

# Antonio Ramírez Victorio

## Elucidación y valor de la gramática de 'lenguaje/saberes/cultura'<sup>1</sup>

### Resumen

Se ensaya una respuesta a la pregunta que nos interroga por lo que sería una sección relevante de la agenda filosófica en nuestro país, a saber: ¿Qué o cómo se generaría una dialógica inclusiva y suficientemente atractiva entre los formal e informalmente implicados en el filosofar? Específicamente, un diálogo con una temática susceptible de ser (a) configurada en el espacio argumentativo de los problemas clásicos de la filosofía, y (b) planteable en función del interés filosófico para la cultura peruana, y los debates de su circuito filosófico. Se considera como hipótesis razonable aquella que afirma que una matriz discursiva del tipo requerido podría ser construida, en principio, por todo lo que cae bajo la intersección del código 'lenguaje/saberes/cultura', de las imágenes semánticas que se tienen sobre cada uno y su entrecruzamiento; consecuentemente, bajo todo aquello que a éste le sea solidario, es decir, por lo que constituye la gramática<sup>2</sup> de dicha interfase.

### Palabras clave

LENGUAJE, CONOCIMIENTO, RATIOCENTRISMO, CULTURALISMO.

### Summary

Is tried an answer to the question that it interrogates to us reason why it would be an excellent section of the philosophical agenda in our country, that is to say: What or how would be generated a inclusive and sufficiently attractive dialógica between the formal one and informally implied in the philosophizer? Specifically, a thematic dialogue with a susceptible one to be (a) formed in the argumentative space of the classic problems of the philosophy, and (b) established in the based on the philosophical interest for the Peruvian culture, and the debates of its philosophical circuit. That is considered like reasonable hypothesis that it affirms that a discursive matrix of the required type could be constructed, in principle, by everything what falls under the intersection of the code, "language/Knows/culture" of the semantic images that are had on each one and his intercrossing; consequently, under everything what to this one he is to him shared in common, that is to say, reason why it constitutes the grammar of this interphase

### Key words

LANGUAGE, KNOWLEDGE, RATIOCENTRISM, CULTURALISM.

- 1 Versión ampliada de una ponencia leída en la mesa redonda «X Congreso Nacional de Filosofía 2005. Perspectivas temáticas», organizado por la Dirección del IIPLA y el Comité Directivo de Diaporein. Facultad de Letras-UNMSM, 15-01-2004.
- 2 Mi uso de este código va más o menos en el mismo sentido en el que va la usanza postractariana. Durante una conferencia organizada por Diaporein (04-11-05, Lima, UNMSM), a cargo de Alejandro Tomasini (UNAM), a propósito del *Tractatus*, comprobé, durante mi turno de panelista, que teníamos más coincidencias interpretativas de las que yo mismo esperaba.

Toda tu argumentación, todo tu intelecto, en nada te ayudarán.<sup>3</sup>

L. Wittgenstein

## I

Mantengo —con K. O. Apel— que hasta el siglo XX, nunca antes hubo un acuerdo tan explícito para admitir que el término ‘lenguaje’ «indica un problema fundamental de *la ciencia y la filosofía*»,<sup>4</sup> consecuentemente, que lo que él implique deba de ser analizado. Dicho *factum*, en primer lugar, ha quedado evidenciado por el gran interés desplegado en la lingüística por, de un lado, retrotraer su labor hasta una reflexión sobre nudos temáticos considerados en las décadas pretéritas como periféricos; estoy pensando en la pragmática y la competencia comunicativa en tanto patrones epistémico-antropológicos, y, de otro, el emergente interés por los alcances técnico-metodológicos y transdisciplinarios de todas las prácticas científicas abocadas al lenguaje.

Repárese, por ejemplo, en los elevados índices no sólo en inversión o elaboración y presentación de proyectos de investigación dirigidos a las diferentes instituciones responsables (y la consiguiente aplicación sobre los distintos espacios de los *actos de habla* —principalmente en las secciones del Amazonas en Latinoamérica), sino también en la respectiva publicación de libros sobre psicolingüística, sociolingüística o semántica del texto; y en su significativa evolución hacia una lingüística cognitiva orientada por la re-teorización de lo metafórico y lo metonímico. Pues si aquella estaba sometida a mediados del siglo XX al paradigma del generativismo, podemos decir que hoy —gracias principalmente a la metalingüística de Lakoff y la pragmatización de Wittgenstein— ‘lingüística’ es cuasi sinónimo de ‘rótulo que alude a modelo funcional, no formal y basado en el uso’,<sup>5</sup> es decir, una *disciplina* que ha abandonado en gran medida su adhesión al formalismo (proplatónico, diríamos), muchas veces innecesario, y ahora, por el contrario, se procura una *imagen del mundo* que se acerca radicalmente a lo cotidiano (reproduciéndose en pensamientos holísticos, dinámicos y simbólicos<sup>6</sup>). Con respecto a este viraje,

3 Wittgenstein, L., *Denkwegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Innsbruck, Haymon-Verlag, 1997, p. 90.

4 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunidad de comunicación*, t. I, Taurus, Madrid, 1985, p. 315. Énfasis mío. (E.M.)

5 Así lo ha mostrado J. L. Cifuentes en su importante trabajo *Estudios de lingüística cognitiva*, 2 vols., Alicante, UA, 1998.

6 Pueden al respecto verse los trabajos de Dubois, D., (ed.) *Sémantique et Cognition. Catégories, prototypes*, Paris, CNRS, 1991; y Hymes, D., «Models of the interaction of language an social life», *Directions in sociolinguistics*, John J. Gumperz y Dell Hymes (ed.), 35-71, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, respectivamente.

Parret dice que el desplazamiento «funcionó como una *máquina de guerra* tanto en contra de la gramática autónoma de tipo chomskyano como en contra del *estructuralismo fijista* e inmanente construido a partir de Saussure»;<sup>7</sup> razón por la cual, dicho clima «“pragmático” generó una multitud de corrientes: la gramática textual, el análisis conversacional, el análisis del discurso, la teoría de los actos del lenguaje, etc.».<sup>8</sup>

El cambio implicó, en segundo lugar, el esfuerzo por mostrar su propia filosofía (autodenominada *experientialismo*), que desplaza y *dice adiós* tanto a un *objetivismo* de verdades absolutas e inhumanas,<sup>9</sup> como a un *subjetivismo* que hace omnipotente a la imaginación y que «niega la posibilidad de cualquier explicación científica de las realidades humanas»,<sup>10</sup> paralelamente, la teoría de la metáfora ha consolidado la radicalidad del giro<sup>11</sup> mostrando no sólo que el sistema conceptual de los *seres humanos* es eminentemente metafórico, sino que aquél «estructura lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo»<sup>12</sup> y «la manera en que nos relacionamos con otras personas».<sup>13</sup> La lección parece ser esta: «La metáfora impregna la vida cotidiana, no *solamente* el lenguaje, *sino también* el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual actuamos y pensamos, es de naturaleza fundamentalmente metafórica».<sup>14</sup> Consecuentemente, el

7 Parret, H., *Semiótica y pragmática. Una comparación evolutiva de marcos conceptuales*, Buenos Aires., Edicial, 1993, pp. 11-12. (E. M.)

