad tardía que ha desembocado en el encubrimiento del *Principio de la Realidad*.

La “conciencia” de la modernidad concibe la razón como medida de lo real, proclama la supremacía del ethos sobre el logos, crea un mundo narcisístamente lleno de sí mismo, base no sólo del ethos totalitario sino también del ethos democrático. Pero el sistema democrático universal es la culminación del ideal de autonomía y es la única opción

ideológica coherente frente al ocaso y mentira del horizonte dialéctico-revolucionario.

La culminación de la civilización occidental en el *voluntarismo* se describe en el logicismo, fenomenismo, filosofía lingüística y postmodernismo, los cuales reflejan el olvido de las cosas mismas, la identificación de la forma con la esencia, el valor y la realidad.

La mistificación de la ciencia como medida del ser y de la experiencia retrata nítidamente la miseria del cientificismo, todo esto llevó hacia una cultural voluntad de autarquía ontológica, donde los individuos se convierten en pequeños diocesillos.

La *racionalidad objetivante*, de la realidad que desencantó el mundo es causada por una débil conciencia inmediata de lo real por parte del hombre moderno, el cual habiendo roto los vínculos con la metafísica trascendente se encierra en una metafísica inmanente.

De ahí que, la trascendentalidad de la razón y la autonomía de la voluntad correspondan a una *subjetividad religiosa invertida*, que es acentuada por la cultura de la imagen y la sociedad de la

sensación las cuales enfatizan la “voluntad de poder”. Modernidad y postmodernidad no superan la igualación metafísica del ser con el tiempo y esto establece una ontología absolutista que insiste en el sentido unívoco del ser.

Lo más probable a la salida del reduccionismo de la razón a ser la medida del ser, está en la presente crisis ecológica, que constituye un desafío a una visión totalizante y totalizadora de la naturaleza y lo real, revela como nocivo el objetivismo y voluntarismo moderno, y exige una ontología pluralista, donde el *sentido multívoco del ser* acepte sin exclusivismo tanto lo inmanente como lo trascendente.

Esta posibilidad filosófica más originaria y universal haría sentir la realidad como un dato originario, que no se agota en lo objetivo, hunde sus raíces en el misterio, lo transobjetivo transinteligible e incognoscible.

La Galaxia de Homero (cultura oral) la Galaxia de Gutemberg (cultura escrita) y la Galaxia de Marconi (cultura electrónica y de la imagen) son parte del desarrollo de la cultura de la abstracción (incluida la cultura material) y como tal del

despliegue de la arbitrariedad ontológica, que termina con la modernidad deponiendo el sentido de la existencia a favor de un acusado egocentrismo.

La virtud de la cultura oral de la Galaxia de Homero es que mantiene una fuerte conciencia inmediata de la realidad de las cosas y no incurre en la descalificación ontológica de la conciencia inmediata.

A la cultura oral le es propia la visión realista del sentido común. El escéptico G.E. Moore subrayó la situación paradójal del sentido común: afirmar la realidad del mundo es sencillo pero encontrar un lenguaje sencillo para afirmarlo es lo más difícil.

Pues, el problema es que no hay seguridad filosófica cuando se sale de la certeza inmanente del sentido común (1992 p. 83-144). De este modo, el mundo no puede ser resultado de una demostración lógica sino, diría Ortega, de una razón vital.

Pero para Moore, la realidad del mundo es indemostrable directamente sino a lo sumo indirectamente con la crítica de las proposiciones, que la niegan como realidad; sorprendentemente la

filosofía del sentido común llevaría, según Moore, a la afirmación de lo sin sentido de la filosofía.

No creo que esta sea una consecuencia inevitable, más bien asumir una postura realista, como evidencia primaria de que las cosas son, que lo ontológico determina lo epistemológico, el ser rebasa el pensar y que el pensar es falible y autocorregible, puede constituir un corrector importante para la distorsión narcisística de la “conciencia” moderna.

No se trata de retraer la sustancia del pensamiento moderno, a saber: el idealismo cartesiano, a la sustancia del pensamiento premoderno: el realismo aristotélico, sino de realizar una nueva síntesis filosófica en una instancia superior.

Síntesis que no nace casualmente en las mentes de hoy sino que es exigida por las condiciones reales del actual mundo en crisis. La salida es volver a la realidad, en tanto que el ser es la condición del pensar y no a la inversa, lo cual permitiría llegar más allá de la metafísica inmanente del idealismo moderno, del irracionalismo postmoderno y de la metafísica trascendente del realismo antiguo.

Asimismo, la cultura escrita sigue siendo minoritaria, hoy más bien más de la mitad de la población mundial hace uso de cultura oral-visual. Por ello, la cultura audiovisual en vez de competir con la cultura impresa lo que hace es enriquecer a la cultura oral.

Así, es vano enfascarme en la enconada polémica sobre la desaparición del libro, defendida por Mc Luhan (1968, p. 15-35). La población consumidora de libros se mantiene porcentualmente, la competencia electrónica no la ha hecho decrecer pero sí ha disminuido su difusión.

La revolución informática ha iniciado una gran mutación del libro y resulta aventurado afirmar que termine por desterrar el papel. Progresivamente irá aumentando el número de los que saben leer y escribir, la gran mayoría del planeta llegará a ser alfabeta, pero es muy dudoso que aquella cultura popular alfabetæ se mantenga fiel a la cultura impresa en vez de la cultura oral-visual. Hay mucho más alfabetizados literales que alfabetizados funcionales. Predomina el homo videns sobre el homo lector y el alfabetizado funcional sobre el alfabetizado literal.

¿Será porque, como dice la etnología, el hombre moderno tiene oculto dentro de sí al primitivo?. Lo cierto es que, en la cultura analfabeta lo más importante es la comunicación oral visual, personalizada, hoy la mitad de la población mundial no hace uso de la cultura escrita de la Galaxia de Gutemberg.

La catedral, la iglesia, el carnaval, el hogar, el trabajo es el “libro” de la cultura analfabeta y de los alfabetizados literales. La voz, el cuerpo es más importante que la letra; en la comunicación oral es más valioso lo práctico a lo especulativo. El homo videns privilegia la comunicación oral sobre la escrita, aún cuando el “amor electrónico” diga lo contrario.

Por eso creo que, hay que devolverle a la cultura analfabeta sus valores propios, y los soportes electrónicos de la Galaxia de Marconi puede contribuir positivamente a ello.

Discutiendo estos temas con el amigo y joven filósofo, Victor Montero Cam, que en tres meses estará en Grecia para proseguir estudios por un largo período, me manifestaba su convicción en la superioridad evolutiva de la galaxia de Marconi

sobre la Gutenberg y de Homero. Supone también que la cultura virtual predominará sobre la escrita y oral, y que el hombre de la cultura oral no alfabetizada preferirá familiarizarse con la galaxia de Marconi en vez de la galaxia de Gutenberg.

Ello ocurriría según él, por la característica audiovisual de los medios informáticos. No obstante prefiero mantenerme escéptico respecto a las posibilidades de conquista de la galaxia de Marconi sobre la galaxia de Homero. Si, pues, asumimos un contexto intercultural democrático, donde no se fuerce a las culturales locales a abandonar sus usos y costumbres, es muy probable que el hombre de la oralidad prefiera mantenerse fiel a su riqueza sensorial e interpersonal en vez de entregarse a los medios virtuales de la tecnotrónica.

Y ello no sólo por su mejor memoria, su mayor capacidad para apreciar el silencio y su riqueza perceptivo sensorial sino sobre todo por estar poseído por un sentimiento metafísico de reverencia cósmica y religiosa por la naturaleza.

En toda la fisonomía de su hábitat percibe un alma enigmática, la conciencia de la totalidad concreta de la vida ante lo cual nuestras maravillas escritas y tecnológicas palidecen

fantasmagóricamente embotando y anestesiando la realidad. Y así, mas sugestivo es el universo de Marconi para el hombre de la galaxia de Gutemberg que ya ha despojado de resonancia y espacio sagrado, de misterio y profundidad a la realidad y a su propia alma.

En este sentido, juzgo al evolucionismo como parte del enfoque eurocéntrico que concibe per se a las otras culturas como inferiores. La antropología paulatinamente ha ido superando esta primigenia etapa etnocida que estuvo dominada por el paradigma empírico comparativo, para luego avanzar hacia la comprensión en si mismas de las formas no occidentales de vivir, sirviéndose primero del paradigma teórico comparativo histórico y estructural, y luego del reciente paradigma genético fenomenológico comparativo. Con estos nuevos paradigmas la antropología nos demuestra que la aculturación no represiva no debe alterar la etnicidad, sin que ello signifique no combatir la injusticia, la explotación y la miseria.

Quienes sueñan con llevar la galaxia de Marconi a la galaxia de Homero ignorando toda una cosmovisión que condiciona los estándares de racionalidades y que las condiciones de existencia

de las culturas arcaicas no occidentales no deben ser alteradas, salvo cuando se trate de combatir la enfermedad, el hambre y la injusticia.

Felizmente gracias a los trabajos de Godelier, Palerm y Meillasoux, pertenecientes a la escuela económica de la antropología se ha logrado romper la imagen sencilla de las sociedades primitivas logrando revelar toda su complejidad. Los símbolos y signos de la sociedad primitiva son tan complejos o más que los de la galaxia de Gutemberg y Marconi.

Notas:

- Baudillard, Jean. De la Seducción (1979) Cátedra, Madrid.
- Diez Borque, J.M. El Libro (1985) Montesinos Editor Barcelona
- Escarpit, R. Escritura y Comunicación (1975) Castalia, Madrid.
- Mc. Luhan, M. El aula sin muros (1968) FCE, Barcelona
- Mircea Eliade, El Mito del Eterno retorno (1972) Alianza, Madrid.
- Moore, G.E. Filosofía del Sentido Común (1982) Taurus, Madrid.
- Wiese, O. La escritura y el libro (1951) Barcelona, Labor
- Zaid, G. La Feria del Progreso (1982) Taurus, Madrid
- Meillassoux, Claude. Mujeres, graneros y capitales, s. XXI,
Madrid 1977
- Palerm Angel, Marxismo y Antropología, Nueva Imagen
México, 1980
- Godelier Maurice. La Producción de Grandes Hombres Akal,
Madrid 1986

21 Julio 2002

EVOLUCIONISMO NO CIENTIFICISTA

*A Enrique Pfeiffer Tubino
Miembro de la Sociedad
Peruana de Filosofía*

“**L**A CIENCIA ES EL MISTICISMO DE LOS HECHOS; la verdad es que nadie sabe nada” afirmó Leonidas Andreiev; y el astrofísico renombrado Robert Jastrow decía: “Cuando los científicos escalan las montañas de la ignorancia, y cuando se aproximan a la roca más alta, presto a conquistar la cumbre, es saludado por los teólogos que ya estaban sentados en los cielos”.

Y es que una ciencia bien hecha, con rigor y serenidad, libre de ideologías materialistas y científicistas, no sólo nos muestra las maravillas del Universo y sus auténticos misterios sino que nos sugiere un plano director y la existencia de Alguien que los tenía elaborado.

La propia teoría del evolucionismo, que ha hecho crisis como dogma fijo y establecido, no sólo ha tenido que combinar la teoría de la selección

natural con la de las mutaciones (neodarwinismo) y ha tenido que admitir muchas dudas y objeciones, lo que la caracteriza como hipótesis probable, sino que cuanto más profundamente penetra en los determinismos más es llevada hacia la idea de una dirección finalista.

La evolución devendría en una prueba más del proceso de finalidad. Contrastando con esta actitud están los que, como desde Demócrito, hasta Monod y Carl Sagan, parten del preconcepto de un mundo autosuficiente de la no existencia de Dios, de que el hombre no pasa de ser un animal más desarrollado y su alma un epifenómeno de la naturaleza, esforzándose por substituir la noción de finalidad por el azar, lo contingente y el acaso. Sin reparar que ésta explicación tendría necesidad de una fabulosa secuencia de golpes de suerte para dar cuenta de las verdaderas maravillas de la creación.

Su nuevo Deus ex machine es el Azar, obrador de verdaderos milagros, solamente explicables mediante una intervención directa del mismo Dios que pretenden negar.

Al respecto es interesante recordar que hubo un tiempo sin que apareciera el órgano de la vista

sobre la faz de la tierra, pero ¿en qué modelo se inspiraron estos seres ciegos para construir el primer ojo? ¿Cómo sabían la manera de organizar sus partes para obtener ese resultado final?.

En 1973 se descubrió entre los innumerables fósiles de trilobites, esos primeros animales organizados en los mares primitivos del paleozoico, que duró 300 millones de años, unos lentes de sus ojos hechos de cristal de calcita, alineados con toda precisión. Incorporaron la única sustancia adecuada existente en el medio en que vivían, para resolver por cuenta propia el problema de “ver”, con un alineamiento correcto para obtener un foco preciso de posición.

Quien niega la finalidad tiene que afirmar que todo aconteció por el azar. Pero todo funcionó como si tuviesen en mente un plano para construir un ojo. De ahí que como observó el biólogo Lucien Cuénot, de la Academia Francesa de Ciencias: “No es temerario creer que el ojo fue hecho para ver siguiendo en la trama de los acontecimientos un hilo conductor de dirección finalista” (1).

Cuanto más se conoce los órganos de los animales más crece nuestra admiración: ojos, oídos, corazón, sistemas circulatorio y respiratorio. El

producir seres más perfectos y complejos, como el hombre, provistos de cerebro, inteligencia y voluntad, *no puede ser resultado de una azarosa suma de probabilidades matemáticas.*

Una complejidad altamente especializada no puede ser fruto del caos o la casualidad, sobre todo teniendo en cuenta a la entropía, nos resta así la opción de la finalidad. El propio Voltaire, el mayor anticlerical de la historia, llegó a afirmar: “Es preciso cerrar los ojos y el entendimiento para pretender que no hay ningún designio de la naturaleza; y si hay un designio, es una causa inteligente, por tanto Dios existe” (2).

Desde el átomo hasta el hombre no se puede explicar dogmáticamente todo el proceso partiendo de fuerzas físico – químicas o por ciego azar, el evolucionismo es muy verosímil y plausible pero la sucesión y procedencia de unos seres a partir de otros permanece aún como el gran misterio de la ciencia.

Para los evolucionistas convictos y confesos todo ya está resuelto, pero esto no es cierto, las dificultades y dudas son numerosas. Karl Popper, destacado filósofo de la ciencia, y agnóstico

declarado, superando el crudo materialismo escribió: “¿Quién ha de pretender explicar a través de la materia el surgimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven o el Hamlet de Shakespeare por la teoría de la gravitación universal?”(3).

No se trata de levantar la polémica antievolucionista, como los literalistas protestantes, porque *no se trata de excluir la evolución sino de reenfoclarla*, pues es muy improbable el origen azaroso de la vida, como su procedencia de la materia pura y simple, como sugiere Oparin(4). Pero sí de una materia que contenga la vida en potencia, lo cual no excluye la actuación de Dios guiando todo el proceso, para que la vida colocada en potencia dentro de la materia inerte se manifestase realmente.

San Agustín, uno de los mayores doctores de la Iglesia y autoridad en materia de interpretación de la Sagrada Escritura, expone su llamada teoría de las razones seminales que no colisiona con el evolucionismo, y afirma que Dios habría creado todo en el mismo instante, pero muchas cosas estarían en forma latente, para germinar y aparecer más tarde, en el momento conveniente, así como los árboles proceden de la simiente. El propio Santo Tomás también supo aplicar la doctrina de la

potencia que no es filosóficamente contradictoria ni excluyente con la creación divina.

Todo lo cual quiere decir que, la crisis del evolucionismo nos lleva hacia la superación del estrecho enfoque ideologizado del cientificismo materialista para advertir el profundo finalismo que existe en la Naturaleza, lo cual no excluye el creacionismo sino que lo supone como su causa inteligente que lleva hacia la existencia de Dios.

Un nuevo evolucionismo no científicista que no excluye la actuación de Dios, como existencia de una mente creadora que guía todo el proceso, sería el resultado del derrumbe y desintegración del darwinismo como dogma establecido.

Estamos asistiendo al fin de otros de los mitos de la modernidad. Esta nueva atmósfera está de alguna forma preludiada por el movimiento de científicos panteístas de Pasadena y Princeton, y que fueron dados a conocer sobre todo por Raymond Ruyer bajo el nombre de LA GNOSIS DE PRINCETON, científicos en busca de una religión(5).

El movimiento nació en los Estados Unidos, principalmente por la influencia de las

especulaciones cosmológicas de Einstein y la presencia creciente de físicos chinos y japoneses que profesaban el budismo. Ellos rechazan el dualismo, oponen el espíritu a la materia, lo subjetivo a lo objetivo, la conciencia a la cosa, considerando más bien la totalidad dentro de una cosmología básica. Son panteístas, afirman que Dios está en cada ser, en el cosmos, en la unidad de todos los seres, en su historia, en sus progresos biológicos pero no está en la historia de los pueblos. No tienen la menor doctrina política o social y oponen la ciencia a la utilidad, la acción y al poder.

Es un movimiento que se asemeja a las escuelas estoica y epicúrea que presentaban las reglas de la vida como deducidas de una meditación sobre las grandes leyes del universo. Están lejos de partir de la preconcepción de que Dios no existe, de sus colegas materialistas y científicistas, están dispuestos a admitir su existencia pero no en sentido personal y providencial.

A diferencia del emergentismo de los agnósticos sostienen que Dios es la totalidad de todos los seres, y por tanto no se trata de la Naturaleza dotada de un gran poder que pueda extraer el espíritu de la materia.

Este primer intento de los gnósticos de Princeton es una saludable señal antipositivista y anticientificista que inicia el reencuentro entre ciencia y religión. Esto también está muy relacionado con el cambio de paradigma en el conocimiento científico.

Primero fue el modelo demostrativo de la ciencia, se trata del ideal clásico que va desde Platón, Aristóteles, Kant, Hegel hasta Husserl, y según el cual la garantía de su validez está en su unidad sistemática, esto es, en la exigencia de que las proposiciones que constituyen el cuerpo lingüístico sean compatibles entre sí. Pero esta exigencia, como apunta Nicola Abbagnano (6), es totalmente diferente ya que la contradictoriedad no implica en modo alguno la unidad sistemática.

