

ISRAEL LIRA

TRES ENSAYOS CRISOLISTAS

I.*Filosofía Política*

Fundamento de los Fundamentos del Crisolismo

II.*Epistemología política*

Crisolismo como Cuarta Teoría Política Peruana

III.*Economía política y Teoría Económica*

Economía Política Crisolista y Cuarta Teoría Económica

IV.*Anexos*

ESTUDIOS CRISOLISTAS COMPLEMENTARIOS

$$Cr = \langle S^1, S^2, S^3, S^4 \rangle$$

LIMA PERÚ

MMXXII

Israel René Lira (Lima, 1990). Miembro de la *Sociedad Peruana de Filosofía* y parte de su Consejo Directivo en calidad de Secretario para el periodo 2020-2022. Director Adjunto del *Centro de Estudios Crisolistas* y Jefe de su Departamento de Estudios en Filosofía, Política y Economía. Columnista del Diario *La Verdad* de Lambayeque. Asesor Legal en Contrataciones con el Estado, Juntas de Resolución de Disputas y Arbitraje. Derecho y Ciencia Política por la *Universidad de Lima*. Reconocido en 2019 por la Sociedad Peruana de Filosofía por su obra «*Fundamentos del Crisolismo*» Fondo Editorial IIPCIAL, por configurar un aporte original a la filosofía política nacional al plantear la plausibilidad de una cuarta teoría política peruana. Otros trabajos sobre el mismo tema han sido publicados por el autor en la *Revista Nihil Obstat* y la *Editorial Fides* de España y *Geopolítica* de Rusia. Reconocido en 2020 por la *Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo* en el marco de la labor de difusión de contenido filosófico a través del Diario La Verdad con auspicio de la *Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo*. Reconocido en 2018 y 2020 por el Diario La Verdad, por las más de 240 columnas publicadas sobre filosofía, ciencia y política a la fecha. Colaborador independiente y asesor altruista en materia de teoría política para diversos colectivos sociales, algunos como el *Colectivo Junta Nacionalista del Perú* y ocasionalmente para la *Coordinadora Nacional de Licenciados de las FFAA del Perú*.

Israel Lira

Tres Ensayos Crisólistas

Lira, Israel.

Tres Ensayos Crisolistas. - 1^a ed.- Lima: Centro de Estudios Crisolistas, 2022.

Filosofía Política, Epistemología Política, Economía Política.

© *Centro de Estudios Crisolistas*

Ciudad de Lima

República del Perú

Edición digital

Julio 2022



Prólogo a la Primera Edición

Emociona ver cuánto *amor por la Patria* y cuánta elaboración teórica ha dedicado nuestro joven y talentoso autor en tiempos como los nuestros donde soplan fuertes vientos contra todas las patrias y contra todas las ideologías. Ya conocemos de dónde proceden los engañosos céfiros ante los cuales se yergue nuestro valeroso ensayista. Por tanto, seamos conscientes del descomunal desafío y reto que se impone al luchar contra el pensamiento hegemónico del *Imperio del Norte* y de toda latitud para presentarnos un nuevo pensamiento político *más allá del neoliberalismo capitalista, del comunismo marxista y del nacionalismo decimonónico*.

Esto significa que tenemos que valorar al joven pensador peruano *Israel Lira* como heredero y continuador del ilustre linaje de los grandes pensadores de la filosofía política. Está en la misma línea y preocupaciones de Confucio, Mencio, Mozi, Atónón, Aristóteles, Cicerón, Chanakia, Parashará, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Avicena, Avempace Averroes, Vitoria, Bellarmino, Suárez, Mariana, Grocio, Bodino, Maquiavelo, Beccaria, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hegel, Marx, Bakunin, Lenin, Mariátegui, Haya, Belaunde, Mises, Hayek, Rawls, Nozick, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Amartya Sen, Nussbaum, Habermas, Arendt, Sartori, hasta llegar a Badiou, Piketty y Dugin. En ese sentido debe quedar claro su aporte.

El Crisolismo es una cuarta teoría política peruana que va más allá del liberalismo, el fascismo, y el comunismo peruano, así como del indigenismo y el hispanismo. En ello sigue a Dugin, pero con tintes propios. No es centrista. Por el contrario, es peruanista, democrático meritocrático, nacionalista integrista y arqueofuturista. Busca la unidad nacional y la soberanía plena. Define al nacionalismo peruano como unidad en la diversidad, hoy reemplazada por la identidad de mercado.

Como Morenk es partidario de una democracia no liberal, como Zizek se inclina hacia un socialismo capitalista. Ante la honda descomposición nacional afirma que se debe avanzar hacia la fundación de la *Segunda República*. Y finalmente *propone una ontología de la peruanidad junto a un deslinde de la propiedad privada respecto de la propiedad*

capitalista. Estos son los fundamentos filosóficos, políticos y económicos de la Cuarta Teoría Política Peruana denominada por su autor como Crisolismo. Ha nacido una nueva ideología. Celebremos con esperanza por un mundo mejor.

Gustavo Flores Quelopana
Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía (2019-2020)

I

PRIMER ENSAYO

FILOSOFÍA POLÍTICA

FUNDAMENTO DE LOS FUNDAMENTOS DEL CRISOLISMO¹

*o de la posible construcción de una cuarta teoría política peruana e
iberoamericana²*



¹ Originalmente titulado «Breve Aproximación a los Fundamentos del Crisolismo» (2017).

² Hay un debate latente respecto a la correcta denominación del espacio geográfico que habitan los pueblos cuya presencia se extiende desde Panamá hasta la Tierra del Fuego. Existen tres denominaciones, a saber, Hispanoamérica, Latinoamérica e Iberoamérica (cuyo simbolismo semántico va más allá de la mera diferenciación por cuestiones de geografía lingüística). Al respecto están las sabias enseñanzas del filólogo español Santiago de los Mozos (1922-2001), quien aboga más por el término Hispanoamérica, pero decanta y ve con mayor precisión el término Iberoamérica –al igual que algunos intelectuales peruanos como Sebastián Salazar Bondy (1976) y Alberto Wagner de Reyna (1949, 2006)– rechazando del todo el término Latinoamérica en tanto manifestación de «una operación del imperialismo cultural francés ante la evidente decadencia española y la desmembración de su imperio, luego de la independencia de la mayoría de los países hispanoamericanos del primer tercio de siglo» (García Simón, 2012). Sin perjuicio de ello, el crisolismo –como proyecto de cuarta teoría política peruana– considera que la base de la integración iberoamericana ha de comenzar primero por una cabal compresión de la esencia identitaria, lo que devendrá en una integración interna, nacional, base mínima sin la cual una integración mayor no puede manifestarse a nivel de toda Iberoamérica. Esta comprensión identitaria, va por el hecho que, en el caso del Perú, como de Iberoamérica en general, nuestra identidad es consecuencia de un sincretismo cultural, compuesto por las tradiciones hispánicas/europeas y las tradiciones indígenas, amazónicas y africanas, con mayor proporción en unas u otras dependiendo de cada contexto regional. Es por ello por lo que filósofos como Alberto Buela Lamas (entrevista del 09.06.2017, Disenso No. 03-TLV1), hablan de una *Indoiberoamérica* como concepto más preciso que el de Iberoamérica, y este a su vez que el de Latinoamérica. Por todas estas razones, decantaremos en la presente por el uso del término Iberoamérica por cuestiones de especificidad de nuestra narrativa.

Prefacio

La batalla de las ideologías políticas en el Perú llegó a su fin, y en pleno siglo XXI la victoria le corresponde al *liberalismo* que, reinante, impuso su hegemonía frente a sus otros dos contendientes –*el comunismo y el fascismo*– refrendando su capacidad para mostrarse como la única ideología que más supo alcanzar el *ideal de la modernidad*³. Sin embargo, las excesivas concesiones a inversionistas extranjeros, innecesarias entregas de territorio para solucionar problemas limítrofes, desmedidas privatizaciones en desmedro de la industria nacional y escandalosos casos de corrupción ligados a obras públicas generaron y generan –respectivamente– una ola de críticas y rechazo al liberalismo que ha gobernado al país desde los albores de su fundación, ahora que transfigurado en *posliberalismo*⁴, sustenta un *Estado tecnocrático liberal*⁵.

A ello se aúnan los pedidos ontológicos de *identidad, arraigo y valores*, que el liberalismo –en tanto teoría netamente economicista y despolitizante– no puede ofrecer, lo que se ha plasmado en el fracaso de la llamada *Marca Perú*⁶ como política del *Estado posliberal peruano* de promover una identidad basada en el consumo. Todo lo anterior ha llevado a que un sector importante de la ciudadanía peruana tenga espasmos de

³ Por *ideal de la modernidad* nos referimos a la *idea de progreso infinito kantiano* como aquello que no admite retorno: «perfectibilidad indefinida del género humano» (Canguilhem, 1999:669).

⁴ Por posliberalismo entendemos y refrendaremos la conceptualización que de este realiza David Rivera (2009) que lo entiende en dos aristas. La primera está vinculada directamente a su narrativa ideológico-económica, es decir, el posliberalismo como *reificación del discurso económico neoliberal* y la segunda como el impacto y/o consecuencia sociocultural derivado de ello, y que genera una *condición posliberal de la sociedad*, caracterizada por: «...posmodernidad, sociedad de control y pensamiento único». Por *pensamiento único* Rivera hace referencia a la globalización como única narrativa de progreso social, político y económico, a nivel macro, y a la expansión de la lógica de mercado a nivel micro (consumismo); por *sociedad de control* entiende la pareidolia de la libertad, es decir, una sociedad en donde la persona «...tiene todas las libertades y posibilidades de realización, de consumo y de acceso, esto, siempre y cuando sea dentro de los parámetros del mercado», se desprende que lo que se encuentra fuera de dichos parámetros es denostado y menospreciado; finalmente, por *postmodernidad como etapa de desarrollo socio-histórico que engloba tanto al pensamiento único y a la sociedad de control*, la entiende como *un cambio de paradigma cultural*, como «...la expresión máxima del fetichismo de la mercancía, de la superficialidad y vaciamiento de sentido trascendental, el postmodernismo es el ¡ahora y ya!, de la inmediatez y de lo desecharable, y es, desgraciadamente, la matriz rectora de la falsa conciencia. (...) un proceso que Chomsky advertía como “lavado de cerebro en libertad” ... fetichismo, consumismo, hedonismo, narcisismo, alienación...».

⁵ Sin embargo, a veces pareciese que el Estado peruano es uno de naturaleza kakistocrática antes que tecnocrática, percepción que varía en mayor o menor medida en función a cada periodo de desenvolvimiento gubernamental.

⁶ Disponible en: <http://peru.info/en-us/>; <https://www.americaeconomia.com/articulos/reportajes-252>

desarraigo, desidentificación y apolitización⁷, en tanto que a la fecha no hay una opción política que no sea otra que la liberal (o que sea funcional a esta), sumado al hecho que las teorías que surgieron como alternativas al liberalismo, fracasaron en su cometido de hacer tangibles sus propuestas contestarias a la modernidad liberal (o de proponerlas del todo en el sentido de actualizar sus programas a los nuevos desafíos contemporáneos) y con ello socavaron la posibilidad de construir un desarrollo socioeconómico y cultural⁸ sostenido e integral fuera del marco liberal. Sin perjuicio de ello, *hay una retórica y una práctica latente en la sociedad peruana contemporánea que va más allá del liberalismo, el comunismo y el fascismo y que solo espera convertirse en teoría.*

En el presente ensayo se tratarán sobre las posibles bases que den pie a la construcción de esta tan necesaria *cuarta teoría política peruana*, como nuevo paradigma político peruano del Siglo XXI, acorde a los nuevos tiempos, y a las nuevas exigencias y demandas del pueblo peruano y al nuevo escenario de la *posmodernidad*, y que por sus cimientos se podría configurar también como un nuevo paradigma político iberoamericano.

