



EL APOORTE FILOSÓFICO DE ANTENOR ORREGO: POSTMODERNIDAD, SUBALTERNIDAD Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Tito Livio Agüero Vidal

*Taller de Estudios Sociales y Políticos
"Antenor Orrego Espinoza".*

I. INTRODUCCIÓN

El primer gran homenaje que se le hizo al Amauta Antenor Orrego Espinoza fue en el año 2002. En esa oportunidad se realizó el Coloquio "Antenor Orrego. La unidad continental y los orígenes de la modernidad en el Perú", que se efectuó en el Hemiciclo "Raúl Porras Barrenechea" del Congreso de la República (2, 3 y 4 de octubre). Las ponencias que presentaron los expositores y las que enviaron algunos intelectuales que no pudieron estar presentes salieron publicadas en un libro que se tituló **Antenor Orrego, la unidad continental y los orígenes de la modernidad en el Perú** y que editó el Fondo Editorial del Congreso del Perú con todas las ponencias del Seminario¹. Nueve años de este gran acontecimiento la Universidad Privada "Antenor Orrego" de Trujillo (UPAO) organiza el segundo homenaje al gran filósofo cajamarquino: Simposio "Vigencia y Trascendencia de Antenor Orrego. Por la ruta de la identidad". Justamente, el presente ensayo se redactó pensando en este trascendental acto intelectual.

La siguiente ponencia-ensayo busca preguntarse sobre la vigencia de la filosofía orreguiana, especialmente su visión de la historia y de la cultura, a la luz de las últimas grandes formulaciones o corrientes en los campos de la filosofía y de la historia. Pensamos que no hay mejor manera de ver la vitalidad de un discurs-

so si es que no se le interpela con las teorías dominantes y hegemónicas existentes en el mundo académico. Así, se analizara y comparara el corpus teórico orreguiano desde varias teorías actualmente en boga: la post-modernidad, la subalternidad y la filosofía latinoamericana actual. La filosofía post-modernista, si bien surgió en la vieja Europa, ha tenido un fuerte impacto en el mundo y América Latina y el Perú pueden perfectamente dar cuenta de ello. Para efecto de este ejercicio se privilegiara a los tres filósofos post-modernos más destacados: Jean François Lyotard, Michelle Foucoult y Gianni Vattimo. La Subalternidad será abordada a partir de los dos grandes momentos que tuvo y tiene el Grupo de Estudios Subalternos de la India (1982-87 y 1987-2011). Por último, la filosofía latinoamericana será vista a partir de la obra del filósofo mexicano Leopoldo Zea y de los discursos de los filósofos más representativos de la filosofía de la liberación (Enrique Dussel) y de la filosofía inculturada (Juan Carlos Scannone).

II. EL DISCURSO FILOSÓFICO DE ANTENOR ORREGO: ESPACIOS DE PRODUCCIÓN, ESTACIONES INTELECTUALES Y EJES TEMÁTICOS²

El trabajo intelectual de Antenor Orrego siempre se desarrolló en varios campos muy visibles. El

primero, y el más importante sin lugar a dudas, es el filosófico. Es esta actividad, reflexiva y especulativa, poco común en el Perú de ese entonces y especialmente en un medio provinciano, la que prácticamente determina y orienta todo su quehacer intelectual. Orrego siente una especial atracción por la filosofía de la historia. Así, serán con la mente y los ojos de la filosofía que se acercará a sus otras cinco áreas de interés la estética, poesía, música, teatro, novela y crítica literaria, ejercicio que muestra su gran afición por las letras, de manera especial por la poesía y estética. Sorprende que a pesar de ser un hombre vinculado a los quehaceres culturales pocas veces incursionará en el trabajo de creación literaria propiamente dicha. El mismo se encargó de señalar claramente su “incapacidad” para este tipo de ejercicio³.

Desde una perspectiva diacrónica o procesal es fácilmente percibible para toda persona que se acerque a estudiar su obra tres momentos. El primero, que vamos a llamar *Intuicionismo Bergsoniano* y *Esteticismo* y que durará de 1914 a 1920; el segundo, que denominaremos *Latinoamericanismo Social* y que abarcará de 1923 a 1946; y el último, que bautizaremos como *Latinoamericanismo Humanista* que se extenderá de 1947 a 1960. Sin embargo, es posible encontrar ciertos hilos conductores o ejes temáticos que van a atravesar todos o casi todos estos estadios. Mencionémoslos rápidamente.

II.1. La función social del escritor y del artista latinoamericano

Ambos para Orrego tienen una enorme responsabilidad pues su pensamiento y/o creación artística necesariamente debe tener tres características esenciales. Primero, ser realmente autónomo, auténtico y original. En ese sentido, la imitación, la repetición, el colonialismo mental, los esquemas etnocéntricos cuando no eurocéntricos, son duramente cuestionados y combatidos. Segundo, poseer una dimensión práctica, es decir, deben servir para mejorar y superar la vida. Tercero, tener una estrecha relación con la sociedad. Así, se cuestiona el trabajo intelectual *purista* que no establece vínculos con el entorno social, cultural y con la historia. Por ejemplo, su

libro **Pueblo continente: ensayos para una interpretación de la América Latina** es un claro ejemplo de como la filosofía puede entablar contactos con otras disciplinas: la sociología, para entender la nueva estructura social clasista que reemplazó a otra de carácter estamental y que se constituyó con el proceso de formación de las haciendas azucareras del norte; y la economía política, en su versión marxista, para entender no sólo el proceso de concentración de tierras, y el control absoluto de las aguas de regadío de estas haciendas, sino también las repercusiones económicas, sociales y políticas que trae el capitalismo monopólico (imperialismo). Lo mismo podría afirmarse de **Hacia un humanismo americano** donde se reivindica a varios personajes latinoamericanos (Inca Garcilaso de la Vega, Simón Bolívar y César Vallejo) como expresiones o símbolos del proceso histórico social y cultural de emergencia de una nueva conciencia continental.

II.2. Unidad de análisis: América Latina

A diferencia de los otros pensadores peruanos del siglo XIX, XX y XXI para quienes el Perú, la región geográfica (costa, sierra, selva) o la simple provincia se convertía en el punto central de preocupación (liberales, conservadores, radicales, positivistas, arielistas o novecentistas⁴, anarquistas, anarcosindicalistas, hispanistas, indigenistas, socialistas, comunistas, populistas, social cristianos, marxistas, etc.) para Orrego la problemática peruana se encuentra subsumida dentro de otra mayor: la latinoamericana. Así, el continente se revela como el eje central de su pensamiento. Es por eso que se puede afirmar que América Latina aparece en su discurso siempre no solo como un punto de partida sino también de llegada especialmente en su segunda y tercera etapa –*Latinoamericanismo Social* (1923-46) y *Latinoamericanismo Humanista* (1947-60)– y justamente sus libros **Pueblo continente...** (1939) y **Hacia un...** (1966) son una clara muestra de ello. Ahora bien, la región latinoamericana es vista por Orrego como un bloque “homogéneo” producto de todo un largo devenir histórico pero enmarcada en un conjunto de relaciones sociales, económicas y culturales concretas.

II.3. Crítica al Pensamiento y a la creación artística latinoamericana tradicional

En esa época la gran mayoría de los filósofos se caracterizaban por ser meros y simples intermediarios de conocimientos producidos por filósofos de otras latitudes (europeos) y de otros tiempos (clásicos griegos). Es decir, el trabajo filosófico se limitaba simplemente a repetir, difundir y divulgar lo que otros filósofos ya habían escrito y/o reflexionado. Salvo las notables excepciones de José Enrique Rodó y José Vasconcelos, los filósofos latinoamericanos no habían generado un conocimiento propio que contribuyera al debate filosófico mundial. Algo parecido se podría decir de la literatura escrita por lo autores nacidos en el continente. En resumen, el filósofo y el artista latinoamericano no han sido libres sino todo lo contrario han tenido un carácter y/o naturaleza liberta, manumetida, etc. porque simplemente se dedicaban a imitar o copiar y no a crear.