En segundo lugar, tenemos el modelo descriptivo de la ciencia positiva, que parte desde Bacon y llega hasta Dewey, y según el cual la ciencia es una reproducción fotográfica de los hechos.

Y en tercer lugar, tenemos el modelo probabilístico y autocorregible del conocimiento científico que lejos de creer alcanzar la meta

positivista del fondo de la realidad y la clave del universo, es más modesta, declarando que sólo conocemos los objetos por su comportamiento y no por su condición intrínseca.

Es decir, se abandonó la creencia científicista de dominar el núcleo recóndito de la Naturaleza, para proclamar la inteligibilidad limitada de los objetos, la falibilidad de las proposiciones científicas, la desmaterialización de la materia, la reacción contra el objetivismo científicista, el carácter “construido” de los objetos científicos, la realidad es asumida como idealidad matemática y la ciencia natural es cada vez más una ciencia trascendental.

La crisis de la epistemología dogmática muy científicista y su reemplazo por la epistemología conjetural no debe ser visto como un paso a favor del relativismo, en sentido del primer Kuhn (7) “no hay teorías verdaderas, sólo paradigmas vigentes”, sino más bien como la postura de una ciencia serena, que abandonando la autosuficiencia de otrora reconoce los auténticos misterios de la realidad y los límites del conocimiento positivo, haciendo posible entrever el reencuentro entre ciencia y religión.

En realidad, cuando hablo de evolucionismo no cientificista estoy lejos de confundir la teoría general de la evolución, como cuadro fundamental de las investigaciones biológicas, con el evolucionismo como doctrina filosófica, que atribuye a la evolución el rasgo fundamental de todo tipo de realidad. Un evolucionismo no cientificista que busca advertir el profundo finalismo que existe en la naturaleza, cuestiona la teoría de la evolución en lo que tiene de materialista e impugna al evolucionismo en su concepción de la evolución como progreso.

El evolucionismo ha sido el esquema fundamental de muchas metafísicas, tanto materialistas como espiritualistas, y estas metafísicas han interpretado esencialmente la evolución como progreso. Así lo fue para Spencer, que interpretó la evolución como un progreso necesario que culminará con “la más grande perfección y la más completa felicidad” (8). Lo fue también para el evolucionismo materialista de Ernst Haeckel, quien veía grados de evolución de la materia en todas las formas de la realidad ordenada progresivamente(9). El evolucionismo espiritualista de Wilhelm Wundt reconoce en la voluntad el principio espiritual que se desarrolla progresivamente en las diversas formas de la realidad(10). Del mismo modo, encontramos el

mismo espiritualismo de forma notable en Bergson, quien vio en la evolución el producto de un impulso vital que es conciencia, libertad y creación(11). El concepto de evolución como progreso, es también el hilo conductor en Samuel Alexander al explicar el desarrollo total de la realidad como evolución emergente(12); y en Whitehead aparece el mismo concepto de evolución mezclado con el concepto hegeliano del devenir (13).

La enorme difusión que ha tenido el evolucionismo en la filosofía moderna y contemporánea comenzó a declinar a partir de 1930, al compás del deterioro de la idea de Progreso. La creencia de que la realidad es un proceso único, continuado, necesario y progresivo apenas se sostiene en el dominio biológico, y en realidad tales caracteres no encuentran respaldo en la ciencia y se revelan como pura hipótesis metafísica. La realidad no se muestra como un proceso unitario, continuo, necesario y progresivo sino como un proceso divergente, discontinuo y aleatorio; todo lo cual no es incompatible con un finalismo tanto en el mundo natural como en el mundo histórico.

Hoy asistimos al derrumbe de una de las ideas centrales de la civilización occidental: la idea de Progreso. Esta idea se remonta a las antiguas civilizaciones de Grecia y Roma, que conocieron las

ideas de perfeccionamiento y consecución de la virtud, la sabiduría y la felicidad proyectada hacia el individuo y no sobre la humanidad. Lo exclusivamente moderno en la idea de Progreso es proyectar el perfeccionamiento sobre la humanidad entera. Pero también implica un sentido vectorial del tiempo, así Bury apuntó que esta idea es una “síntesis del pasado de la profecía del futuro”(14).

La fe en el progreso del hombre del siglo XIX y XX se convirtió en la nueva mística que supuso la desaparición de Dios y la perfectibilidad infinita del hombre y su historia. Esta creencia desmedida en el progreso engendró una psicología de diocesillo que fue fortalecida por el creciente poder que le confirió la técnica. No obstante, se aprecia en la cultura postmoderna una reacción tan extrema contra la idea de progreso, abrazando un nihilismo sin tragedia, la tiranía de lo light, indiferente y débil (15).

Pero en vez de su rechazo, es necesario plantear una idea de progreso menos omnimoda, más aleatoria y restringida, la humanidad debe mantener en un grado relativo su fervor en su progreso, y redireccionarlo de lo material hacia lo espiritual, pero sin caer tampoco en la unilateralidad de este último. No es posible persistir, ante las visiones de desgracia, decadencia y declive conocido en el siglo XX, en la visión dicotómica

entre el Ser y Tener en el hombre, pues ambos son elementos complementarios para la realización de cada uno.

En lo referente a la doctrina del finalismo, es cierto que esta es reconocida como inútil en los campos de la explicación científica, tuvo su origen en la antigua Grecia y quedó reducida como una de las tantas esperanzas a las que apela el hombre a falta de explicaciones más coherentes. Pero este juicio es válido en lo concerniente al finalismo apriorístico (antepone el fin a las causas) pero no en lo concerniente al finalismo a posteriori (deriva el fin de las causas) que parte de la propia explicación científica. Hoy, en tanto es sustituido el evolucionismo científicista – materialista por un cientismo que reconoce el misterio y la finalidad, se está más abierto a reconocer que los planes no son exclusivamente humanos sino que han sido puestos en el universo por una Potencia superior, a la que llamamos Dios.

Notas:

- (1) Cuénot, L., L'evolution biologique. Les faits. Les incertitudes, Masson, Paris, 1951.
- (2) En: Mariano Artigas. Las fronteras del evolucionismo, Epalsa, Madrid, 1985, p.125.

- (3) Popper, K. *The self and its brain*, Springer, New York, 1977, p.207.
- (4) Oparin, A. I. *El origen de la Vida*, Ed. Losada, B. Aires, 1947.
- (5) Ruyer, Raymond. *La Gnosis de Princeton. Científicos en busca de una religión*, traducido por J. Troncoso, Eyras, Madrid, 1985.
- (6) Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1993, p. 165.
- (7) Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1993.
- (8) Spencer, Herbert. *Primeros Principios*, parágrafo 176.
- (9) Haeckel, Ernst. *Los enigmas del mundo*, Valencia S.A., Madrid, 1990.
- (10) Wilhelm Wundt, *Fundamentos de la Metafísica*, Madrid, 1913.
- (11) Bergson, H. *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- (12) Alexander, Samuel. *Espacio, Tiempo y Deidad* (1920). Gifford Lectures, Londres, 1920.
- (13) Whitehead, A.N. *Proceso y Realidad* (1929), Losada, B. Aires, 1956.
- (14) Berry, J.B. *La idea de Progreso*, Alianza, Madrid, 1972.
- (15) Véase Gianni, Vatimo. *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990; y Gillis Lipovetsky. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagramas, Barcelona, 1988.

10 de Agosto del 2002

LA DESERCIÓN DE LAS ELITES

*Al Politólogo
César Arias Quincot*

“ELITE NO ES LO MISMO que oligarquía. Esta representa un hecho económico – social; aquella un fenómeno espiritual. Ser de élite no se hereda, se conquista. No se forma élite por acumulación de fortuna, camaradería o coetaneidad sino por analogía de sentimientos, esperanzas, ensueños, sacrificios y actitudes. Se ha hablado mucho de rebelión de las masas, pero olvídose con frecuencia el fenómeno de la deserción de los élites” escribió el historiador Jorge Basadre(1).

Y es que, para nuestro ilustre historiógrafo una verdadera élite es la que combina en su marmita tres ingredientes: la visión económica, administrativa y sobre todo humana. Nada más trágico, dirá, que la suerte de unas élites refinadísimas erigidas sobre una masa primitiva.

¿Y no es acaso una masa primitiva de más de cuatro mil millones de seres humanos sobre el

planeta, que apenas tienen tres dólares diarios para sobrevivir, lo que está logrando una élite transnacional, monopólica y especulativa con el capitalismo global seudoliberal?

Los índices dramáticos de exclusión social, desempleo, subdesarrollo, atraso tecnológico, hambruna, explosión demográfica, agotamiento de recursos no renovables, contaminación ambiental y destrucción ecológica hablan por sí solas de ese Pragmatismo Amoral Globalizado (PAG) que gobierna la visión de las sibaritas élites mundiales.

¿El exclusivismo de la visión económica y administrativa de la vida mundial, por parte de las élites que dirigen el capitalismo de los mercados financieros, no representa acaso una Deserción de las Elites Globalizadas (DEG) de aquello que constituye su verdadero contenido, a saber, la visión humana?.

¿Es posible seguir hablando de la supervivencia de la democracia cuando el mundo es gobernado por Elites Pragmáticas Amorales (EPA)?
¿Mas allá de los factores políticos y económicos que condiciona esta estrecha orientación utilitaria del Elitismo Contemporáneo Hegemónico (ECH)?.

El abandono de la visión humana en el capitalismo tardío globalizado por las élites contemporáneas hegemónicas, obedece a una racionalización instrumental creciente que se realiza como el fin de la subjetividad y el sacrificio del hombre a la objetividad cuantitativa. Abolido el *Principio de la Realidad*, por la trascendentalidad de la Razón y la Autonomía de la Voluntad de la Modernidad, se convierte a las élites hiperenriquecidas en grupúsculos de diocesillos, que clausuran la personalidad universal de todo hombre por una hiperrealidad que crea una masa sólo a medida que ésta tenga acceso al mercado. La masa sin acceso al mercado no cuenta en su existencia individual, por lo menos por un lapso de varios decenios.

Esta racionalidad es el fundamento de las *Elites Pragmáticas Amoraless* (EPA) que provocan la aparición de contra – élites, las llamadas élites sectoriales subalternas y no hegemónicas pero que expresan una mayor capacidad contestataria y de organización creciente de la sociedad civil y de las masas ciudadanas. Movimientos sociales autoconscientes, como los ecologistas, representan el

surgimiento de contra-élites pero aún no tienen la capacidad de inventar discursos políticos inéditos aunque sí de actuar de manera efectiva.

La globalización seudoliberal ha acelerado el desgaste del Estado-Nación y de sus consiguientes élites dirigentes y dominantes, la gestión subalterna de la dinámica social otorga la iniciativa a élites sectoriales que defienden sus derechos particulares, desbordan las ideologías y cuestionan el modelo de globalización ultraliberal.

Es evidente que la globalización ha acelerado la recomposición de las élites, la formación de contra - élites y la dinamización de élites sectoriales; pero la visión predominante de la élite hegemónica sigue siendo una simple y depredadora visión económica y administrativa.

La persistencia de esta visión miope, chata y estrecha de la dirección social es resultado de su absorción espiritual por las masas. En una palabra, la élite se ha barbarizado, ha dejado de ser capaz de comandar espiritualmente a la mayoría y sólo es capaz de hacerlo técnicamente con un interior vaciado de un ethos directriz.

Los elitistas clásicos como Pareto, Mosca y Michels, ya habían señalado que la base de la dominación de la élite no era necesariamente económica ni coercitiva sino de carácter espiritual(2).

Lo que ocurre es que la ideología del ultraliberalismo se basa en un utilitarismo que deriva hacia una indiferencia moral, puesto que se considera a la moralidad como un asunto estrictamente privado que no es políticamente significativo.

La máxima utilitarista: “la mayor cantidad de bienes al mayor número posible de hombres” era el correlato de la primera revolución industrial de Occidente; el maquinismo sirvió de fundamento al hedonismo colectivo de Bentham. La concepción utilitarista del principio de felicidad sirvió de base para que se concibiera la posibilidad de identificar el interés personal de lucro con el interés social de bienestar.

Así, Bentham hizo del *principio de interés* el equivalente del *principio de felicidad* destruyendo los antiguos vínculos sociales y económicos, y substituyéndolos por otros que no superan un individualismo destructivo, desvinculador y atomista.

Locke, Tocqueville y Francois Guizot respondieron que la postergación de la moralidad y la sociabilidad a esferas no gubernamentales no equivale al atomismo y a la indiferencia moral, las virtudes sociales son necesarias en el régimen liberal. *Pero la cuestión es no solamente la ausencia de un bien naturalmente supremo para los seres humanos sino la ambigüedad moral del liberalismo, puesto que las virtudes liberales como la laboriosidad, el civismo, la abnegación y la liberalidad, no siendo destructivas para el individuo no producen lo mejor de la naturaleza humana.*

Es así que, la barbarización de las élites liberales se asocia con el fomento de virtudes menos nobles, elevadas y esforzadas que favorecen la mediocridad moral de los individuos. *La moral liberal cultiva el lado productivo del hombre pero ignora el lado humanístico, imaginativo y espiritual de la humanidad.*

Es cierto que, podemos distinguir entre un liberalismo que reconoce las limitaciones de la naturaleza, y un liberalismo más ambicioso que ha intentado ignorarla. El liberalismo de Hobbes, Locke y Adam Smith se comprometieron con la idea de que la razón sería de gran ayuda para las pasiones

humanas naturales, reemplazando las instituciones que obstaculizan el progreso por otras que contribuyan a ello.

La oposición entre humanidad y naturaleza tiende a intensificarse con el liberalismo Bentham y Mill, para quienes la razón debe construir un reino de libertad que evite en lo posible las limitaciones naturales. Aquí, la libertad humana es la libertad del desarrollo activo de la personalidad, rechazando la idea de que la Naturaleza proporcione objetivos positivos para los humanos.

Este liberalismo supone que los límites naturales pueden ser completamente ignorados por el hombre, como resultado de la acentuación de la mente, la intersubjetividad o espíritu que lo capacita para burlar la naturaleza.

Pero esta desvinculación con la naturaleza conduce al nihilismo moral; la realización de la libertad en el progreso de la historia humana será visto como la búsqueda de metas políticas sin escrúpulos morales.

Cuando a finales del siglo XX la racionalidad y el progreso han perdido credibilidad en un

contexto postmoderno, la búsqueda de un yo auténtico y verdaderamente libre se desplazó hacia lo irracional y lo instintivo.

Y es aquí donde se advierte un claro punto de quiebre. Me explico. *Para el capitalismo global y sus élites se trata de identificar el bien con lo útil, pero entendiendo lo útil no como la coincidencia de la utilidad pública con la utilidad privada sino como la preeminencia de la utilidad privada sobre la pública.* Y así, las élites globalizadoras se convierten en feroces verdugos de un mundo condenado a la exclusión social, al enriquecimiento astronómico de grupo minúsculo y a la miseria escandalosa de la mayoría en el planeta.

El utilitarismo tiene un lugar importante en la historia de la ética porque es una tentativa de transformarla en una ciencia positiva de la conducta humana. Recordemos que Bentham quería que la ética fuera “ciencia exacta como la matemática”(3).

Convencidos de que, el placer es el único móvil al que el hombre y, en general, el ser viviente obedece, reemplazaron la consideración del fin, deducido de la naturaleza metafísica del hombre, por la consideración de los móviles, deducida de la

naturaleza empírica del hombre. Son los móviles, dirán, y no los fines los que determinan al hombre a obrar.

De este modo, al privilegiar al placer como único móvil se relacionaba con la tradición hedonista(4). Los utilitaristas confiaban en el sentimiento de la unidad humana para sostener que “se desea la felicidad de los demás porque está directamente asociada a la propia felicidad”.

No sospechaban las debilidades del reconocimiento del carácter supraindividual o intersubjetivo del placer como móvil, donde el fin de toda la actividad humana es “la máxima felicidad compartida entre el mayor número posible de personas”.

Esta fórmula, que identifica el bien con lo útil, se desenvolvería hasta las últimas consecuencias en la actual **sociedad transaccional sin valores**, donde el *estrecho interés personal dicta lo que es conveniente y bueno. El fin de toda la actividad humana es ahora “la máxima felicidad personal sin necesidad de estar asociada a la felicidad de los demás”*.

Insurge entonces el llamado “hombre light”, el

cual retroalimenta, tanto en la sociedad opulenta como en el sector moderno de la sociedad subdesarrollada, una cultura materialista, hedonista, superficial, ludopática, acrítica, inculta, permisiva, idólatra del placer, el sexo y el dinero, carente de metas heroicas y sin grandes ideales, instrumentaliza al prójimo, fabrica una verdad a la carta, no sabe ser feliz y lo hipnotiza lo efímero y la publicidad(5).

El capitalismo global ha entronizado en las élites del mundo al hombre light, con su mediocridad espiritual y riqueza material, como triste testimonio de las consecuencias que se derivan de identificar instrumentalizadamente el bien con lo útil. Vivimos la deserción y barbarización de las élites, y en espera de un reordenamiento ético de la civilización.

Notas:

- (1) Basadre, Jorge. Promesa de la Vida Peruana, Colección Historia, Lima, s/f.
- (2) Pareto, W. Formas y equilibrios sociales, Rev. de occidente, Madrid, 1980; Michels, R. Introducción a la sociología política, Paidós, B. Aires, 1969; Mosca. La clase dirigente, Paidós, B. Aires, 1969.
- (3) Bentham. Deontología o ciencia de la moral, Librería de Hallen, 2 tomos, Valencia, 1935; véase también. Mill, J.S.; El Utilitarismo, B Aires, 1980; Stephen, L., Sobre el Utilitarismo Inglés, Claridad, B. Aires, 1933.
- (4) Mondolfo, R. Ensayos para la historia de una moral utilitaria. La Pléyada, B. Aires, 1961.
- (5) Rojas, Enrique. El hombre light, Ed. Temas de hoy, Madrid, 1998.