Por otro lado, el Perú a la fecha no cuenta con una idea directriz y mucho menos con una visión de nación. Hecho demostrable empíricamente en la falta de continuidad de las políticas de los gobiernos de turno y en el fracaso de las teorías políticas de la modernidad peruana en sentar las bases de un proyecto de nueva nación peruana acorde a las exigencias de un creciente mundo multipolar, con poderes geopolíticos varios. Este escenario, ligado a muchos otros factores, es lo que no le permite alcanzar a nuestra nación un grado de desarrollo político, económico y social superior, y que por sus particulares ventajas comparativas, ya debería de haber logrado, así como un nivel de potencia emergente, coadyuvando y

⁷ Plasmado, cada cierto tiempo, en los porcentajes de votos nulos y viciados (en lo político), la alineación identitaria (en lo cultural), y el recrudecimiento de regionalismos y separatismos (en lo social).

⁸ Aquí es de mencionar también, el último intento de la izquierda peruana por renovarse y mostrarse como una alternativa coherente a la derecha liberal tradicional, en clara referencia al proyecto político de Perú Libre, sin embargo, a la fecha, por propia mano, esta izquierda está refrendando la idea de que *la izquierda peruana no es buena administradora pública*, derivado de la praxis castillista de gobierno, con lo que sigue vigente y en pleno desarrollo el arraigamiento del posliberalismo en el Perú.

facilitando a un proceso de integración de las naciones de Iberoamérica en una potencia continental o *Patria Grande*.

El Crisolismo, por lo expuesto, pretende llenar este vacío ante la ausencia de una idea directriz como nación, pretende enarbolarse como un proyecto de Cuarta Teoría Política Peruana, que vaya más allá de los conceptos de Izquierdas y Derechas, más allá del Liberalismo, el Comunismo y el Fascismo, y más allá del Indigenismo y el Hispanismo. Rescatando los éxitos de estas teorías y rechazando sus errores históricos. En aras de configurar una teoría que fluya de nuestra realidad particular y no a la inversa. No se busca adaptar, sino, crear. Crear una idea directriz que brinde al Perú una visión de nación (tal cual como los países que hoy en día son actores relevantes en la geopolítica internacional, las tienen, y a las cuales les deben, precisamente, su visión de futuro y su categoría de superpotencias emergentes). Las potencias son tales no por asimilación sino por creatividad⁹.

Cabe precisar que, el Crisolismo busca ir más allá del espectro político tradicional o la diáda Izquierda-Derecha, sin embargo, a partir de las experiencias históricas es que rescata lo eficiente de todas aquellas

⁹ «Hay que decir entonces que el Perú republicano no fue una sociedad de iguales, que es el primer principio de una república. Lo que se estableció fue, por dos siglos, un sistema feudal. Los hacendados no solo obtuvieron tierras que durante los siglos coloniales pertenecían al pueblo original, sino que la condición de los indígenas fue, pues, la servidumbre. Lo que los separaba de los esclavos era que estos se vendían... Todo esto fue normal desde 1821 hasta 1969. Hoy día ese sistema está prohibido por ley... los que siguen desechar esa etapa de cambios inmensos se callan de dónde viene el maíz, la papa, el camote, no de las haciendas ni del extranjero sino del resultado de la reforma agraria, los campesinos libres que producen alimentos andinos. El productor rural del Perú es el resultado de la maldita reforma agraria. El Perú puede alimentar el doble de lo que produce ¿Dónde está pues el fracaso del velasquismo? Dos millones de campesinos con empleos y lotes que son suyos. Y por eso algo de lo que los peruanos nos sentimos orgullosos, nuestra gastronomía. Es una de las mejores del mundo. Los insumos ya no provienen de una clase convertida en siervos, hoy ya no los hay. Y es hora de que las dos culturas se respeten.

Y es posible que las dos culturas: la que habla castellano –lengua más corriente en el mundo después del inglés y el chino, con más de 600 millones de hispanohablantes– y los que se expresan en lenguas originarias –como el quechua o el aymara–, no acceden a las ventajas de la mundialización. Además, los descendientes de los runas pueden y deben entrar al conocimiento de las ciencias y las humanidades. Los chinos y los indios de la India conocen la cultura mundial, y si están al nivel industrial de los países occidentales es porque han absorbido las lenguas europeas, las ciencias, las humanidades (historia mundial) sin por ello perder su cultura, sus filósofos y sus religiones. El saber es mundial. Y en el Perú, hay dos culturas: la que trajeron los castellanos y la otra, la cultura milenaria de los antiguos peruanos como los quechuas. Debemos tener ambas. El Perú merece tener hijos más estudiosos y más humanos. Desde algún lugar lejano del cosmos saludarán los incas y los grandes marinos que llegaron al continente. Esta América que es una inmensa isla de donde vendrá la "raza cósmica", dijo un filósofo mexicano (Vasconcelos). Aquí llegaron todas las razas» (Hugo Neira en el prólogo a la obra "Velasco", 2021).

doctrinas, para crear un nuevo paradigma acorde a nuestra propia realidad nacional. Lo que se puede resumir en «*Ideas de Izquierda con valores de Derecha*»¹⁰ y si el lector desea ponerlo en un espectro tradicional, solo para efectos de aproximación más no de descripción real, *una postura de Centro. Sin perjuicio de todo ello, reafirmamos si, nuestra visión nacionalista y republicana, antiposliberal y antiposmodernista.*



¹⁰ Sobre la propuesta del *Alto Nacional* como nueva categoría que gráfica el proceso de superación de la dicotomía clásica, ver el Capítulo I de *Fundamentos del Crisolismo*.

I. Introducción: sobre la deconstrucción del pensamiento político.

En el contexto presente nos topamos con el laborioso obstáculo y a la vez gratificante experiencia de la creación heroica, que nos llevó a una imperativa autocrítica y al abandono definitivo de algunas posturas que marcaron nuestra formación filosófica temprana. En nuestras disquisiciones relativas a la comprensión de la posmodernidad, un proceso deconstructivo que osciló entre el *destrucción* heideggeriano y la *deconstrucción* derridiana, nos secuestró, sin por ello significar nuestra licuefacción o el alejamiento de aquella esencia inicial que nos ha motivado a elucubrar este proyecto filosófico político.

Este replanteamiento va por el hecho que nos dejamos arrastrar en un inicio por aquel *abajismo*¹¹ que obliga al pensador a comunicar sus estudios al ciudadano común, que carece de alguna formación filosófica, de la manera más resumida para su fácil asimilación, sin embargo, mientras más nos amoldábamos al canon del peruano de a pie, más se desdibujaba nuestra investigación, perdiéndose así toda la estructura que quería realmente comunicarse en su forma primordial.

*Los resúmenes concisos de la obra principal vendrán después, pero tiene que haber una obra principal*¹², extensa, compleja y estructurada, de otra forma no podrá haber nunca la plasmación de un ideal auténtico, sin la necesaria labor hermenéutica que todos los partidos peruanos –izquierdas, centros y derechas– sin excepción, han abandonado por escuetos idearios o plasmados en un sinfín de artículos difuminados de temas diferentes sin que por ello signifique la consolidación de una ideología pregnante. Precisamente por ese extremismo al acomodamiento de la masa, y no a las necesidades reales del pueblo, propio del fenómeno despolitizante que

¹¹ Entendido como: «la creencia de que el conocimiento intelectual es una especie de signo elitista y que para hacer política de masas se debe vulgarizar todo discurso, en lugar de buscar la elevación de la conciencia del pueblo. Ese abajismo no es más que otra manifestación de la cultura que se ha generado en esta etapa del capitalismo liberal y que bien se ve reflejado en el nivel de los contenidos que encontramos en la televisión, la música, etc» (Salazar, Carlos. 16.07.2020).

¹² Precisamente nuestra obra «*Fundamentos del Crisolismo: o de la filosofía, política y economía de un sistema democrático, meritocrático y nacional*» (2019), cumple esa función, en tanto resumen sistemático de los tres ensayos que aquí se han reunido, siendo esto última *la obra principal*.

implica la posmodernidad y que ha tornado Partidos en *empresas políticas* bajo la guía del análisis costo-beneficio.

Metapolíticamente, *masa* es el conglomerado inconsciente que se mueve por las pasiones, *contrario sensu, pueblo*, es la comunidad consciente de sus destinos y de sus deberes. Es preciso pues, crear una teoría que despierte al pueblo aprisionado en conglomerado masificador, por esas pobres y difusas ideas de los viejos partidos. Esa es la humilde labor que hemos querido plasmar en la presente.

Toda revolución espiritual –ideas, pensamientos–, no se adapta al hombre, es el hombre el que cambia para enarbolar nuevos valores y virtudes, una nueva mentalidad, la de trascendental dinamicidad que exige por ello el constante ánimo de preparación y perfeccionamiento humano, en las ansias de conocimiento que se instrumentalizan a través de la investigación y la lectura constante.

Tal vez el título de este pequeño ensayo termine por no corresponder a la esencia de lo que se les quiere trasmitir, ya que la principal idea además de aproximarlos al fundamento de los fundamentos del crisolismo, es mencionarles que conocimientos les serán útiles para perfeccionar la comprensión de estos; ya que ahora podemos afirmar con seguridad, que nuestros postulados ya no son un mero ideario para la masa, sino un tratado filosófico-político, original y completo para la formación de un pueblo. Para la formación de una conciencia cívico-patriótica.

II. Breve historiografía de las ideologías sociopolíticas¹³ en el Perú¹⁴.

Contamos con una larga tradición de pensamientos políticos –aquí en el Perú–, que nada deben de envidiar a los aconteceres históricos en tiempos de guerras y revoluciones sociales, *y que cumplieron ciertamente su ciclo histórico*. Fuera del carácter alienante, el Perú ha vivido toda clase de modas políticas importadas de Europa (dándoles su sello propio al aclimatarlas al pensamiento político nacional), y es precisamente que pensadores peruanos como José Carlos Mariátegui, encontrarían por aquellos lares las enseñanzas necesarias para la elaboración de sus propios sistemas de pensamiento:

«He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento

¹³ Aquí el uso del término ideologías sociopolíticas con el de teorías políticas se usa de forma analógica tomando en cuenta que el elemento trasversal que comparten son las ideas e hipótesis que contienen, asimismo, las ideologías sociopolíticas por ello pueden dar lugar a la formación de teorías políticas (p.ej. el *principio de propiedad privada como derecho natural*, que dio lugar a la *teoría de la propiedad-trabajo* del liberalismo) y las teorías políticas brindar las bases necesarias que sustentan la estructura de una ideología sociopolítica (p.ej. la *teoría liberal del Estado* que da lugar al *principio general de no intervención en la economía*), así como las teorías en las ciencias naturales y sociales pueden dar lugar a la formación de ideologías (p.ej. la *teoría de la evolución* de Darwin, a posteriori, dio lugar a una interpretación ideológica conocida como *Darwinismo social* de la mano de Herbert Spencer). Entre ideologías y teorías se podría decir que hay por ello una relación simbiótica, entendiendo a la ideología como *un sistema de creencias, en particular de juicios de valor y declaraciones de objetivos* (Bunge, 1985), y por teoría, *un sistema lógico-deductivo conformado por un conjunto de hipótesis comprobadas*. En ese sentido, las ideologías sociopolíticas contienen (además de programas, valores, principios, objetivos y enfoques éticos y por ello son sistemas más amplios de multiplicidad de elementos) teorías y también dan lugar a la formación de teorías, y estas últimas también pueden dar lugar a la formación de ideologías. Por lo que al tratar de forma analógica ideología sociopolítica con teorías políticas, no se hace más que hacer referencia a la identidad entre el componente teórico de las primeras que forma parte de sus elementos constituyentes a través de las hipótesis presentes en las segundas: «...una ideología sociopolítica –tal como el liberalismo, el fascismo o el socialismo– puede analizarse como una endecatupla: IS = <C,S,D,G,F,E,P,A,V,O,M>, en que, en cualquier momento, (...) A = Una colección de hipótesis acerca de la sociedad, así como de programas de acción social (p.ej. acerca de cómo pedir la desocupación o modificar la distribución de la riqueza)» (Bunge, 1985:149). Esto lo veremos con mayor detalle en el segundo ensayo sobre epistemología política.