II.4. Teoría del Espectro

En Orrego hay un esfuerzo por construir un marco teórico propio, entendida como una matriz analítica –Teoría del Espectro– aunque él prefiere llamarla Teoría de los Gérmenes para explicar sus principales tesis. Esto es sumamente claro especialmente durante su segunda y tercera etapa –*Latinoamericanismo Social* (1923-46) y *Latinoamericanismo Humanista* (1947-60)– y nuevamente sus libros **Pueblo continente...** (1939) y **Hacia un...** (1966) nuevamente son una clara muestra de ello. Todo este ejercicio creativo es algo realmente inédito no sólo en la filosofía peruana sino también latinoamericana. José Enrique Rodó, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, solo para citar algunos nombres de los filósofos latinoamericanos más importantes del siglo pasado y del actual, si bien han levantado diversas tesis o planteamientos, ninguno de ellos se han caracterizado por construir un andamiaje teórico que los convalidara y/o respaldara.

II.5. La Tesis del Pueblo Continente

En contraposición a todo el pensamiento filosófico tradicional el latinoamericanismo orreguiano, que

como ya se ha dicho, es producto de todo un proceso histórico por el que atraviesa el continente, no sólo aporta en lo que se refiere a una nueva actitud filosófica, el transformarse de receptor en productor, sino y sobre todo, a la aparición de la constitución de una filosofía propiamente latinoamericana. Que esto es así, lo demuestra el estudio de su obra que ya a nivel continental e internacional se ha comenzado a revalorizar (Leopoldo Zea, Günther Maihold, etc.). Y es justamente, Maihold quien con más insistencia ha llamado la atención sobre la importancia y actualidad del pensamiento orreguiano en la filosofía política latinoamericana de hoy en día.

“El valor de un estudio de la obra de Antenor Orrego no reside tanto en el hecho de que figura entre la destacada generación del 20 en el Perú, sino en su función como hombre de síntesis y personaje de tránsito: es decir, por un lado, representa todo el pensamiento de su tiempo, de González Prada hasta Haya de la Torre, y por el otro lado, funciona como puente que abarca hasta las discusiones actuales de la filosofía latinoamericana acerca del problema de la originalidad y de la autenticidad”.⁵

Pero la vigencia y/o actualidad de la filosofía orreguiana en la filosofía latinoamericana contemporánea se encuentra presente no sólo en los dos temas que apunta Maihold –originalidad y autenticidad– sino también en el desencuentro que se produjo entre el mismo Haya de la Torre y Leopoldo Zea⁶, en los debates y polémicas que se suscitaron alrededor de la *filosofía de la dominación* (Augusto Salazar Bondy versus Zea) a fines de los años 60⁷ como en las diversas y múltiples corrientes de la actual filosofía latinoamericana contemporánea.

III. POST-MODERNIDAD

Hay consenso en el mundo académico de la filosofía que la denominada filosofía post-moderna y los filósofos críticos radicales de la modernidad tienen como antecedentes a Federico Nietzsche y a Ludwig Wittgenstein. Aunque sus orígenes mismos es difícil de precisarlo, convencionalmente se considera que es con la publicación de **La condición post-moderna** de Jean François Lyotard⁸, cuando el término es usado por primera vez. Efectivamente,

Lyotard si bien no inició el debate pero le puso nombre a una polémica antigua⁹.

Definirlo lo post-moderno no es fácil pues hay un problema de contenidos o de conceptualización. Así, algunos lo califican como un simple *estado de ánimo*, otros lo ven como la forma que tiene de discutirse a si misma la modernidad tardía aunque para los mismos filósofos que se autodenominan post-modernos señalan que lo que los caracteriza es la crítica de la razón como postulación de totalidad oponiéndolo a lo fragmentario, y la experiencia discontinua del espacio, los fragmentos autónomos en los que se sustenta la diversidad. Pero la definición es también problemática por la enorme cantidad de filósofos post-modernos lo cual obliga a “escoger” a los más representativos o reconocidos: Lyotard¹⁰, Michell Foucoult¹¹ y Gianni Vattimo¹².

El discurso filosófico post-moderno tiene las siguientes ejes centrales. Primero, la existencia de una nueva teoría del conocimiento sustentada en la reconstrucción. La post-modernidad realiza una crítica radical a la epistemología de la modernidad pues se habla reconstrucción, descentramiento, diseminación, discontinuidad, desmitificación, diferencia, dispersión, etc. Todo esto supone un rechazo del sujeto tradicional pleno y expresa una obsesión por los fragmentos y fracturas y un compromiso político con las minorías singulares.

Segundo, la *conciencia post-moderna* es un cuestionamiento de una razón instrumental y del proceso mismo de secularización. Se enmarca en una conciencia generalizada: la del agotamiento de la razón y de sus deficiencias para abrir nuevas vías al *progreso* humano, así como la fragilidad teórica del discurso de la modernidad para explicar el momento actual en el mundo. Hay pues un agotamiento de la razón universal y de las categorías teóricas y valores que le son afines: totalidad, sistema, los relatos conciliadores a partir de los valores de la Ilustración, la razón instrumental como reguladora de la vida social, etc. Estamos ante un crítica filosófica y sociológica. Junto a la crítica a la Razón hay también un cuestionamiento a los denominados meta-relatos (grandes relato y/o cuentos), que vienen a ser las grandes narraciones modernas: discursos que

operaron en términos de filosofía de la historia: la idea de una emancipación del hombre al final de una historia, de un tiempo que camina inexorablemente a la emancipación de las sociedades, el protagonismo del sujeto moderno como individuo capaz de enunciar racionalmente una verdad y de tener transparencia en sus sentidos al percibir la realidad y que se camina indeclinablemente hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos, a la justa igualdad en la distribución de la riqueza. En otras palabras, estaríamos asistiendo a la desaparición de todos los proyectos políticos normativos totalizantes¹³.

Los campos de desarrollo de lo post-moderno son varios, diversos y múltiples. Primero, la política pues lo postmoderno se enlaza con las aspiraciones de los movimientos de las minorías: con el feminismo, con el homosexualismo, con las minorías étnicas, con el ecologismo, etc.¹⁴ Segundo con una nueva sensibilidad artística (cultura, estética, literatura (crítica literaria, novela, etc.), cine, pintura, arquitectura, etc., que se tiene como nota común el ser liberadora. Por ejemplo, la literatura tiene un papel clave en el desarrollo de lo post-moderno pues gran parte lo postmoderno se inspira en meditaciones sobre la narrativa literaria, sobre la novela moderna¹⁵. Muchos de los post-modernos son o han sido críticos literarios o han partido de especulaciones sobre la literatura para desde allí abarcar otros campos (Lyotard, Ihab Hassan, Deleuze, Kristeva, Eco¹⁶, etc.). Mucho del pensamiento postmoderno se inspira en los cambios en el discurso narrativo, de la ficción literaria, en el paso de la novela lineal a la novela de simultaneidad o sincronidad, por ejemplo, en un postulado de la novela contemporánea cuando propone que la unidad de la obra se da por la yuxtaposición de perspectivas diversas. La posibilidad de novelar la realidad como un discurso lineal que deslindó con la narrativa del siglo XIX, se trasladó al influenciar en la conciencia post-moderna, a la deslegitimación de los discursos globalizantes y a la renuncia de la organización jerárquica de los hechos, todo esto a partir de una argumentación inspirada en la crisis de la representatividad artística.