10 de Agosto del 2002

LA AGONIA DE FAUSTO

IMPACTO CULTURAL DE LA GLOBALIZACIÓN

A don Mariano Querol

ANTES DE CUANTO yo haya de decir como filósofo, dejadme expresar la impresión dolorosa que ejerce sobre mí el momento nuestro lleno de obstáculos intrincados. ¡Nunca, en ningún tiempo de la historia, por mí conocida, estuvo la Humanidad tan unida por la ciencia del ordenador y a la vez tan separada entre un puñado de superricos y una enormidad de superpobres! ¡Nunca tampoco, nuestra civilización se enfrentó simultáneamente a tan graves problemas como: la revolución tecnológica, la competencia global, el ocaso del Estado – Nación y el desequilibrio ecológico! Pero no encuentro otras palabras para expresar con verdadero pavor que: ¡Nunca como ahora, se apodera de la Humanidad un verdadero relajamiento moral, un masivo abandono de los valores superiores, una escandalosa pérdida de la sensibilidad ética y una galopante podredumbre moral! Basta dirigir una ojeada al mundo actual para percibir el efluvio mórbido y hediondo de una ciénaga de corrupción, injusticia e insolidaridad. Pero permitidme añadir que aún cuando miremos las cosas dramáticamente,

dentro de un crepúsculo gris e informe que indica el grave peligro de hundimiento del mundo civilizado, es preciso reconocer que la primera y fundamental condición que hace posible el esclarecimiento de la humanidad y una verdadera cultura, es la personal libertad del centro espiritual del hombre.

El impacto cultural de la globalización es un problema filosóficamente arduo y apasionante porque involucra la polémica de lo que sea esa cosa que llamamos “hombre” y ese proceso que denominamos “cultura”. Particularmente, pienso que la esencia del hombre no se agota en la realización de los valores específicamente biológicos y que más bien es un “ser vital capaz de espíritu”, como lo llamó atinadamente Max Scheler. Y que el proceso del cultivo del espíritu, llamado cultura, no puede limitarse al mero saber técnico – científico que se refiere a la modalidad contingente de los entes sino que es un saber personal acerca de la existencia, la esencia y el valor de lo que es absolutamente real en todas las cosas, es decir, cultura es primordialmente un saber metafísico. De este modo, los fines del hombre como ser vital tiene que servir, en último término, al saber culto. Pero con la competencia global lo que se está asentando es una vida vacía, sin objetivos trascendentes, donde se sobrevalora lo

liviano, lo light, lo superficial, ya no hay metas heroicas ni grandes ideales, es el triunfo de la vida del hombre masa, interesado sólo en la comodidad material, y el predominio ominoso del saber práctico. Así resulta la barbarie más espantosa, donde libertad ya no es autodeterminación y responsabilidad, ahora es más bien lo permisivo y lo divertido. Se vive una edad protagórica, donde el capricho humano es la medida de todas las cosas. El eje cultural de la globalización no es ya la idea humanística del saber culto sino la idea postmoderna del saber divertido. El poeta cubano José Martí evaluaba la labor de cada civilización con las siguientes palabras:

“Pueblo grande, cualquiera que sea su tamaño, es aquel que da hombres generosos y mujeres puras. La prueba de cada civilización humana está en la especie de hombres y mujeres que en ella se produce”.

Pues bien, ¿qué tipo de hombres, mujeres y niños está produciendo la globalización en la civilización actual cuando el capitalismo global ha significado el aumento brutal de la miseria y exclusión social?(1) ¿Qué impacto cultural representan los ideales consumistas, especulativos y frívolos de una civili-

zación que se consolida como pragmática y hedonista? ¡A esto llamo “la agonía de Fausto”!, el personaje goethiano que simboliza al hombre que conquista el mundo pero se pierde a sí mismo.

I *EL TELOS CULTURAL DE LA GLOBALIZACIÓN*

En este marco es legítimo preguntarnos ¿Cuál es el Telos cultural de la globalización?

En el proceso de la actual globalización se pretende homogeneizar y eliminar las diferencias culturales, suprimiendo las identidades en aras de la ganancia. Pero la prosperidad económica sin precedentes en Occidente y en Oriente, ha significado también un estancamiento de su espiritualidad. Y si allá es la abundancia, aquí, en los países subdesarrollados, es la pobreza lo que retroalimenta también la actitud civilizatoria hacia el utilitarismo inmediatista.

La marcada tendencia a descreer en el futuro, a no tener esperanzas, a darse por satisfechos con la comodidad momentánea, a olvidar la pregunta de cómo debe hacer el hombre para ser

maestro de sí mismo, a equiparar la dicha y la felicidad con la opulencia material y a la ausencia de toda certidumbre de valor, en lo más íntimo del alma, se ha convertido en un estilo consciente y querido de vida. Es el Telos cultural de la globalización.

La civilización moderna se consagró febrilmente a la investigación científica, la innovación tecnológica, el desarrollo económico, a mejorar las estructuras sociales y el Estado, pero olvidó lo fundamental: cómo transformar y revitalizar el ser humano. Y en vez de conseguir la paz y la felicidad logró, en consecuencia, guerras infernales y un aumento sin límite del sufrimiento humano.

Puede decirse que el telos de la globalización, con su exceso de confianza en los mecanismos del mercado, no sólo ha exacerbado el consumismo sino que ha provocado sobre la espiritualidad del hombre una intensificación de su falta de control interno, de su automotivación y autodisciplina.

II *EL HOMBRE ANÉTICO*

Y esta falta de control interno ha generado en el consumismo globalizado un tipo de hombre presa de sus deseos más elementales, que se construye una moral a la carta, relativa y nihilista, que termina constituyéndose en lo que denomino el “hombre anético”.

En el mundo globalizado, el nihilismo y el relativismo moral aseguran, con toda honradez, que la vida carece de sentido. La cultura postmoderna de la globalización proclama la *era del vacío* y la entronización de la *sociedad de la transparencia*, sin densidad espiritual (2).

Esta falta de densidad espiritual se advierte en el arte y la literatura de los países desarrollados donde ha perdido su vitalidad integral, se ha convertido en una fuente seca y en una tierra yerma. En cambio, y sin incurrir en etnocentrismos, Latinoamérica todavía irradia una intensa vitalidad en su actividad artística y literaria, reflejando no solo una identidad que se resiste a morir, sino, que aún posee la capacidad de reflejar con clara

conciencia la crisis espiritual que se agrava con el mundo globalizado de hoy.

Pero esta transparencia del espíritu humano en la globalización encierra una hondísima confesión: *Quien no es ya capaz de hacer suya, ninguna configuración valorativa permanente, no se entrega, finalmente, a una indiferencia hacia el valor sino a una **inversión de los valores**, a una ordenación jerárquica establecida bajo el principio de que lo contingente es la medida de todos los valores.*

Lo cual no sólo hace imposible la teoría científica del valor y la moralidad misma sino que genera un tipo de hombre que no es precisamente inmoral, más bien es amoral, negador de la ética, anético.

*El **hombre anético** se conduce valorando a los demás seres humanos con el mismo criterio de eficiencia con que valoramos a las máquinas, con el mismo criterio de utilidad, explotación y aplicabilidad con que valoramos la cosa económica, y con el mismo criterio de voluntad de dominio y manipulación con que abordamos la cosa política.*

La supremacía de estos valores en la cultura, necesarios pero subalternos, no sólo configura una atrofia en la conformación psíquica del hombre, sino que, representa la estructuración de un ideal cultural sin contrapeso espiritual.

La civilización tecnológica, por sí misma, es incapaz de fundamentar una región independiente de valores, y por ello necesita como contrapeso una cultura espiritual intensificada. De lo contrario, mutila al hombre de su vida interior, dejándolo inerme en medio de una sociedad de la sensación, de una sociedad transaccional sin valores, que reemplaza su capacidad creadora por su capacidad consumista de los medios tecnocrónicos a su alcance. En este sentido el hombre anético es el hijo legítimo del predominio de la civilización tecnológica, del predominio de la cultura técnica sobre la cultura humanística.

Al respecto Goethe señalaba sagazmente: “todo lo que libera al hombre sin darle un dominio de sí mismo acaba por ser pernicioso”. Y así, la actual globalización, entendida como el imperio de unas **hedonistas y especulativas élites transnacionales**, destila una inversión valorativa basada en el cinismo, la cosificación de la alteridad

y la *destrucción de la lógica de fines para reemplazarla por una lógica de medios.*

¿Entonces qué sucedió con los valores heredados del pensamiento griego y cristiano? Virtudes como la templanza, orden, laboriosidad, frugalidad, justicia, sinceridad, tranquilidad, castidad, y humildad, son un producto innegable del pensamiento griego y de la moral cristiana; y también presente en la moral budista, hinduista e islámica. La ética judeocristiana es en primera instancia un pacto entre Dios y sus hijos mortales, y sólo en segunda instancia constituye un acuerdo entre seres humanos.

Este ethos produjo muchas figuras caritativas y templadas, pero a medida que en la modernidad comenzó a desarrollarse un trepidante proceso de secularización se fue diluyendo y atrofiando el sentido de lo eterno y en su lugar, se fue conformando un mundo finisecular, marcado por el resecaimiento espiritual.

Su fundamento es un absurdo peligroso: dar valor sólo a los medios y descalificar los fines superiores por completo. Esta certidumbre del hombre anético es valorativa, ideológica y no cognoscitiva, ni científica.

III

NOMINALISMO Y POSTMODERNIDAD

Esta inversión valorativa del hombre anético, también presente en el pensamiento ideológico, podemos rastrearla hasta el nominalismo. Si alguna lección podemos extraer del imperio de las ideologías en el siglo XX es que tan nefasto es dar valor sólo a la justicia como dar valor sólo a la libertad. *Y es justamente el espíritu de libertad sin justicia el principio que preside el ethos globalizador actual.*

Este ethos del capitalismo tardío, que vive achaparrado y desfigurado por los **valores del inmediatismo utilitario**, es el pináculo de la religión de la humanidad de base sociológica e inmanente, la cual tiene su remoto punto de arranque en el movimiento nominalista de la tardía Edad Media (siglos XIV – XV).

El nominalismo convirtiendo las ideas en meras *flatus vocis* hacía desaparecer la racionalidad divina y convertía al hombre en sujeto pasivo del voluntarismo de Dios. Este giro tuvo dos efectos importantes sobre la cultura moderna, dando lugar no sólo a la herejía protestante sino que preparó el

camino al humanismo *prometeico* del Renacimiento, el humanismo *fáustico* de la Ilustración y el humanismo *luciferino* de la Revolución Industrial.

Allanó el camino para recusar la región ontológica de lo trascendente, como efectivamente lo proclamó el movimiento positivista, y convertir al hombre en pequeño diocesillo que gobierna una *cultura horizontal sin transcendencia*, como precisamente lo pregonó el existencialismo ateo.

La cultura postmoderna lleva al extremo las consecuencias del voluntarismo nominalista al cuestionar los principios y mitos de la modernidad (el progreso, la razón, la ciencia, la tolerancia, la mentalidad utilitaria, el secularismo y la voluntad emancipatoria – revolucionaria) pero al entronizar lo irracional, el deseo, lo instintivo y lo lúdico no llega a recuperar el perdido substrato metafísico, trascendente y religioso. Se queda en la recuperación de una espiritualidad inmanente, de la resurrección de la carne, del hedonismo y el narcisismo.

Y con ello agudiza el trilema de la sociedad actual: (1) Cómo sostener un desarrollo económico con un aumento constante de la población mundial, (2) Cómo resolver el agotamiento de recursos y de

energía, y (3) Cómo revertir el proceso de destrucción ambiental.

En realidad, la cultura postmoderna, de la civilización técnica que se globaliza, no representa la adultez sino la senectud de la Modernidad misma, porque lo que está haciendo es acentuar los puntos ciegos de la sociedad industrial: por un lado, la búsqueda de la eficacia, y por el otro, el ansia de comodidades.

La consecuencia de este impulso es que el cultivo interior ha quedado relegado a último término y se ha producido un debilitamiento de la vitalidad humana. El materialismo, el culto al dinero y el desmoronamiento de la ética son las verdaderas plagas que asolan el planeta entero.

IV

EL FUNDAMENTO: LA METAFÍSICA INMANENTE DEL SUJETO

Así, el **achataamiento del universo moral** y el vacío espiritual del hombre en un inmanentismo naturalista y horizontal, resultan ser la base de ese **Pragmatismo Amoral Globalizado (PAG)** pero no son el fundamento. La crisis del hombre en la

globalización va más allá de lo económico - político, hunde sus raíces en lo moral y en la ética pero a su vez, la crisis moral encuentra su fundamento en una visión metafísica determinada.

El fundamento es esa metafísica inmanente del sujeto, que va desde Descartes, Husserl hasta Lyotard. Y se condensa en la prevalencia de la esencia sobre la existencia, el conocer sobre el ser, el ethos sobre el logos, insistiéndose en la vieja tesis de que la Razón pertenece al hombre y sólo a él. Lo cual es falso, porque la *evidencia primera no es el yo pienso sino las cosas son*, la Razón se volvió Ratio pero es Logos. Pues, el ser es lo previo e indemostrable para la razón, el ser no se encuentra en el pensamiento.

Y justamente las aporías y encrucijadas en las que está encallada la cultura moderna son debidas a esta racionalidad invertida que excluye lo trascendente y reduce la realidad a una inmanente conciencia dadora de sentido.

Esta *trascendentalidad de la razón y autonomía de la voluntad*, propios de la metafísica inmanentista del sujeto moderno, constituye el discurso ontológico de la modernidad y son la raíz

de su esterilidad metafísica transobjetiva, de su estrecho cientificismo, de los laberintos de su escepticismo, de su desesperada increencia, de su trágico nihilismo y del neodogmatismo cientificista del capitalismo ultraliberal globalizador.

Por ello, de poco sirve mencionar el lado positivo que tiene la globalización en lo cultural (interculturalidad, derechos humanos, información, democracia) si antes no advertimos que todo ello se convierte en elemento neutro que reproduce los valores del inmediatismo utilitario de la Razón funcional.

Pero en lo práctico, el imperio de la Razón funcional, destilada en el alambique de la metafísica inmanente del sujeto, tiene una manifestación más cruda y destructora; por cuanto es la fuente de una darvinista competencia global, de una calamitosa exclusión global, de una revolución tecnológica sin sentido moral, del desequilibrio ecológico, de poder global del falso liberalismo, de la inviabilidad de un modelo de desarrollo insustentable y de la decadencia de la cultura humanística, que derivó hacia un endiosamiento del hombre.

V
**HACIA UNA NUEVA SÍNTESIS
METAFÍSICA**

No es que se afirme que, la metafísica inmanentista sea negativa en sí misma, sino que lo sea por sí sola, y justamente por ello requiere de un vigoroso contrapeso espiritual, que hoy brilla por su ausencia. Habermas denunciaba que la Razón funcional está devorando el sistema de la vida, y por ello se preguntaba ¿cómo conciliar lo funcional con lo vital?. Pero no advertía que entre lo desigual no hay conciliación sino hegemonía; por ello la pregunta previa a la de Habermas es: ¿cómo hacer crecer el mundo de la vida para luego conciliarlo con lo funcional?

Pushkin, el poeta ruso, nos dice en un poema que *“cuanto más honda es la penumbra, más se aproxima el instante del alba”*(3). Y la penumbra del **inmanentismo modernista** comienza a ser abandonado por la ciencia misma, cuando toma distancia de la creencia científicista de dominar el núcleo recóndito de la Naturaleza, para pasar a una **epistemología de la falibilidad y de la autocorregibilidad**, donde el misterio y lo trascendente son reconocidos. *Esto supone la*

posibilidad de una nueva síntesis metafísica entre lo immanente y lo trascendente que sirva al alba luminosa de una civilización nueva.

No es que la crisis civilizatoria, en la que nos hallamos inmersos, se haya de resolver con teóricas formulaciones metafísicas sino que las civilizaciones son personalidades totalizadoras cuyos contenidos particulares son reconfigurados en metafísicas rectoras.

Así, la metafísica immanente del sujeto está culminando en el hedonismo nihilista de la cultura postmoderna.

Si el **hedonismo** de la postmodernidad encuentra a nuestra civilización predispuesta al utilitarismo inmediateista, que se globaliza, ello no significa que sea un *sino* inevitable. Mas bien; *el tránsito del racionalismo modernista al irracionalismo postmoderno abre brechas en la cultura anética para proponer una reestructuración espiritual global apelando a la capacidad de autocrítica de la razón humana.*

VI *UN NEOHUMANISMO DE SÍNTESIS*

Es indudable que, es urgente una revolución humana, la transformación interior del individuo, un nuevo humanismo basado en un personalismo trascendente, en un personalismo comunitario y en un ethos con sentido de interdependencia del hombre con el cosmos con el propósito de recuperar una espiritualidad de motivación interna, autocontrol, autodisciplina y autorrealización.

Sin embargo, no basta con reclamar un Humanismo Global para una sociedad global, ni exigir una ética mundial para la política y la economía, si antes no se advierte con claridad el fundamento ontológico metafísico de la civilización en la que nos hallamos inmersos.

De lo contrario, repetiríamos las unilateralidades de los humanismos reduccionistas: tanto imanentistas como trascendentalistas.

Lo que exige la encrucijada de la crisis actual es un Neohumanismo de Síntesis, que complemente el desarrollo vertiginoso de la racionalidad de fines, y así devuelva al hombre el

olvidado lenguaje del Amor, del Ser, de la Naturaleza, de la Trascendencia, del Misterio y afirme la importancia vital de lo religioso (que tiene el poder de unificar) más que las religiones específicas en sí (que incurren en dogmatismos).

Un neohumanismo de síntesis que reconozca como legítimas dimensiones del hombre, tanto lo inmanente como lo trascendente, se pone en condiciones de reestablecer una configuración valorativa permanente, basada en una estructuración jerárquica, que revierta el achatamiento de nuestro universo moral.

El culto que el hombre se ha rendido a sí mismo ha impedido que tome conciencia de lo eterno y que pueda expresar el espectro completo de su potencial ético.