¹⁴ En esta parte el ensayo no se centra en un análisis teórico de cada ideología sociopolítica y de las condiciones para el desarrollo de las mismas, que surgieron como alternativas al liberalismo, sino tan solo en mencionar que proyectos teóricos alternativos –al liberalismo– han existido, se han puesto en práctica en el Perú, y si han tenido éxito o no en enarbolarse como paradigmas socio-económicos alternos a la propuesta liberal, ello debido a que entrar a un análisis sobre cada teoría en particular y las condiciones necesarias para su desarrollo, se configuraría como un hecho fuera de la delimitación ya efectuada a nuestro campo de investigación en la presente oportunidad, en tanto ya atañe a como cada teoría se autopercibía para su propia aplicación, es decir, correspondiente a sus particulares terrenos teóricos. Todas estas teorías –liberalismo, comunismo y fascismo–, independientemente hayan existido o no las condiciones para su aplicación en nuestro país, igual tuvieron presencia política, correligionarios, formaron partidos, y lucharon por el poder político. Por lo que nuestro enfoque es enteramente sociohistórico, y solo para efectos de entender –en términos generales– el panorama del surgimiento de cada teoría como respuesta a la que la precede y en un lapso que va desde 1821 hasta el día de hoy.

europeos u occidentales» (Mariátegui, 1996:12).

Desde los albores de la República y de la fundación de nuestra nación en 1821 como unidad política independiente del Imperio Español, la *Primer Teoría Política* que direccionó las políticas públicas del nuevo Estado, y la cual continúa victoriosa hasta nuestros días, fue y es el *Liberalismo*¹⁵.

En el Perú, el liberalismo nunca se configuró como una escuela de pensamiento unificada sino dispersa¹⁶, y tampoco se manifestó bajo la forma de un Partido (salvo un efímero *Partido Liberal* fundado en 1901 por Augusto Durand y que tuvo poco tiempo de existencia), sino más como una *praxis técnica*¹⁷ común a todos los gobiernos –independientemente de su orientación política, lo cual se plasmó siempre en el requerimiento de misiones económicas norteamericanas¹⁸–, que calza perfectamente con la

¹⁵ Entiéndase al término liberalismo como género principal y génesis política, económica y social de las especies temporales que a lo largo de la historia se han plasmado en la realidad fenoménica bajo las siguientes categorías: Liberalismo clásico (s. XVI-XVIII), Neoliberalismo (s.XIX-XX) y Posliberalismo (s.XX-XXI).

¹⁶ A través de lo que el autor José Carlos Ballón llama *las generaciones liberales* y en el siguiente sentido: «Con el nacimiento de la República, la ideología liberal se constituyó en la visión dominante de la cultura política peruana a inicios del siglo XIX y declinó al final del mismo siglo. Sus orígenes se remontan a la generación de los ideólogos precursores de nuestra independencia (José Baquíjano y Carrillo, Hipólito Unanue, Pablo de Olavide, Toribio Rodríguez de Mendoza, entre otros), agrupados en la revista Mercurio Peruano, quienes fueron fuertemente influenciados por la Enciclopedia, el liberalismo salmantino y los acontecimientos políticos que a partir de 1812 condujeron a la conformación de las Cortes de Cádiz. La segunda generación liberal (y primera propiamente republicana) fue fundamentalmente política y conformó la mayoría de los congresos que elaboraron las Constituciones de 1823, 1828 y 1834, en las que se privilegió la ideología libertaria frente a la tesis de un gobierno fuerte; el federalismo y el municipalismo frente al centralismo; el predominio del parlamento frente al autoritarismo del poder ejecutivo y una tímida defensa del espíritu laico y del individualismo frente al clericalismo y el régimen de castas heredados de la colonia. En esta generación destacaron Sánchez Carrión, Luna Pizarro, Benito Lazo y González Vigil, entre otros. La tercera generación liberal (José Gálvez, Fernando Casós, Luciano Benjamín Cisneros, Ricardo Palma, Francisco García Calderón, José Antonio Barrenechea y Casimiro Ulloa) sería la que hegemonizó el debate ideológico y político parlamentario en la elaboración de las Constituciones de 1856 y 1867 a lo largo del período que va desde el ascenso del gobierno liberal de Castilla en los años cincuenta hasta los años previos a la guerra con Chile a inicios de los setenta, cuando se opera el ascenso político de la república civilista y el crecimiento ideológico del positivismo filosófico en las élites intelectuales. Dicha influencia filosófica la llevó a privilegiar el fortalecimiento del Estado central y las ideas de “orden y progreso” en oposición a la retórica libertaria y parlamentarista del liberalismo, a cuyo romanticismo literario atribuyeron la falta de espíritu práctico que habría llevado a la anarquía política, al estancamiento económico y al desastre social de la república decimonónica, cuya consecuencia fue el declive y desaparición del discurso liberal en la vida y cultura política nacional de la primera mitad del siglo XX» (2000:1).

¹⁷ Que era común al Partido Civil que dio a los presidentes liberales Eduardo López de Romaña cuyo gobierno duro de 1899 a 1903; Manuel Candamo (1903-1904); Serapio Calderón (1904); José Pardo y Barreda, hijo del fundador del partido (1904-1908 y 1915-1919); y Augusto B. Leguía (1908-1912), este último se desligaría del partido y formaría su propia agrupación política después.

¹⁸ Misión Kemmerer (1930-1931); Misión Julius Klein (1949); Misión Kennedy y la formación de la Alianza para el Progreso (1961-1970); y sin mencionar el apoyo que desde 1961 brinda USAID al Perú

misma esencia economicista y despolitizante del liberalismo. Sin embargo, desde 1821 hasta el tiempo presente¹⁹, hubieron varios proyectos ideológicos que, dadas las falencias propias de dicha teoría, –ya sea plasmada como democracia o dictadura– y que auguraron excesivas concesiones a inversionistas extranjeros, innecesarias entregas de territorio para solucionar problemas limítrofes y desmedidas privatizaciones en desmedro de la industria nacional –p.ej. Oncenio de Leguía (1919-1930) y Dictadura de Alberto Fujimori (1990-2000)–, generaron con ello el surgimiento de teorías políticas alternativas.

La *Segunda Teoría Política*, producto de estas falencias y que surge precisamente como crítica al liberalismo y al sistema económico capitalista en el Perú, fue naturalmente el *Socialismo en su diversidad de vertientes* y con sus particularidades correspondientes (algunas partidarias del ideal del *comunismo*, otras enfrentadas con este último, como fue el caso del *Velasquismo*²⁰ y con sus matices con el propio *Aprismo*²¹), siendo así que tenemos al *Socialismo Indoamericano*²² de Víctor Raúl Haya de la Torre

hasta la fecha. Ver: La Misión Económica de los Estados Unidos de América en el Perú (1963) de Walter Protzel Guilet. También: <https://www.usaid.gov/es/peru>

¹⁹ Siendo el último espasmo antiliberal la aventura política de Pedro Castillo con Perú Libre.

²⁰ La particularidad del Velasquismo es que se auto definió como un *socialismo cristiano no marxista* y en el siguiente sentido: «La Revolución peruana está haciendo: se ha definido ya, por vía de exclusión, como no capitalista ni neocapitalista, por un lado; y como no marxista ni comunista, por otro lado; y se ha definido también, por vía de afirmación, como nacionalista, humanista, socialista y cristiana. Estos son los parámetros de la Revolución» (Gargurevich, 2021:102).

²¹ «El Aprismo no es Comunismo», V.R. Haya de la Torre (1932). En: <https://www.marxists.org/espanol/haya/1930s/1932comu.htm>

²² «Víctor Raúl Haya de la Torre realizó el esfuerzo inicial en formular un “marxismo vernacular”, diferente a la forma nacional del marxismo que propugna José Carlos Mariátegui, acusándolo de europeizante en contradicción con el indoamericanismo. “Mientras Víctor Raúl Haya de La Torre, acentuando la particularidad distintiva del “espacio–tiempo indoamericano”, busca en su contextualización del marxismo la superación de éste en el sentido expreso de dejarlo atrás con una forma de interpretación superior, se preocupa José Carlos Mariátegui, quien por su parte subraya el carácter esencialmente mundial o internacional del socialismo, por incorporar la particularidad americana, sin negarla ni amputarla, sino con plenos derechos, en el contexto de la historia mundial (...). Por eso su intento de aclimatación del marxismo se entiende como una aplicación creativa del método de Marx en la que se da cuenta de la peculiaridad latinoamericana y se continúa a la vez la tradición marxista. Esta diferencia teórica y metodológica es fundamental para legitimar las diferencias del indoamericanismo de uno y de otro» (De la Fuente, 2007:87). También: «Contra todo populismo e indigenismo ahístico, se plantea evitar el regreso a un estado primigenio para situar el problema en el proyecto histórico de una América Latina reorganizada por el socialismo. El marxismo–socialismo “vernacular” de Haya de la Torre, se explica a partir de la particularidad de su teoría sobre el “Espacio–Tiempo–Histórico” que lo deja postergado en su forma de interpretación del carácter mundial o internacional del socialismo, incorporando la realidad americana en el contexto de la historia mundial. Haya de la Torre no reconoce la lucha de clases y al proletariado como el sujeto del cambio revolucionario; la reemplaza por “una lucha de pueblos” y al proletariado lo reemplaza por un frente pluralista o “alianza popular” que busca el desarrollo y la reivindicación de todos. Con su postura, postula una “tercera vía” entre capitalismo imperialista y el comunismo europeizante que le achaca

(1895-1979), quien tuvo en Alan García Pérez su joven representante durante dos gobiernos²³; al *Socialismo Libertario* de Manuel Gonzales Prada (1844-1918); al *Socialismo Marxista*²⁴ de José Carlos Mariátegui (1894-1930); al *Socialismo Autogestionario* del Gral. Juan Velasco Alvarado²⁵; y por último al *Socialismo senderista o Pensamiento Gonzalo* de Abimael Guzmán Reynoso (1934-2021), este último propiciaría una época turbulenta (1981-1990) en la historia de nuestro país, en tanto que el *Partido Comunista del Perú por el Sendero Luminoso de Mariátegui* o simplemente *Sendero Luminoso* (SL), que enarbola dicha teoría, se enfrentaría en una cruenta lucha con el Estado Peruano –durante el 2do gobierno de Fernando Belaunde Terry (1980-1985), el 1er gobierno de Alan García Pérez (1985-1990) y los primeros dos años del gobierno neoliberal (luego devenido en dictadura neoliberal con el autogolpe del 5 de abril de 1992) de Alberto Fujimori (1990-2000)– por el poder político, a través de actos de terrorismo conocidos mundialmente y que dejarían un saldo de

a Mariátegui. Pretende fundar un estado antí imperialista para un capitalismo nacionalista. En resumen, el aprismo es la corriente política de las clases medias radicalizadas, desplazadas hacia la izquierda de la pequeña burguesía, considerado por sus detractores como populismo» (De la Fuente, 2007:93).

²³ El 1er gobierno de Alan García (1985-1990) es recordado como el peor de todos los gobiernos en la historia republicana peruana, debido a su política económica que ocasionó una inflación que al término de su mandato llegó a los 2'178,482% (BCR); el 2do gobierno de Alan García (2006-2011) ya totalmente desprendido de su pasado socialista, fue netamente neoliberal.

²⁴ La relación entre *Comunismo y Socialismo* puede entenderse de dos formas. La primera vinculada a un estadio de desarrollo sociohistórico, y la segunda a la praxis teórico-política. En lo que respecta al estadio de desarrollo, el comunismo se corresponde con una etapa superior del socialismo, siendo por ello que bajo este enfoque *no existe hoy en día sociedad comunista como fase superior* sino solo *sociedades comunistas en su estadio inferior, es decir, solo existe el socialismo* (p.ej. Cuba, Corea del Norte, China, Vietnam y Laos). Ver: Diccionario Soviético de Filosofía (1959).