A estas alturas podemos ya llegar a algunas conclusiones. Quizás lo primero que se debe decir es que en realidad la post-modernidad no es tan nueva como podríamos pensar a primera vista si no que es una forma de entender la filosofía tan veja como la misma modernidad, es mas, se puede muy bien afirmar que prácticamente nace con ella. Si bien Lyotard es sin duda el pensador post-moderno más importante sería un error identificar los post-moderno sólo con su pensamiento. Esto es importante señalar porque el debate filosófico europeo entre modernos y post-modernos o para decirlo en otras palabras la polémica entre Jürgen Habermas y Lyotard es imposible separar uno de otro, no se puede hablar de post-modernidad sin referirse a la modernidad pues son parte de un mismo debate¹⁷.

Segundo, el discurso post-moderno, al no tener aún una praxis claramente definida y por recusar, por principio, todo discurso o relato post-moderno se presenta como un paradigma en trance de constitución.

Tercero, los filósofos postmodernos, la gran mayoría han tenido una militancia comunista (Lyotard, Foucault y Vattimo), que son los filósofos más representativos y por consiguiente han tenido una formación marxista y en los caso de Lyotard y Foucault su marxismo fue de corte estructuralista pues en el Partido Comunista Francés (PCF) el principal ideólogo era Louis Althusser. Mientras que el caso de Vattimo es distinto pues el Partido Comunista Italiano (PCI) el marxismo practicado era tributario de Antonio Gramsci, que pregonaba un marxismo más historicista y culturalista.

Cuarto, la crítica a la “razón universal” puede muy bien ser entendida como un cuestionamiento teórico y práctico a una razón que tuvo su partida de nacimiento en la vieja Europa y que desde ese espacio se expandió por todo el mundo. Entonces una crítica a este tipo de razón hace que el discurso post-moderno tenga un carácter y/o naturaleza crítica del eurocentrismo. Sin duda, que un factor a tomar en cuenta es el pesimismo que se apodero de Europa y que tuvo efectos en el estado de ánimo de los intelectuales europeos. La caída del Muro de Berlín lo aceleró. Así se produce un suerte de desencanto de las ideas, ideologías y utopías¹⁸.

Quinto, lo post-moderno alude a un trasfondo cultural, casi el tapiz conceptual sobre el cual se desarrolla la globalidad y ese tapiz de post-modernidad se compone de la crisis de los paradigmas científicos, la alteración súbita del sistema de valores, el dominio creciente de la abstracción y la imagen sobre la propia realidad experimental y el carácter ambivalente de nuestro vínculo creciente con la tecnología.



Antenor Orrego, a comienzos de la década del veinte del siglo pasado.

Por último, en Latinoamérica José Nun ha hecho importantes aportes para entender la política latinoamericana desde una perspectiva postmoderna¹⁹. Nestor García Canclini no se ha quedado atrás sus escritos son interesantes para comprender el proceso cultural latinoamericano y además sostiene que la modernidad latinoamericana necesita de una fase previa postmoderna²⁰. En el Perú hay un grupo de intelectuales postmodernos: José Ignacio López Soria²¹, Víctor Samuel Rivera²², Carlos Calderón Fajardo²³, etc.

IV. SUBALTERNIDAD

El fin del dominio político inglés en la India (1947) no llevo inmediatamente a un cambio total de paradigmas en las ciencias sociales en esta emergente república pues durante un buen tiempo una buena parte de los estudios, investigaciones, monografías, etc. se redactaban bajo parámetros teóricos y metodológicos europeos aunque sería más apropiado decir ingleses. Esta situación era lógica, pues los cambios culturales no tienen el mismo ritmo que los cambios propiamente políticos. Así, hay una primera gran etapa, que dura hasta las décadas del 60 y 70, donde los científicos sociales, que en su gran mayoría habían cursado sus estudios universitarios en Inglaterra, se ubicaban en una suerte de esquema opositor dicotómico: colonialistas o imperialistas (pro-ingleses) versus nacionalistas. Es interesante repasar los argumentos que los autores imperialistas señalaban pues ellos sostenían que el gobierno inglés había sido altamente beneficioso para la India: la unidad política, las instituciones modernas de educación, las industrias modernas, un sentimiento de nacionalismo, el imperio de la ley, etc., habían sido parte del aporte inglés a la India²⁴. Mientras que los nacionalistas argumentaban que el colonialismo británico había tenido efectos sumamente negativos en el desarrollo económico y cultural de la India²⁵.

Un segundo gran momento en la producción bibliográfica de la India lo constituye la crítica que efectúan la nueva promoción de intelectuales indios a este esquema opositor dicotómico en que estaban divididos los intelectuales indios: Makid Siddiqui y Kapil Kumar de la Universidad de Nueva Delhi, Histesrajan Sanyal de la Universidad de Calcuta, Stephen Henningham y Max Harcourt de Australia pero sobre todo Gyanendra Pandey de la prestigiosa y reputada universidad inglesa de Oxford, David Hardiman y David Arnold también desde otra casa de estudio superior inglés, en este caso Sussex. Estos últimos formaran parte del Grupo de Estudios Subalternos y que tuvo a Ranajit Guha como su Director, Orientador y principal ideólogo hasta 1982-87.

El marco teórico del Grupo de Estudios Subalternos en esta primera etapa bajo la dirección de

Guha tiene una identificación con las ideas del marxista italiano Antonio Gramsci cuya interpretación del marxista esta marcada por una suerte de descenramiento respecto a los centros teóricos e ideológicos en boga en esos años: Alemania y Rusia. Justamente el término subalterno es una contribución propiamente gramsciana. Pero junto al marxismo historicista y culturalista de Gramsci hay una identificación pero al mismo tiempo una crítica a la historiografía marxista inglesa (“historia-desde-abajo”) de Edward Thompson, Erick Hobsbawn, Christopher Hill, etc.

El discurso del Grupo de Estudios Subalternos le cuestiona a la historiografía marxista inglesa tres puntos muy concretos. Primero, la relación estrecha, casi de causa efecto entre la historia universal del capital y la historia del poder. En realidad este tema es una idea de Gramsci quien levanto la tesis de la autonomía de lo político de lo económico. Segundo, se constituía como una crítica de la nación como forma. Tercero, era una interrogación a la relación entre el poder y el conocimiento, es decir, del archivo mismo y de la historia como una forma de conocimiento²⁶.

Por otro lado, la crítica que el Grupo de Estudios Subalternos le hace tanto a los historiadores indios colonialistas como a los historiadores nacionalistas es que construyeron una visión de la historia totalmente elitista. Es por eso que la propuesta historiográfica que levantan es una historia donde los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de la historia. Para hacer esto era necesario conceptualizar el término subalterno y darle un contenido concreto. Ahora *pueblo y clases subalternas* serán sinónimos y se las define como la “diferencia demográfica entre el total de la población india” y las elites dominantes tanto indígenas como extranjeras.

Hay otros dos aspectos del ideario de Guha que es necesario señalar. Primero, la crítica a las concepciones históricas eurocéntricas que lo lleva a plantear una visión de la historia que rompa con esta perspectiva o enfoque pero que no implicaba un desconocimiento del carácter universal o globalizante del capitalismo y menos de la historia. En otras palabras la reivindicación de la especificidad o

particularidad de una sociedad post-colonial, en este caso de la India, no debe anular una visión totalizante o macro donde el conocimiento de lo post-colonial desde una perspectiva no europea se constituye en una contribución para el conocimiento global. Segundo, al reivindicar las características sociales indias que lo diferencian del mundo europeo en Guha hay una reivindicación del campesinado como actor político central. En este punto la diferencia con los marxistas ingleses es realmente radical pues para ellos el campesinado era una clase social totalmente secundaria destinada a desaparecer con la emergencia pero sobre todo la expansión del capitalismo²⁷.