8 Parret, H., *op. cit.* Entrecomillado del autor. Ahora bien, tal giro en los programas de investigación científica de ninguna manera implica que la labor de Chomsky como lingüista haya sido, por así decir, *absolutamente* errónea y/o de suyo trivial, sólo que una de las matrices argumentativas, la más importante para el mismo Chomsky, deviene en una cierta *ceguera de aspectos*, es decir, en un constreñimiento del campo visual que no permite ver ni la variedad de los aspectos ni la importancia que existe en el hecho de poder hacerlo: restringir el complejo fenómeno del lenguaje a la sintaxis o poner sus demás aspectos por debajo de ésta es como querer «describir una sonrisa por medio de una cuadrícula de coordenadas colocada sobre la cara sonriente». (Esta es la observación de W. Frazer que el profesor V. J. Krebs toma en su lúcida exposición sobre 'ver aspectos' y 'ceguera de aspectos'. Sin embargo, dudo que mi uso de estos compuestos y el sentido del ejemplo de Wittgenstein, del cual yo también hecho mano, se encuentran en afinidad con los que me parece son sus objetivos y perspectiva. Cf. Krebs, V. J., «El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein», en Florez, A., *et. al.*, *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Colombia, Siglo del Hombre Editores-Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 261-288.)

9 Cf. Lakoff, G. & M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 272.

10 Lakoff, G. & M. Johnson, *op. cit.*, p. 268.

11 Son elocuentes los argumentos presentados en Johnson, M., *The Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

12 Lakoff, G. & M. Johnson, *op. cit.*, p. 39.

13 *Ibid.*, p. 39.

14 *Ibid.*, E.M.

lenguaje —no sólo en su dimensión metafórica— sería, por así decirlo, «una guía dentro de *la realidad social*»<sup>15</sup> (aunque no sólo de ésta).

Es sólo, empero, en tercer lugar, con la hegemonización de lo que el centro de gravedad sónico, casi compulsivo, que comporta las *Philosophische Untersuchungen*, es decir, con (a) el mantenimiento de la idea —aunque ya en un sentido pragmáticamente bastante peculiar y antiesencialista— de que «Ein philosophisches Werk besthet wesentlich aus Erläuterungen», y que por ello, «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit»,<sup>16</sup> (b) el desplazamiento del esquema epistemológico fuerte que estructuraba *lo que hay* de manera exclusivamente lógico-pictórica, en funciones de verdad, y entendiéndolo a la dimensión lingüística sólo bajo la presuposición de *axiomas* tales como que: (b1) «los lenguajes son conjuntos de hechos senso-perceptibles, es decir, conjuntos de signos proposicionales escritos u orales»,<sup>17</sup> (b2) «tales hechos hablan del mundo: dicen cómo es el mundo», y, (b3) «ese decir del mundo puede ser verdadero o falso», y, (c) con la reorientación del discurso hacia los horizontes *onto*-epistémicos de los binomios imaginación-persuasión, pragmático-lúdico y diversidad-regionalidad, que la concepción acerca de *lo que* el lenguaje pueda ser se nos muestra en su máxima amplitud funcional, *pragmática*.

Comprendemos hoy no sólo que no debemos impedir el desquebrajamiento de algunos ángulos argumentativos de la tradición filosófica, al habernos desencaminado definiendo al lenguaje como «destinado para un propósito específico»,<sup>18</sup> sino que debemos también incluirnos entre aquellos para los que está claro que «Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache»,<sup>19</sup> y que, siendo esto así, es sensato aceptar lo dicho por quien concluye que el lenguaje «no es algo único y sublime, como un don de los dioses o una facultad trascendente que hiciera participar al hombre en un modelo inmaterial e inmutable (*espiritual, ideal*): el lenguaje es *empírico*,

15 Sapir, E., «The Status of Linguistics as a Science», en *Selected Writings of E. Sapir*, Berkeley, 1958, p. 162. (E.M.)

16 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1873, 4.112. En una ponencia, «El tema del método en la metafísica de L. Wittgenstein», preparada para una de las sesiones cerradas de discusión de Diaporein, partí más o menos de las mismas premisas tractatusianas con el objetivo de mostrar la genealogía de su metodología. Facultad de Letras-UNMSM, 08-06-2003. Agradezco a la profesora María Cerezo (Universidad de Navarra) por las observaciones previas a su lectura.

17 Cf. Cerezo, M., «La teoría de la expresión en el *Tractatus*. Consideraciones en torno a la explicación wittgensteiniana del lenguaje ordinario», en Florez, A., *op. cit.*, p. 53.

18 Wittgenstein, L., *Zettel*, México, UNAM, 1979, § 322.

19 Cf. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica-UNAM, 1988, § 199.

complejo y evolutivo, forma parte de *la historia natural* y cultural de *los seres humanos*». <sup>20</sup>

## II

No obstante todo lo que pueda haberse complejizado la labor del lingüista en cuanto a sus alcances investigativos y a la notoria reafirmación de su estatuto epistémico como *ciencia humana*, es necesario no soslayar el hecho de que el lenguaje ha preocupado al filósofo principalmente en cuanto a:

- (a) su *significación* (caso ejemplar es el de Wittgenstein y las filosofías del lenguaje),
- (b) su estatuto de condición de posibilidad cognitiva, y,
- (c) su *naturaleza* de entramado o complejo posibilitador del encuentro cultural (que más ocupa a los estudios culturales y subalternos, y las *filosofías interculturales*).

Si todo lo anterior es verdadero, entonces la gramática del interfase que nos preocupa emerge claramente sobre lo que conocemos como *Historia de la Filosofía*: 'lenguaje/saberes/cultura' es, hasta donde puedo ver, el remanente significativo inscrito en el reverso cultural de *la metafísica occidental* y, consecuentemente, también de lo que en los intersticios discursivos de Latinoamérica se haya tenido por tal.

Uno, por ello, se siente de inmediato tentado a plantear la siguiente hipótesis: lo que aquí nos *da que pensar* es lo que tendría que hacer la filosofía ante el alto grado de fiabilidad y verosimilitud de ideas como que «cada pueblo tiene sus clases o categorías características» y que «el lenguaje establece primariamente a través de tipos de objetos, procesos o cualidades»<sup>21</sup> o que se puede «obtener la máxima información sobre el pensamiento a través del estudio lingüístico comparado»,<sup>22</sup> y ante las respectivas consecuencias que nuestro conflicto reproduciría en las prácticas en general.