VII **ULTRALIBERALISMO Y HUMANISMO LUCIFERINO**

El actual **neodogmatismo científico** **ultraliberal** se basa justamente en la edificación de una sociedad transaccional sin valores superiores. Su hedonismo inmanentista ha llegado al extremo de

radicalizar el principio utilitarista, *reemplazando lo útil social por lo útil individual.*

Por ello, el hombre anético no es un hombre que carece de intersubjetividad sino que está dotado de una intersubjetividad débil, estrecha, marchita. Si es un hombre moral pero no es un hombre ético, pues la moral puede ser relativa pero lo ético es universal. En este sentido, parecería que Hegel vuelve a tener razón cuando insistía que el problema no es la moral sino la eticidad.

Este ethos coincide perfectamente con el pathos del irracionalismo post-moderno, el cual exagerando las críticas a la Razón entroniza en su lugar al Instinto, lo irracional y lo corporal. Y aun cuando esta crítica sea en algunos aspectos justa, sin embargo, contribuye enormemente, y de modo negativo, al desarrollo de una sociedad de la sensación, del hedonismo, de la idolatría del instante, de la abolición de la historia y a la preparación de las exequias de los valores permanentes.

Por ello, la cultura post moderna es fundamentalmente la radicalización decadente del inmanentismo de la modernidad y el desarrollo

consecuente del **humanismo luciferino**.

Y con ello, no se está diciendo que la modernidad sea sólo un espacio fáustico, funcional e instrumental, porque todavía sobrevive una carga positiva, innovadora y antagónica a las exigencias del mercado en el amor de los cónyuges, la camaradería juvenil y la solicitud materna. En este sentido, todavía subsisten elementos que pueden servir como fermentos para la reestructuración y redefinición civilizacional.

VIII

EL GLOBALISMO SEUDOLIBERAL

Así mismo, no se trata de rechazar la globalización en bloque, ni siquiera el globalismo liberal, que no existe, sino el globalismo seudoliberal. Me explico.

La globalización en si es un proceso histórico de integración y recomposición transnacional, que apunta hacia la democracia cosmopolita, la sociedad civil multicultural, hacia un pacto universal contra la injusticia social y una mentalidad estética de la vida antes que económica. Además, los derechos humanos de tercera generación (desarrollo, medio

ambiente y paz) sólo tienen solución en un mundo globalizado y sin fronteras. El proceso de globalización mismo no es negativo sino positivo, y exige que lo que hay que globalizar no es la ganancia sino la soberanía humana y el respeto a la naturaleza.

En segundo término, el globalismo liberal no existe, es un mito, porque en lugar de la libre competencia lo que tenemos es una red de acuerdos entre las compañías transnacionales. Por ello, y en tercer término, lo que sí hay que rechazar es el seudoliberalismo globalista, que lo único que le interesa es capturar a las minorías de altos ingresos, sin importarle la creación de empleos y difundiendo un estilo de vida antiecológico.

Lo cierto es que, tras doce años de experimentación seudoliberal lo que se constata es la desintegración del modelo, porque no surge un capitalismo moderno ni auténticas instituciones democráticas en los países emergentes. Los famosos Nics son la excepción y no la regla. El Seudoliberalismo es la ideología que desquicia a la Globalización, así como el comunismo fue la ideología que desquició al siglo XX.

El neodogmatismo cientificista de la globalización ultraliberal incurre en el mismo *defecto economicista* del fenecido socialismo real, pero a diferencia de este apuesta en el poder omnímodo del Mercado y no del Estado. Pero el desarrollo no es necesariamente la expansión del mercado, así como es irreal la pretensión de hacer funcionar el mundo como un mercado.

Este estrecho economicismo de las élites transnacionales contribuye decisivamente a instaurar una cultura anética, hedonista y sin trascendencia. Es la época del “señorito satisfecho” que tanto preocupaba a Ortega y Gasset hace setenta años (5) y que consolida una civilización donde impera el cinismo, el culto al dinero, los especialistas sin espíritu y los sensualistas sin corazón.

XIX

LÍMITES DEL PRAGMATISMO ANÉTICO GLOBALIZADO

Parece inevitable así, el triunfo de un Pragmatismo Anético Globalizado, que consolida la vertiginosa decadencia de la familia, de la educación, de las relaciones interpersonales, de las instituciones nacionales y que aproxima a la

humanidad a una técnica penumbra apocalíptica, donde el “todo vale” y el “sálvese quien pueda” sea la divisa.

Sin embargo, el relativismo moral de la cultura horizontal sin trascendencia y del hombre anético, imperantes en la globalización ultraliberal, carece de la fuerza interior para resistir los embates de los propios males que engendra, haciendo que la propia sociedad transaccional sin valores encuentre difícil la entronización global y pacífica de la cultura del vacío y de la sociedad de la transparencia.

La fe excesiva en nuestros poderes generó una peligrosa hipertrofia del ego unida a un proceso de desacralización que actualmente demuestra sus limitaciones éticas.

El desarrollo del presente inmanentismo unilateral tiene su límite, el cual ya encontró su giro en la nueva epistemología científica de la autocorregibilidad, pero aún falta consolidar el cambio de rumbo en las ciencias sociales y en las ideas y creencias de la vida cotidiana del hombre común.

X *CONCLUSIÓN*

Por ello, es posible proponer un nuevo humanismo que no se anquilose unilateralmente ni en lo inmanente, ni en lo trascendente, sino que advierta la necesidad de fundar el neohumanismo en una nueva síntesis metafísica de la cultura.

La cual reconozca y legitime a la vez, tanto el ámbito de la Inmanencia como de la Trascendencia, y así rectificando la concepción de la naturaleza y del cosmos viéndolos como entidades solidarias con el hombre y la sociedad, le devuelva al hombre su realidad integral.

A la vida sin valores superiores del hombre anético no basta oponerle un humanismo trascendente sino que es necesario un nuevo paradigma metafísico que sea capaz de disolver la racionalidad cínica y subsumir el saber práctico – científico al saber culto de lo que es absolutamente real en todas las cosas.

Y así al plantearnos la crisis de la cultura occidental a través del proceso globalizador observamos, como lo indicó Víctor Andrés

Belaunde, que es necesario superar el materialismo y el vitalismo fáustico del hombre moderno mediante la idea pascaliana de Dios como amor y caridad, pero también es necesario unir la naturaleza y el espíritu en la idea agustiniana de la plenitud existencial, que lejos de volcarse en la Nada, percibe el ser divino que los trasciende (6).

Pero al plantear un humanismo de síntesis que recupere la eterna vocación trascendente del hombre, no significa desplazar nuestra responsabilidad personal sobre los hombros de Dios o de la Naturaleza. Al contrario, el nuevo giro civilizatorio exige reasumir nuestra libertad de elección. Esa es nuestra tarea. La búsqueda de nuevos principios de integración en un marco de libertad. Lo cual refleja que se acabó la fe ciega en el mito del progreso indefinido. Si el siglo XIX depositó todas sus esperanzas en la razón, de modo similar, el siglo XX, que acaba de finalizar, asoció la mayor calidad de vida, y por consiguiente de felicidad, a los avances técnicos y científicos. Pero al clarear el siglo XXI la humanidad despierta de una prolongada embriaguez en la razón, las ideologías y lo técnico – científico, y percibe el fracaso de este enfoque radical racionalista de la historia. Es necesario reformular esta postura sobre

la base de la consideración de la realidad humana en su totalidad, pues la temeraria arrogancia de la era moderna privilegió la facultad de la razón, excluyó a todas las demás, y basó su repulsiva intolerancia en la errada presunción de haber dominado las leyes inmutables de la naturaleza y de la historia. En este sentido, es necesario volver a los valores permanentes, pues el éxito material, el placer y el dinero no vuelven más humano ni digno al hombre. Al contrario, el hombre anético que pulula en nuestro tiempo, lleva desconsoladoramente una moral doble, hipócrita y de tartufo. Y es que la cultura moderna con su recorte de la realidad humana ha comprometido gravemente la importancia que tiene la madurez personal. Y en este afán hueco por eternizar la conducta infantil y juvenil se tiene por regla desconocer el valor formativo del sufrimiento. No se trata de cargar el alma con penas sino de constatar que sin el sufrimiento poco se sabe del sentido de la vida y del existir. Y entonces ¿qué debemos hacer? En política, preconizar un gobierno mundial que garantice el valor supranacional de los DD.HH. En economía avanzar hacia una conciliación práctica entre la iniciativa privada y la justicia social. En la vida del espíritu, colocar la superestructura secular sobre

fundamentos metafísicos religiosos. Estas son las tres cosas que debemos hacer para salvarnos.

Por último, quisiera citar a Mahatma Gandhi, que advirtió el valor que deben tener aquellos hombres que desafían a su tiempo.

“Tienen que ponerse de pie contra todo el mundo, aunque al ponerse de pie se den cuenta que están solos. Tienen que mirar al mundo de frente, a la cara, aunque cuando lo hagan se den cuenta que el mundo los mira con ojos inyectados de sangre. No teman. Confíen en ese algo diminuto que habita en su corazón” (7).

Notas:

- (1) Esta es la conclusión unánime a la que llegan críticos de la globalización como: George Soros (La Crisis del Capitalismo Global, Plaza Janes, 1998); Ulrich Beck (¿Qué es la globalización?, Paidós, 1997); Joseph Stiglitz (El Malestar en la Globalización, Taurus, 2002); Hans Peter Martin y Harald Schumann (La Trampa de la Globalización, Taurus, 1996); Celso Furtado (El Capitalismo Global, F.C.E., 1998); Alain Touraine (¿Cómo salir del Liberalismo?, Paidós, 1999); Gian Gerbolini (Globalización, Teorías

- Económicas y Producción, Lima, 2000); Osvaldo de Rivero (El Mito del Desarrollo, F.C.E., 2001); Noam Chomsky (Estados Canallas, el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales, Paidós, 2001).
- (2) Véase G. Lipovestkiy, La Era del Vacío, Anagrama, 2001; y Vattimo, La Sociedad de la Transparencia, Anagrama, 2000.
 - (3) Diccionario de Aforismos y frases célebres, EDAF, Madrid, 1998.
 - (4) Daisaku Ikeda propone desde una perspectiva budista un humanismo global que complementa a la sociedad global para así equilibrarla (El Nuevo Humanismo, F.C.E., 2000); y Hans Küng es partidario de una ética mundial para la política y economía globalizada (Ética mundial para la política y economía actual, F.C.E., 2001).
 - (5) José Ortega y Gasset, La Rebelión de las Masas, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 118.
 - (6) Victor Andres Belaunde, Inquietud, Serenidad y Plenitud, imprenta Santa María. Lima, 1951.
 - (7) Mahatma Gandhi, (Todos los hombres son hermanos: reflexiones autobiográficas) All Men are Brothers, the continuum Publishing Company, Nueva York, 1990, p.49.

Lima, 28 de Agosto del 2002

LOS GRITOS DE CASANDRA

IMPACTO ECOLÓGICO DE LA GLOBALIZACIÓN

CASANDRA ERA UNA PRINCESA TROYANA, hija de Priamo, a la que Apolo concedió el don de la profecía. Pero hoy, al observar la magnitud del daño ecológico a nivel planetario causado por la embriaguez tecnológica de la moderna civilización occidental, es inevitable escuchar los gritos de Casandra advirtiéndonos sobre la posibilidad inédita de que el género humano se aniquile a sí mismo.

Este proceso de desequilibrio ecológico ha salido de control con la globalización ultraliberal, cuyos tres dogmas básicos, la desregulación, la privatización y la liberalización, han permitido a los consorcios transnacionales expandirse por todo el mundo sin someterse a rígidos controles de calidad ambiental, provocando la contaminación de la pobreza y de la riqueza, con la destrucción del empleo, de la economía de bienestar y la concentración escandalosa de la riqueza hacia arriba.

La globalización actual al diseñar un mundo basado en la exclusión social y en el capitalismo puro ha provocado la peor contaminación de todas, a saber, la miseria a nivel global. Pobreza y desigualdad social, además de contaminación ambiental, son la herencia de los doce años de experiencia con la economía de mercado. Cuatro mil millones de seres humanos viven en la pobreza, los dos millones restantes pueden disfrutar del mercado global, de los escaparates y de las boutiques. Mientras que un puñado de trescientas setenta personas en el mundo son las más beneficiadas en el mercado financiero, convertida en un casino especulativo que enriquece individuos pero no a naciones.

En esta jungla global, donde lo más importante es capturar a las minorías de altos ingresos, surge otra contaminación concomitante, la contaminación de la violencia. En un ajuste sin modernización, porque el capital se ha vuelto especulativo en vez que productivo, las ciudades se convierten en verdaderas plazas sitiadas por la delincuencia, y los Estados en verdaderos botines para la criminalidad organizada.

Las tendencias darvinianas, en un mundo sin contrapeso ideológico y político, como la desproletarización, la no producción de empleos, la desmaterialización de la producción y los métodos de reducción de los puestos de trabajo, lo único que provocan es el aumento vertiginoso de la violencia social, la disgregación y la anomia. Pero al combinarse el virus de la miseria social y de la violencia con el virus del atraso científico tecnológico junto con la explosión demográfica y el agotamiento de los recursos hídricos, energéticos y alimentarios lo que tenemos es un pavoroso panorama a ojos vista.

Y si a todo ello añadimos: el recalentamiento de la tierra, el crecimiento de los desiertos, la pérdida definitiva de especies animales y vegetales, la cantidad industrial de basura inabsorbible, la infestación de aguas de ríos, lagos y mares, la desaparición de bosques tropicales y el adelgazamiento de la capa de ozono, recién tendremos un panorama completo de una nueva apocalipsis. Verdaderamente que los gritos de Casandra resultan ensordecedores.

La globalización representa la depredación mundial de las elites financieras del capitalismo salvaje, es la reducción de la humanidad al nivel de la supervivencia, es el desmantelamiento de los progresos sociales y la supeditación de la democracia y de los derechos humanos exclusivamente a intereses económicos. Como ningún otro momento de la historia ha organizado el aniquilamiento y la depredación humana por el hambre, la pobreza, el desempleo, la enfermedad y el crimen. Es justificable declararle la guerra, por lo menos moralmente. Es humano repudiar a una ideología que convierte al hombre en un depredador de su propia especie.

El impacto ecológico de la globalización no puede ser restringido mañosamente sólo a la Naturaleza sino que principalmente afecta al hombre. Y esto, lejos de ser una postura antropocéntrica, es el reconocimiento que la globalización no sólo ha secuestrado a la democracia y al bienestar de los pueblos, con la economía de mercado, sino que también afectó a la Naturaleza.

Ciertamente que la historia moderna puede resumirse como la búsqueda acelerada de la igualdad, la libertad y la dignidad humana, pero esta

búsqueda se ha visto obstaculizada, fundamentalmente, por una visión del mundo que fragmenta y aísla al individuo, trazando líneas divisorias entre la humanidad y el universo, los fines y los medios, lo sagrado y lo profano, el hombre y la sociedad y así sucesivamente.

El hombre moderno ha perdido la capacidad de ver el Universo como una entidad solidaria, de lo contrario recordemos la hermosa carta del jefe indio Sealth dirigida en 1854 al Presidente norteamericano Pierce, quien encabezaba el despojo de las tierras indias. Recordemos algunos fragmentos:

“¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aún el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida. Si no somos dueños del aire ni del fulgor de las aguas ¿cómo ustedes pueden comprarlos? Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo. La savia que circula por las venas de los árboles lleva consigo las memorias de los pieles rojas... El hombre blanco no comprende nuestro modo de vida... La tierra no es su hermana sino su enemiga... No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ni hay sitio donde escuchar cómo se abren las hojas de los

árboles en primavera o cómo aletean los insectos... no entendemos por qué se exterminan los búfalos, se doman los caballos salvajes, se saturan los rincones secretos de los bosques con el aliento de tantos hombres y se atiborra el paisaje de las exuberantes colinas con cables parlantes. ¿Dónde está el matorral? Destruído. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia”.

Con estas palabras, queda en evidencia que con la globalización ultraliberal para el ochenta por ciento de la humanidad terminó la vida y comenzó la supervivencia. Pero nosotros, gente de mentalidad occidental, sí entendemos porqué se emprende esta depredación mundial. Ella responde a la lógica del capitalismo sin compromiso social, a la ley del beneficio puro, cuyos patrones globales e irracionales de producción y consumo está desintegrando sistemas ecológicos enteros y creando exclusión social.

El cáncer que carcome la economía global está instalado en el corazón del mercado financiero internacional, convertido en un gran casino especulativo en vez que productivo, obtiene en un

día de operaciones un trillón de dólares. Se trata de inversiones con tasas de ganancias a corto plazo muy superiores a cualquier otra inversión industrial y comercial.

Esta es otra muestra de que la ciencia y la tecnología no marchan unidos con el desarrollo de una conciencia ética que considere a la humanidad como su prioridad. Es lo que Raymond Aron llamaba “la desilusión del progreso”. Es la misma impresión que le causaba al jefe indio Sealthe un pueblo de blancos que no sabían convivir en buenos términos con la Naturaleza, que habían roto con la idea del Universo visto como una entidad solidaria, donde humanidad y cosmos somos uno.

En el fondo se trata del choque de dos concepciones diferentes de Dios, del hombre y del mundo. En la concepción religiosa Dios, hombre y mundo son realidades inobjetivables, no pertenecen al mundo objetivo, lo atraviesa y lo supera. Por eso el hombre religioso o religado no puede disponer de él, conocer a Dios y al mundo no es contemplar intelectualmente su esencia sino hacer su voluntad. El hombre religado no dispone de Dios, del prójimo, ni del mundo porque sólo es en relación con la Divinidad.

En cambio para el hombre moderno y occidental Dios, hombre y mundo son realidades objetivables. Dios está más allá del ser pero no del pensamiento, es objeto de la intuición intelectual, todo lo existente está dispuesto a la unidad aprehensible del pensar. Por la razón se dispone de Dios, prójimo y mundo. Esto es el conocimiento objetivo, negación de la verdadera alteridad, de lo que por principio es una realidad inobjetivable. Esta exclusión de lo sobrenatural termina en un historicismo positivista y en un científicismo fiscalista.