En 1988 Ranajit Guha se retira del equipo editorial Grupo de Estudios Subalternos y eso permite que emerge una nueva promoción de científicos sociales que continúen con este importante y valioso ejercicio intelectual y es aquí que hablamos del segundo gran momento del Grupo de Estudios Subalternos que continua hasta el día de hoy. Como era de esperarse los nuevos miembros continúan con las líneas maestras de Guha pero también señalan algunos vacíos y se dedican a llenarlos. Básicamente encuentran dos: el olvido de las cuestiones de género o de no haber establecido vínculos con el feminismo teórico y que no se había enfrentado con las críticas contemporáneas de la idea misma del sujeto. Desde el plano teórico se observa la influencia del deconstruccionismo y del post-modernismo o para ser más preciso de un autor post-modernista, Michelle Foucault.

Los méritos que tiene el Grupo de Estudios Subalternos de la India es que su epistemología, que es una especie de descentramiento de la historia, entendida como un conocimiento social que no puede estar sustentado en el análisis de la experiencia de un solo tipo de sociedad, en este caso la europea, y que erróneamente es presentado como si tuviera caracteres universales. Lo que se propone alternativamente es una nueva mirada que ha tenido la suerte de difundirse ya por muchos espacios académicos y universitarios (Inglaterra, Estados Unidos, Australia, América Latina, etc.). Hoy encontramos ya Grupo de Estudios Subalternos en Asia, Latinoamérica, etc.

V. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Un primer acercamiento a la Filosofía Latinoamericana muestra que prácticamente existen dos grandes interpretaciones sobre sus orígenes, características y contenidos. La primera, que podríamos llamar convencional u tradicional, parte de la idea que históricamente la filosofía aparece en Europa pues indica que las condiciones históricas dentro de las cuales emergió la filosofía (fundación de ciudades griegas en las costas de Asia Menor y sur de Italia, expansión comercial, etc.) son peculiares de Grecia y, por consiguiente, la filosofía sólo podía surgir entre los griegos. Producto de esta herencia filosófica griega se construyen o elaboran los criterios que definirían a un discurso propiamente filosófico: racionalidad-lógica, metodología sistemática, científicidad, grafidad, individualidad del sujeto (filósofos históricamente identificables) y actitud antimitológica. Sin embargo, en los últimos años ha aparecido una crítica a esta tesis genéticas e históricas eurocéntricas: para comenzar se olvida normalmente el hecho que la filosofía occidental tiene su origen en Asia, en la periferia de la civilización griega, y no en el seno mismo del corazón de Occidente (Atenas o Roma) y los criterios de validación no son aplicables a los griegos, romanos, ni a la época medieval pues en realidad son renacentistas y post-renacentistas más que propiamente griegos²⁸.

La segunda forma de interpretación de la filosofía latinoamericana sería tributaria de los esfuerzos de numerosos filósofos que sostienen que si hubo filosofías antiguas *orientales*, por ejemplo egipcias, chinas, hindúes, árabes, etc., y que son especulaciones que merecen sin restricciones el nombre de filosóficas²⁹. Producto de esta manera de pensar algunos filósofos han comenzado a sostener que filosofía no surge en la región con la llegada de los españoles (europeos) sino que ya en las sociedades precolombinas avanzadas (inca, azteca y maya) existía un discurso que podía definirse perfectamente como filosófico. En este punto, sin duda hay que mencionar el trabajo pionero de Miguel León Portilla³⁰ y en los últimos años habría que destacar el esfuerzo de Mercedes de la Garza³¹. Para abordar el caso andino son cuatro los autores que habría que mencio-

nar: Enrique Urbano³², Antonio Peña³³, María Luisa Rivara Tuesta³⁴ y Josef Esterman³⁵.

Un segundo acercamiento a la Filosofía Latinoamericana, que sin duda exigiría un mayor nivel de análisis, nos llevaría a ir más allá de las dos formas de conceptualizar la filosofía latinoamericana, es decir, de considerar que ella surge con la llegada de los españoles o que aquella tuvo sus orígenes en la misma región. Se debe señalar que en el primer caso no estamos ante una filosofía propiamente latinoamericana sino solo ante la llegada de la filosofía a tierras latinoamericanas. Lo cierto que una filosofía realmente latinoamericana no debe ser confundida con la simple recepción filosófica, que es lo que tuvo el continente con el arribo de los europeos. Una filosofía latinoamericana exige un mayor desarrollo, tanto por el lado de los sujetos que se dedican a la reflexión y meditación como también por el mismo carácter o naturaleza del mismo discurso filosófico³⁶. Una Filosofía Latinoamericana y no una Filosofía de Latinoamérica sería en palabras de Leopoldo Zea una filosofía realmente auténtica:

“Cuando la filosofía es auténtica enfrenta los problemas de su realidad y plantea soluciones. Así lo han hecho todos los filósofos, desde los clásicos...Es aquella filosofía que utiliza el planteamiento filosófico para responder a los problemas urgentes y concretos de la realidad histórica y social, de la que forma parte el propio pensador”³⁷.

Si esto es así, una filosofía latinoamericana si bien tendría sus inicios con las tres grandes civilizaciones precolombinas tendría su primera plasmación con la producción filosófica de José Enrique Rodó, José Vasconcelos, etc. (fines del siglo XIX y comienzos del XX) y especialmente con los filósofos de las décadas del 40 y 50 del siglo XX para adelante, que por razones de espacio vamos privilegiar a estos últimos. Ya en esas épocas se distinguía a los filósofos que habían nacido en estas tierras de diversas maneras: una de ellas era distinguir entre universalistas y latinoamericanistas: los primeros postulaban que su estilo debía ser universalista mientras que los segundos abogaban que debía tener un carácter regionalista, ser una filosofía de lo latinoamericano. Una segunda forma era diferenciando entre filóso-

fos *comprometidos*³⁸ y filósofos *torres de marfil*³⁹. Más allá de estas clasificaciones que siempre son simplistas, cuando no arbitrarias, lo importante es señalar es que en estas generaciones cuando la filosofía latinoamericana se encuentra plenamente a sí misma y logra desarrollarse de manera creativa tanto en el aspecto teórico como en el práctico. Si uno revisa la producción filosófica no latinoamericana sino europea se encuentra que por esa época en la Europa continental, especialmente en Francia e Italia, los filósofos estaban también divididos en estos dos grandes grupos. Esta división era, en muchas veces, bastante aristada y cada grupo rechazaba al otro, a veces despectivamente, y consideraba que leer lo que producía era tiempo perdido.

En estos momentos, en la filosofía latinoamericana existen dos corrientes filosóficas dominantes. Una es la llamada *filosofía de la liberación*⁴⁰, de las que participan una infinidad de filósofos latinoamericanos (Gunter Rodolfo Kusch, Mario Carlos Coalla, Amelia Podetti, Oswaldo Ardiles, Arturo Andrés Roig, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Campos, Horacio Cerruti Guldborg, etc.), que tiene en el filósofo argentino Enrique Dussel a su máximo exponente⁴¹ y que ya tuvo algunos roces con el filósofo alemán Karl-Otto Apel, principal teórico de la llamada ética *discursiva*⁴². Otra, es la denominada filosofía inculturada, surgida en Argentina, y en el que el padre Juan Carlos Scannone sobresale nítidamente como su principal representante. Ella es el fondo un desarrollo y una crítica a la filosofía de la liberación⁴³. La conceptualización de su propuesta o alternativa filosófica gira alrededor de la categoría teórica central: sabiduría popular. Su Tesis Central sobre el carácter y/o naturaleza de la filosofía podría formularse en estos términos:

$$X \rightarrow Y \rightarrow W$$

X: Cultura, Religiosidad, Símbolos y Narrativa popular

Y: Sabiduría Popular

W: Pensamiento filosófico

Hoy en día, a diferencia de hace unos años por no decir décadas, hay consenso en el mundo académico sobre el estatus de la filosofía latinoamericana. La importancia que a día a día va teniendo es cada vez mayor. No sólo es el hecho que los filósofos lati-

noamericanos son más reconocidos, que sus ideas se abren paulatinamente paso tanto que la producción filosófica latinoamericana no puede seguir permaneciendo ignorada, sino que ahora algunos filósofos latinoamericanos ocupan puestos de importancia

en las organizaciones filosóficas mundiales e inclusive se atreven a discutir con sus antiguos maestros o polemizan con filósofos franceses u alemanes tal como lo atestigua la polémica entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel.