Pensemos en la tradición que tenemos en el Perú en torno a los estudios sobre lenguas amerindias —junto a sus implicancias en el código español— y de sus respectivos correlatos ontológicos, pensemos en lo ilustrativo de éstas para mostrarnos la necesidad de aplicar políticas educativas bilingües; pero pensemos también en la resistencia e incomodidad que surge de la lectura de textos que concluyen que no se puede concebir como *irracionales* o *antirracionales* el pensar y el actuar del *hombre andino* sólo por no ajustarse

20 Esto es casi una síntesis de los argumentos centrales en torno al lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*. Cf. Hottois, G., *Historia de la filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 339. (E.M.)

21 Kluckhohn, C. & D. Leighton, *The Navajo*, Cambridge, 1947, p. 197.

22 Whorf, B. L., *Lenguaje, Thought and Reality*, Massachusetts, MIT, 1957, p. 252.

a la *racionalidad científica*,<sup>23</sup> o que existe una negativa del interlocutor amazónico a desnaturalizar su morada y, en consecuencia, a desnaturalizarse a sí mismo.<sup>24</sup> Más interesante aún, pensemos en la tensión semiótico-lingüística a la que estuvieron sometidas hace algunos siglos, las comprensiones españolas y las de *los habitantes de las indias*, y en las consecuencias que hasta el presente ello ha producido en el ámbito filosófico y, en particular, en las estimaciones sobre el lenguaje que dentro de ellas se ha tenido.

Lo tremendamente complejo reside, efectivamente, en la necesidad de analizar condicionales del tipo de si es posible o no el encuentro y/o convivencia —con vistas a ejercer sus labores filosóficas— de diferentes culturas circunstancialmente cercanas tiempo-espacialmente, si la respuesta es afirmativa o negativa, cuál sería el trasfondo ideológico y epistemológico, y si la problemática justifica o no la reorientación de la praxis filosófica o la creación de, por así decirlo, una nueva *disciplina* filosófica (¿una filosofía intercultural?).

### III

Las preocupaciones solidarias de II (a) y II (b), se han desenvuelto a lo largo de la historia institucional de la filosofía casi siempre remitiendo e interperándose entre sí, y, no obstante, siendo patológicamente ocultadas por la hegemonía escrituraria del patrón de la subjetividad y, acto seguido, diluir la gramática que nos ocupa.

Si deseásemos *evidencias* —principalmente de 2(b)—, basta con recordar a Platón y Aristóteles, *reduciendo* el lenguaje a la designación, ocultando la lingüisticidad del conocimiento y soslayando el hecho de que todo lenguaje presupone una pragmática.<sup>25</sup> El *Cratilo* pretendió mostrar que el lenguaje no tiene ningún rol preponderante en el conocimiento de lo que se tiene por realidad.<sup>26</sup> El *Del alma* y el *De la interpretación*, por su parte, ponen de relieve el casi nulo esfuerzo de su autor por alejarse de aquel modelo de los saberes construido sobre la conexión de conceptos tales como *alma*, *inteligible* y *sensible*,<sup>27</sup> y donde el lenguaje posee únicamente un estatus semiótico devaluado (que si bien está pertinentemente legitimado como tributario de

23 Peña, A., «Racionalidad y racionalidades», en *Logos Latinoamericano (LL)*, II, 2, Lima, 1996, p. 31.

24 Rivera, J., «Pensamiento amazónico. Sobre naturaleza, sociedad y hombre», en *LL*, II, 2, Lima, 1996, pp. 60-62. Éste tema hube de tratarlo en extenso cuando formé parte del equipo de investigación del Proyecto (040301281) «Análisis filosófico del pensamiento amazónico sobre el hombre, la política y el estado», en el IIPPLA-UNMSM.

25 Apel, K. O., *op. cit.*, pp. 319-320.

26 Como lo ha señalado J. L. Calvo en su introducción al referido libro. Cf. Platón, *Diálogos*, t. II, Madrid, Gredos, 1982, p. 349. Cf. Platón, *Cratilo*, 440c.

27 Cf. *Del Alma*, III, 431b-432b (Madrid, Gredos, 1988). E.M.

notaciones variables que dependen de la cultura en la que se realiza la operación *representacional*, ello es una deducción en función de lo que acontece al *alma*.<sup>28</sup> O a Descartes (con el suplemento leibniziano de la lengua universal más los herederos de esa *pesadilla* que en el horizonte metapolítico comporta una semántica totalitarista reforzadora del desprecio por *lo-que-está-ahí*, la lengua *tal cual*<sup>29</sup>), y Locke, por un lado, además de Hume y Kant,<sup>30</sup> por el otro, quienes —como cualquier interlocutor válido lograron su propio *entendimiento* únicamente a partir de su inevitable instauración en el ámbito pragmático del lenguaje—, postulando la prescindibilidad de este último y fortaleciendo la creencia de que es la *conciencia* el ámbito y/o mediación privilegiada del conocimiento (llegando con ello a un «monologismo»<sup>31</sup> o ego a-lingüístico construido desde un pensamiento metafísicamente independiente y un lenguaje totalmente abstraído de lo corpóreo, de *lo real* —con enfáticas minúsculas). Es esta pues la circunstancia de *pensarlo* como texto *sin* contexto en un revés supresor, *Locus* trascendental. El producto: la gramática de 'lenguaje/saberes' como la ficción de la operación que se autoedifica sobre la enajenación de los estados de cosas. ¿No será acaso recomendable, poniendo entre paréntesis algún remanente esencialista en la prescripción, relevar la perspectiva de quien pensó que «los filósofos sólo tendrían que convertir el lenguaje corriente, del que se ha abstraído, para reconocerlo como el lenguaje tergiversado del *mundo real*»?<sup>32</sup>

- 28 Cf. *De la interpretación*, 16 a. E.M. Con todo, no hay que desmerecer el importantísimo trabajo del genio Aristóteles y sus consideraciones para con el lenguaje en cuanto materia de análisis, como las lecturas alternativas que de él se hacen contemporáneamente. Ejemplos de esto último son mis «En torno a algunas oposiciones aristotélicas. Breve exposición lógico-semiótica de los capítulos 5 y 6 del libro X de la *Metafísica* de Aristóteles», en *Thelos*, Revista de Humanidades y Filosofía, UTEM, Santiago de Chile, 1, 1, julio 2005, y «*Tò ón λεγεται πολλαχος* Una lectura pluralista de la constatación aristotélica de la plurivocidad del verbo 'εἶναι' », en *Eleutheria*, Revista de Filosofía, Guatemala, 2006.
- 29 Descartes concluía negativamente en una comunicación a favor de la superioridad de su proyecto de una *lengua universal* (para variar, sustentada en la *Ciencia*) muy operativa, infinitamente útil y «no como ahora donde las palabras que nosotros usamos prácticamente sólo tienen significaciones confusas y a lo cual el espíritu humano se ha acostumbrado desde hace ya mucho, lo que es causa de que no se entienda nada de manera perfecta. Yo sostengo que esta lengua es posible y que se puede encontrar la ciencia que de ella depende por medio de la cual hasta los campesinos podrían juzgar mejor acerca de la verdad de las cosas, que es lo que hacen actualmente los filósofos». Descartes, *Oeuvres, Correspondance I*, París, Adam & Tannery, J. Vrin, 1974, pp. 76-82. (E.M.)
- 30 Con la implicación —luego del nexo escéptico—, en la empresa metafísica de la imposición del verbo 'entender' respecto del verbo 'saber', sólo de la experiencia y la conceptualidad como componentes legítimos de la cognición.
- 31 Habermas, J., *Lógica de ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 13.
- 32 Marx, K., *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1975, pp. 473-474. Es interesante cómo un antiabstraccionismo lingüístico wittgensteiniano puede también mirar hacia sus propios continentes e identidades. Cf. Krebs, V., «¿Por qué leer a Wittgenstein hoy?», en