La segunda forma de comprensión es la del sentido de praxis teórico-política brindada por el profesor Enrique Tierno Galván (1979), es decir, de cómo la teoría se va aplicando en la realidad a través del ejercicio de la militancia comunista y la toma del poder en diversidad de realidades sociales y países, pero que tampoco se desprende de la concepción de desarrollo sociohistórico. El profesor Galván parte del *marxismo como la teoría general*, siendo el *socialismo, la aplicación de la teoría general en la realidad*, y dentro de esta aplicación del socialismo, *las aplicaciones concretísimas del socialismo son lo que llamamos comunismo*. Por aplicaciones concretísimas, Galván se refería en su época al bloque de países liderado por la Unión Soviética, es decir al socialismo real. Hoy en día, bajo una relectura de Galván, serían el grupo de naciones en donde el comunismo se encuentra en su estadio inferior, las naciones ya mencionadas como ejemplo líneas arriba. Para efectos del presente ensayo, y cuando nos refiramos directamente a la categoría de comunismo, será en el sentido del profesor Galván, y en referencia a la época del socialismo real, no a la relectura, ya que postulamos que el fracaso de la segunda teoría política figurado en la desintegración de la Unión soviética y en la caída del Muro de Berlín es el fracaso del socialismo real, es decir del socialismo clásico, precisamente, mientras que la renovación del socialismo, irónicamente se debió a una dosis de revisionismo conjuntamente con una primacía de la praxis, lo que sentó las bases del nacimiento del *socialismo de mercado* que sustenta la superpotencia económica de China, Vietnam y Laos.

²⁵ El Gral. Juan Velasco Alvarado derrocó en un golpe militar al presidente de centroderecha liberal Fernando Belaunde Terry, constituyendo el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas que duro de 1968 a 1975, recordado por una necesaria Reforma Agraria y cambios estructurales profundos.

cerca de 70, 000 muertos en todo el Perú²⁶. Terror que terminaría oficialmente con la captura del líder de SL, Abimael Guzmán, el 12 de septiembre de 1992, dado que extraoficialmente aún hay remanentes de Sendero en la zona conocida como el VRAEM²⁷.

En el ínterin entre la primera y la segunda teoría, surgiría una *Tercer Teoría Política* que, a diferencia de sus contendientes, corrió el destino de sus pares europeos al terminar la segunda guerra mundial y que tendría rezagos hasta los inicios del terrorismo senderista. El *Fascismo* en el Perú tuvo mucha acogida producto de la figura carismática del fundador de su partido principal, la *Unión Revolucionaria* del General del Ejército Peruano Luis Miguel Sánchez Cerro. Partido nacionalista que luego de la muerte de Sánchez Cerro –a manos de un militante aprista²⁸– y bajo la dirección de Luis Alberto Flores Medina –ex ministro de gobierno durante el gobierno sanchezcerrista (1931-1933)–, devendría en fascista de inspiración mussolianista. Sin embargo, y como se comentaba, acabada la segunda guerra mundial, el fascismo peruano o *Urrismo* perdió total presencia política, pasando de Partido que casi llega al poder en las elecciones de 1936, a partido subterráneo, para disolverse finalmente en la década de los 80's.

La particularidad del urrismo se caracterizó por ser el primer movimiento político peruano que intentó brindar una visión armónica, más allá del conflicto de clase y de raza propiciado por la lucha entre el liberalismo y el socialismo, pero que al morir en su juventud no pudo desarrollarse más en el plano teórico; también propicio a una armonía entre el indigenismo y el hispanismo, pero que en la *praxis* naturalmente terminaría por estar más vinculado a este último debido a su tendencia europeizante.

²⁶Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). En: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo%20-%20ANEXOS/ANEXO%202.pdf>

²⁷ Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro, ubicado entre los departamentos de Cuzco, Ayacucho y Huancavelica. Actualmente lugar donde opera la única célula activa de *Sendero Luminoso* que se beneficia logísticamente de los tratos con el *narcotráfico* de la zona.

²⁸ Al menos para la historia oficial, ya que un sector académico también es de la idea sugerente que fue abatido por la misma oligarquía peruana, que es lo más probable, para favorecer el ascenso de Oscar R. Benavides.

Cabe comentar que como colofón a esta parte, dos movimientos de reivindicación cultural (con impacto político) caracterizaron a la dicotomía izquierdas y derechas en nuestro país, en referencia al indigenismo y al hispanismo y/o europeísmo; el liberalismo peruano hasta nuestros días, siempre se ha distinguido por apegarse a la órbita norteamericana y europea, lo que en una etapa de nuestra historia se plasmó en su peor forma bajo la efigie de la *República Aristocrática*²⁹, en tanto que se veía al indígena andino como remanente de un pasado tradicional que obstaculizaba el progreso liberal y cuya única función para su redención era servir como mano de obra barata en la construcción de dicho progreso. Es por ello por lo que naturalmente todos los movimientos que enarbolaron el socialismo se declararon por autonomía indigenistas, en tanto reivindicación del indígena y como reacción a los atropellos de esa visión liberal de progreso. Ello trajo como principal consecuencia la fragmentación de la sociedad peruana en una lucha encarnizada entre el campo y la ciudad. La lucha de clases luego de la caída del muro de Berlín, en el Perú, se transformó en lucha de razas³⁰ (Nugent, 2008), el campesino labrador en contra del limeño burgués. Sin embargo, las experiencias de los gobiernos de inspiración socialista de Juan Velasco Alvarado y Alan García Pérez –en su primer gobierno–, no supieron brindar una alternativa al paradigma liberal en tanto que no pudieron brindar la seguridad socioeconómica necesaria para el pleno convencimiento de que sus proyectos sociopolíticos significaban una mejoría. La tecnocracia liberal selló su victoria con la dictadura de Fujimori y desde entonces el posliberalismo triunfante ha reafirmado su hegemonía, ya que, en la actualidad, los partidos, independientemente de su orientación política, terminan por ser en la práctica liberales o funcionales

²⁹ Llamada así a la etapa de gobiernos republicanos, entre liberales y conservadores que va desde 1895 a 1919, que al mismo tiempo que se caracterizó por un periodo de auge económico, es recordada por una fuerte opresión a la población indígena, en tanto que los que no sabían leer ni escribir, que precisamente eran de mayoría indígena, no tenían derecho al voto, por lo que una enquistada oligarquía era la única que ejercía sus derechos políticos, permitiéndoles con ello perpetuarse en el poder, lo que aunado a las alianzas entre gamonales –señores feudales peruanos– y políticos, permitían el mantenimiento de una situación de total esclavitud y explotación para con el campesinado indígena.

³⁰ «Aparte del desmoronamiento del modelo soviético, su sustento ideológico, el marxismo-leninismo, quedó fuera de juego. Antes que un sistema de conceptos se trataba sobre todo de una retórica en la que la confrontación era de carácter inevitable. La lucha de clases, entendida como beligerancia retórica, cayó en descredito. ¿Cómo seguir con la misma melodía, pero cambiando de letra? Ya lo adivino: con la lucha de razas. Plantear la cuestión en el Perú no deja de ser curioso, especialmente en el terreno de los reconocimientos colectivos...» (Nugent, 2008, p.92).

al liberalismo (hecho que se hace más evidente cuando alcanzan el poder político).

El último intento de teoría alternativa fue el proyecto de *Socialismo andino-amazónico* de Ollanta Humala³¹, que al final, y en la práctica, fue un liberalismo de izquierda, siempre dentro del marco de una hegemonía liberal.

Dentro de este escenario, es que la sociedad peruana generó un *desinterés por la política*³² y una *desconfianza por las instituciones públicas*³³, en tanto se manifiesta su falta de identificación con todas las teorías políticas tradicionales ya mencionadas, puesto que todas ellas tuvieron las respectivas oportunidades para plasmar sus idearios en la práctica, pero todas fracasaron en brindar una idea de modernidad, que solo el liberalismo pudo materializar con sus taras inherentes. Es por ello por lo que la política peruana se ha tornado más en un escenario de espectáculos, y la elección de representantes solo se define no por la ideología sino por la praxis técnica, es decir, por lo que promete hacer o no hacer un candidato, siempre dentro del marco liberal. Pero aun así, y a pesar de esta situación, el ciudadano peruano tiene plena conciencia de lo que implica la participación política a través del *sistema democrático*³⁴ y un *sentido del patriotismo y el nacionalismo muy fuertes*³⁵, que son trasversales a todo este contexto y que le hacen rechazar el liberalismo reinante³⁶, aunado a una fuerte religiosidad³⁷ que está más allá de las ideologías y los movimientos existentes, y que sustenta una idea de unidad monolítica que supera las tres teorías políticas en tanto manifestación de resentimientos, fragmentaciones, luchas y

³¹ Precisamente las esperanzas de una renovación antiliberal se fijaron en el candidato presidencial Pedro Castillo y en su Partido Perú Libre, sin embargo, luego de su victoria electoral y con su praxis gubernamental a la fecha, se tiene que, esta en el camino de una nueva gran transformación traicionada que desembocara en otro liberalismo de izquierda como aconteció con Humala.

³² Ver: <http://larepublica.pe/politica/720533-encuesta-sobre-el-interes-en-la-politica-de-los-peruanos>

³³ Ver: <http://elcomercio.pe/politica/actualidad/tremenda-desconfianza-opinion-ciudadana-sobre-instituciones-noticia-1842421>

³⁴ Ver: <https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/mas-del-60-de-la-poblacion-de-18-y-mas-anos-prefiere-un-gobierno-democratico-8601/>

³⁵ Ver: <http://elcomercio.pe/sociedad/lima/orgullo-peruano-crecio-ultimo-ano-revela-sondeo-noticia-954167>

³⁶ Una de las tantas razones por la que el candidato Pedro Castillo salió ganador en las elecciones de 2021, por el rechazo al fujimorismo neoliberal.

³⁷ Ver: <http://elcomercio.pe/mundo/actualidad/peru-noveno-pais-mas-religioso-mundo-noticia-1453498>

proyectos incompletos, es decir, hay una retórica y una práctica latente en la sociedad peruana del siglo XXI que va más allá del indigenismo y el hispanismo, y más allá del liberalismo, el comunismo y el fascismo y que solo espera convertirse en teoría. Este es el punto de partida del *Crisolismo*.

III. Sobre el fundamento de los fundamentos del crisolismo y la rehabilitación del estructuralismo

Es sobre la base del marco factual mencionado, que esta «*nueva*»³⁸ teoría política –que trata de enarbolarse como la necesaria síntesis derivada de una imperativa crítica hermenéutica de las teorías políticas de la modernidad peruana³⁹– resume por ello el espíritu nacional en un neologismo⁴⁰ creado para dichos efectos y que se compone a su vez por una dicotomía consustancial conformada por la acción conjunta entre *nacionalismo* y *democracia*, ya que desde la *praxis popular* son entendidos como medios o vehículos para la superación⁴¹ de todos los viejos esquemas y/o fantasmas políticos (indigenismo, hispanismo, liberalismo, comunismo, fascismo, etc.), en tanto su esencia metapolítica se ajusta a las nuevas necesidades populares de un ideario político peruano contemporáneo que encause de forma definitiva las aspiraciones históricas del pueblo ligadas a la superación de la *desigualdad socioeconómica* y de la *corrupción sistémica*, principales obstáculos que impiden que el Perú logre el estatus de *potencia emergente*.

³⁸ Entre comillas, ya que en realidad solo es una repetición creativa (en el sentido de Alain Badiou) del pensamiento peruanista. Ver: BADIOU, Alain. (2006). «La filosofía como repetición creativa». En: The Sympton. Online Journal.