VI. MATRIZ ANALÍTICA, ANÁLISIS Y CONCLUSIONES

	ANTENOR ORREGO	POST-MODERNIDAD	SUBALTERNIDAD	FILOSOFÍA LATINO-AMERICANA
INTELECTUALES: filósofos, historiadores, científicos sociales, etc.	Antenor Orrego: Latinoamericanismo Social y Latinoamericanismo Humanista.	Jean François Lyotard, Michelle Foucoult y Gianni Vattimo.	(1982-87). I Grupo de Estudios Subalternos de la India: Ranajit Guha. (1988-2011). II Grupo de Estudios Subalternos de la India.	Leopoldo Zea (filosofía latinoamericana), Enrique Dussel (filosofía de la liberación) y Juan Carlos Scannone (filosofía inculturada).
MARCO TEORICO	Henri Bergson Oswald Spengler Karl Marx Federic Nietzsche Martin Heidegger	Federic Nietzsche Ludwing Wittgenstein Karl Marx	Marxismo Antonio Gramsci Postmodernidad: Michelle Foucoult Deconstruccionismo	José Vasconcelos Samuel Ramos Augusto Salazar Bondy Gustavo Gutiérrez
DISCURSO: Conceptualización de las Teorías	Crítica al racionalismo: positivismo filosófico. Crítica al eurocentrismo.	Crítica al racionalismo: Modernidad. Crítica a la epistemología de la Modernidad. Crítica al marxismo estructuralista. Crítica al eurocentrismo.	Crítica a las interpretaciones históricas tradicionales. Crítica al eurocentrismo. Crítica a la historiografía marxista inglesa ("historia-desde-abajo"): Edward Thompson, Erick Hobsbawn, Christopher Hill, etc.	Crítica al racionalismo: positivismo filosófico. Crítica al eurocentrismo. Marxismo latinoamericano.
DISCURSO: Conceptualización de la Propuesta Teórica.	Descentramiento de la filosofía. Construcción de una filosofía desde América Latina y para América Latina.	Descentramiento de la filosofía. Intento de construcción de una filosofía en base a una nueva epistemología.	Descentramiento de la historia y de las ciencias sociales. Construcción de una historia desde la India a y para la India.	Descentramiento de la filosofía. Construcción de una filosofía desde América Latina y para América Latina. Reivindicación de la liberación. Reivindicación de la cultura y la cultura popular.
CONCLUSIONES	Puente entre la filosofía latinoamericana de inicios del siglo XX con la nueva filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación y filosofía inculturada. Contribución a la Teoría Post-colonial	Impacto en los filósofos latinoamericanos. Contribución a la Teoría Post-colonial.	Repercusiones en el mundo académico: India, Inglaterra, Australia, Estados Unidos y América Latina. Grupo Asiático de Estudios Subalternos. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Contribución a la Teoría Post-colonial	Contribución a la Teoría Post-colonial. Repercusiones en el mundo de la filosofía.

Después de presentar críticamente los discursos de Antenor Orrego y de los intelectuales más representativos de las diferentes corrientes filosóficas e históricas se puede construir una tabla que permite efectuar un análisis comparativo para lo cual se ha privilegiado algunas variables o ejes temáticos: marco teórico, discurso (conceptualización de las teorías y conceptualización de la propuesta teórica) y conclusiones. Todo esto permite tener una idea clara de los idearios y permite efectuar una comparación incluso visual. Sin embargo, quisiéramos presentar algunas conclusiones finales.

Todos estos intelectuales se caracterizan por ser pensadores sumamente analíticos y reflexivos. Esta condición los lleva a plantearse preguntas, interrogantes, etc., sobre el carácter y/o naturaleza del conocimiento filosófico o científico social convencional de su tiempo. Descubren que todo el corpus teórico que han recibido esta vinculado con la problemática social o filosófica de una determinada sociedad, en este caso la europea y que además se caracteriza por presentarse como universal o de aplicación global. Entonces, estos pensadores se preguntan si todo este bagaje teórico y conceptual puede ser aplicado a sociedades no europeas que han tenido un desarrollo o evolución distinta o diferentes, en este caso Latinoamérica o la India.

La crítica al eurocentrismo es pues otro común denominador de todos estos pensadores, especialmente de Orrego, de los subalternos y de los filósofos latinoamericanos y en menor medida de los postmodernos. Pero ¿qué es el eurocentrismo? ¿Cómo definirlo?

“El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los proyectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido que se propone a todos la imitación del modelo occidental como la única solución a los desafíos de nuestro tiempo... es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno”⁴⁴.

Estos filósofos y científicos sociales (historiadores) desarrollaron una fuerte insatisfacción frente al conocimiento dominante en los espacios académicos y decidieron ser atrevidos y pensar los problemas filosóficos y sociales tomando en cuenta su propio espacio temporal. Es decir, decidieron filosofar y/o investigar históricamente desde la misma Latinoamérica o la India. Vemos pues que hay un cambio de mirada respecto al observador, éste ya no analiza la realidad latinoamericana o India tomando en cuenta teorías surgidas en el viejo mundo. Todo esto los lleva a reconceptualizar, dar nuevos contenidos a muchas categorías de origen europeo, y en muchos casos a crear nuevas categorías que puedan ser útiles para entender una nueva realidad. Producto de esta elección se construye una filosofía desde la América Latina o una historia desde la India.

Por último, y esto es quizás lo más importante. El relativismo social y cultural de Orrego, de los filósofos latinoamericanos y del Grupo de Estudios Subalternos II (1982-87) si bien al recusar el eurocentrismo y crear una filosofía e historia no europea se ubican en una suerte de relativismo cultural esto no los lleva a recusar el conocimiento social global o totalizante como si lo hacen los post-modernos y el Grupo de Estudios Subalternos II (1988-2011). Todo lo contrario, su aporte debe ser visto como una contribución al conocimiento social universal pues este deber ser una construcción que tome en cuenta no solo la experiencia europea sino también la de las sociedades no desarrolladas o periféricas. Solo así la teoría social podrá exhibir su carácter universal especialmente en momentos donde gracias a las últimas innovaciones tecnológicas la mundialización o globalización del capitalismo ha alcanzado niveles nunca antes vistos en la toda la historia de la humanidad⁴⁵.

NOTAS

- 1 Varios Autores. *Antenor Orrego, la unidad continental y los orígenes de la modernidad en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003. 166 pp.
- 2 En este capítulo resumimos parte del ensayo “El *Amauta* Antenor Orrego Espinoza (1892-1960): Ideólogo del Movimiento Aprista” que fue redactado y presentado como ponencia en el II Simposio Internacional “Vida y Obra de Víctor Raúl Haya de la Torre”, realizado en el Museo de la Nación, los días 16, 17 y 18 de setiembre de 1999.