Los cuatro *pensadores*, representativos del debate de las condiciones de posibilidad de la cognición, pueden circunscribirse bajo el encuadre de la polaridad argumentativa que lleva rotulada la relación *filosofía continental-filosofía anglosajona*. Una, que entronca el discurso de Descartes y el de Kant, mantendría, por un lado, a la certeza como sinónimo de verdad —aunque no así *stricto sensu* en el caso kantiano— y a las matemáticas, en tanto *teo-logos*, como expresión perfecta de aquella sobre las *cogitaciones*, o a las *cosas extensas* de éstas en cuanto máquinas absolutamente explicables por mediación de una Razón (transcultural), y su autodescripción como labor fundamental del *entender-entendimiento*;<sup>33</sup> por otro, que lo que se muestra al *entendimiento* es lo único que conoce el *sujeto trascendental*, es decir, el proceso cognoscitivo se produciría en el encuentro de este sujeto no-empírico con el fenómeno y que, además, dicho proceso se llevaría a cabo por la ordenación que se impone con *las categorías e intuiciones* de la *Razón* sobre la caoticidad de la experiencia. Pues aunque el conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos del *entendimiento* son elementos cognoscitivos que se hallan a priori. Resolución del conflicto subjetual: la marginalización del lenguaje; conocer es, ante todo, hechizarse con El Espectro-Concepto. Otra, principalmente con Locke —como prolongación del programa epistemológico baconiano y/o anglosajón— resuelve el conflicto sobre una *trinidad signica*: [palabra (signo de?) idea (signo de?) cosa], que suplementa una filosofía sobrestimadora de *la idea*, y reproduce el mentalismo que asume que las «palabras, en *su significación primaria*, nada significan excepto las ideas que están en la mente del que las usa».<sup>34</sup>

Resulta más que interesante aquí preguntarnos si la misma lógica se mantuvo o mantiene en las esferas ontolingüísticas de las comunidades hispanohablantes y/o amerindias dentro y fuera de este país.

<[http://www.pucp.edu.pe/invest/cef/docs/wittgenstein\\_hoy.pdf](http://www.pucp.edu.pe/invest/cef/docs/wittgenstein_hoy.pdf)> (15-09-2005). Tal pregunta «es wittgensteiniana en espíritu y nos ofrece la oportunidad de reflexionar acerca de la pertinencia de lo aborigen para el pensamiento. En particular, nos puede llevar a reflexionar en torno a la necesidad de encontrar nuestras raíces y de definir nuestra historia en relación y contraste la tradición europea —de la cual ya no podemos declararnos independientes tampoco—, pero exigiendo una conciencia de nuestra dualidad que nos haga capaces de fidelidad con la peculiaridad que necesariamente define al pensamiento para nosotros. [E]l exilio de Emerson y Thoreau de la filosofía tradicional norteamericana es manifestación del mismo complejo cultural con el que nos debatimos aquí en Latinoamérica y la inquietud que se agita en nuestro medio desde la diversidad indígena y el pasado represivo que aún no es en realidad pasado». Cf. pp. 6-7, n. 8.

33 Pues «no podemos conocer nada —afirma Descartes— antes de conocer el entendimiento, porque *el conocimiento de todas las cosas depende de él y no a la inversa*». Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, VIII, 395-396. (E.M.)

34 Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCF, 1999, Ensayo III, II, 2.

Si por todo lo hasta aquí esbozado acontece que, efectivamente, el rechazo a aceptar que «el conocimiento empieza con la praxis», y que por ello aquél se encuentra indisolublemente ligado a ésta,<sup>35</sup> es ya de larga data<sup>36</sup> —y sustentable como el obstáculo traumático del éxito de la gramática de ‘lenguaje/saberes’—, no deja de ser también cierto que no es reciente la hipótesis de que por influir fuertemente en nuestra forma de enfrentarnos culturalmente a *lo que hay* el lenguaje puede dotarnos de un conocimiento medianamente satisfactorio o *verdadero* de cómo es el mundo, aunque no quizá de qué sea, una *visión de él*.<sup>37</sup> Circunstancia ésta que siempre queda explicitada cuando se problematiza sobre el estatuto aludido: las aporías del *conocimiento* [y los saberes en general] no pueden separarse de las del lenguaje,<sup>38</sup> pues éste juega, dentro de sus roles más importantes, el rol de *estructurar* nuestra configuración. Empero, ¿qué se quiere decir con ‘conocimiento medianamente satisfactorio y verdadero’?, o más interesante aún, ¿qué o quiénes establecen cuándo se está hablando de ‘conocimiento medianamente satisfactorio y verdadero’?, ¿cómo repercute este establecimiento en las diferentes actividades y oficios de los miembros de una cultura y sus élites filosóficas? Meditemos esta *condición*<sup>39</sup> y su actuación como referente de las denotaciones de la gramática del interfase planteado.

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

35 Schaff, A., *Conocimiento y lenguaje*. México: Grijalbo, 1967, p. 250.

36 El trasfondo de lo hasta aquí narrado obedece a la esperanza en un ideal, que denomino *logoteórico*. Véase mi «Ideal logoteórico, enfoque constructivista y prácticas pedagógicas», en *Escritura y Pensamiento (EyP)*, V, 11, Lima, 2002, pp. 143-154.

37 Estoy pensando en Herder, Humboldt y en la instauración por su parte de toda una tradición. Véase Herder, J. G., *Fragmente über die neure deutsche Literatur*, en *Herders Werken*, Berlín. Parte 19, p. 347; y Humboldt, W. v., *Gesammelten Schriften*, tomo 6, 2 parte, Berlín, 1907.

38 Cf. Urban, W. M., *Lenguaje y realidad*, México, FCE, 1979, p. 273.

39 Hube de abundar sobre el particular, destacando los pro y contra, en la mesa redonda «La filosofía y la posmodernidad» desarrollada en el *I Encuentro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Federico Villarreal*. 10-11-2003, Lima, Paraninfo de la UNFV.