³⁹ En ello nos aunamos a la crítica que sobre las teorías políticas de la modernidad realiza Alexander Dugin en su obra La Cuarta Teoría Política (2013), sin perjuicio de que nuestras reflexiones hacen énfasis en una crítica al liberalismo peruano, al fascismo peruano y al socialismo peruano, algunas de ellas presentes en esta obra y en trabajos anexos y ensayos cortos como *Síntesis y Crítica al Liberalismo* (2019), *Liberalismo Conservador y la Carta de Madrid* (2021), *Libertarismo y Escuela Austriaca: relación y análisis crítico* (2021), *El Mitoide de la Meritocracia en el Capitalismo Liberal* (2021), ¿Anticapitalismo o Antiliberalismo? (2021), *Crítica Epistemológica al Ur-Fascismo* (2019), *Economía de Mercado, Libre Mercado y Capitalismo* (2021), *Anticomunismo y Antifascismo* (2019), *Aprismo e Indoamericanismo* (2021), *Peruanicemos al Perú* (2021), entre muchas otras.

⁴⁰ Dentro del estudio científico del lenguaje se encuentran los campos de investigación respectivos, en ello, la fonología, la morfología, la sintaxis, la fonética, la semántica y la lexicología, dentro de esta última se encuentra la subrama de la neología.

⁴¹ Por superación no se entienda borrón y cuenta nueva, sino asimilación de los contenidos claramente peruanistas y valiosos en las *teorías políticas peruanas*, para su asimilación y renovación bajo un nuevo esquema contemporáneo. Mientras que se desechan los planteamientos claramente caducos y probados fracasados. El crisolismo así entendido, es un *eclecticismo teórico político* pero que reafirma su naturaleza antiposliberal y antiposmodernista.

Esta síntesis de nacionalismo y democracia se enarbola con el nombre de *crisolismo*, en alusión precisamente a que la sociedad peruana se configura como un crisol de ideas, etnias y culturas, que con lo que mejor de sus particularidades conforman el concepto de *Peruanidad*, como superación de las fragmentaciones propiciadas por todas las teorías políticas de la modernidad peruana. Siendo así que ya no se habla de indigenismo o hispanismo, sino de *peruanismo*.

Para este proceso fueron claves pensadores peruanos como Fernando Fuenzalida Vollmar (2009), José Antonio del Busto Duthurburu (2003) y Víctor Andrés Belaunde (1943). Ellos son la base, la piedra angular del crisolismo, en tanto supieron comprender la trascendencia del *sincretismo* (cultural, político, económico, religioso, etc) como proceso histórico dialéctico *sui generis*, necesario y trascendental para la construcción de la identidad peruana.

Sin perjuicio de lo anterior, y en el proceso de disquisiciones propias a la construcción del presente planteamiento, nos encontramos con la dificultad que los principales vehículos o herramientas para este proceso – *el nacionalismo y la democracia*–, estaban plagados, infestados de las categorías provenientes de los idearios políticos clásicos de la modernidad; respecto del nacionalismo, se fundamenta que esto es debido a que en la línea de autores como Beramendi (1994) y J.M.Sabucedo & C. Fernández (1998), el nacionalismo siempre se configuró como *un hueco en sí mismo* (como si de una blástula⁴² se tratase) por lo que tenía que llenarse en la mayor parte de veces con contenidos propios de otras ideologías políticas (sobre esto último profundizaremos en breve).

Caso similar acontece con la democracia (Tourain, 1998), manifestada en *democracia liberal o de derecha* y en *democracia popular o de izquierda* (Held, 1987). Pero en si ¿Qué es la democracia? ¿Un sistema de organización? ¿Un producto de la opinión pública? ¿Un método o condición social efectiva, como especificidad o pluralidad, como regla de la

⁴² Blástula: Estado de desarrollo embrionario de los animales que sigue a la mórlula y precede de la gástrula. Su estructura se divide en *blastocoel* (cavidad vacía) y en *blastodermo* (superficie que recubre).

mayoría o culturalismo? Ya es un concepto que también se ha imbuido de liberalismo augurando la *posdemocracia* (Crouch, 2004) en lo que Alain de Benoist (2002) llamaba *Gobernanza*.

Es por ello que si se pretendía una nueva teoría política cuyos principales vehículos para alcanzarla fueran el nacionalismo y la democracia –haciendo énfasis en el nacionalismo–, estos tenían que ser exorcizados de todos los fantasmas políticos, abandonando con ello su característica blástular, hasta llegar a un concepto impoluto, brindándoles una teorización pura con la cual no contaban –caso del nacionalismo–, o la cual estaba imbuida de las teorías de la modernidad –caso de la democracia, cuyo grado de teorización es prácticamente liberal–, y necesariamente hurgar en sus respectivas *praxis* para identificar sus componentes *quintaesenciales*, lo que inevitablemente nos llevó a retornar al pasado, al momento previo de su apropiación por otras doctrinas, o al momento mismo de su surgimiento. En tanto que para el establecimiento de una relación género-especie, se debe primero definir el género (nacionalismo, democracia), para ahondar luego en su especie (nacionalismo peruano, democracia peruana). De otra forma, un genérico que aún continué bajo una narrativa continuista de los idearios políticos peruanos clásicos, no podría augurar una nueva teoría política peruana como la que pretendemos construir.

Para la labor antes mencionada, y en tanto identificamos que el fenómeno nacionalista y democrático es trasversal a varias culturas y pueblos desde que existe el fenómeno de los Estados y las Naciones, y si bien son conceptos netamente históricos, es decir, diacrónicos, consideramos que pueden ser abordados desde un enfoque *estructuralista*. Somos conscientes que este enfoque estructuralista tendrá una aplicación limitada a supuestos específicos en nuestra labor, en tanto que el fenómeno nacionalista y democrático es netamente *dialéctico e histórico*, por ende, *diacrónico-temporal*, y en ello contrario a la visión *sincrónica-atemporal* que sostenía el estructuralismo clásico, sin perjuicio de ello –se considera– y en la línea sintetizadora de Jan Mukarovsky (1978), que esto no implica óbice alguno para rescatar –del enfoque estructuralista– lo que pueda sernos de utilidad para la forma en cómo queremos abordar nuestro objeto de

estudio, ello en clara alusión a una postura de *rehabilitación del estructuralismo* (Llorente, 2007), que prevé una armonía entre el inmanentismo inherente al estructuralismo clásico, y consideraciones contextuales y diacrónicas, por lo que podríamos hablar de un *neoestructuralismo*, en tanto concebimos que: el (i) concepto de estructura no tiene carácter absoluto y solo nos es de utilidad para dar cuenta científicamente de un hecho investigado; (ii) la ley sincrónica no es imperativa (Saussure, 1972), y (iii) que el hombre no se disuelve necesariamente en las estructuras, sino que es el elemento neurálgico de toda estructura.

Bajo este enfoque neostructuralista, se prevé proponer (al menos en un sentido aproximativo y/o preliminar, sujeto a mejora paulatina y mayor profundización posterior) una *Teoría Pura del Nacionalismo* y una *Teoría Pura de la Democracia*, que depure a estas conceptualizaciones de las categorías y esquemas provenientes de los ya mencionados idearios clásicos, pero como todo trabajo científico, no son teorías definitivas, sino propuestas abiertas al aporte que pudieran realizar otros académicos. Siendo que, definiendo los conceptos genéricos, se prevé luego ahondar en las especies particulares que se derivan de nuestro contexto en particular, el peruano, y en ello la formación de una propuesta de *nacionalismo integral peruano* y de una *democracia meritocrática peruana* como dicotomía consustancial y constitutiva del crisolismo.

3.1. Teoría Pura del Nacionalismo.

Partiendo de nuestro enfoque neostructuralista, reconocemos al nacionalismo como una estructura compleja, un entramado de relaciones intersubjetivas que es de una particular esencia post-formativa, es decir, no compartimos las tesis de Gellner (1997) y Guaresti (2000) que identifican al nacionalismo con una particular cualidad fundacional, que antecede y le da forma a Naciones y Estados, es decir que –de acuerdo a estos autores– primero sería el Nacionalismo, y luego la Nación y el Estado, a lo que anteponemos y nos adscribimos a la crítica de John Hall (2000), quien en su libro *Estado y Nación*, analiza la teoría de Gellner, concluyendo que

efectivamente *no toda sociedad es nación*. Por lo que consideramos que primero surgen los conceptos de Estado y Nación (cultural y político-jurídica), y finalmente el de Nacionalismo como exaltación de estos últimos.

Entonces, si el nacionalismo no da origen a Estados y Naciones ¿Qué lo hace? De aquí surgen las siguientes interrogantes: ¿Que da origen a las naciones culturales? ¿Podríamos decir que lo que conocemos como nacionalismo étnico, da origen a las naciones culturales? ¿Qué da origen a las naciones político-jurídicas? ¿El nacionalismo político-jurídico? ¿Son los conceptos de nación cultural y nación político-jurídica opuestos?

Respecto a todos estos cuestionamientos consideramos que hablar de una especie de nacionalismo nos hace necesariamente remitirnos al concepto de Estado y Nación (ya sea cultural o político-jurídica), categorías que aún no existen (en referencia a los procesos formativos), precisamente, porque están en construcción. Siendo que la formación de naciones culturales es un proceso social derivado de la interacción entre etnias que, al decidir agruparse, forman una nación cultural. Pero este proceso no podría llamarse nacionalismo étnico o cultural en tanto que no se puede formar una teoría o sistema de pensamiento de algo cuyo correlato es una protocategoría, de la misma forma esto se aplica cuando hablamos de la formación de una nación político-jurídica; por lo que a los procesos de formación de naciones culturales y naciones político-jurídicas, les llamaremos *procesos de nacionificación⁴³ o estatalización⁴⁴ de las sociedades*, dividido a su vez en *proceso de nacionificación cultural y proceso de nacionificación político-jurídica*, respectivamente. Todo ello en aras de refrendar el hecho que, *el nacionalismo es un fenómeno post-nación cultural y post nación político-jurídica, que no participa en la formación de dichos conceptos sino que precisamente emana de los mismos cuando estos ya están consolidados y formados a través de sus respectivos procesos*, en tanto que la teoría de Gellner⁴⁵ ha generado que se conciba al nacionalismo como un ente *a priori*,

⁴³ En referencia a la formación de la nación cultural.

⁴⁴ En referencia a la formación de la nación político-jurídica devenida en Estado (absoluto, federal o nacional).

⁴⁵ «4. El nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha, si bien de forma muy selectiva, y menudo transformándolas radicalmente, la multiplicidad de culturas, o la riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se

cayendo en la falacia de fundamentar la existencia del nacionalismo como motor y no como efecto de, antes del surgimiento de las categorías que le dan sustento al mismo, es decir, como fenómeno *a posteriori* (Tejada, 2014).

Por otro lado, consideramos que la dicotomía clásica que confronta o ve a los conceptos de nación cultural o étnica con el de nación político-jurídica como opuestos y contradictorios, y de la cual emanan los conceptos de nacionalismo étnico y nacionalismo político-jurídico, respectivamente, ya no se corresponde a la realidad fenoménica, en tanto que es imposible considerar a una nación político-jurídica sin el factor étnico o cultural, como es imposible considerar a una nación cultural sin el factor político, en tanto autodeterminación de su voluntad, tal como lo demuestra el caso del *nacionalismo catalán* (Silveira, 2007). Siendo que nuestro concepto estructural de nacionalismo prevé la plena comprensión de esta dicotomía y la construcción de una síntesis dialéctica entre dichas categorías en aras de un concepto estructural.

Dicho esto, se precisó una breve labor hermenéutica previa para definir conceptos tan problemáticos para la filosofía política como *Nación*, *Patria* y *Estado*, asimismo, también se abordaron conceptos como *Persona* y *Sociedad*, en tanto necesarios para una correcta comprensión de nuestra teoría y que a continuación se detallan:

3.2. Elementos de la fenomenología nacionalista

3.2.1. Persona: Unidad psicofísica humana dotada de *razón* (discernimiento), *conciencia* (conocimiento que el ser humano tiene de su propia existencia) y *percepción* (facultad para conocer las cosas por medio de impresiones en nuestros sentidos), así como sujeto de derechos desde su

inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no capacita a nadie para concluir erróneamente que el nacionalismo es una invención contingente, artificial, ideológica, que no habría surgido si esos condenados y entrometidos pensadores europeos que no tienen otra cosa que hacer no lo hubiesen urdido e inoculado fatídicamente en la sangre de comunidades que cualquier otro modo habrían sido viables políticamente. Los retales parches culturales que utiliza el nacionalismo a menudo son invenciones históricas arbitrarias. Cualquier otro retal con su consiguiente parche habría servido también. Pero de ello no puede deducirse de ninguna manera que el principio del nacionalismo es sí, al revés de los avatares que ha de pasar hasta su encarnación, sea de algún modo contingente y accidental» (Gellner, 1997: 77).

nacimiento y de deberes desde su niñez en adelante.