En eso consiste en el fondo la desacralización y la racionalidad instrumental del hombre de la civilización occidental. Pero ¿será la mentalidad científico-técnica una vuelta de página irreversible? ¿es acaso posible revertir el proceso de desencantamiento de la mentalidad moderna? ¿existe convivencia posible ente la visión objetiva y la visión inobjetivable del mundo?.

La carta del jefe indio Sealth parecería indicar que la objetivación resulta ser una trampa para la Humanidad, prácticamente es la dictadura de lo

objetivo lo que destruye la sacralización del mundo. La visión objetiva resulta ser antagónica con la visión que yo llamaría existencial, uno lleva al dominio y el otro a la armonía.

El efecto avasallador que tiene la manipulación científico – tecnológica sobre la mentalidad del hombre de hoy es inmensa, sin embargo la decepción que se siente por no haber traído ésta la felicidad y el bienestar al género humano es también casi universal.

La postmodernidad, que en un aspecto representa un neorromanticismo, en su cuestionamiento de la modernidad, la ciencia, el progreso, la razón y la mentalidad científico – técnica, abre la posibilidad de recuperar la experiencia metafísica, religiosa, el misterio y lo trascendente. Ciertamente que lo postmoderno es una reacción unilateral pero representa un momento de recuperación de lo inobjetivable.

No es aquí el momento de discutir, en medio de los gritos de Casandra, acerca de la función de lo religioso. Sin embargo, es posible dejar unas ideas apuntadas.

Sociológicamente la religión tiene la virtud de integrar y estabilizar la sociedad. Existencialmente es creadora de sentido de la vida. Y metafísicamente nos hace presenciar una realidad transobjetiva y

misteriosa que reside en todas las cosas y que tiene su fuente en un ser eterno. En este sentido, no es cierto que toda la tradición metafísica esté completamente agotada, y que las únicas soluciones que restan están en el campo de la inmanencia. La decadencia de la metafísica antigua y de la metafísica moderna no significa que la metafísica como tal haya perdido fuerza. Por el contrario, el agotamiento de los recursos de la Naturaleza acoge una nueva relación metafísica del hombre con la naturaleza.

Creo que con la nueva física y la crisis de los paradigmas científicos se abre la posibilidad de una integración del objetivismo con lo inobjetivable. Filosóficamente esta síntesis fue ofrecida por el pensamiento de Bergson y de Teilhard de Chardin. Y así, alcanzar una nueva cumbre que nos permita arribar a una nueva concepción del hombre unido al cosmos. Sólo así, con una nueva mentalidad integrada será posible apaciguar los gritos de Casandra que ensordecen dramáticamente en la encrucijada actual.

Ernest Mandel llamó capitalismo tardío al periodo en el que se industrializan plenamente todas las ramas de la economía. Sin embargo, nosotros hemos asistido a una etapa superior del capitalismo tardío, entendido como el periodo en el que se

informatizan plenamente todas las ramas económicas, incluido el crecimiento en red de la superestructura. En esta nueva fase, el capital sigue viendo todo lo exterior a la relación capitalista – humano, animal, vegetal o mineral- como “naturaleza”, sólo que en la posmoderna economía globalizada las tecnologías cibernéticas y virtuales encuentran nuevas formas de agotar los recursos de la naturaleza. El internet y el mercado financiero telemático socavan también nuevos ámbitos ecológicos. Además, la ecología no es sólo cuestión de cosas sino también implica la producción de relaciones y la reproducción de la subjetividad. En este sentido, la economía globalizada postmoderna no sólo agota los recursos de la naturaleza sino que destruye y subvierte el universo de la subjetividad.

El mundo entero está cercado por la globalización posmoderna y los límites del desastre ecológico también ahora comprende el ilimitado territorio de lo virtual. Se puede decir que el andamiaje desmaterializado de la globalización cabalga por el éter a tiempo real, y desde ahí descarga su efecto devastador sobre las economías estatales. Al no conocer fronteras ni límites estatales el leviathán de las transnacionales emprenden su

ataque contra la ecología natural y humana a nivel global. El apocalipsis ha sido convertido en otra mercancía más del cine hollywoodense, y el destino ecológico de la Humanidad se ha convertido en un cómodo espectáculo a contemplar

La ecología del capital destila así una ontología de la negatividad, del vacío, de la espera, de un futuro sin futuro y del declive. Su virtualidad totalizadora de lo negativo produce los cromosomas de su abolición. El ciudadano global, primero debe conquistarse a sí mismo como tal, y luego dar el salto cualitativamente superior de exigir un derecho ecológico global, que implicará su reapropiación y el despojo de la lógica devastadora del capital global. Los conflictos ecológicos son ahora desterritorializados, en el sentido de afectar a todo el globo, ubícuos y descentrados. Al afectar a la tierra entera dirige su dedo culposo señalando al también desterritorializado aparato globalizador del capital. Exige una nueva superestructura global, que va creciendo a su sombra y que lo subvertirá. Al agudizarse la crisis del Estado-Nación el capitalismo global enfrenta directamente y sin mediaciones al capital con la ecología. Y con ello, se crea un potencial revolucionario mucho mayor.

Lima, 10 de Setiembre del 2002

¿QUE HACER CON EL CAPITALISMO GLOBAL?

**DIEZ MEDIDAS CONTRA EL TOTALITARISMO DEL
MEGACORPORATIVISMO PRIVADO ⁽¹⁾**

LAMO CAPITALISMO GLOBAL a aquel sistema que volvió repentinamente a su naturaleza original, a la lógica del beneficio exclusivamente, aprovechando la oportunidad para quebrar los movimientos de trabajadores y desmantelar el bienestar y el desarrollo en el mundo. Pero aún se le puede responder poniendo énfasis en:

1. SUPRIMIR LOS PARAÍOS FISCALES

En la jungla del mercado financiero transnacional la criminalidad organizada es la rama de la economía que más rápido crece en todo el mundo, con ganancias de 500 mil millones de dólares al año. Las plazas para esta economía

sumergida son: Panamá, Bahamas, Liechtenstein, Islas Caiman, Hong Kong, Gibraltar y Chipre. Esta red bancaria es inaccesible, el secreto bancario es defendido ardorosamente por la comunidad financiera internacional, la mafia, los negocios ilícitos, el lavado de dinero, la evasión fiscal y el hurto presupuestal encuentran protección en las intocables leyes del mercado financiero global. Los organizadores de este negocio ilegal jamás son revelados por los paraísos fiscales, y pasan desapercibidos como políticos, prelados, militares y gente de negocios honorables. El daño que causan a las economías nacionales es tan grande no sólo por su envergadura económica sino por su capacidad para corromper e incluso apoderarse de las autoridades estatales y de las empresas legales.

2. SUPRIMIR LA EVASIÓN FISCAL Y LAS EXONERACIONES

Las empresas multinacionales han enredado a casi todos los países del mundo en una deshonrosa

competencia de sistemas fiscales. Los grandes consorcios no sólo desplazan fiscalmente al extranjero la sede de sus empresas para rehuir la carga fiscal sin infringir la ley, sino que incluso exigen exoneraciones tributarias en los países del tercer mundo para instalarse. De esta forma, consiguen un descomunal ahorro en pago de impuestos. Esta manera de socavar legalmente la forma de tributar es doblemente inmoral porque constituye una trampa para el país de origen y un chantaje para el país pobre que los recibe. Con la globalización del megacorporativismo privado los imperios transnacionales son los que imponen a los gobiernos democráticamente elegidos el monto de la contribución que quieren hacer para el sostenimiento de los gastos públicos. La economía sin fronteras de la globalización ha facilitado a las multinacionales el desvío de inversiones y los regalos fiscales, que sustraen al fisco -a nivel mundial- cuantiosos ingresos que impiden atender los gastos sociales.

3. GRAVAR CON EL 1% LOS FLUJOS DE CAPITAL

Para tener una idea de los volúmenes de excedentes del capital financiero debemos comparar el valor anual del comercio mundial, que asciende a 3 mil millones de dólares, con los flujos de capital internacional, entre 80 a 100 mil millones de dólares. Es decir, treinta veces el volumen del comercio mundial. Gravar con tan sólo 1% al flujo de capital permitiría a los Estados nacionales disponer de más recursos para atender los gastos de educación, salud, infraestructura e investigación científica. Es utópico salir de la actual crisis del capitalismo global sin recurrir a medidas políticas del Estado-nación, el cual puede poner las leyes de la acumulación del capital al servicio de la lógica del desarrollo comenzando con grabar con el 1% los flujos de capital. Esta medida deberá ser coordinada a nivel mundial y ejecutada desde el mismo modo con unos organismos financieros mundiales renovados.

4. CREAR LA UNIÓN LATINOAMERICANA DEMOCRÁTICA

En vez de creer ilusoriamente que la creación de un mundo policéntrico significa regionalizarnos bajo la sombra de la potencia del Norte, hay que crear una regionalización latinoamericana. Ello nos previene de una modernización polarizadora, que simplemente nos convierte en una provincia norteamericana y nos inserta en la actual estructura de las relaciones de poder, para crear una liga propia de países luso-hispano-quechua hablantes. Los países latinoamericanos todavía están a tiempo de hacer reformas y cambios profundos, debido a que su mercado interior y su política externa no está tan altamente integrada con la estadounidense. Pero el órgano legislativo de la UL debe tener una amplia legitimación democrática para tomar decisiones consensuales y no burocráticas. Debates parlamentarios nacionales sobre cada ley de la UL, un Parlamento Latinoamericano y un Consejo de

Ministros elegidos a nivel Continental, podrían dar vida democrática a esta alianza política subregional.

5. FORTALECER LA LATINOAMERICANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

La colaboración cultural intensiva y el entrelazamiento continental podría constituir un contrapeso para contrarrestar la sibarita influencia de la americanización de nuestra sociedad, y contribuir a la revalorización de nuestras ricas identidades nacionales. El *american of live* no sólo es económica – cultural y ecológicamente nocivo sino que disgrega y distorsiona el desarrollo de nuestra personalidad cultural. Impulsar la integración latinoamericana no es un puro y trasnochado prurito antimperialista sino que es la estrategia más adecuada para enfrentar la crisis del desarrollo abierta por la globalización ultraliberal. Esta no sólo ha erosionado el poder económico-social y cultural de las clases populares y de la sociedad civil sino que en el plano estrictamente

político representa una amenaza interior y exterior para el proyecto latinoamericano. Pero no habría integración latinoamericana posible sin el desarrollo de políticas económicas y sociales paralelas... Hay que diseñar un proyecto social común. Los logros económicos de la Unión Europea son indiscutibles pero debemos advertir que su deficiencia es abarcar sólo lo económico descuidando la integración en otros campos. Lo que Europa nos puede enseñar es que fue el compromiso social capital/trabajo lo que constituyó el verdadero motor de su fuerte crecimiento. Y que justamente la destrucción de este contrato social por la globalización ultraliberal es lo que ha desmontado el Estado de bienestar europeo. Latinoamérica no podrá enfrentar sus dos retos principales, la crisis y la inserción global, si no comprende que la apertura del mercado lejos de estar al servicio de la acumulación de capital debe ir entroncada con la construcción de un Estado de bienestar para las mayorías, y ello significa tomar distancia del catecismo ultraliberal en boga.

6. UNAS NACIONES UNIDAS LEGISLATIVAS

Actualmente las Naciones Unidas son un mentidero, el daño político – económico causado por la globalización y por el hecho de que los Estados Unidos quede como única gran potencia ha sido enorme. Es necesario que se convierta en un órgano capaz de hacer leyes para nuestra sociedad global, afrontando en primer lugar el tema de la desigualdad de la distribución de la riqueza, el cual genera anomia, disgregación social, terrorismo, subversión, criminalidad, indigencia, enfermedad y hambruna. La lucha por la paz, la guerra contra la criminalidad organizada, la defensa de la democracia y la sanción ejemplar contra los violadores de los DD.HH. Debido a la gravedad de la crisis del capitalismo global es inadecuado circunscribir la agenda de las NN.UU. al ámbito de la Paz, de la Salud y la Educación. Hoy más que nunca tiene el desafío de entrometerse en los valores del mercado y marcar las pautas para evitar

que siga el abuso del afán de lucro a nivel global. En otras palabras, es necesario crear una sociedad global que se corresponda con una cabal democracia global y una ética economía global. La globalización ultraliberal de las corporaciones convirtió la lógica del beneficio en principio supremo. Pero este principio es incompatible con la construcción de un sistema político mundial, porque en vez de unir a las naciones liquida su soberanía, y en su lugar se instaure una Organización de Corporaciones Unidas (OCU), con un modelo social de exclusión, insolidaridad e injusticia. Las NN.UU. no pueden seguir subordinadas a las transnacionales por la hegemonía de sus socios principales, tres cuartas partes del mundo lo rechazan y están, por consiguiente por un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI).

7. CREACIÓN DE IMPUESTO ECOLÓGICO MUNDIAL

Una reforma fiscal sobre el consumo de recursos no renovables y la energía permitiría

subsidiar la reconstrucción medioambiental del planeta. Y ello sin olvidar que no hay peor contaminación que la de la miseria, que resta dignidad y libertad al ser humano. Además, la contaminación del medio ambiente abarca no sólo a la naturaleza, a la pobreza y la riqueza, sino que también se trata de combatir la contaminación de la violencia, la contaminación informativa y la contaminación cultural. Con la globalización actual se pone en el tapete lo nefasto que resulta la contaminación de la riqueza. Así resulta pavoroso que 368 megamillonarios globalizadores posean una riqueza equivalente a 3 mil millones de seres humanos sobre la tierra. La redistribución global hacia arriba abre la jaula para la ley de la jungla. *Sólo que los ricos apelan a un curioso científicismo, arguyendo que sus beneficios son una especie de proceso regido por las leyes de la Naturaleza.* Marcuse ya había señalado el carácter racional de la irracionalidad de la civilización industrial avanzada⁽²⁾, sólo que el capitalismo global no trata de seguir adormeciendo a las masas en la

prosperidad sino más bien de excluirlas diseñando un futuro para apenas el 20 por ciento de la humanidad. La irracional lógica del beneficio ha resultado ser más devastadora para las tres cuartas partes de la humanidad que la propia contaminación de la Naturaleza. Por ello, el impuesto ecológico mundial debe ser omniabarcador y polifuncional. Un impuesto sobre la gran tala de los puestos de trabajo desanimaría a los consorcios a la masiva destrucción del empleo.

8. REFORMA DE LAS INSTITUCIONES FINANCIERAS

Un GATT-OMC que imponga un multilateralismo auténtico, un BM que capte los enormes excedentes de las potencias para enviarlo a los países del tercer Mundo, y un FMI que sea un verdadero banco central mundial emitiendo moneda real, reemplazando al dólar y estabilizando los tipos de cambio, lo que proporcionaría a los países emergentes la liquidez necesaria para un crecimiento

con desarrollo. Esta reforma impediría la cuartomundización de la periferia, resolvería la crisis de acumulación, solucionaría la lógica deflacionista y de estancamiento, daría salida productiva al capital financiero excedente y devolvería realidad al Desarrollo, convertido en mito por la globalización actual. Esto haría que las instituciones del Bretton Woods ya no siguieran actuando como la banca del Norte en sus políticas hacia el Sur.

9. SUPRIMIR LA DEUDA EXTERNA

La deuda externa no sólo convierte a los países tercermundistas en exportadores netos de capital sino que responde a nuevas formas de explotación y de polarización global al servicio de la integración dependiente. Su anulación es perfectamente posible y su impacto económico casi nulo sobre el Primer Mundo. En el mundo globalizado la deuda externa acelera la desintegración del Estado - nación, en consecuencia

fortalece los intereses del capital transnacional del mercado mundial. Contribuye al desequilibrio actual entre mercado y Estado. Por lo demás, el país con mayor déficit del mundo no es precisamente tercermundista, sino la primera potencia mundial, los EE.UU, la cual financia su enorme déficit fiscal canalizando excedentes financieros y favoreciéndose con las transferencias financieras de los países más pobres (931 mil millones de dólares). En los 60 América Latina debía 60 mil millones de dólares, en los 80 fueron 200 mil millones, a fines del 99 la deuda llegaba a los 900 mil millones. Sin embargo, entre 1982 y 1996 fueron devueltos a los bancos del Norte alrededor de 740 mil millones de dólares. En 1999 el servicio de la deuda alcanzó la cifra de 120 mil millones. Está claro que es impagable, no deja de crecer, representa una exportación neta de capitales del todo punto de vista inmoral e injustificable. La deuda externa debe ser anulada en su integridad pero además construir un nuevo orden económico mundial para que ni bancos ni élites económicas ni militares se enriquezcan con futuros

créditos y saqucos planificados en nombre del desarrollo.

10. CONSTRUIR EL NUEVO SOCIALISMO

Un nuevo socialismo que no se confunda con marxismo, ni identifique a éste con economicismo ni con sovietismo, que esté abierto a todas las corrientes socialistas, que asuma el valor de la sociedad abierta, tan distante del fundamentalismo del Estado como del fundamentalismo del Mercado, y que armonice la economía global con los valores sociales y morales.

Lima, 31 de Octubre del 2002

Notas:

(1) La globalización del megacorporativismo privado es un fenómeno totalitario suprademocrático. Me explico. La forma predominante del totalitarismo contemporáneo no es ya el fascismo ni el comunismo –como fenómenos *postdemocráticos*–, ni la democracia liberal –como fenómeno *intrademocrático*–, sino que es el capitalismo global como fenómeno *suprademocrático*. Si como fenómeno postdemocrático, el totalitarismo se articula en verdadero Estado totalitario, y si como fenómeno intrademocrático se muestra como discriminación en el disfrute de los derechos previamente universalizados, en cambio como fenómeno

suprademocrático los derechos universales son abolidos en la práctica en favor de supuestos derechos del productor corporativo privado. El capitalismo global se delinea como el poder real de una pequeña minoría transnacional privilegiada, organizada en tiránicas megacorporaciones mundiales. La globalización y el libre comercio de hoy no son sino la fachada del totalitarismo suprademocrático del megacorporativismo privado. Actualmente la soberanía económica y el derecho megacorporativo es más influyente y fuerte que el del individuo y el Estado. En este marco la defensa de los Derechos Humanos, por parte de la única superpotencia mundial, es en realidad pura retórica filistea e hipócrita de un gobierno que encabeza su relativización y que sirve de tapada al interés megacorporativo.