La impronta de la *circunstancia aporética* conviene, asumiendo que se vive en una *sociedad posindustrial* y en una época llamada *posmoderna*,<sup>40</sup> que ya (a) podemos reconocer, sin mayor esperanza epistemológica y con mucho alivio *deconstructivo*, que «el saber en general no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento»;<sup>41</sup> (b) que aquella es «una clase de discurso»<sup>42</sup> o «juego del lenguaje»<sup>43</sup> y, consecuentemente, ni puede ser privilegiada en tanto que una práctica humana más, ni puede poner fin a una discusión en torno a lo verdadero o lo falso recurriendo a un referente extralingüístico;<sup>44</sup> o (c) «que el saber, principalmente el científico, es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos para ser cambiando».<sup>45</sup> Esta nueva edad, además de su muy discutible hipótesis sobre lo cognoscitivo y, en consecuencia, la forma en que ésta pueda transformar la gramática de ‘saber(es)’, (d) contaría con una epistemología hipercontingente desplegable únicamente sobre una hipótesis de *lo que hay*, además de regional también contingente, que —aunque su propia performatividad les impida entenderlo así— *privilegie el desprivilegio* cognitivo,<sup>46</sup> y el uso de predicados como: *diferendo*,<sup>47</sup> *infundamentado*,<sup>48</sup> *lúdico y paradójal*,<sup>49</sup> *regional y difuso*,<sup>50</sup> etc. Así las cosas,

40 Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 13. Analicé durante el 2002 este texto, junto a otros tantos de equivalente significatividad, para deducir, como consecuencia de la investigación (también en el IIPPLA) «Posmodernidad y crisis del capitalismo global» (020301251).

41 Lyotard, J.-F., p. 13. Ésta quizá sea la hipótesis menos nihilista.

42 *Ibid.*, p. 14.

43 *Ibid.*, p. 53.

44 Hablo de todo el despliegue retórico rortyano, a veces exitoso, para persuadirnos, principalmente en: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996; o en *¿Esperanza o conocimiento?*, Argentina, FCE, 2001.

45 Lyotard, J.-F., *op. cit.*, p. 16.

46 Principalmente Rorty, R., (vid. sup.), y Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock Publications, 1972.

47 Ejemplo de ello son Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antropos, 1989; y Lyotard, J.-F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

48 Cf. Hargreaves, A., «A vueltas con la voz», *Cooperación Educativa*, pp. 28-34, 1996. (E.M.)

49 Es Deleuze quien incide constantemente en torno a lo lúdico, paradójico: no hay gramáticas inquebrantables, intransgredibles o suscribibles a la descalificación del sinsentido. Revisese, principalmente, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1998. Con todo, es bastante arriesgado calificar de buenas a primeras a este filósofo como un posmoderno, pues el contenido de sus trabajos difiere en interés del de los usualmente considerados posmodernistas y —esto es fundamental resaltarlo— su idea de la praxis filosófica es casi la antípoda compulsiva de la fantasía ideológica (a la Zizek) de *la muerte de la filosofía*.

50 Estos son los dos aires de familia más elocuentes, y en cierta forma de productividad prolongable, de los posmodernistas: la exégesis de un mundo borroso y su insuscriptibilidad ontológica en *Lo Uno y La Totalidad*.

(e) nuestros compromisos ontológicos toman *sentido* en su *ultradesacralización*: procesos librados de la *gran historia progresiva* que subyacen a la modernidad (un *gran eje* de la *gran narrativa* y los *grandes relatos*) y en las autoafirmaciones de *lo absolutamente* diverso y transitorio. Pues la «condición posmoderna se caracteriza por un desvanecimiento de la *gran narrativa* —la *línea del relato* englobadora— mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible»,<sup>51</sup> o por ser la narrativa de la ausencia del núcleo ontoepistémico que, desde el prefijo que denota *lo-que-está-después-de-lo-ya-dado*, opera como dispositivo generador de todos *los sentidos sinsentido* en la emergencia de las estructuras hiperhistóricas que no detienen el flujo de la duda y su proyección escritural en las articulaciones rizomáticas, previa disolución (imposible) de lo arboriforme, de las culturas discursivamente estetizables.<sup>52</sup> El orden de la iteración incontenible del desdibujamiento de ontológico —uno se pone a pensar en la facilidad con la que puede funcionar esta imagen dentro de un territorio tan diverso culturalmente como el peruano—, de sus *contornos transparentes*, es el orden del mundo posmoderno, su estetización. Y 'estético' «aquí es el término para referirnos al estado de la realidad en la que ésta pierde sus límites rígidos, colocándose en un plano que ya no se distingue netamente de la fantasía»,<sup>53</sup> y que depositará en lo que sería la subjetividad política el simulacro del éxito civil en nuestras culturas mediante el potente mecanismo fantasmático del *no-hacer-nada*: ante la promesa metapolítica, el radio del vacío de sentido.

Convenir en que los sustentadores de las hipótesis expuestas sobre el saber estén totalmente encaminados, resulta, en principio, absurdo, en tanto que, aun aceptando la prioridad del lenguaje en todos los ámbitos, de ello no puede seguirse que éstos —como los cognitivos— sean *sólo* o *trivialmente* lingüísticos; y, de que los productos del oficio científico sean objetos de intercambio comercial no se sigue que sus sentidos sólo se nos muestren comercialmente o que estemos imposibilitados, si es que este estado resulta perjudicial para la cultura, de crear compartidamente nuevos modos de regulación y autorregulación. Es más, sería *ilustrativa* una respuesta tanto

51 Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 16.

52 Por todo esto es que Vattimo, en diálogo retrospectivo, afirma que: «[...] precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. En efecto, el pos de posmodernidad implica una despedida a la modernidad, que en la medida que *quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo de superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento*, torna a buscar lo que precisamente Nietzsche y Heidegger buscaron en *su particular relación "crítica"* respecto del pensamiento occidental». Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Madrid, Gedisa, 1985, p. 10. (E.M.)

53 Vattimo, G., «Dio, l'ornamento», en *Micromega*, 5, 1996, p. 197.

de cuáles han sido los parámetros cognitivos a partir de los que se concluyó la veracidad de la existencia de una nueva sociedad y edad, como, por ejemplo, al cuestionamiento celebratorio de la diversidad diseminatoria que algunos investigadores en los estudios culturales ya desarrollan.<sup>54</sup> Con todo, el problema es —sin dejar de sugerir hipótesis a favor y en contra de los propios mecanismos de legitimación de la performance posmoderna— más complejo de como aquí se muestra y, en consecuencia, su tratamiento requiere de mayor atención y espacio.