3.2.2. Sociedad: Comunidad humana que, dotada de cultura, se desenvuelve en un espacio *geográfico-temporal* determinado o determinable, esto último en alusión a sociedades que –existieron, pero que– ya no comparten nuestro actual espacio temporal.

3.2.3. Nación: La cual presenta una esencia dicotómica propia de dos estadios de desarrollo, que no devienen en contradicción, sino que configuran una particular naturaleza complementaria:

3.2.3.1. Nación cultural: Comunidad histórica y culturalmente unificada, cuyos integrantes se identifican entre sí por la presencia de elementos característicos, ya sea lengua, tradiciones y costumbres comunes, y/o raza o etnia comunes.

3.2.3.2. Nación político-jurídica: Comunidad unificada políticamente, cuyos integrantes se pueden identificar a través de medios objetivos (p.ej. registro civil). Es decir, y para nosotros, la nación político-jurídica, es la nación cultural unificada políticamente.

En referencia a esto último, se considera, en clara síntesis de los postulados de Herder (1982, 1953) y Renan (1987), que no es posible concebir a la nación sin su factor cultural, es decir, que la visión *renanista* de una nación que surge por el mero pacto entre los hombres, es solo una arista del fenómeno de conformación de las naciones, en tanto que *el aspecto volitivo es necesario pero no determinante*, asimismo *el aspecto cultural es determinante pero sin el aspecto volitivo pierde trascendencia y significado*, puesto que de nada servirá que se comparta una lengua o cultura en común si los miembros de una determinada etnia o conjunto de ellas, no se sienten identificados unos con otros lo suficientemente como para conformar una estructura político-cultural de mayor complejidad, siendo así que la correspondencia biunívoca entre nación cultural y nación político-jurídica, como veremos en adelante, es de dos estadios distintos de desarrollo y evolución de una comunidad determinada o determinable. *En términos*

generales, se considera que no puede haber nación político-jurídica sin previa existencia de una nación cultural, pero la preexistencia de la nación cultural per se no asegura el posterior desarrollo de un Estado, bien sea por falta de unanimidad o imposibilidad sobreviniente.

3.2.4. Patria: País donde se desarrolla la nación, por ende, plenamente, territorial y jurisdiccionalmente, definido, identificable objetivamente.

3.2.5. Estado: Unidad política conformada por una autoridad (gobierno), que se impone y representa a un pueblo cultural y políticamente unificado (nación) y con un territorio permanente (patria). A lo expuesto se aúna su carácter de sujeto de derecho internacional, aunque esta naturaleza es más tardía en la historia de los Estados modernos.

El problema reside en que al parecer no hay forma objetiva de determinar, donde acaba la Nación político-jurídica y donde comienza el Estado, en un proceso formativo, en tanto automáticamente formado el Estado deviene con ello –y a la par– la formación de la Nación político-jurídica⁴⁶ o automáticamente identificada la Nación cultural, y a través de un proceso de nacionificación, deviene *per se* la formación de un Estado. Casos como la misma disolución de la Unión Soviética, la desmembración de Yugoslavia en Eslovenia, Croacia, Bosnia y Herzegovina, Macedonia, Montenegro y Serbia, son clara muestra de ello. Por lo que *a priori* parece que Estado y Nación político-jurídica, se configuran como términos tan estrechos entre sí, que es casi imposible distinguirlos y diferenciarlos, uno del otro, por lo que parecen presentársenos como análogos, clara muestra de ello son la gran gama de constituciones políticas, que asocian Estado con Nación político-jurídica⁴⁷. Sin perjuicio de ello, y *a posteriori*, consideramos

⁴⁶ Como fue el caso de la Revolución Norteamericana, en donde la Unión de Estados se configuró como la formación de la nación político-jurídica norteamericana; y la Revolución Francesa, en donde el Tercer Estado o Estado Llano se configuró como la nueva nación político-jurídica francesa.

⁴⁷ «Artículo 43.- La Republica del Perú es democrática, social, independiente y soberana.

El Estado es uno e indivisible»

«PREAMBULO

Nosotros, el pueblo multinacional de la Federación de Rusia, unidos por un destino común en nuestra tierra, ratificando los derechos y libertades de la persona, la paz cívica y la concordia, conservando la unidad estatal por la historia constituida, partiendo de los principios universalmente reconocidos de igualdad de derechos y autodeterminación de los pueblos, rindiendo homenaje a nuestros antepasados, que nos han legado el amor y el respeto por la Patria, la creencia en el bien y la justicia, reestableciendo el estado soberano de Rusia y afirmando la inmutabilidad de su fundamento democrático, aspirando a garantizar el

que si existe una clara (y ligera) diferenciación (técnica) entre el concepto de Estado y Nación político-jurídica (que no menoscaba su estrecha conexión y sostendremos para nuestro planteamiento), que se basa en una relación de vehículo-motor. Mientras la nación político-jurídica podríamos decir que, es el conjunto de ciudadanos (motor), el Estado es el instrumento estructural y la forma de organización (vehículo) mediante el cual los ciudadanos ejercen poder sobre sí mismos y sobre los demás.

Definidos los conceptos, tenemos que los elementos de toda fenomenología nacionalista son seis, que se pueden resumir en dos tricotomías, la primera conformada por las categorías de Persona⁴⁸ (Ps), Sociedad (S) y Nación cultural (Nc), de jerarquización vertical, y la segunda por la de Nación político-jurídica (Npj), Patria (P) y Estado (E), de jerarquización horizontal.

bienestar y la prosperidad de Rusia, partiendo de la responsabilidad por nuestra Patria ante las generaciones presentes futuras, reconociéndonos como parte de la comunidad mundial, adoptamos la CONSTITUCION DE LA FEDERACION DE RUSIA»

«**Artículo 1º** - La República Popular China es un Estado socialista de dictadura democrática popular, dirigido por la clase obrera y basada en la alianza obrero-campesina.

El sistema socialista es el sistema básico de la República Popular China. Está prohibido todo sabotaje por parte de cualquier organización o individuo contra el sistema socialista.

Artículo 2º - Todo el Poder en la República Popular China pertenece al pueblo.

Los órganos por medio de los cuales el pueblo ejerce el Poder Estatal son la Asamblea Popular Nacional y las asambleas populares locales de los diversos niveles.

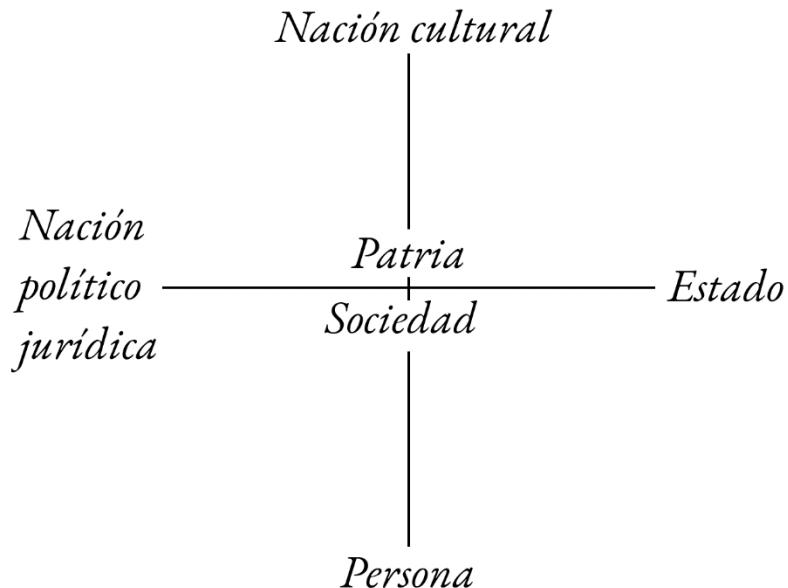
El pueblo administra los asuntos del Estado, las actividades económicas y culturales y los asuntos sociales por diversas vías y en distintas formas conforme a las estipulaciones de la ley».

«**NOSOTROS**, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer Justicia, afirmar la tranquilidad interior, proveer la Defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la Libertad, estatuyimos y sancionamos esta CONSTITUCION para los Estados Unidos de América».

⁴⁸ Hemos preferido optar por el término de persona por sobre el de individuo, más usado este último en las ciencias fáctico naturales, ya que el correlato que es más propio a toda fenomenología comunitaria es aquel que guarda más estrecha vinculación con la priorización de la dignidad humana, priorización que la categoría de individuo carece en cierta forma, ya que sirve a muchos fines metodológicos en las ciencias fácticas que no necesariamente hacen énfasis en su relación con lo humano, por ejemplo, biológicamente, –en la naturaleza– esto se ve plasmado en la organización compleja de la materia, lo individual se conceptualiza por una función, partiendo de un gen, un tejido, un órgano, etc. Siendo así que, un individuo –en lato sensu–, hace referencia a una cosa indivisa o indivisible, es decir, aquello que no puede ser dividido en partes sin alterar su forma o constitución, y que conforma una unidad estructural diferente a la cual le dio origen. Por lo tanto, bajo esta concepción, tan individuo es un árbol, un animal o un hombre. Individuo será cualquier ser, vegetal o animal, respecto de su especie. Es decir, el individuo, biológicamente se caracteriza por su Homogeneidad Genética, su Unicidad Genética, y su Autonomía Fisiológica, como unidad mínima del Ecosistema.

Gráfico 1

Ejes vertical y horizontal de los elementos que componen la fenomenología nacionalista



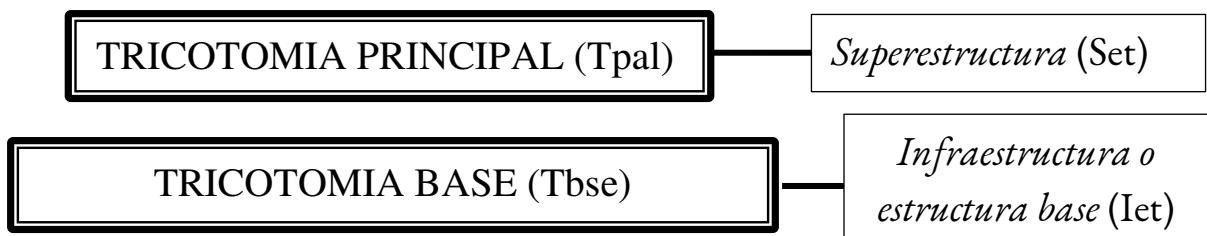
Hay una relación inmanente entre todas estas categorías, que precisamente da origen a todo fenómeno sociopolítico nacionalista. La tricotomía base o infraestructura (Tbse) de todo fenómeno político nacionalista se encuentra en la relación entre las categorías de Ps, S y Nc, a su vez, hay una tricotomía principal o superestructura (Tpal) que se deriva de la base y que significa el desarrollo a un estadio más complejo⁴⁹, que es cuando la nación cultural se torna en nación político-jurídica y Estado (E), por ende, con una Patria (P). Este proceso de desarrollo que da forma a las naciones y a los Estados, llamado *proceso de nacionificación o estatalización de las sociedades*, en referencia a clara terminología oszlakiana⁵⁰, se expresa

⁴⁹ No se entiendan estas tricotomías como superior o inferior, sino simplemente como propias de estructuras diferentes.