Es indudable que hay que recuperar la vigencia real de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, establecer el nuevo orden económico y el orden político pisoteado por el capitalismo global, pero antes es preciso dejar sentado que el capitalismo global es la fase *Hiperimperialista* del capitalismo mismo. Durante el capitalismo liberal el Estado se reducía a complementar al mercado, mientras que en el capitalismo monopólico o de organización el Estado se convierte en el regulador automático de los intercambios del mercado, pero ahora, en el capitalismo global, vuelve la regla del juego "espontáneo" que actúa como ley "natural" del valor pero desplazando al Estado del Mercado. Ya no se trata de la fase imperialista que se sustentaba sobre la soberanía de los Estados-nación, sino que ahora se trata de la fase hiperimperialista que se constituye sobre la soberanía privada de las megacorporaciones transnacionales. Con el capitalismo global termina el imperialismo y comienza el hiperimperialismo. Se trata de un aparato desterritorializado y descentrado, que no conoce fronteras y que gobierna la tierra entera. La hegemonía ya no corresponde a ninguna potencia Estado-nación en particular, sino a las megacorporaciones privadas transnacionales. Es la era de la autonomía del gran capital monopólico incluso frente a los propios Estados imperialistas.

(2) Herbert Marcuse en *El Hombre Unidimensional* señala que el pensamiento crítico lucha por definir la irracionalidad de la racionalidad establecida, haciendo que el desarrollo tecnológico se convierta en instrumento de la política destructiva (capítulo VIII). La idea central de Marcuse, según la cual la unidimensionalidad o totalitarismo de las sociedades industriales avanzadas se provoca desde el aparato productivo (capitalismo) o desde el poder (socialismo soviético) se basa en la tecnología más que en el terror, pero este aserto ya no es valioso en el actual capitalismo global. La globalización actual es totalitaria pero no es unidimensional, pues un capitalismo sin contrapeso mundial ya no tiene que buscar el statu quo, ni reforzar la unión institucional entre burguesía y proletariado. Pero a su vez, la desaparición de la política de coexistencia social desaparece también la unidimensionalidad para instaurarse una bidimensionalidad sin objetivos revolucionarios, lo cual ya no es la revolución sino la contrarrevolución de la transnacional clase poseedora. En otros términos, no todo pensamiento bidimensional es revolucionario, como creía Marcuse, sino que dentro de un contexto determinado, como el actual, también puede ser contrarrevolucionario. El capitalismo megacorporativo global no repolitiza la relación de clases, el poder político neoliberal se acepta como legítimo, aparentemente ha ganado la lucha ideológica, encontrándose sin oposición robusta sino con una oposición subalterna, a la deriva, sin paternidad ideológica. Las crisis periódicas capitalistas se han convertido con el neoliberalismo en una crisis permanente de rentabilidad pero ya no larvada, debido a que ya no necesita desplazar las crisis del sistema económico al sistema sociocultural y, en consecuencia, descarga todo el peso de la reestructuración sobre los hombros de las clases trabajadoras, destruyendo así, el pacto social, el estado de bienestar, cuartomundando el tercer mundo, y congraciándose con un modelo de democracia desde arriba en desmedro de las democracias desde abajo. Lula en Brasil es el comienzo de la revolución política antiglobalizadora.

EPILOGO

CIENTIFICISMO, POSMODERNIDAD Y GLOBALIZACIÓN

Imagínese, amigo lector, a este libro como un gran perol en el que se cocinan tres ideas-fuerza: primero, que el cientificismo no sólo se mantiene vivo en el positivismo de índole fisicalista (Bunge Mosterin) sino que tiene su raíz en el laicismo iluminista; segundo, que la ola cultural posmoderna es el canto de la irracionalidad **inmanente** y por tanto comparte el mismo espíritu de la modernidad; y tercero, que la globalización neoliberal es un fenómeno totalitario suprademocrático, que representa la fase Hiperimperialista del capitalismo, reestablece una sociedad bidimensional⁽¹⁾ no revolucionaria, pero con capacidad de respuesta democrática, y convierte al Mercado en ley natural, estableciendo así un cientificismo económico global. Por tanto, el **fisicalismo**, la **globalización ultraliberal** y la **cultura posmoderna** son tres hermanos que transitan la senda del cientificismo,

incluso el último que lo hace avanzando de espaldas. Pero estas tres ideas han sido cocidas en dicho perol acompañadas con el fuego de ciertos acontecimientos mundiales: el desbarajuste económico argentino, la preparación de una nueva guerra de los EE.UU. y la OTAN contra Irak, y el resurgimiento de la izquierda latinoamericana con el triunfo de Lula en Brasil.

Ahora bien, la idea de que la ciencia debería constituir un modelo para todas las ramas del conocimiento, incluido el conocimiento social y psicológico, y que no existen límites para la validez y extensión del conocimiento científico, empezó a caer en desgracia desde los años veinte del siglo que acaba de terminar.

Como el romanticismo del siglo XIX –que fue la primera reacción antimoderna-, el espiritualismo, vitalismo, existencialismo, femonenología y postestructuralismo en el siglo XX, constituían el desarrollo de la segunda reacción antimoderna, que rechazaba el imperio de la objetividad, lo racional y científico. Este también fue el tema recurrente en la

literatura de Kafka, Eliot, Joyce, Yeats, Pound, quienes revelaban el vacío espiritual y la ausencia de sentido del mundo moderno. El mismo contenido se revela en los personajes sin fondo el novelista checo Milan Kundera y en los seres hiperconscientes pero sin sentimientos del semiólogo Umberto Eco. Pero hoy asistimos, con Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky, etc. y la filosofía posmoderna; a la tercera reacción antimoderna, -después del **romanticismo** y del **antipositivismo**-, llamado “discurso **postmoderno**”. La postmodernidad no es sólo un fenómeno de los intelectuales, porque también es un fenómeno de la calle. Si a ésta la concebimos, a groso modo., como el imperio de la ética inmanente, la subjetividad, lo light, lo indiferente y la cultura del vacío, entonces la postmodernidad aparece como un creciente y generalizado espíritu de la época, caracterizado por la falta de utopía y el neindividualismo.

La modernidad, como el tiempo de las grandes utopías científicas y sociales, se ha venido abajo, en las ideas y creencias de una gran parte del

hombre actual el proyecto moderno ya no es válido, hoy se acepta lo que no es verificable empíricamente, lo espiritual cobra importancia y se rechaza el terrorismo cientificista, que asume el conocimiento científico-racional como la única forma válida. En el fondo, también es una protesta contra la omnipresencia de la civilización técnica y una esperanza por controlar y humanizar la tecnología. *Pero no nos hagamos ilusiones; las líneas fuertes de la ola posmoderna se constituyen en un canto de la irracionalidad inmanente, todas sus consecuencias prácticas en la vida y en la acción comparten el postulado de la "muerte de Dios".* En una palabra, la cultura posmoderna encuentra su raíz en el mismo espíritu del laicismo iluminista, que también dió origen a las filosofías de la Razón que combate.

Por ello, la postmodernidad no es el retorno a una espiritualidad fuerte y maciza sino, todo lo contrario, a una espiritualidad débil y light. Todavía entumecida por el discurso positivista, neopositivista y analítico, su espiritualidad guarda aún un nivel

inferior y medio. Sin embargo, no se puede ser demasiado exigente con el individuo que busca una salida a la crisis de la razón del racionalismo y del paradigma científico. *Lo concreto es que, el hombre de la era globalizadora es un individuo desgarrado entre la unidimensionalidad de la especialización y la bidimensionalidad de la exclusión social.*

Por otra parte, es cierto que en un país como el nuestro, con un incipiente desarrollo tecnológico-científico-industrial, suena exótico el discurso postmoderno, resulta una herejía las impugnaciones al cientificismo y parece necesario seguir defendiendo los ideales de la racionalidad moderna. En otros términos, como el Perú no entra de lleno a la modernidad entonces hay quienes piensan que resulta contraproducente no fortalecer la perspectiva modernista y alentar la postmodernidad, lo cual podría despertar movimientos culturalistas y regionalistas desintegradores para el país. Sin embargo la verdad es otra. *Lo real es que, nosotros los peruanos, no necesitamos inventarnos el lado perverso de la modernidad porque ya lo vivimos*

(destrucción ecológica, etnocentrismo cultural, racionalidad instrumental, entre otros). Sólo que, en nuestra occidentalización periférica, el malestar de la modernidad nos hace mirar más hacia los románticos milerarismos del pasado (andinismo, indianismo, incaismo, etc) que hacia los desafíos del futuro postmoderno.

Además, la globalización neoliberal unido a la galaxia virtual de los medios electrónicos ha disminuido mucho nuestra crisis de inserción cultural, estableciendo una Ley de Desconexión Decreciente (LDD) entre el centro y la periferia del mundo occidental. Todo lo cual, da como resultado un proceso cultural complejo y contradictorio, en el cual *a pesar de que materialmente nos hace falta terminar de entrar en la modernidad, espiritualmente la cultura postmoderna se halla perfectamente instalada en el sector moderno de nuestra sociedad y ya coloca sus bártulos en el sector tradicional.*⁽²⁾ En consecuencia, la cultura moderna ha entrado en crisis también entre nosotros, permitiendo que la cultura postmoderna eche raíces.

Aquí también vivimos la crisis de evidencias éticas, la personalización de la ciencia o la soledad existencial. En ese sentido, la miseria del cientificismo está conectado no sólo al malestar de la modernidad, al carácter totalitario de las grandes cosmovisiones políticas y al sentido único de la vida, sino, también, a ese gran lastre psicológico llamado “temor a lo nuevo”, tan extendido todavía en las ideas y creencias del hombre de la calle como en el intelectual tradicional, que cree ver en lo postmoderno una hibridación disolvente de la modernidad, pero en realidad, el postmodernismo es la culminación de un largo movimiento de crítica inmanente y destructora del modelo de modernización económica, técnica y política que priorizaba el lucro, el poder y lo ideológico, postergando la dignidad, la libertad, y los derechos de la persona humana.

Por su parte, el neoliberalismo de la sociedad informatizada acentúa la singularidad del individuo frente a la objetividad social, y ello está relacionado con un nuevo concepto de riqueza, donde más

importante que los bienes tangibles son los bienes simbólicos (conocimiento, tecnotrónica, telemática). Los grandes recursos naturales no hacen hoy a nadie poderoso, más bien el principal factor es la producción del conocimiento tecnológico. Además, en este punto de ruptura histórica surgen dos clases de ciudadanos: los que tienen trabajo, capacidades culturales y adquisitivas, y los que no tienen trabajo ni recursos culturales y económicos para vivir con normalidad. *Se trata de una sociedad enormemente rica basada en el trabajo de unos pocos pertenecientes al sistema de producción informatizado, que hace posible poder hablar de la civilización del ocio o del final de la necesidad de trabajar para poder vivir, a no ser por un inconveniente: que no está en condiciones políticas de resolver el problema de la distribución de la renta, a fin de que puedan vivir las personas que están fuera del trabajo productivo informatizado.* Pero aún así, si se solucionara este punto nos preguntamos ¿qué sentido tendría la vida en un mundo en el que se trabaja poco y muchos no

trabajan? *En una trama social que carece de la mínima racionalidad y de unos mínimos éticos en su estructura y organización, cómo evitar el desequilibrio del conjunto social? Quizá sea el momento de acentuar la sabiduría humana frente a la razón técnica, como la vía regia para conquistar una humanidad arraigada y solidaria. Entonces, y sólo entonces, será posible que insurja en vez de una civilización del ocio, una civilización del amor, un mundo de comunión inherente a la eucarística repartición de los panes.*

Pero la herencia mortal a resolver por la postmodernidad consiste no sólo en: la contradicción existente entre su defensa de la singularidad del individuo y el estilo de vida consumista, que espolea un modelo de producción en masa y que pone a la humanidad al borde de una catástrofe ecológica, sino en *el hecho cultural significativo de que con el alma esperpéntica de la sociedad nihilista, hedonista, inmanente y tecnológica no es posible curar la raíz del problema, a saber, la negación del fundamento trascendente del mundo y de la vida.*

No hay defensa coherente de la persona humana en la actualidad sin ofrecerle un nuevo fundamento, sentido y estilo de vida. Vivir decentemente no podrá estar ligada a la desenfrenada adquisición de bienes y servicios sino a la búsqueda del bienestar espiritual. *No sólo es necesario recuperar el control humano sobre la técnica y que ésta deje de convertirse en un fin en sí misma. Sino que es necesario religar a la persona humana con Dios, como su condición ontológica de posibilidad.* El nihilista sólo se limita a exigir el respeto a la persona humana por sí misma., pero el defecto no está en lo que afirma sino en lo que omite y en la separación que introduce. Separa a la persona de su fundamento divino, porque cree que esta relación es incompatible con la libertad del hombre, justamente *la ética del consumo* se basa en la ciencia de una moral totalmente emancipada y autónoma. *Pero la referencia a Dios no es incompatible con la autonomía ontológica de las realidades terrestres que llevan inscritas en sí mismas su propio código de finalidades y normas,*

que en el caso humano la primera ley es el de la libertad.

En este sentido son muchos los que se interesan por la civilización pero son pocos los que se interesan por una verdadera ilustración. Y esta relación debe cambiar para la supervivencia de la humanidad misma.

No invalida la presencia de la cultura postmoderna, el hecho que la cultura dominante sea todavía entre nosotros la de la modernidad. Y en consecuencia, el cientificismo no debe ser tratado como un lastre del pasado sino como un fenómeno esencial de la cultura modernista aún viva. *Lo que invalida, más bien, lo posmoderno es su no superación del ámbito de lo inmanente.*

Por último, conviene apuntar que subtitulo este libro bajo el nombre de *Antimemorias Filosóficas II*, porque mi intención última no es evocar ni biografar sino reflexionar sobre las formas intelectuales recibidas en el anfiteatro del mundo.

*Antes que el ligero sueño de lo vivido
se disipe en la niebla del olvido,
extraigo al breve instante
de mi ambulante vida,
un pensamiento
que revolotea en el alma,
por un mundo mejor.*

Lima, 15 de Noviembre del 2002

Notas:

(1) Véase la nota 2 del capítulo anterior.

(2) Miguel Giusti es de la opinión que en el Perú hace falta entrar en la modernidad, sin embargo, reconoce que se ha adquirido conciencia de su lado perverso (véase Alas y Raíces, Ensayos sobre ética y Modernidad, PUCP, Lima, 1999, pp. 272-278). Samuel Huntington se ha encargado de poner énfasis que por primera vez en la historia la modernización no es ya occidentalización sino multicivilizacional, es decir que es posible modernizarse sin occidentalizarse (El Choque de Civilizaciones, Paidós, Barcelona, 1997). Por todo ello, es preciso señalar a qué tipo de modernidad nos referimos: modernización con occidentalización (Turquía por ejemplo), o modernización sin occidentalización (China, Arabia Saudita, Singapur, Japón). Es decir, o se abraza el culturalismo universal o se decide por el culturalismo reformista. No olvidemos que también existe el culturalismo autoctonista, antimodernizante y antioccidental (por ejemplo, el autoctonismo indigenista entre nosotros). En el Perú oficial se ha seguido en la etapa republicana la vía del culturalismo universal pero la fuerza telúrica hizo que se ensayara con Velasco, en el 68, la vía del culturalismo reformista. Aún nuestra modernización se está gestando.

AGRADECIMIENTOS

Al escribir este libro me apoyé en mis propias reflexiones y experiencias, pero éstas nada serían sin los debates, ideas e informaciones con una multitud de escritores, intelectuales y académicos con los que estoy en deuda.

Este libro debe mucho a una red de cenáculos de filosofía⁽¹⁾ que se han ido conformando últimamente, y en los que he dado lectura y recibido inteligentes críticas y sugerencias sobre los ensayos aquí reunidos. De sus limitaciones soy responsable, de sus aciertos agradezco a mis colegas. De este modo, tenía razón Aldous Huxley cuando escribía:

"Escribir un mal libro representa tanto trabajo como escribir uno bueno. Nace, con igual sinceridad, del alma del autor".

Aunque vacilo antes de nombrar a alguien en particular, comienzo agradeciendo a Emma Aguirre y Girón, mi esposa, nada sería posible sin ella ni contra ella. Luis Flores Caballero, mi padre, quien como escritor colaboró mucho escuchando atentamente mis escritos y aportando un gran número de observaciones. Me he beneficiado en particular de las ideas del memorioso, original y enciclopédico embajador Antonio Belaúnde Moreyra. El maremagnum de ideas y datos que maneja

me resultó sobremanera fructífero, tanto en lo histórico, religioso y filosófico. También me enriquecieron los debates con la cordial e incisiva Dra. Maria Luisa Rivara de Tuesta y con los politólogos César Arias Quincot y Ricardo Segura, todos ellos tan vastos, agudos y leídos.

En el esclarecimiento de mis ideas sobre el cognitivismo, debo una especial mención al psicólogo José Chávez Zamora, y al filósofo Julio Chávez Rivera. Ambos, investigadores serios como acuciosos. También estoy agradecido, por las muchas ideas que me dieron sobre la crisis humana y ecológica actual, con el erudito filósofo Antonio Peña Cabrera, el inagotable sociólogo Fernando Fuenzalida, a los incansables Mariano Querol e Ignacio Prado Pastor, así como el diálogo y los libros del joven filósofo espiritualista Miguel Polo Santillán. Mi interés sobre el tema del SIDA le debo al escritor Fidel Gutiérrez Vivanco, tan ameno como original. Otra vez corro el riesgo de mencionar sólo a un puñado cuando me aportaron valiosas ideas sobre la globalización Aníbal Campos, Carlos Lecaros Zavala, Eduardo Alvitez, Luis Solari Reinoso, José Luis Herrera, Juan Rivera Palomino, Zenón de Paz, Luis Enrique Alvizuri, Mario Garvitch con los cuales sostuve fascinantes e incansables discusiones. Especialmente con el joven filósofo Victor Montero Cam.