- 3 “...mi escaso talento o casi nulo talento narrativo. Este nunca he tratado de cultivarlo o desarrollarlo durante mi azarosa carrera de escritor y, pocas veces, en muy contadas ocasiones, ciertamente, me he visto en el caso de ejercitarlo en circunstancias que me fueran imprescindibles. Por este motivo, jamás intenté el género literario del cuento, de la novela o de la investigación histórica de acontecimientos, o de la simple crónica narrativa” (Orrego Espinoza, Antenor. *Mi encuentro con César Vallejo*. Bogotá: Mesa Redonda, 1989, pp. 35).
- 4 Aquí habría que hacer una sola y brillante excepción Francisco García Calderón quien quizás por su distancia física del Perú se permite abordar en 1912 la problemática latinoamericana en dos libros: “La creación de un continente” (En: *Obras Escogidas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001, T. II. 211 pp.) y “Las democracias latinas de América”. (En: Ob., cit., T. III, 518 pp.).
- 5 Maihold, Günther (1988). “Antenor Orrego: derroteros del proceso cultural latinoamericano”. En: *Socialismo y Participación*. Lima: CEDEP, # 43, setiembre de 1988, pp. 83.
- 6 Las *diferencias* se originan con la aparición del libro de Zea “América como conciencia” (México: Cuadernos Americanos, 1954), el cual recibió duras críticas de parte de Haya de la Torre (Cartas a Luis Alberto Sánchez del 2-IX-1953, 12-X-1953, XII-1953 y 4-I-1954) y que inclusive lo llevó a redactar un libro respuesta. Poco tiempo después, a raíz de su salida de la embajada de Colombia, los dos se reunieron en México y aparentemente las *diferencias* desaparecieron (Zea, Leopoldo. Introducción a “Haya en *Cuadernos Americanos*”. Lima: Instituto Cambio y Desarrollo, 1990, pp. 21). Sin embargo, hubiera sido importante y más que eso interesante publicar el texto de Haya de la Torre pero esto nunca pasó y según Sánchez “No conocemos la suerte de los originales del libro sobre Garcilaso, ni la respuesta a Leopoldo Zea, “América como conciencia”, ni la refundación de su juvenil trabajo sobre Ricardo Palma, ni nunca nos habló de estos originales” (En: “Haya De La Torre, Víctor Raúl y Sánchez, Luis Alberto”. *Correspondencia 1924-1976*. Lima: Mosca Azul, 1982, T. II, pp. 128).
- 7 Salazar Bondy redactó un folleto titulado *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) en el que sostenía la inexistencia de una filosofía latinoamericana y además que tanto la filosofía de tendencia universalista, como la de lo americano, eran en realidad filosofías de la dominación, surgidas de ella y justificándolas. Inmediatamente Zea le respondió ese mismo año con *La filosofía americana como filosofía sin más*, en el que sostenía que la filosofía de lo americano que él había liderado ya había cumplido su ciclo y que ahora, como reza el título de su texto, la filosofía americana pasaba a ser un filosofía de lo humano sin más. En 1973 Salazar Bondy redacta una ponencia llamada “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” en la que contrapone a la filosofía latinoamericana existente - en realidad, casi toda la filosofía precedente - otra de la liberación a gestarse. Si se desea profundizar en este tema es altamente recomendable leer el ensayo de David Sobrevilla “Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy” (En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XVI, # 1, marzo de 1990, pp. 25-45).
- 8 Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- 9 Huysen, A. “Cartografía del postmodernismo”. En: *Punto de Vista*. Buenos Aires, # 1987.
- 10 Es altamente recomendable leer el ensayo de Guillermo Rochabrún “La ciencia según Weber y Lyotard: una comparación” (En: *Batallas por las teorías. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, pp. 515-536).
- 11 Michel Foucault no es solamente uno de los filósofos postmodernos más importantes sino que también es uno de los más prolíficos. Presentamos algunos de sus escritos más reconocidos: “Historia de la locura” (1961), “Nacimiento de la clínica” (1963), “Las palabras y las cosas” (1966), “La arqueología del saber” (México: Siglo XXI, 1970), “Vigilar y castigar” (1975), “La voluntad de saber” (1976), “Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones” (Madrid: Alianza Editorial, 1981), etc. Un ensayo muy agudo sobre sus reflexiones acerca del poder es el de Elena Losa (“Michel Foucault dialoga sobre el poder”. En: *Debates en Sociología*. Lima: PUCP, # 9, pp. 127-133).
- 12 Los trabajos más importantes de Gianni Vattimo son los siguientes: “El fin de la modernidad” (Barcelona: Gedisa, 1985), “La sociedad transparente” (Introducción de Teresa Oñate. Paidós: Universidad Autónoma de Barcelona), “Postmoderno: ¿una sociedad transparente?” (En: *Medios y Sociedad*. Lima: El Perezoso, Año I, # 1, pp. 8-14), etc.
- 13 En este punto conviene leer: Miguel Giusti “Modernidad sin alternativas, sobre las condiciones de racionalidad en Jürgen Habermas” (En: *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, pp. 9-27) y F. Hinkenlamert “Utopía y proyecto político: la cultura de la postmodernidad” (En: *Nueva Sociedad*. Venezuela, # 91, 1987).
- 14 Jamenson, F. “La política de la teoría: posturas ideológicas en el debate postmodernista”. En: *Revista de Estética*. Buenos Aires, 1988.
- 15 Deleuze, G. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- 16 Rosso, S. y Eco, U. “Correspondencia con Umberto Eco”. En: *Revista de Estética*. Buenos Aires, # 7, 1988.
- 17 Acerca de la confrontación entre modernos y postmodernos es recomendable leer: N. Casullo (“El debate modernidad-postmodernidad. Compilación”. Buenos Aires: Punto Sur, 1989), James Dyle (“¿Por qué me aburre tanto el postmodernismo?” En: *Areté*. Revista de Filosofía. Lima: PUCP, Vol. VIII, # 1, 1996, pp. 119-135), A. Wellmer (“La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad”. En: *Debates*. Barcelona, # 14, 1985) y J. Pico (*Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- 18 Lechner, Norbert (). “Un desencanto llamado postmodernidad”. En: *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile, 1989.
- 19 Nun, J. (). *La rebelión del coro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- 20 García Canclini, Néstor (). “La modernidad después de la posmodernidad”. En: *Cuadernos de Cultura*. San Pablo: Memorial, # 1, 1990.
- 21 José Ignacio López Soria fue el primer filósofo que se definió como postmoderno. He aquí algunos de sus ensayos más leídos: “Tres entradas al debate de la modernidad: Lyotard, Habermas, Heller” (En: Ob., cit., pp. 37-59) y “Perspectivas postmodernas” (En: Ob., cit., pp. 87-110).