#### IV

Sea como fuere, respecto de nuestras imágenes semánticas sobre la interfase, parece no ser errado concluir —antes de pasar a reflexionar sobre la gramática del código ‘cultura’ (en realidad a seguir prolongando lo hasta ahora ya dicho)— que el lenguaje:

(a) se «instituye en auténtica *energía* modeladora de lo que para nosotros representa el mundo»,<sup>55</sup> y, por ello, exige miradas epistémicas transversales;

(b) comporta la expresión cultural más exitosa para que «el sujeto se cristalice», mostrando ejemplarmente lo absurdo de trascendentalismos monológicos; y,

(c) «puebla de contenidos simbólicos a un mundo —el nuestro— que por sí sólo nunca podría tener».

#### V

La gramática de ‘cultura’ ha devenido definitivamente en extremo opaca y problemática para los filósofos —particularmente los hispanohablantes— cuando meditan en torno a su distinción y lo que ello implique en la administración de nuestros saberes sobre el referente. Por esto se preguntará Fornet-Betancourt, en un horizonte semejante, si «no haríamos bien en “desculturalizar” la noción de cultura, entendiendo por ello la deconstrucción de las definiciones al uso que fijan demasiado rápido los patrones de una cultura y que son muchas veces manipuladas por *los grupos sociales dominantes*».<sup>56</sup> El Perú, como juego rizomático, es un caso paradigmático de masa semántica crítica. Se

54 Ortiz, R., «Diversidad cultural y cosmopolitismo», en Moraña, M. (ed.), *Nuevas perspectivas esde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 2000. A los estudios culturales volveremos más adelante.

55 Arce, J. L., *Teoría del conocimiento. Sujeto, lenguaje, mundo*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 170.

56 Fornet-Betancourt, R., «Interacción y asimetría entre culturas en el contexto de la globalización. Una introducción», en Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción*

comprende debe uno partir de *su significado* para *desanudarla* transdisciplinariamente. Y aunque se han hecho muchos esfuerzos conceptuales para figurarla desde entradas inconexas en unos casos y correlativas en otros pocos, entiéndase que lo realmente crítico es lo que cae bajo la solidaridad semántica de 'cultura'.<sup>57</sup>

Si conjeturamos<sup>58</sup> una triple dimensión, podemos ingresar a lo que concentra el núcleo genésico de la problemática: una, antropológico-social, otra estético-ideológica, y, finalmente, una que se constituye sobre «las dinámicas de distribución y recepción de la cultura, entendiendo esta última como producto a administrar mediante las diversas agencias de coordinación de recursos, medios y agentes que articulan el mercado cultural».<sup>59</sup> En otras palabras, es en la síntesis significativa de las referencias ontológicas de esta triple *descripción*<sup>60</sup> que se descubre un malestar práctico-teórico vivido y pensado por las culturas y por quienes elaboran al respecto metalenguajes, sean estos científicos o no, encontramos eso

[...] que tiene que ver *obviamente* con la aceptación/rechazo de lo extraño y esto implica un aspecto emocional *muy profundo* y muchas veces incontrolable con *medios racionales*. El rechazo a lo extraño puede implicar *capas profundas de la personalidad*, sistemas de acción y reacción emocionales no reconocidos por la persona y que por lo tanto no le son ni accesibles ni manejables. Es por esta razón que los etnocentrismos pueden conducir a exabruptos de violencia.<sup>61</sup>

*y asimetría entre culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée, 2003, p. 23. Entrecomillado del autor. (E.M.)

- 57 Un uso interesante es el de la gramática geertziana: «Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de interpretaciones». Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 51.
- 58 Ya comprendido que su reverso «señala diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia [...] en los que se inserta para designar aquellas dimensiones simbólicas y expresivas que desbordan el marco de racionalidad productiva de lo económico-social». Cf. Richard, N., «Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana», en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 185. Traté el particular en la investigación «Análisis filosófico de la relación entre modelos económicos y modelos políticos», Fase I (020301281) y II (030301141).
- 59 Richard, N., *op. cit.*
- 60 Es decir, en el núcleo de lo que se entiende «como la articulación de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad». Cf. Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 116.
- 61 Helberg, H., *Fundamentación intercultural del conocimiento*, Lima, Forte-pe, 2001, p. 20. (E.M.)

La comprensión de este fenómeno iría desplegándose, hasta donde se sabe, en una performance argumentativa con el recorrido de discursos articulados en la fórmula: *etnocentrismo? estudios culturales + filosofía intercultural*. Poseen como eje temático que los identifica en la procesualidad de su crítica a aquélla, su principal matriz generadora.<sup>62</sup> Pero, y ya para concluir esta exposición, ¿qué son la filosofía intercultural y los estudios culturales? La primera, un proyecto de filosofar, una redirección, en cuanto *superación* de las condiciones etnocéntricas y parte de la hipótesis, poco inverosímil, de que en tanto ninguna cultura-sociedad se ha abstenido, en su constitución, de plantear, o al menos cuestionarse por una cosmogonía, una antropometafísica y sus respectivas taxonomías axiológicas, y, que una de todas ellas, consolidadas sus tradiciones, *triumfó* frente a las demás, gracias a la autolegitimación de la idea de que sus productos tecnocientíficos son universalizables sin más; es poco dudoso que carezca de coherencia o justicia que las *otras* no puedan, negándose previamente a participar de esa Filosofía, construir la suya sobre las bases de sus propias estructuras. Por ello, dice Wimmer que los

[...] filósofos intentaron siempre considerar preguntas ontológicas, epistemológicas y éticas independientemente de su relación con su *milieu* propio, cultural, religioso o ideológico. El problema específico de la filosofía contemporánea está enraizado en una situación en donde una de las estructuras culturales del pasado ha sido más eficiente que las otras al establecer globalmente su propio modo de pensar, pretendiendo que no es tradicional, sino «científico».<sup>63</sup>

- 62 Una tendencia que se da en la construcción y uso de los conceptos, marcos de referencia, los cuerpos de validación (p. 20), etc., y que se manifiesta (pp. 19-20) cuando nuestras aserciones se desenvuelven en el sesgo de la sobrestimación de nuestro espacio de enunciación, nuestra cultura: «sólo se aceptan las valoraciones culturales propias, y para justificarlas se recurre a las absolutizaciones» (p. 19) —como en la llamada metafísica de Occidente y sus problemas clásicos—, y, «la interpretación cultural de la realidad (muchas veces sedimentada en la mismas estructuras semánticas de nuestro vocabulario) es asumida como la única congruente con la realidad» —como parte de la comunidad español-eclésiástica durante su primer momento en América—, etc. Cf. Helberg, H., *Fundamentación intercultural*... Específicamente, se habla de etnocentrismo, por ejemplo, cuando «se insiste en que el origen de la filosofía se encuentra en la Grecia antigua en detrimento de otras tradiciones» y, con ello, «la filosofía se compromete enteramente con la estrategia de supervivencia occidental. Este compromiso —dice Helberg— es fatídico, tanto porque implica un compromiso con el poder, así como por sus consecuencias últimas [...]». Cf. Helberg, H., «Etnocentrismo en filosofía», en *Actas del VI Congreso de Filosofía Hombre, naturaleza y sociedad*, J. C. Olortegui (ed.), Iquitos, UNAP, 2001, pp. 165-171. Cf. p. 169-170.
- 63 Wimmer, F., «¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?», en *Revista de Filosofía*, San José, XXXIII, 1996, p. 21.