He aprovechado también innumerables discusiones sostenidas con intelectuales de izquierda, ciegamente stalinistas y críticos acerbos de la globalización. Así de fructífera fue mi discrepancia con Raimundo Prado Redondez, Carmen Zavala y José Maúrtua, quienes promueven discusiones de filosofía política, fundamentalmente, y confunden marxismo con soviétismo.

Un tema del libro es también el cambio de paradigma en la ciencia, tema sobre el cual me han sido muy valiosos los conocimientos epistemológicos del filósofo Francisco Miró Quesada, Francisco Nicoli, las discusiones con Abraham Paz y Miño, y las conversaciones sobre física teórica con el ingeniero Enrique Pfeiffer Tubino. Estoy particularmente en deuda con la reverenda madre Luz María Álvarez Calderón, por su visión espiritual sobre la crisis del hombre en la globalización, por su gran aliento, así como por el auspicio económico inicial. Y con el auditor, tan preocupado por cuestiones humanas, Julio César Rivera Dávalos, que colaboró proporcionándome valiosa y reciente bibliografía.

Cumplo el deseo de algunos que me han ayudado mucho hablando con ellos y que me pidieron que no los nombre. Pido disculpas a quien omito involuntariamente. A todos ellos reitera el autor su agradecimiento sincero, sin cuyos valiosos debates este trabajo no se hubiese

escrito. Finalmente, sobre este libro puedo decir lo que pensaba Jacinto Benavente:

“Los libros son como los amigos, no siempre es el mejor el que más nos gusta”.

G.F.Q

(1) La multiplicación de cenáculos de Filosofía en Lima responde a varios motivos: es un espacio abierto, pluralista, democrático e interdisciplinario en el que los intelectuales académicos y extra académicos pueden enriquecer sus puntos de vista, exponer sus trabajos, criticar y opinar libremente. Es un atractivo aparte conocer a figuras de renombre como a talentos jóvenes. Y no es ajeno a la existencia disfuncional de una Universidad mercantilizada y pseudohumanista. Pues la universidad ha dejado de ser el centro de la vida intelectual, los elementos creativos languidecen o se sienten incómodos entre la burocracia educativa universitaria, especialmente la filosofía se ha vuelto demasiada especializada y estrecha, o se complica con problemas formales o se vuelve demasiado práctica olvidando las preguntas clásicas del filosofar. Hoy el gran enemigo de la filosofía es el formalismo académico y el practicismo pseudofilosófico. Ambos se dan la mano rechazando los grandes temas de la filosofía. El enfoque formal lo esteriliza con su pretensión ascética, y el enfoque práctico lo vulgariza con su instrumentalización aplicativa.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

Algunos de los ensayos reunidos en este libro fueron objeto de disertación en diversos foros, que se detallan a continuación.

- “La Agonía de Fausto. El impacto cultural de la globalización” fue originariamente una conferencia leída en la I Reunión Regional de la Asociación Mundial de Psiquiatría y en el XVII Congreso Peruano de Psiquiatría “Federico Sal y Rosas” efectuado entre el 3 y 5 de Octubre del año 2002 en la ciudad de Lima.
- “Evolucionismo no científicista” y “La Deserción de las élites” fueron trabajos presentados en el mes de Julio y Agosto, respectivamente, del año 2002 en el Cenáculo de Filosofía que dirige el Dr. Antonio Belaúnde Moreyra.
- “El científicismo económico” inicialmente fue una disertación pronunciado en el mes de Junio del año 2002 en el Agora Filosófica que dirige el escritor Luis Solari.
- “Homero, Gutemberg y Marconi” y “¿Volver a Mariátegui?” fueron trabajos leídos en los meses de Mayo y Junio del año 2002 en el Cenáculo de Filosofía de Salamanca, que dirijo personalmente.

- “El Diálogo postmoderno” es una disertación leída en el mes de Setiembre del año 2002 en el Cenáculo filosófico “El Aguila Azul” que dirige el politólogo Dr. Ricardo Segura y el Lic. Víctor Montero Cam.

- “Ideología no es filosofía” fue originalmente un trabajo discutido en el mes de Mayo del año 2002 en el Colegio Médico del Perú, en el marco de un ciclo de conferencias sobre “Postmodernidad y Globalización”.

- “Los Gritos de Casandra. Impacto ecológico de la globalización”, fue originalmente leído en el mes de Octubre en el Cenáculo Filosófico “El Aguila Azul”.

Cuidando de no apagar la mecha encendida, el lector mismo puede constatar lo útil que puede resultar la participación activa en diversos cenáculos de cultura. Ese ha sido mi caso, la mayor parte de mis ensayos pudieron ser discutidos en estos ámbitos sin pérdida de rigor gracias a la presencia variopinta de intelectuales, entre ellos, académicos. Creo que lo valioso de estos “salones ilustrados” reside justamente en la retroalimentación generacional enriquecedora que se produce en ellos, provocando una toma de conciencia y la búsqueda de una respuesta adecuada a los desafíos de nuestro tiempo. En consecuencia, ¡manos a la obra en la organización de cenáculos culturales!.

LISTA DE ABREVIATURAS

ECH	Elitismo Contemporáneo Hegemónico
EPA	Elites Pragmáticas Amorales
PAG	Pragmatismo Amoral Globalizado
DEG	Deserción de elites Globalizadas
EGA	Ethos Globalizador Actual
NCU	Neodogmatismo Cientificista Ultraliberal
NEHS	Neohumanismo de Síntesis
TOMEPE	Totalitarismo Megacorporativo Privado
LDD	Ley de Desconexión Decreciente



biblioteca
nacional
del Perú

OBRAS CITADAS

LA BALADA DEL REBUZNO

Iberico, Mariano. Notas sobre el Paisaje de la Sierra (1937) Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1963.

Hawking, Stephen. Historia del Tiempo (1988), Ed. Crítica, Barcelona.

Kant, Manuel. Crítica de la Razón Pura (1781) Ed. Orbis S.A., 2 tomos. Buenos Aires, 1984.

Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery (1934) Hutchinson, London, 1980.

Russell, Bertrand, citado por D.W. Sciama, The Unity of the universe (1959), p. 99.

Sir James Jeans, The Mysterious Universe (1937) p.122.

Wilber, Ken en Psicología transpersonal de Wilber por Miguel Polo Santillán (2001) Yachay N° 5, Lima, p. 32.

INCLITOS ERRORES

Bahro, Rudolf. El Socialismo realmente existente, Mosca azul editores, Lima, 1981.

Calvez, Ives. El pensamiento de Carlos Marx, Taurus, Madrid, 1956.

Flores Q., Gustavo. Humanismo de la Posmodernidad, IIPCIAL, Lima, 2000.

Flores Q. Gustavo. Racionalidad y Metafísica para la Postmodernidad, Lima, 2001.

Gorbachov, M. La Perestroika, Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1985.

Lenin, V. El Estado y la Revolución, Ed. Progreso, Moscú, 1980.

Marcuse, Herbert. El Marxismo Soviético, Revista de Occidente, Madrid, 1980.

Popper, Karl. Miseria del Historicismo, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Prado R., Raimundo. El Marxismo de Mariátegui. Amaru Editores. Lima, 1982.

Sarmiento, Domingo F. en Nuevo Diccionario Antológico de Pensamientos y Aforismos, EDAF, p. 210, Madrid.

Sartre, J.P. Crítica de la Razón Dialéctica, Ed. Losada, B. Aires, 1980.

Tagore, Rabindranath en Nuevo Diccionario Antológico de Pensamientos y Aforismos. EDAF, p. 123, Madrid.

LA CABEZA DE AGAPITO

Chávez Rivera, Julio. La crisis del conductismo y el nuevo paradigma cognitivo, inédito, Lima, 2002.

Chávez Zamora, José. Manual de Psicología para educadores, Derrama Magisterial, Lima, 1995.

Chomsky, Noam. El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso; Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Skinner, B.F. Sobre el conductismo. Fontanella, Barcelona, 1975.

Skinner, B.F. Más allá de la libertad y de la dignidad. Fontanella, Barcelona, 1973.

Vigotski, Lev S. El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Crítica, Barcelona, 1979.

EL DIALOGO POSMODERNO

Frankl, Victor E. La presencia ignorada de Dios, Ed. Herder, Barcelona, 1986.

Habermas, Jürgen. Modernidad: un proyecto incompleto, en: El Debate Modernidad Postmodernidad, Compilación y prólogo de Nicolás Cesullo, Punta Sur Editores, B. Aires, 1991, p. 131-134.

Leibnitz, G.W. en Jean Guitton, Diálogos con Pablo VI, Libros del Monograma, Ed. Cristianas, Madrid, 1967, p. 251.

Marcuse, H. El hombre unidimensional (1964), Ed. Planeta, México, 1985.

Montaigne, Michel de. Ensayos completos, Iberia, 4 vols., Barcelona, 1963.

Pascal, Blas. Escritos Escogidos, Editorial Exito, Barcelona. 1951.

Riva Agüero, José de la. Afirmación del Perú, 2 vols, Publicaciones del Instituto Riva Agüero, Lima, 1960.

Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

EL SIDA Y LA HUMANIDAD MISTICA

Bergson, Henri. La Energía Espiritual, Espasa Calpe, Madrid, 1982.

Chardin, Teilhard de. El Medio Divino, Taurus, Madrid, 1964.

Dubos, René. Los Sueños de la Razón, FCE, México, 1961.

Fromm, Eric. Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea, FCE, México, 1962.

Gutiérrez Vivanco, Fidel. "El Sida un enfoque sociocultural," en: Revista de Bioética de la Asociación Peruana de Filosofía Aplicada, Lima, 2001.

Gutiérrez Vivanco, Fidel. Filosofía de la conservación, Ed. Santa Bárbara, Lima, 2000.

Fernández de Quero, Julián. Guía práctica de la sexualidad masculina, colección Fin de Siglo, Madrid, 1996.

Kaplan, H.S. Los trastornos del deseo sexual, Grijalbo, Barcelona, 1982.

Foucault, M. Historia de la sexualidad, Siglo XXI, Madrid, 1978.

- Reich, W.* La revolución sexual, Roca, México, 1976.
- Rof Carballo, J.* Sexo y erotismo en la economía y sociedad de consumo, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1973.
- Simon, M.* Comprender la Sexualidad hoy (Freud, Marx, Reich, Marcuse y Lacan), Sal Terrae, Santander, 1978.
- Sorokin, P.A.* La revolución sexual en los Estados Unidos de América, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1958.

EL CIENTIFICISMO ECONÓMICO

- Banco Mundial,* Informes sobre Desarrollo Mundial 1994-97.
- Beck, Ulrich.* Qué es la Globalización, Paidós, Barcelona, 1998.
- Drucker, Peter F.* “Hacia la economía futura” en: La Crisis de la Teoría Económica, Ed. Bell y Kristol, B. Aires, 1983.
- Forrester, Viviane,* El horror Económico, FCE, México, 1997.
- Furtado, Celso.* El Capitalismo Global, FCE, México, 2001.
- Gerbolini, Gian Flavio.* Globalización, Teorías económicas y producción, ESVPSRL, Lima, 2000.
- Lecaros Zavala, Carlos.* La Mundialización en el pensamiento de Teilhard de Chardin, ponencia presentada en la Sociedad Peruana de Filosofía, el 5 de Junio del 2002 en Lima.

Merquior, José Guilherme, Liberalismo viejo y nuevo, FCE, México, 1997.

PNUD, Programa Naciones Unidas Desarrollo, Informes 1994-97.

IDEOLOGÍA NO ES FILOSOFÍA

Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, 1971.

Gramsci, Antonio. La formación de los intelectuales, Grijalbo, México, 1967.

Lenin, V. Qué hacer, en: Obras Completas, T.V., Ed. Progreso, Moscú, 1975.

Marx, C. La Ideología Alemana, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1971.

Mannheim. Ideología y Utopía, FCE, México, 1941.

Miró Quesada, Francisco. Humanismo y Revolución, Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1968.

Rivara de Tuesta, María Luisa. "Filosofía e Ideología en Latinoamérica," en: Filosofía e Historia de las Ideas en el Perú, 3 tomos, FCE, Lima, 2000.

Salazar Bondy, Augusto. Iniciación Filosófica, Ed. Arica, Lima, 1969.

Sobrevilla, David. Repensando la tradición nacional I, 2 vols., Ed. Hipatía, Lima, 1980.

Zea, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más, siglo XXI, México, 1976.

¿VOLVER A MARIÁTEGUI?

Basadre, Jorge. Peruanos del siglo XX, Ed. Rickchay Perú, N° 3, pp. 94-99, Lima, 1994.

Barba Caballero, José. Haya de la Torre y Mariátegui frente a la Historia, Lima, 1978.

Bassols Batalla. El Caballito, México, 1985.

Chang Rodríguez, Eugenio. Literatura Política de Gonzáles Prada, Mariátegui y Haya de la Torre, Ed. Andrea, México, 1957.

Flores Galindo, Alberto. La Agonía de Mariátegui, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989.

Germaná, César. Socialismo Indoamericano de J.C. Mariátegui, Ed. Amauta, Lima, 1995.

García Salvatecci, Hugo. Sorel y Mariátegui, Ed. Delgado Valenzuela, Lima, 1979.

Franco, Carlos. Del Marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano, CEDEP, Lima, 1981.

Liebmann, Otto. Kant y los Epígonos, en: José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, p. 805, Ed. Sudamericana, B. Aires, 1958.

Loewy, Michael. El marxismo romántico de Mariátegui, artículo en: Márgenes, año I, N° 2, Octubre de 1987, Lima.

Mariátegui, J.C. El artista y su época, Ed. Amauta, Lima, 1985.

Materiales de la Internacional Comunista en América del Sur, artículo en: Socialismo y Participación N° 11, Set. 1980, p. 137, Lima.

Mirochevsky, “El populismo en el Perú” artículo en: Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, José Aricó, cuadernos Pasado y Presente, pp. 55-70, B. Aires, 1978.

Messeger Illán, Diego. Mariátegui y su pensamiento revolucionario, IEP, Lima, 1972.

PCP: “Bajo las banderas de Lenin” artículo en: Socialismo y Participación, N° 11, Setiembre 1980, pp. 155-124, Lima.

P. Antonio San Cristóbal, Economía, educación y marxismo en Mariátegui, Studium, Lima, 1960.

Prado, Jorge del. Dialéctica, N° 8, año II, vol. III, Jul – Agost. 1943, La Habana.

Prado, Jorge del. Mariátegui: unidad de pensamiento y acción, Seminario Internacional, Unidad, T.I., p. 1955, Lima 1986.

Prado R., Raimundo. El marxismo de Mariátegui, Amaru Editores, Lima, 1982.

Paris, Robert. La formación ideológica de Mariátegui, pasado y presente, México, 1981.

Sánchez, Luis Alberto. Apuntes para una biografía del APRA, Lima, 1978.

Salazar Bondy, Augusto. Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo, Ed. Moncloa, T. II, pp. 310-337, Lima, 1967.

Véga, Juan José. Suplemento Dominical de El Canevaro, 27 de Agosto, 3-10-17, 24 de Setiembre, 1-8-22-29 de Octubre, 12 de Noviembre, 13-17 de Diciembre, Lima, 1978.

¿SOMOS INVIABLES?

Fukuyama, Francis. El fin de la historia y el último hombre (1992), Planeta, B. Aires, 1992.

Huntington, Samuel. El choque de las Civilizaciones, Paidós, B. Aires, 1997.

Rivero, Oswaldo de. El Mito del Desarrollo, FCE, Lima, 2001.

Soros, George. La crisis del capitalismo global, Plaza Janés, Barcelona, 1999.

HOMERO, GUTEMBERG Y MARCONI

Baudillard. De la seducción (1979) Cátedra, Madrid.

Boileau, Nicolás; Nuevo Diccionario Antológico de Pensamiento y Aforismos, EDAF, p. 205, Madrid.

Diez Borque, J.M.; El libro (1985) Montesinos editor, Barcelona.

Escarpit, R; Escritura y Comunicación (1975), Castalic, Madrid.

- Godelier, Maurice*; La producción de grandes hombres, Akal, (1986) Madrid.
- Mc Luhan, M.* El aula sin muros (1968) FCE, Barcelona.
- Meilla Ssoux, Claude*; Mujeres, graneros y capitales (1977); s. XXI, Madrid.
- Mircea, Eliade.* El mito del eterno retorno (1972) Alianza, Madrid.
- Moore, G. E.*; Filosofía del sentido común (1982), Taurus, Madrid.
- Palerm, Angel*; Marxismo y Antropología (1980) Nuestra Imagen, México.
- Wiesse, O.*; La escritura y el libro (1951) Labor, Barcelona.
- Zaid, G.*; La feria del progreso (1982) Taurus, Madrid.

EVOLUCIONISMO NO CIENTIFICISTA

- Abbagnano, N.* Diccionario de Filosofía, FCE, México, 1993.
- Alexander, Samuel.* Espacio, Tiempo y Deidad (1920), Gifford Lectures, Londres.
- Artigas, Mariano.* Las fronteras del evolucionismo, Epalsa, Madrid, 1985.
- Bery, J.* La idea de Progreso, Alianza, Madrid, 1972.
- Cuénot, L.* L'évolution biologique. Les faits. Les incertitudes, Masson, París, 1951.
- Haeckel, E.* Los enigmas del mundo. Valencia S.A., Madrid, 1990.

- Kuhn, Thomas.* La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México, 1993.
- Lyporetsky, Gilles.* La era del vacío, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Oparin, A. I.* El origen de la vida. Ed. Losada, B. Aires, 1947.
- Popper, K.* The self and is brain. Springer, New York, 1977.
- Ruyer, Raymond.* La Gnosis de Princeton, Eyras, Madrid, 1993.
- Spencer, H.* Primeros Principios. Parágrafo 176.
- Vattimo, Gianni.* La sociedad transparente, Paidós, Barcelona, 1990.
- Whitehead, A. N.* Proceso y Realidad (1929) Ed. Losada, B. Aires, 1990.
- Wundt, W.* Fundamentos de metafísica, Madrid, 1913.