- 22 La producción intelectual de Víctor Samuel Rivera es realmente copiosa. Veamos algunos de sus escritos más importantes: "La posmodernidad y el monopolio" (En: *Expreso*. Lima, 6-XII-1999), "Totalitarismo y la política del embudo" (En: *Expreso*. Lima, 6-III-2000), "Nietzsche, profeta de la postmodernidad" (En: *Expreso*. Lima, 29-I-2000), "El mundo clásico, reino de virtud" (En: *Expreso*. Lima, 6-III-2001), etc.
- 23 Calderón Fajardo, Carlos (1991). "¿Qué es la postmodernidad? Aproximaciones a una definición". En: *Apertura*, Año 1, # 5, agosto-1991, pp. 15-22.
- 24 Ver Anil Seal *Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) y John Gallaher, Johnson Gordon y Anil (*Locality, Province, and Nation: essays on Indian Politics, 1870-1940*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- 25 Chandra, Bipan (1979). *Nationalism and Colonialism in Modern India*. Nueva Delhi: Orient Longman.
- 26 Chakrabarty, Dipesh (2002). "Una pequeña historia de los estudios subalternos". En: *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* de Pablo Sandoval (editor). Lima: IEP, 2009, pp. 33.
- 27 Por consiguiente, las sociedades agrarias o campesinas son pueblos "prepolíticos que todavía no han encontrado, o siquiera han empezado a encontrar, un lenguaje específico en el que puedan expresar sus expresiones acerca del mundo" (Erick Hobsbawm. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Manchester: Manchester University Press, 1978, pp. 2).
- 28 Un examen objetivo y sereno mostraría que lo que surgió con los primeros filósofos griegos, los famosos presocráticos, no cumple los criterios de una filosofía estricta. Sigue siendo un pensamiento mitomórfico, no siempre es grabado en escritura (gran parte de los presocráticos y el propio Sócrates); contiene un alto grado de *sabiduría práctica*; es impregnado por la religiosidad; no sigue un método establecido; no es del todo sistemático; no se trata de filósofos académicos u profesionales; mantiene un nexo vivo con los problemas prácticos de la vida.
- 29 Aquí habría que mencionar dos libros pioneros que abrieron trocha a toda esta nueva línea de pensamiento: Paul Radin (*El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba, 1960), Placide Temples (*La philosophie bantoue*) y en los últimos años dos textos que desde distintas perspectivas cumplieron un papel trascendental de cuestionamiento al eurocentrismo Samir Amin (*El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI, 1989. 230 pp.) y Edward Said (*Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhuñi, 1990. 444 pp.).
- 30 León Portilla, Miguel León (1956). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*.
- 31 De La Garza, Mercedes. "El pensamiento maya". En: *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Enciclopedia iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta, CSIC, Quinto Centenario, T.I, 1992.
- 32 Urbano, Henríque (1990). "Modernidad en los Andes: un tema y un debate". En: *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- 33 Los libros más importantes de Antonio Peña son los siguientes: *Tecnología y sociedad en el mundo antiguo y medieval* (1984), *El tiempo en la antigüedad y en la época moderna* (1985), *Notas características de la tecnología occidental* (1985), "Racionalidad occidental y racionalidad andina". En: *La racionalidad*. Lima: UNMSM-Instituto de Investigaciones Humanísticas, 1998), "Racionalidad occidental y racionalidad andina, una comparación" (En: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia y convivencia social*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1992, pp. 139-159), etc.
- 34 Rivara Tuesta, María Luisa. "El pensamiento incaico". En: *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro. Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta, CSIC, Quinto Centenario, T.I, 1992.
- 35 Esterman, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala. 359 pp.
- 36 Agüero Vidal, Tito Livio (2009). "Filosofía Latinoamericana y Filosofía de Latinoamérica: precisiones teórico-conceptuales". En: *vanguardiaaprista.com*. Lima, julio.
- 37 Zea, Leopoldo (1990). "Busquemos nuestra identidad". En: *Dominical El Comercio*. Lima, 23-XII-1990, pp. 4.
- 38 Los filósofos *comprometidos*, en mayor o menor medida, estaban bajo la Influencia de la filosofía francesa especialmente de Jean Paul Sartre quien había transitado de la angustia existencial a un compromiso. Para esta corriente filosófica toda obra literaria y/o cultural tiene un sentido determinado. Mencionemos a los más destacados: Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Abelardo Villegas (México); Arturo Ardao (Uruguay), Arturo Roig (Argentina), Joan Cruz Costa (Brasil), Ricardo Soler (Panamá), etc. Su producción bibliográfica esta llena de libros de filosofía que tienen un indiscutible valor y que vistos a través de los años, no han perdido ninguna actualidad.
- 39 Los más representativos filósofos *torre de marfil* son: Danilo Cruz Vélez (Colombia), Héctor Carpio y Miguel Ángel (Argentina), Fernando Salmerón y Alejandro Rossi (México), Jorge Millas (Chile), Diego Domínguez Caballero (Panamá), Héctor Neri Castañeda (Guatemala), Souza Ferraz y Luis Gomide (Brasil) y Juan Liambías de Acevedo (Uruguay), etc.
- 40 Según Horacio Cerruti Guldberg los rasgos comunes de todas estas tendencias de la llamada filosofía de la liberación latinoamericana serían: 1) Se trata de elaborar una filosofía auténtica en América Latina. 2) Se piensa que es necesario destruir la situación de dependencia que afecta a América Latina. 3) Se sostiene que esta situación dependiente está apuntalada por una filosofía justificatoria y académica que lo convalida, y que es preciso reemplazar entonces por otra que haga críticamente explícitas las necesidades de las grandes mayorías explotadas del pueblo pobre y oprimido de América Latina, 4) Se afirma que este pueblo es el portador de una novedad histórica que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación (*Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983).
- 41 Los principales libros de Enrique Dussel son los siguientes: *Caminos de liberación latinoamericana* (Segunda edición. Buenos Aires: Latinoamérica, Tomos I y II, 1973), *Para una ética de la liberación americana* (Buenos Aires: Siglo XXI, Tomos I-II, 1973), *Filosofía ética latinoamericana* (1972-79), *América Latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* (Buenos Aires: Fernando García Cambero, 1973. 229 pp.), *Método para una filosofía de la liberación: superación analítica de la dialéctica hegeliana* (Salamanca: Sígueme, 1974. 295 pp.), *Filosofía de*