Betancourt, con mayor especificidad, afirma que «es una propuesta que busca superar tanto los planteamientos tradicionales de la filosofía de la cultura como los referidos a la filosofía comparativa. [...] el enfoque intercultural pretende hacer ver que las culturas mismas son agentes de filosofía, es decir, no es filosofar acerca de las culturas sino a partir de ellas». <sup>64</sup> Es, en efecto, de aquel acaecerse de los hechos que —nos dice Wimmer— la reorientación nace como necesaria, no como una opción. Pero, aceptado esto, surgen más aporías, pues o se reúnen las culturas con el discurso de la que triunfó o se alejan de ella inconmensurablemente. Una salida «consiste en un procedimiento que ya no es meramente comparativo, no es solo “dialógico”, sino “polilógico”. Las preguntas filosóficas[...]deben ser discutidas de modo que ninguna solución sea difundida antes que sea realizado un polilogo entre tantas tradiciones como sea posible». <sup>65</sup>

Tenemos, finalmente, los *cultural studies*. Surgen en el *Center for Contemporary Cultural Studies at Rirmingham* (1960 aprox.), y «se encargan de analizar [los] desplazamientos y transformaciones [de la triple dimensión conjeturada arriba] bajo el impacto de las complejas mutaciones económicas y sociocomunicativas, pero también académico disciplinarias de este fin de siglo». <sup>66</sup> Se ha dicho que éstos «logran abordar la nueva problemática actual de la creación cultural e identidad de grupos en contextos urbanos. Como tal —afirma Arizpe— este tipo de estudios son bienvenidos en América Latina y el Caribe». <sup>67</sup> Teniendo ya *interlocutores paradigmáticos*, como Barbero, Canclini, Ortiz, Said, Spivak, Bhabha, etc., sin embargo, hay un «relativamente escaso número de practicantes de los Estudios Culturales en Latinoamérica». <sup>68</sup> Asimismo, estos estudios transdisciplinarios o *teorías débiles* <sup>69</sup> suscriben también una reorientación epistémica de lo sociocultural, de su urdimbre ontológica, y la lingüisticidad desde la que la manipulamos. Huelga resaltar, para acabar, lo interesante que hay detrás de todo esto, por eso lo expresaremos en preguntas: ¿Qué significará en el futuro, para la epistemología y los programas lingüísticos practicados en Latinoamérica, los estudios culturales? ¿Participan éstos exitosamente en la

64 Cf. «Raúl Fomet Bentacourt y la filosofía intercultural», entrevista con M. Sepúlveda y C. Avendaño. En *Ciencia ergo sum*, Revista científica multidisciplinaria, México, 5, 1, 1998, en <<http://ergosum.uaemex.mx/marzo98/fomet.html>> (12-1-2004).

65 Wimmer, F., *op. cit.*, p. 22.

66 Richard, N., *op. cit.*, p. 186.

67 Arizpe, L., «Cultura, creatividad y gobernabilidad», en Daniel Mato (comp.), *op. cit.*, p. 46.

68 García-Bedoya, C., «Los estudios culturales en debate: una mirada desde Latinoamérica», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Hanoover, 27, 54, 2001, p. 197.

69 Como también se la ha denominado. Cf. Follari, R., «Los estudios culturales como teorías débiles». Ponencia presentada al Congreso de LASA, Dallas, 27-29-03-2003. En <[http://www.portalcomunicacion.com/both/aab/txt/follari\\_1.pdf](http://www.portalcomunicacion.com/both/aab/txt/follari_1.pdf)> (20-12-2004).

disolución de la matriz disciplinar concienialista o ratiocentrista en nuestras comunidades de investigación? O, retomando a García-Bedoya, ¿«cómo puede enfocarse la relación entre los nuevos estudios culturales y las antiguas disciplinas»?<sup>70</sup>

## VI

El intentar colmar las posibilidades críticas de la gramática de ‘lenguaje/saberes/cultura’ —una que, espero haberlo dejado claro, conmueve nuestras edificaciones práctico-teóricas en cuanto cultura o continente suprapolítico de lo que referimos con la palabra ‘Perú’ y comunidad filosófica— es, en síntesis, lo que aparece ante nuestra mirada como una tarea que debe cristalizarse en un espacio crítico-comunicativo: hacer estallar, desde la filosofía y la transdisciplinariedad, las articulaciones del ocultamiento del valor de tal gramática, y diseminar su retórica hasta volverla inocua; subvertir el mecanismo del canon que obstruye —como lo ha hecho a lo largo de la historia del continente con el cual nos encontramos inmediata e inevitablemente vinculados<sup>71</sup>— el flujo argumentativo de los circuitos filosóficos y científicos que versan sobre los juegos de lenguaje-formas de vida. El *click* hermenéutico con el que esta empresa reflexiva se pondría en marcha: una lectura/escritura, compulsivamente crítica de las epistemes y compromisos ontológicos desde los que parece poseen más aires de familia con nuestro inmediato espacio de enunciación *cultural* hasta los que nos parece no los poseen. La meta: recomprender integralmente una labor y sus referentes *fundacionales* desde nuestro espacio cultural de enunciación.

Si aquello no he logrado, me conformaré con que mi intervención provoque, aunque sea en su exordio, una especie de ansiedad de investigación —a través de la duda y la sospecha— en el entramado de las fantasías de los lectores, una suerte de *histerización*, al evidenciarles, mediante la hipótesis de que, al menos dentro de nuestra comunidad académico-universitaria de investigación, el *itineris* que responde a las preguntas inicialmente planteadas en este artículo *ya se empezó a recorrer*; la expresión del sucesivo y enérgico pensar que

70 Cf. García-Bedoya, C., «Estudios culturales, ciencia sociales y ciencias humanas. Algunas reflexiones epistemológicas», en *Investigaciones sociales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, IX, 14, 2005, p. 439. García-Bedoya es un prolijo escritor, crítico literario e investigador peruano y, en lo que toca a los estudios culturales, de destacable labor pionera. Pero, como parece ser habitual en los productos literarios cada vez que pretenden habérselas con los textos filosóficos o epistemológicos, su artículo muestra desmesura interpretativa, poca familiarización con lo que se conoce como ‘epistemología’, y puntos flojos en el uso del predicado ‘epistemológico’. En otro momento me dedicaré a explicitar y discutir sus afirmaciones y similares trabajos.