⁵⁰ «Analíticamente, la estatidad supone la adquisición por parte de esta entidad en formación, de una serie de propiedades: (1) capacidad de externalizar su poder, obteniendo reconocimiento como unidad soberana dentro de un sistema de relaciones interestatales; (2) capacidad de institucionalizar su autoridad, imponiendo una estructura de relaciones de poder que garantice su monopolio sobre los medios organizados de coerción; (3) capacidad de diferenciar su control, a través de la creación de un conjunto funcionalmente diferenciado de instituciones públicas con reconocida legitimidad para extraer establemente recursos de la sociedad civil, con cierto grado de profesionalización de sus funcionarios y cierta medida de control centralizado sobre sus variadas actividades; y (4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, mediante la emisión de símbolos que refuerzan sentimientos de pertenencia y solidaridad social y permiten, en consecuencia, el control ideológico como mecanismo de dominación» (Oszlak, 1978).

en el siguiente modelo estructural:

Gráfico 2
Modelo estructural del fenómeno de nacionificación o estatalización de las sociedades



Sin perjuicio de ello, identificamos que hay una estructura que subyace a todas las categorías que conforman las tricotomías mencionadas, y que son la base de todo fenómeno político *per se*. Esta estructura trasversal está conformada por las categorías de *Persona*, *Sociedad* y *Estado*. Siendo que su relación sostendremos, parte de dos tesis, una filosófico-sociológica (derivada de los planteamientos de Simmel) y otra filosófico-política (derivada de los planteamientos de Spinoza).

La *tesis filosófico-sociológica* se sustenta en que la relación –*Persona*, *Sociedad* y *Estado*–, surge en primer lugar, como consecuencia de la contradicción entre los dos primeros conceptos –*Persona* y *Sociedad*–, pero, asimismo, y a su vez, de la unidad inherente que de estos dos conceptos emana, como inevitable autoreferencialidad entre ambos. *Lo personal, hace referencia a lo colectivo, lo colectivo a lo personal* (Simmel, 1939). La relación, en la tesis filosófico-sociológica, entre *Persona*, *Sociedad* y *Estado*, sería de *superación*. *El Estado como síntesis armónica de la contradicción persona-sociedad*.

Por otro lado, la *tesis filosófico-política*, estaría sustentada en que el hombre debe procurar a la armonía entre las necesidades personales, y las necesidades colectivas, dado que ello nos garantiza la constitución de un buen Estado⁵¹, en tanto forma de organización más compleja que la mera

⁵¹ «de los fundamentos del Estado (...) se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo

*gens*⁵², *fatria*⁵³, *tribu*⁵⁴, *federación*⁵⁵ y *confederación*⁵⁶. La relación, en la tesis filosófico-política, entre Persona, Sociedad y Estado, sería de *evolución de la conciencia política*, entendida a esta última como toma de decisiones para el perfeccionamiento y evolución de la característica personal y colectiva del ser humano, y al Estado como máxima expresión de dicha complejidad ascendente⁵⁷.

Siendo que tenemos de acuerdo con el Grafico 1,

IeT = Conjunto de interacciones entre la persona (Pna) y la sociedad (S) que da origen al fenómeno de las naciones culturales (Nc). Nivel de relaciones socio-personales. *Jerarquización vertical*. Donde,

$$IeT = \langle Pna, S, Nc \rangle$$

SeT = La estructura subyacente basada en las relaciones entre la persona y la sociedad, que da origen al fenómeno de las *naciones culturales* (Tbse), determina y moldea la subsecuente estructura del sistema jurídico, político e ideológico que da sustento a las instituciones formales, en ello, al Estado (E), a la Nación político-jurídica (Npj) y a la Patria (P), territorio demarcado por (E). *Jerarquización horizontal*. Donde,

$$SeT = \langle Npj, P, E \rangle$$

Como se denota líneas arriba, esta superestructura depende de tres categorías mutuamente relacionadas, en ello, «*la nación político-jurídica, la patria y el Estado*», pero solo la superestructura que se genera como consecuencia de las relaciones intrínsecas a la tricotomía base, corresponde a las estructuras básicas de todo concepto de nacionalismo (N), por ende,

para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y obrar sin daño suyo ni ajeno». (Tratado teológico-político, ed. cit., pp. 410-411).

⁵²Unidad social elemental humana constituida por un grupo de familias.

⁵³Unión de varias *gens*.

⁵⁴Unión de varias *fatrias*.

⁵⁵Unión de varias *tribus*.

⁵⁶Unión de *federaciones de tribus*.

⁵⁷ Tampoco entiéndase que las *fatrias*, *tribus*, *federaciones* y *confederaciones* son inferiores en relación con el Estado, sino simplemente de una naturaleza distinta, y que en relación al Estado se nos presentan como formas de organización social más sencillas, es decir, en términos de complejidad estructural.

tenemos lo siguiente:

$$N = \langle N_{pj}, P, E \rangle^{58}$$

La estructura subyacente basada en las relaciones entre Ps y S, que da origen al fenómeno de las naciones culturales (Tbse), determina y moldea la subsecuente estructura del sistema jurídico, político e ideológico que da sustento a las instituciones formales, en ello, al E, a la Npj y a la P (territorio demarcado por E). Solo la superestructura que se genera como consecuencia de las relaciones intrínsecas a la tricotomía base corresponde a las estructuras básicas de todo concepto de nacionalismo. Por lo que la definición estructural de nacionalismo es como sigue:

El nacionalismo (N) es un epifenómeno de la nacionificación, que se configura como *la exaltación sana de una superestructura*, conformada por la relación entre las categorías que conforman la *tricotomía principal* del fenómeno de nacionificación y/o estatalización de las sociedades, o lo que es lo mismo: «el nacionalismo, es la exaltación sana de la Nación, la Patria y el Estado».

La referencia al término *sano* hace alusión a un concepto que se deriva del nacionalismo étnico o cultural de Herder (1982, 1953), el cual lejos de ser agresivo, es *plenamente pluralista y reconocedor de la diversidad propia de cada pueblo*, y ajeno a conceptos racistas, y de superioridad racial o cultural que han sido comunes a varias praxis en el marco de los nacionalismos históricos, haciendo énfasis en los de carácter asociativo (p.ej. el militar y el fascista).

De acuerdo con el modelo estructural brindado ¿Podría la infraestructura servir como base para un concepto de nacionalismo étnico o cultural? ¿Podría la superestructura servir como base para un concepto de nacionalismo político-jurídico? Consideramos que no, en tanto que y de acuerdo con lo mencionado, el concepto de nación cultural, bajo nuestro enfoque neoestructuralista, se encuentra implícito en el de nación político-

⁵⁸ La concepción pura del nacionalismo expresada en términos de teoría de conjuntos.

jurídica, por lo que la exaltación de la superestructura implica ya *per se*, la preexistencia de la nación cultural, siendo que, debido a ello, se ha considerado por el momento identificar a la superestructura como única fuente del concepto de nacionalismo en todo su significado.

3.3. Tipología de los nacionalismos históricos

El desarrollo socio-histórico del Nacionalismo desde 1789, nos muestra tal vez una de las fuerzas políticas de mayor influencia en la historia de la humanidad, participe de grandes procesos sociales, afianzamiento de identidades y reivindicaciones de autodeterminación e independencia de pueblos varios. Autores como Joaquín Fernández (2005), Sabucedo & Fernández (1998) y Francisco Contreras (2002), refrendan la importancia de este fenómeno político, que lejos de haber desaparecido en las dos grandes guerras, se nos muestra más latente hoy día que nunca. Sin perjuicio de lo anterior, estos tres autores concuerdan con el hecho que existe una enorme tergiversación del concepto, y que correlacionarlo de forma inmediata con posturas supremacistas y/o chauvinistas, no es más que un reduccionismo plenamente acientífico y muestra de una total ignorancia respecto del tema.

Sabucedo & Fernández, remarcan el hecho que diversas ideologías políticas han estado vinculadas al nacionalismo, sin embargo, a lo largo de la historia, el nacionalismo siempre fue un fenómeno pragmático, y he ahí la explicación de su mayor fuerza de convencimiento frente a ideologías sociopolíticas *strictu sensu*, como el socialismo y el liberalismo. Sin embargo, somos de la postura de los autores mencionados, que afirman que el nacionalismo en sí es *un hueco en sí mismo*, por lo que tiene que llenarse en la mayor parte de veces con contenidos propios de otras ideologías políticas, en algunos casos afines⁵⁹ y en otros (al menos a priori) no tanto⁶⁰.

⁵⁹ Como fue el caso de la época de los fascismos tanto en Europa como en Iberoamérica, propuestas comunitaristas como el Peronismo strictu sensu bajo el General Juan Domingo Perón, el del Partido del Renacimiento Árabe – Baath de Michel Aflaq, el Gadaffismo y el Nasserismo.

⁶⁰ Peculiar es el caso del Kim-il-sung-ismo, Juchismo o «Idea Juche», que asocia el socialismo marxista-leninista con una exaltación de la nación y la patria coreana. Al respecto Kim Jong Il en su escrito «Para comprender correctamente el Nacionalismo» acota que: «El nacionalismo no está en contradicción con el internacionalismo. Internacionalismo es ayudarse, apoyarse y solidarizarse entre los países y naciones. Dado que existen fronteras entre los países y diferencias de nacionalidades, y el proceso revolucionario y

Hemos optado por llamar *nacionalismo cóncavo o blástular asociativo* (NcBa), a aquellos nacionalismos cuyos contenidos proceden de otras ideologías políticas, pero que guardan una cercanía con la idea de nación y la exaltación de la nacionalidad⁶¹. Asimismo, hemos optado por llamar *nacionalismo cóncavo o blástular fragmentado* (NcBf) a aquellos cuyos contenidos provienen de otras ideologías contrarias a la base clásica del nacionalismo, ya sea por su contenido cosmopolita, internacionalista, universalista religioso o reaccionario⁶².

Interesante es la cita de Héctor Béjar (2006) respecto al fenómeno nacionalista, que refrenda la tesis anterior sobre la característica cóncava o blástular del nacionalismo en general, es decir, que el nacionalismo es un fenómeno trasversal a las ideologías políticas:

«Fueron nacionalistas los polacos cuando se defendieron de la opresión zarista. Se convirtieron en nacionalistas los comunistas rusos para enfrentar la invasión alemana. Fueron nacionalistas los fascistas italianos y los nazis que invadieron Europa reclamando territorios para la nación germánica. Las revoluciones francesa y soviética se convirtieron en nacionalistas para enfrentar a sus enemigos, pero también lo hicieron para oprimir o hegemonizar u homogenizar a sus integrantes o partidarios internos en búsqueda de unanimidad y obediencia».

Es por esta razón que Contreras (2002) citando a Anderson (1991) afirma que:

«...detrás de una fuerza histórico-política de semejante magnitud cabría esperar una doctrina poderosa, pregnante, compleja. Y, sin

constructivo se efectúa por unidad de la nación, el internacionalismo representa las relaciones entre los países, las naciones, y tiene como premisa el nacionalismo. A decir verdad, un internacionalismo marginado de la nación y divorciado del nacionalismo no significa nada. Si uno es indiferente al destino de su país y pueblo, no puede ser fiel al internacionalismo. Los revolucionarios de cada país deben ser leales al internacionalismo mediante los esfuerzos, ante todo, por el desarrollo y la prosperidad de su nación».

⁶¹ Nacionalismo militar, Nacionalismo corporativista, Nacionalismo fascista y Nacionalismo comunitarista o identitario.

⁶² Nacionalismo liberal o cívico (burgués), Nacionalismo popular o de izquierda, Nacionalismo religioso, Nacionalismo banal o chauvinismo.

embargo, una de las características del nacionalismo es la paradójica desproporción entre su enorme potencia político-práctica y su endeble consistencia teórica: como ha hecho notar B. Anderson, el pensamiento nacionalista no ha producido nunca nada remotamente comparable a un Hobbes, un Tocqueville o un Marx».