- la liberación (México: Edicol, 1977. 213 pp.), “Enrique Dussel un proyecto ético y político para América Latina” (En: *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, # 180, set-oct. 1998, pp. 3-92), “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos” (En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, # 74-75, 1999, pp. 11-30), etc.
- 42 El debate, en realidad se inició con un artículo de Dussel en relación a los planteamientos de Apel a fines de 1988, a raíz de cual se produjo una discusión entre ambos en Alemania en 1989. Luego se han producido otras confrontaciones en México (1991), Alemania (1992), Moscú y Brasil (1993). (Sobrevilla, David. “Filosofía de la liberación versus filosofía europea”. En: Suplemento Dominical de *El Comercio*. Lima, 28-IX-1993, pp. 10). Por último, la polémica se llevo al espacio de las revistas propiamente filosóficas, especialmente en *Isogoria*: Karl-Otto Apel, “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación” (# 11, 1995, pp. 108-125) y Enrique Dussel, “La ética de la liberación ante la ética del discurso” (# 13, 1996, pp. 135-149). Sin embargo, hoy en día comienza a surgir una nueva lectura de este encuentro, en el que se pone como acento una suerte de corrección, pero sobre todo de complementación entre la ética discursiva y la filosofía de la liberación (Schelkshorn, Hans. “Ética discursiva y ética de la liberación, hoy”. En: *Intersticios. Filosofía-Arte-Religión*. México: Universidad Intercontinental, Año 4, # 8, 1998).
- 43 “En opinión del padre Scannone, la filosofía de la liberación latinoamericana se centra en exceso en la oposición dependencia-liberación, cometiendo el error de no considerar suficientemente lo *positivo* de América Latina” (sobrevilla, David. “Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina”. En: *Logos Latinoamericano*. Lima: UNMSM, Año 2, # 2, 1996, pp. 66).
- 44 Amin, Samir (1989). Ob., cit., pp. 9.
- 45 Agüero Vidal, Tito Livio (1999). “La conceptualización sobre el imperialismo y la globalización en las ciencias sociales y en el pensamiento político de Víctor Raúl Haya de la Torre”. En *Notas Marginales. Boletín de Taller de Estudios Sociales y Políticos “Antenor Orrego”*. Lima, Año I, 2000, # 2-3, pp. 34-43.
- Agüero Vidal, Tito Livio (1997). “La temática indoamericana en la crítica e historia literaria de L.A.S. (I-II)” En: *Acentos y Perfiles*. Lima, Año I, # 1-2, pp. 8 y 5-6.
- Agüero Vidal, Tito Livio (1997). *La temática indígena en los inicios del APRA (1930-1948): un estudio de cuatro intelectuales apristas*. Tesis para optar el Título de Licenciado en Sociología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, diciembre de 1997, 2 Tomos. 1400 pp.
- Agüero Vidal, Tito Livio (1999). “Luis Alberto Sánchez y el Conversatorio Universitario de San Marcos”. En: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, # 32, 2000, pp. 69-83.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2001). “El debate ideológico y programático en la social democracia europea contemporánea. A propósito de los libros de Anthony Giddens y Oskar Lafontaine y Christa Müller”. En *Notas Marginales. Boletín de Taller de Estudios Sociales y Políticos “Antenor Orrego”*. Lima, Año 2, 2001, # 4-5, pp. 4-21.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2002). “Varios Autores. Múltiples miradas de Luis Alberto Sánchez sobre el Perú contemporáneo. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2002, 183 pp.”. En: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, # 36, 2002, pp. 211-222.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2002). “Ideólogo del movimiento aprista”. En: *Antenor Orrego, la unidad continental y los orígenes de la modernidad en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, pp. 125-134.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2003). “La etapa orreguiana de Ciro Alegría (1924-1934)”. En: *Matices. Revista de Análisis y Opinión*. Lima, Año 1, # 4, octubre-noviembre 2003, pp. 112-122.
- Agüero Vidal, Tito (2005). “El primer horizonte formativo ideopolítico de Víctor Raúl Haya de la Torre”. En: *V Concurso Latinoamericano de Ensayo. Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*. Lima: Instituto Víctor Raúl Haya de la Torre, 2007, pp. 311-370.
- Agüero Vidal, Tito (2007). “Imagen de una huella”. En: *Una vida agónica. Víctor Raúl Haya de la Torre*. Testimonio de parte de Eugenio Chang-Rodríguez. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, pp. 123-258.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2010). “Una aproximación a las teorías de la integración en las ciencias sociales (ciencia política, relaciones internacionales, economía y geopolítica)”. En: www.vanguardiaaprista.com y www.tallerorrego.org. Lima, mayo del 2010.
- Agüero Vidal, Tito Livio (2010). “El Amauta Antenor Orrego Espinoza (1892-1960): biografía, bibliografía y vigencia”. En: www.vanguardiaaprista.com y www.tallerorrego.org. Lima, junio del 2010.
- Amin, Samir. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI, 1989. 230 pp.
- Ardao, Arturo (1992). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina 500 años después*. México: UNAM.
- Calderón Fajardo, Carlos (1991). “¿Qué es la postmodernidad? Aproximaciones a una definición”. En: *Apertura*, Año 1, # 5, agosto-1991, pp. 15-22.
- Carilla, Emilio (1967). “Las Américas: comunicación y aislamiento”. En: *Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez en sus 40 años de docencia universitaria*, pp. 127-146.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983.
- Chatterjee, Partha (2006). “La noción de igualdad no esta funcionando”. En: *Quehacer*. Lima: DESCO, # 160, mayo-junio 2006, pp. 61-67.
- Chatterjee, Partha (2007). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP-SEPHIS-CLACSO. 287 pp.
- Conteris, Hiber (1969). “La evolución de las ideologías modernas en América Latina”. En: *El destino de América Latina: la lucha ideológica*. Varios Autores. Montevideo: Alfa, pp. 53-76.
- De La Piedra, Enrique (1997). “Latinoamérica: una promesa continental”. En: *Expreso*. Lima, 4-X-1997.
- Haya De La Torre, Víctor Raúl (1948). “Espacio tiempo histórico. Cinco ensayos y tres diálogos”. En: *Obras Completas*. Lima: Mejía Baca, T.IV, pp. 367-518.
- Haya De La Torre, Víctor Raúl (1955). “Toynbee frente a los panoramas de la historia”. En: Ob., cit., T. VII, pp. 9-115.

- Mariategui, José Carlos (1924). "La unidad de la América Indo-Española". En: *Varietades*. Lima, 6-XII-1924.
- Mariategui, José Carlos (1925). "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En: *Mundial*, 1-V-1925.
- Salazar Bondy, Augusto (1965). "Antenor Orrego". En: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa, T. II, pp. 356-362.
- Salazar Bondy, Augusto (1966). *La cultura de la dependencia*. Lima: IEP.
- Salazar Bondy, Augusto (1969). *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana. Hacia el socialismo peruano. Testimonios*. Tercera edición. Lima: Rikchay. 163 pp.
- Salazar Bondy, Augusto (1974). *Bartolomé o de la dominación*. Lima: Ciencia Nueva. 95 pp.
- Sánchez, Luis Alberto (1926). "Sobre la cultura hispanoamericana". En: *Amauta*. Lima, Año I, # 4, diciembre de 1926, pp. 10-11.
- Sánchez, Luis Alberto (1930). *América, novela sin novelistas*. Lima: Librería Peruana, 1933. 215 pp.
- Sánchez, Luis Alberto (1935). *Vida y pasión de la cultura en América*. Santiago de Chile: Ercilla. 138 pp.
- Sánchez, Luis Alberto (1945). *¿Existe América Latina? Examen espectral de América Latina*. Cuarta edición. Lima: Pachacútec, 1991. 282 pp.
- Sánchez, Luis Alberto (1954). "Sobre las ideas políticas en América". En: *Pasos de un peregrino son errante... (antología 1919-1968)*. Lima: P.L.V., 1968, pp. 241-244.
- Sánchez, Luis Alberto (1960). "Posibilidades de una cultura americana". Lima, noviembre de 1960. En: *Ob.*, cit., pp. 257-261.
- Sánchez, Luis Alberto (1960). "Límites del concepto de cultura americana". En: *Ob.*, cit., pp. 262-266.
- Sánchez, Luis Alberto (1965). "Sobre Estados Unidos, Europa, África y el colonialismo mental". En: *Cuadernos*. París, # 100.
- Sandoval, Pablo (editor) (2009). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP. 644 pp.
- Sobrevilla, David. "Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón". En: *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, julio-setiembre 1985, pp. 3-16.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política. 70 pp.
- Urbano, Henríque (1990). "Modernidad en los Andes: un tema y un debate". En: *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Vallejo, César (1925). "Los escritores jóvenes del Perú". París, febrero de 1925. En: *El Norte*. Trujillo, 4-IV-1925.
- Varios Autores (1925). "Adhesión a Vasconcelos". Trujillo, 11-XI-1925. En: *Obras Completas de Antenor Orrego*. Lima: CYDES, T. V, 1995, pp. 113-114.
- Varios Autores (1990). *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Varios Autores. *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia y convivencia social*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1992. 209 pp.
- Varios Autores. *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro. Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta, CSIC, Quinto Centenario, T. I, 1992.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Tercera edición. México: Ariel. 542 pp.
- Zea, Leopoldo (1982). "Vasconcelos en la toma de conciencia latinoamericana". En: *Suplemento Dominical El Comercio*. Lima 17-X-1982.
- Zea, Leopoldo (1990). "Busquemos nuestra identidad". En: *Dominical El Comercio*. Lima, 23-XII-1990, pp. 4-5.
- Zea, Leopoldo (1994). "Vasconcelos y la utopía de la raza cósmica". En: *Bitácora*. Lima: CYDES, # 1, enero-junio de 1994, pp. 63-70.



Antenor Orrego.