71 Como bien lo ha señalado el profesor Krebs. Vid. sup. n. 32.

aqué implica inició en nuestra comunidad su satisfacción para, desde dentro, mostrar, en la discusión, la gramática tratada y sus bordes: desde la inscripción en la hendidura del centro de la teorización que comporta (i) la interpelación del Perú como posibilidad filosófico-temática<sup>72</sup> hasta (ii) la *peculiar* fenomenología de una ontología de sus afectos<sup>73</sup> (y su prolongación en el desocultamiento del yo latinoamericano contemporáneo,<sup>74</sup> su filosofía<sup>75</sup> y tareas<sup>76</sup>), pasando por (iii) el atestigüamiento del desentrañarse de la semiosis prehispánica del quipu,<sup>77</sup> de un lenguaje prototípico colonial<sup>78</sup> o de la política lingüística en la Amazonía de este período y país<sup>79</sup> (como del planteamiento del destino de las lenguas amerindias<sup>80</sup> y el de su metalenguaje científico peruano<sup>81</sup>); (iv) la explicación de los dialectos quechua,<sup>82</sup> la tradición oral indígena/andina<sup>83</sup> y su horizonte de sentido,<sup>84</sup> (v) la descripción onto-antropológica andino-

72 Ballón, J. C., «¿Es el Perú un tema filosófico?», en *EyP*, II, 6, Lima, pp. 183-198.

73 Obando, O., «El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632», en *Letras*, 103-104, Lima, 2002, pp. 117-164. Considero que la interpretación de Obando es, quizá sólo por momentos, fragmentaria e ilegible. Frente a aquélla, la racionalidad nos hace inclinarnos por la claridad, el potente análisis y la documentación de primera mano de la lectura de Quintanilla, en una labor temática similar. Cf. Quintanilla, P., «Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú», en <[http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti\\_filo\\_peru/Delespejoalcaleidoscopio2.pdf](http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_peru/Delespejoalcaleidoscopio2.pdf)>. El autor es uno de los más lúcidos investigadores de la PUCP sobre el pensamiento peruano. Quizá, junto a A. Castro, el más sobresaliente.

74 Rivera, J., «Filosofía, globalización, neoliberalismo e identidad en América Latina», en *EyP*, V, 10, Lima, 2002, pp. 99-104.

75 Krüger, J. C., «Genio y filosofía en Latinoamérica», en *LL*, III, 3, Lima, 1998, pp. 225-227; y, del mismo autor, «Sobre el pensamiento filosófico y la filosofía latinoamericana», en *LL*, IV, 4, Lima, 1999, pp. 141-149. Véase la nota anterior.

76 Sobrevilla, D., «Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina», en *LL*, II, 2, Lima, 1996, pp. 62-73.

77 Rivara, M. L., «El Quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico», en *LL*, II, 2, Lima, 1996, pp. 62-73.

78 Ballón, J. C., «José de Acosta: Naturalismo, historia y lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano», en *LL*, V, 5, Lima, 2000, pp. 129-156.

79 Solís, G., «Lenguas generales y política lingüística en la Amazonía peruana durante la colonia», en *EyP*, III, 6, Lima, 2000, pp. 56-72.

80 Solís, G., «El futuro de las lenguas amerindias en el Perú», en *EyP*, V, 11, Lima, 2002, pp. 7-20.

81 Solís, G., «¿Hacia dónde apunta la lingüística en el Perú?», en *LL*, V, 5, Lima, 2000, pp. 21-33.

82 Torero, A., «Los dialectos quechua», en *Fabla*, II, 2, Lima, 2003, pp. 11-61. Brillante y desaparecido investigador del INVEL.

83 Espino, G. «Tradición oral y memoria colectiva indígena (indigenista) en *Nuestra comunidad indígena*», en *Letras*, 72, 101-102, Lima, pp. 253-272; y, del mismo autor, «La reproducción literaria del texto oral. "Los tres Jircas": comunidad andina/ciudad letrada», en *EyP*, III, 6, Lima, 2000, pp. 55-72.

84 Depaz, Z., «Una aproximación a la cuestión del horizonte e sentido en el mundo andino», en *Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía: Filosofía, globalización y multiculturalidad*, O. A. García (ed.), Lima, FLCH-UNMSM, 2001, pp. 71-84.

amazónica;<sup>85</sup> y, (vi) la explicitación de las condiciones de posibilidad<sup>86</sup> y estado del filosofar en el Perú,<sup>87</sup> sus orígenes de actuación sobre el saber científico moderno,<sup>88</sup> ética contemporánea<sup>89</sup> y modernidad cultural,<sup>90</sup> un vínculo temático interdisciplinario ha devenido en horizonte explicativo de la gramática de 'lenguaje/saber/cultura'.<sup>91</sup>

- 85 Rivera, J., «La concepción de la naturaleza en el pensamiento occidental y amazónico», en *LL*, I, 1, Lima, 1994, pp. 26-37; y, del mismo autor, «Pensamiento amazónico: Sobre naturaleza, sociedad y hombre», en *LL*, II, 2, Lima, 1996, pp. 57-62. Vid. sup.
- 86 Ballón, J. C., «El reto de hacer filosofía en el Perú», en *LL*, I, 1, Lima, 1994, pp. 9-25.
- 87 Depaz, Z., «Hacer filosofía en el Perú» en *Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía: Hombre, naturaleza y sociedad*, J. C. Olortegui (ed.), Iquitos, UNAP, 2001, pp. 68-74.
- 88 Pisconte, A., y R. Katayama, «Orígenes de la ciencia moderna en el Perú; tres cosmógrafos coloniales: Juan Rer, Cosme Bueno y Gregorio Paredes», en *EyP*, IV, 8, 2001, pp. 117-136; Katayama, R., «La filosofía natural y política de Eusebio Llano y Zapata (1721-1780)», en *LL*, V, 5, Lima, 2000, pp. 203-227; Pisconte, A., «Hallazgo reciente de inédito de Cosme Bueno (1711-1798): "La cuadratura del círculo y el problema de la navegación" (1768)», en *LL*, V, 5, Lima, 2000, pp. 229-234.
- 89 Ballón, J. C., «Ética y modernidad en el Perú actual», en *LL*, II, 2, Lima, 1996, pp. 7-13.
- 90 Huamán, M. A., «Tradición narrativa y modernidad cultural peruana», en *LL*, IV, 4, Lima, 1999, pp. 85-114.
- 91 Debo de agradecer encarecidamente a mis amigos Mag. Marcel Velázquez (UNMSM, Perú), Dr. Agemir Bavaresco (UCP, Brasil), Dr. Pablo Quintanilla (PUCP, Perú), Lic. Sebastián Barboza (UBA, Argentina), Dra. Marlene Sommer (UK, Alemania), Dr. Julio De León (UFM, Guatemala) y Dr. Zenobio Saldivia (UTEM, Chile) por haber leído este artículo antes de su publicación.