LA DESERCIÓN DE LAS ELITES

- Basadre, Jorge.* Promesa de la Vida Peruana, Colección Historia, Lima s/f.
- Bentham.* Deontología o ciencia de la moral, Librería de Hallen. 2 tomos, Valencia, 1935.
- Michels, R.* Introducción a la sociología política, Paidós, B. Aires, 1969.
- Mill, J.S.* El utilitarismo, B. Aires, Sarpe, 1980.
- Mondolfo, Rodolfo.* Ensayos para la historia de una moral utilitaria. La Pléyade, B. Aires, 1961.
- Mosca.* La clase dirigente, Paidós, B. Aires, 1969.

- Pareto, Wilfredo.* Formas y equilibrios sociales, Revista de Occidente, Madrid, 1980.
- Rojas, Enrique.* El hombre light, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1998.
- Stephen, L.* Sobre el utilitarismo inglés, Claridad, B. Aires, 1933.

LA AGONÍA DE FAUSTO

Impacto Cultural de la Globalización

- Beck, Ulrich,* ¿Qué es la globalización?, Paidós, Barcelona, 1997.
- Belaínde, Víctor Andrés.* Inquietud, Serenidad y Plenitud. Imprenta Santa maría, Lima, 1951.
- Chomsky, Noam.* Estados Canllas, el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales, Paidós, 2001.
- Furtado, Celso.* El capitalismo global, FCE, 1998.
- Gerbolini, Gian.* Globalización, teorías económicas y producción. Esvi SRL, Lima, 2000.
- Ikeda, Daisaku.* Neohumanismo, FCE, México, 2000.
- Küng, Hans.* Una ética mundial para la economía y la política, FCE, México, 2001.
- Lypovetsky, Gilles.* La era del vacío, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Mahatma Gandhi.* All men are brothers. The Continuum Publishig Company, Nueva York, 1990.
- Peter, Hans y Schumann, Harald.* La trampa de la Globalización, Taurus, Barcelona, 2002.

Rivero, Oswaldo de. El mito del desarrollo. FCE, Lima, 2001.

Soros, George. La crisis del capitalismo global, Plaza Janés, Madrid, 1998.

Stiglitz, Joseph. El malestar en la globalización. Taurus, Barcelona, 2002.

Touraine, Alain. ¿Cómo salir del liberalismo?, Paidós, 1999.

Vattino, Gianni. La sociedad transparente, Paidós, Barcelona, 1990.

LOS GRITOS DE CASANDRA. Impacto ecológico de la Globalización

Carta del Jefe indio Sealth, en: Quinto Centenario, La visión de los pueblos, Editorial Proa, Lima, 1992, pp. 151-156.

¿QUE HACER CON EL CAPITALISMO GLOBAL? Diez medidas contra el totalitarismo del megacorporativismo privado.

Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional, Ed. Planeta, México, 1985.

EPILOGO. Cientificismo, Globalización y Posmodernidad.

Miguel Giusti, Alas y Raíces. Ensayos sobre ética y modernidad, PUCP, Lima, 1999.

Samuel Huntington, EL Choque de Civilizaciones, Paidós, Barcelona, 1997.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abbagnano, Nicola 144
Acosta, Newton da 32
Agustín, San 141
Alarco, Luis Felipe 105
Althusser, Louis 87, 93
Alexander, Samuel 146
Andreiev, Leonidas 137
Aristóteles 33
- Bacon, Francis 144
Bahro, Rudolf 25
Bakunin, Mijaíl 26
Baudrillard, Jean 5, 127
Barba Caballero, José 99
Basadre, Jorge 151
Bassols Batalla 102
Beethoven, Ludwig 141
Bergson, Henri 53, 101, 102, 146
Beláunde, Víctor Andrés 91, 185
Beláunde Moreyra, Antonio 79
Brentano, Franz 95
Boileau 121
Bury, J. B. 147
Bentham 155, 156, 160
- Castro, Fidel 28
Calvez, Jean Yves 20
Chang Rodríguez, Eugenio 99
Chardin, Teilhard de 61, 74
Chávez Rivera, Julio 30, 32, 33
Chomsky, Noam 34, 35
Condorcet 57
Croce, Benedetto 103
Cúénot, Lucien 139
- Demócrito 138
Deustua, Alejandro 109
Descartes, Renato 62, 173
Dewey, John 144
Dubos, René 59
Diez Borque 124
- Dussel, Enrique 79
Deserción de las elites globalizadas 152
- Eastman, Max 103
Einstein, Albert 143
Eliade, Mircea 123
Eliot, T.S. 5
Escarpit, R. 125
Elitismo Contemporáneo Hegemónico 152
- Flores Galindo, Alberto 104
Flores Quelopana, Gustavo 24
Forrester, Viviane 75
Franco, Carlos 100
Frankl, Víctor 48
Fukuyama, Francis 115, 116
- Gandhi 197
Gálvez, José 101
García Salvatecci, Hugo 100
Germaná, César 106
Godelier, M. 135
Gramsci, Antonio 87
Gobetti, Piero 103
Gorbachov, Mijaíl 26
Gutenberg, M. 135
Gutiérrez Vivanco, Fidel 62
Guzmán, Abimael 91
Guizot, F. 156
Goethe, J. W. 161, 168
- Habermas, Jürgen 45, 175
Haerckel, Ernest 146
Hamann 24
Hamlet 141
Hawking, Stephen 14
Hegel, J.G.F. 42, 43
Herodoto 122
Homero 121, 126
Huntington, Samuel 115, 120
Husserl, Edmund 95, 173

- Hobbes, T. 156
- Iberico, Mariano 9, 109
- Jastrow, Robert 137
- Jears, James 14
- Juan Pablo II 54
- Joyce, James 5
- Kant, E. 95
- Kropotkin, P. 26
- Kuhn, Thomas 32, 145
- Lachelier, Jules 95
- Landaver 26
- Leibnitz, G.W. 41
- Lenin, V.I. 25, 102, 103, 106
- Lipovestky, Gilles 5, 148
- Loewy, Michael 104
- Lyotard, J.F. 5, 173
- Locke 156
- Martí, José 163
- Mach, Ernest 12
- Mannheim, Karl 87
- Marcuse, Herbert 44, 210, 216
- Marx, Karl 19, 25, 27, 42, 103, 104
- Mariátegui, José Carlos 95, 96, 100, 102
- Marconi, Guillermo 121, 124
- Mc Luhan 130
- Meillasoux, Claude 134
- Messeger, Illán Diego 103
- Michels 155
- Mill, J.S. 157
- Miró Quesada, Francisco 91, 83
- Mirochevsky 98
- Moore, G.E. 130
- Monod, Jacques 138
- Montaigne, Michael de 42
- Montero Cam, Victor 133
- Morales Bermúdez, Francisco 91
- Mosca 155
- Nietzsche, Federico 101
- Novails, H. 49
- Oparin, I. 141
- Ortega y Gasset, José 130, 182
- Palerm, A. 135
- Paris, Robert 103
- Pareto, Vilfredo 89, 155
- Pascal, Blas 43
- Pavlov, I. 32
- Paz y Miño, A. 62
- Peñaloza, Walter 91
- Platón 96
- Porrás Barrenechea, Raúl 109
- Popper, Karl 14, 140
- Prado Redondez, R. 102
- Prado, Jorge del 101, 102
- Príamo 189
- Proudhon, P.J. 26
- Pound, E. 5
- Pragmatismo Amoral Globalizado 152
- Pushkin 175
- Ravaisson, Félix 95
- Renouvier, Charles 95
- Rivara de Tuesta, M. L. 77, 80, 93
- Rivero, Orvaldo de 113, 114, 120
- Russell, Bertrand 12
- Ruyer, Raymond 142
- Rojas, Enrique 160
- Salazar Bondy, Augusto 83, 91, 103
- Sagan, Carl 138
- San Pablo 62
- Santo Tomás de Aquino 141
- Sánchez, Luis Alberto 99
- Sarmiento, Domingo F. 24
- Sartre, Jean Paul 20
- Shanon 35
- Shakespeare, W. 141
- Sócrates 83
- Sorci, George 100, 103

Sobrevilla, David 84
Soros, George 117
Soto, Hernando 106
Skinner, B.F. 34
Spencer, Herbert 146
Smith, Adam 156
Scheler, Max 162
Tagore, Rabindranath 17
Thornidike, E.L. 34
Trotsky, León 101
Tocqueville, Alexis 156

Vattimo, Gianni 5, 148
Velasco Alvarado, Juan 91
Vega, Juan José 101
Vicente Villarán, Manuel 101
Vigotski, Lev 35
Virchow, Rudolf 60
Voltaire 140

Weber, Max 78
Wilber, Ken 16
Wittgenstein, Ludwig 50
Wiesse, O. 135
Whitehead, A.N. 146
Wundt, W. 146

Zaid, G. 124
Zea, Leopoldo 86



biblioteca
nacional
del peru

ÍNDICE TEMÁTICO

- Agustinismo 90
Amor 49, 178
Anomia 47
Antropologismo abstracto 51
Antropocentrismo 107
Antropología de la dominación 84
Ancilla liberationes 84
Antipraxis 92
Antibióticos 57
Aristocracia Transnacional 72
Aristotelismo 97
Aprismo 98, 99, 100
Astrología 12
Asociacionismo 33, 35
Autoctonismo 78, 79, 80, 81, 83
Autoregulación 35
Autotrascendencia de la razón 45
Axiomatización 34
Azar 58, 137, 138
- Bienes simbólicos 7
Biología molecular 57
Burocracia 25, 26
- Casino Global 75, 76
Castidad 54
Ciencias del ordenador 35, 168
Ciudad artificial 126
Cienfuegosismo 5, 6, 14, 16, 18, 21, 32, 46, 54, 69, 72, 81, 93, 115, 134, 136, 138, 140, 143, 145, 148, 180, 181, 182
Consumismo 47, 48, 65
Conductismo 30, 33, 35
Cosmopolitismo multidimensional 73
Comunismo 65, 95, 96, 97, 99, 102, 103
Contrato social 89, 90
Cosmovisión ancestral 107, 121
Constructivismo 31, 32, 33, 36, 37, 38
CTN 68, 69, 70
- Cultura de la imagen 126
Cultura escrita 123, 125, 128
Cultura oral 121, 123, 126, 130, 133
Cultura narcicista 127
Cultura moderna 15, 125, 126, 127, 170, 171, 172
Desmaterialización de la materia 147
Desmaterialización de la producción 70, 71
Desproletarización 70
Destrucción ecológica 6, 8, 119, 120
Desregulación 65, 66, 67
Diálogo con lo invisible 48
Dios 16, 48, 145, 146, 147, 148
DEG 152
- Ecología 74, 75, 118, 119, 120
ECIS 117
Educación integral 63, 64
Espiritualismo revolucionario 101
Estado-nación 73, 74, 75, 76, 114, 116, 118, 161, 166
Empirismo 15, 45, 89
Estoicos 83
Estoicismo 145
Enciclopedismo 90
Error categorial 15
Evolucionismo materialista 145, 146, 147
Evolucionismo espiritualista 146, 147, 148
Existencialismo 83
Elites 151, 152, 153, 154, 155, 156, 163
- Faceta prescriptiva 84
Falacia de atingencia 20
Falibilidad 68
Falsificabilidad 14, 15
Falsoliberalismo 67, 68, 69, 115, 116
Feminismo 56
Feminoide 56
Federalismo 25
Fenomenología 5
Filosofía americana 86

- Filosofía científica 87
 Filosofía de la liberación 84
 Filosofía práctica 84
 Fisicalismo 34,238,240,241
 Formación humanística 39
 Finitismo a priori 144, 145, 147
 Finitismo a posteriori 146, 148
- Gramática transformacional 35
 Globalismo 72,73,74,109,115,117
 Globalismo seudoliberal 73, 74, 151, 152,166,167
 Globalización 26, 54, 65, 67, 70, 72, 116, 118, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 180, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 205, 206,236,238,239,240
- Hegelianismo de izquierda 89
 Hipótesis metafísica 15, 144, 146, 147
 Homosexualidad 54, 55, 56, 58, 60
 Humanidad mística 53, 61, 62
 Humanidad tecnologizada 48
 Humanismos 165, 175, 176, 177, 178, 179, 180
- Ideología filosófica 89, 90, 91, 92
 Ideológico 18,22,47,66,69,80,85,96
 Idolatría del sexo 54
 Incertidumbre 21, 59
 Infalibilidad científica 46,145,146,147
 Infradesarrollo teórico 23
 Informático memorístico 39
 Imaginación 50
 Ingeniería genética 57, 146
 Immanentismo secularista 46
 Indocéntrico 106, 108
 Irracionalismo postmoderno, 131, 147
- Libertad de pensamiento 25
 Light 5, 6, 145, 146
 Lógica formal 44
- Lógica de medios 107, 108
 Lógica paraconsistente 31
- Magistrocéntrico 31
 Mariateguismo 18,20,22,26,96,97,98,99,100
 Marxismo heterodoxo 96
 Máquinas electrónicas 35
 Materialismo dialéctico 20
 Materialismo histórico 20, 101
 Metafísica 16, 95, 145, 146, 147, 148, 62, 68, 89,200
 Misterio 13,14,36,47,58,146,147,148,150
 Modernidad 5,13,46,54,62,147,148
 Modernización económica 7, 74, 96, 171, 189,200
 Monismo ontológico 46
 Mundialización 75, 170
 Multicultural 73
 Mutación 58, 145
- Nominalismo 165, 166, 170, 171
 Neohumanismo 90, 177, 178
 Neodarwinismo 146, 148, 186
 NICS 114
 Noogénesis 14
 Nihilismo 162, 173
- Opción sexual 55
 Operacionalismo 34
 Otriedad absoluta 46
- Paradigma de correspondencia 68
 Paradigma lingüístico 45
 Paradigma cognitivo 30, 32, 37
 Paradigma científico 6, 33
 Parapsicología 14
 Pansiquismo 14
 Paisaje serrano 9, 10
 Postmodernidad 5, 6, 35, 36, 145, 146, 170, 171, 186,220,225,228, 240
 Preternatural 46
 Privatización 66, 67, 68
 Progreso 67, 117, 119, 145, 146, 147

- Prehispánico 79
 Principio de realidad 127
 Populismo 68
 Postestructuralismo 5
 Positivismo lógico 34
 Psicopedagogía 33, 39, 40
 Píldora 53
 Psicología evolutiva 35
 PAE 152, 183, 185
- Racionalidad moderna 6, 170, 176, 180
 Racionalidad instrumental 45, 106, 107
 Razón dialéctica 51
 Razón vital 130, 175
 Reacción antimoderna 5
 Reflexología 35
 Revolución de la mujer 53
 Revolución industrial 78
 Revolución científica 78, 168
 Revolución juvenil 53
 Revolución sexual 54, 55, 57, 58
 Romanticismo 5, 109
- Saber de la vida 83, 86
 Saber teórico 83, 86
 Sectas 48
 Sexualidad hedonista 54, 55, 56, 60
 Sentido común 130, 131
 Sociedad de la sensación 122, 124,
 126, 128, 163
 Sociedad afrodisiaca 54
 Sobrenatural 12, 60, 190, 193
 Stalinismo 101, 102, 103
 Subjetividad 5, 120, 121, 122, 189,
 190, 192
 Surrealismo 101
 Ser 177, 178, 179, 180
- Tecnología 6, 13, 71, 73
 Tecnocrática 7, 123
 Telenética 7, 192
 Tecnología supranacional 67
 Teoría de la comunicación 35
- Tomismo 90
 Totalitarismo 7, 26, 28, 33, 91, 92, 188, 189
 Transobjetivo 46, 190, 191, 192, 193, 194
 Transinteligible 46, 196
 Transpersonal 14
 Trilobites 139
- Ultraliberalismo 178, 179, 180
 Universo psíquico 14
 Unidimensional 44
 Univocidad del ser 46
 Utopía 28, 58, 61
- Ventajas comparativas 70, 71, 72
 Vitalismo 5, 130, 146
 Visión totalizadora 85, 194, 195, 196
 Ver 146

OTROS TITULOS IIPCIAL

Ensayos

Belaunde M., Antonio. Propuesta para Renovar el Bicameralismo.

Belaunde M., Antonio. Perú; Persona, Sombra y Alma.

Belaunde M., Antonio. Deuda y Derecho

Colón Córdova, C. Cultura e Integración en América Latina.

Sedano C., Ricardo. Hacia el Encuentro de Nuestra Identidad.

Flores Caballero, Luis. Hacia una teoría de integración.

Flores Caballero, Luis. Hacia una nueva teoría empresarial.

Narrativa

Borrero V., Víctor. Happening en la Milla Seis

Agurto R., Elber. Los Perros en Sábado de Gloria

Rojas B., Wilmer. El Sertón del Algarrobo

Gonzalez A., Pedro. Encantos de Cajamarca

Poesía

Gonzalez Alva, P. Sinfonía a la Paz

Gonzalez Alva, P. A la Integración Latinamericana.

Este libro se terminó de imprimir
y encuadernar en el mes de Enero del
2003 en Lima. Se tiraron 300
ejemplares.



**biblioteca
nacional
del Perú**



0000190069

BNPCBN



El Neodogmatismo Cientificista de la Globalización Ultraliberal incurre en el mismo defecto economicista del fenecido socialismo real, pero a diferencia de éste apuesta en el poder omnímodo del Mercado y no del Estado. Este estrecho economicismo de las élites transnacionales contribuye a instaurar una cultura hedonista donde impera el cinismo y el culto al dinero.

Se consolida así un tipo de hombre llamado "El Hombre Anético", de una intersubjetividad débil, que indudablemente tiene una moral pero no es un hombre ético.

EL neodogmatismo cientificista de la globalización actual impide expresar el espectro completo del potencial ético del hombre, lo cual genera un peligrosa hipertrofia del ego que actualmente nos amenaza con una hecatombe ética y ecológica.