Visto lo anterior, se parte del hecho que de todas las experiencias pragmáticas del fenómeno nacionalista, se ha identificado la principal característica consustancial del nacionalismo como *praxis*, en ello, su esencia cóncava o blástular, manifestándose en un NcBa o en un NcBf, ambos, consideramos, son de trascendental importancia para la plena compresión del fenómeno nacionalista en su totalidad y para la construcción de una teoría filosófico-política de un nacionalismo real, puro o *quintaesencial*, en tanto manifestaciones de ese nacionalismo pragmático histórico, sin embargo, cabe acotar respecto del NcBf, que no menos cierto es que sus componentes cosmopolitas o internacionalistas, nos dificultan en cierta forma, reconstruir (o al menos de una manera precisa) la sustancia axiológica y teleológica de un nacionalismo esencial, dado sus correcciones al tratar de salvar las contradicciones originales entre las categorías mínimas del nacionalismo (Nación y Patria) y sus categorías base (Individuo para el Liberalismo, Clase para el Socialismo)⁶³. A pesar de ello, consideramos que su valor objetivo para el análisis y la recuperación de la principiología nacionalista mínima es muy alto y está más que demostrado⁶⁴, por ende, el nivel ontopraxiológico del nacionalismo se encontraría en una etapa dialéctica y no lógica, siendo que al no poder evitar la contradicción, se

⁶³ Por ejemplo, en el caso del nacionalismo popular o de izquierda, entre la base internacionalista-clasista del marxismo clásico y la identidad nacional, así como la reducción de la nación a una mera categoría socioeconómica en detrimento de su esencia ontológica, sin embargo, se reconocen experiencias interesantes de intentos de superación de esta contradicción en China y Corea del Norte, así como en la extinta Unión Soviética, la Yugoslavia de Tito y la Rumanía de Nicolae Ceaușescu. Al respecto A. Epishev en «Algunas cuestiones del trabajo político del partido en las fuerzas armadas soviéticas» señala que : «La defensa de la Patria socialista -señala la constitución de la URSS- es función trascendental del Estado y obra de todo el pueblo».

⁶⁴ Ya que el objetivo es la construcción de una teoría pura, entendida como síntesis dialéctica de aquellas manifestaciones pragmáticas del nacionalismo. Es la construcción o reconstrucción de aquella teoría que Contreras (2002) y Anderson (1991) señalan que el nacionalismo no posee. Es el recogimiento teorizante de años de experiencia pragmática del nacionalismo como fenómeno político y con ello la inferencia de sus principios mínimos y fundamentales a partir de todos sus ensayos prácticos, trasversales a las ideologías políticas (Liberalismo, Conservadurismo, Comunismo, Fascismo) en las cuales se ha expresado.

busca superarla, tomando plenamente en consideración tanto los nacionalismos asociativos como fragmentados, para encontrar así los principios trasversales y que han compartido todas las ideologías políticas en las cuales el nacionalismo se ha manifestado⁶⁵.

Conforme a todo lo señalado tenemos la siguiente tipología de nacionalismos históricos y como se detalla a continuación:

3.3.1. Nacionalismo cóncavo o blastular asociativo: Son aquellos nacionalismos cuyos contenidos proceden de otras ideologías políticas, pero que guardan una cercanía con la idea de nación y la exaltación de la nacionalidad:

- Nacionalismo militarista (p.ej. nacionalismo imperial japonés; militarismo ruso, chino y norcoreano actualmente).
- Nacionalismo fascista (p.ej. Nacionalsocialismo Alemán y Fascismo Italiano, y variantes marginales de estas dos ideologías; actualmente inexistente en la palestra gubernamental y geopolítica).
- Nacionalismo corporativo (p.ej. Franquismo, Salazarismo; actualmente el corporativismo estatal es inexistente).
- Nacionalismo comunitarista (p.ej. Peronismo, Nazzerismo, Gadaffismo; actualmente el llamado fenómeno de los *iliberlismos* podría enmarcarse en esta denominación p.ej. la Rusia de Putin, la Siria de Bashar al Ássad y el Iran de Alí Jamenei).

Se optó por efectuar plena distinción entre el *fascismo* y el *corporativismo*, en tanto que hubo algunos gobiernos que no se podrían catalogar como fascistas en todo el sentido de la palabra, –en tanto que más se centraban en el carisma de su líder que en la fortaleza organizacional e ideológica del Partido de gobierno–, por lo que se entiende al

⁶⁵ Lo cual se denota y se reafirma en el nacionalismo popular o de izquierda, prueba fidedigna de que una ideología que en su vertiente clásica tuviera una postura crítica respecto a las categorías de nación y patria y que concebía al nacionalismo como una invención burguesa que dividía al proletariado (C.Marx & F.Engels, Pekín, 1975), en un segundo momento tuvo que aceptar el hecho que los obreros se sentían más identificados con su nación que con su clase social y replantear la cuestión nacional en términos socialistas (M.Rodinson, 1975), surgiendo así los términos de, patriota iluminado, el proletariado como clase nacional, nación proletaria y de nacionalismo obrero, probando así que las ideologías políticas (inclusive las de base internacionalista) no pueden escapar al tratamiento de la cuestión nacional y el nacionalismo, manifestándose como hecho inevitable.

corporativismo como un sistema que no se limita a la cosmovisión fascista. Asimismo, se precisó diferenciar a estos de los países comunitaristas que enarbolaron la propuesta del *Movimiento de los No-Alineados* que tenían elementos tanto corporativistas como socialistas e *iliberales* en general ya que no era una unidad ideológica, sino de acción conjunta e intereses geopolíticos comunes.

3.3.2. Nacionalismo cóncavo o blastular fragmentado: Aquellos cuyos contenidos provienen de otras ideologías y que tienden a comulgar más con idearios internacionalistas, cosmopolitas, universalistas religiosas o pasionales.

- Nacionalismo popular (p.ej. Leninismo, Estalinismo, Maoísmo; actualmente tenemos en este rubro a la Idea Juche y al Socialismo chino)
- Nacionalismo liberal (p.ej. los históricos nacionalismos norteamericano, francés y británico)⁶⁶.
- Nacionalismo religioso (p.ej. el nacionalismo católico).
- Nacionalismo banal o patrioterismo (p.ej. chauvinismo, jingoísmo)

3.4. Principios esenciológicos del nacionalismo real

Vistas las bases fundamentales de la teoría pura del nacionalismo, pasamos a la breve exposición de la *principiología mínima del nacionalismo como concepto puro*, o lo que es lo mismo, los principios trasversales positivos y que han compartido todas las ideologías políticas en las cuales el nacionalismo se ha manifestado y que caben rescatar para la construcción de cualquier proyecto político futuro. Sin perjuicio de ello, antes es preciso aclarar algunas cuestiones adicionales que parten de todo lo visto y conforme a los siguientes cuestionamientos:

¿Es el nacionalismo un fenómeno exclusivo de la derecha política?
¿Es el nacionalismo contrario al internacionalismo? ¿Son nacionalismo y

⁶⁶ Ciento es que el nacionalismo nace con la revolución liberal francesa, sin embargo, conforme su desarrollo evolutivo, se va expresando luego en otras formas ya fuera del marco liberal.

patriotismo reducibles a una dicotomía disyunta? ¿Ha desaparecido el nacionalismo luego de las dos grandes guerras? ¿Qué postura toma el nacionalismo frente a la globalización y al cosmopolitismo?

Estas preguntas nos remiten a una interrogante general sobre la vigencia de dichas categorías, así como la profundización sobre su dinámica contemporánea. Sin embargo, cuestionamientos sobre los conceptos de nacionalismo e internacionalismo, nos derivan necesariamente a otro pliego de conceptos. El *Internacionalismo* nos remite al Nacionalismo, este último a su vez a las ideas de *Nación* y *Patria*, y estas a su vez a la idea de *Estado*, y es que estamos frente a nociones que tienen su propia historicidad y como tales, son ideas modernas.

De Estado podemos hablar teóricamente desde 1576 (cuando Jean Bodin establece los principios consustanciales de la idea de *soberanía* como *poder político supremo de un gobernante*) y oficialmente desde 1648 (con el Tratado de Westfalia, que da fin a las guerras de religión en Europa y crea las condiciones para el surgimiento de la primera forma de Estado, el Estado Absoluto, como *unidad política con una población, un territorio y una autoridad soberana*). Al *Estado Absoluto* le seguirá el *Estado Federal* con la Revolución Norteamericana de 1776 y luego el *Estado-Nación* con la Revolución Francesa de 1789. Anterior a estas experiencias, Estado que deriva del latín *status*, no era una palabra que hiciera alusión a un concepto político sino jurídico, en tanto hacía referencia a los tres estados que otorgaban la calidad de persona en Roma. El *status civitatis* (ciudadano), el *libertatis* (libre) y el *familiae* (jefe de familia). Ejercicio análogo acontece cuando abordamos los conceptos de nación y patria, ambos, anteriores a 1789 eran quasi análogos⁶⁷. El primero de origen latino y el segundo de

⁶⁷ ¿Antes de 1789 existía el nacionalismo? La respuesta es claramente negativa ¿Que existía entonces antes de esa fecha e inclusive antes del Tratado de Wefstalia (1648) y del comienzo de la conceptualización de la soberanía por Jean Bodin (1576) en su obra «Los Seis Libros de la República»? Ya que empíricamente podemos identificar experiencias pragmáticas de defensa de intereses, si bien de la mano de un monarca, rey o emperador, pero sin duda alguna expresiones que arrastran a todo un pueblo en varias manifestaciones que hoy en día podríamos identificar como patrióticas y nacionalistas. La teoría pura sostiene que antes de ello existía lo que se podría llamar proto-nacionalismos, pero el nacionalismo como tal en sí es un estricto fenómeno moderno, por ende, este proto-nacionalismo fluye de las formas primigenias o en desarrollo aun de las categorías que le dan sustento a lo que entendemos en su forma moderna, en ello la proto-nación, la proto-patria y el proto-Estado, cuyos límites son difusos y entrecruzados como se denota a continuación: 1. ESTADO, concepción pre moderna o proto concepción: Ligada tan solo a la conditio iuris o capacidad jurídica de un hombre. 2. NACIÓN, concepción pre-moderna o proto-concepción: Lugar donde una persona

origen griego. Mientras *nación* de *nacere* hace alusión *al lugar donde alguien ha nacido*, *patria* de *patra*, significa la tierra de los padres.

Con el advenimiento de la revolución francesa, *el Estado se convierte en el receptáculo que da nacimiento a la nación*, virando la soberanía del monarca al Tercer Estado (plebe), así la *nación* se convierte en *la comunidad histórica y cultural unificada políticamente y la patria en el territorio de la nación* (de la población del Estado). Surge así el *nacionalismo*, como *exaltación de estos tres conceptos* (nación, patria y Estado), mientras que el *patriotismo* solo se constriñe a uno de ellos, por lo que *la disyuntiva que ve al nacionalismo y al patriotismo⁶⁸ como entes separados y hasta confrontacionales, es ficta*.

El *nacionalismo* que nace en 1789 se guio por dos principios que hoy son aceptados plenamente por todas las ideologías en los que este se ha manifestado (configurando su teoría pura⁶⁹, es decir, su principiológica mínima), tanto de izquierdas como de derechas, a saber:

ha nacido. 3. PATRIA, concepción pre-moderna o protoconcepción: Espacio de los ancestros, no territorial ni jurisdiccionalmente definido. El proto-concepto de patria, como se puede ver, se confunde con el proto-concepto de nación. No se entienda esta explicación como un anacronismo que pretende extender la categoría de *nacionalismo* a fenómenos anteriores a 1789, sino como una forma de comprender la evolución de las categorías en tanto estas, para el caso de la nación, la patria y el Estado, a diferencia de otras categorías modernas como clase social o lucha de clases, ya contaban con antecedentes formativos entrada la edad antigua y en la edad media. Por estas razones es que se señala que, no hay mejor herramienta para la reivindicación de aspiraciones populares de los pueblos que el *nacionalismo*, porque dentro de su teoría más pura, se encuentra la esencia más sencilla de todo fenómeno de masas, de esa ontología de la común unidad impertérrita, que siempre se enfrenta a toda expresión que pretenda desconfigurar sus bases más neurálgicas, en ello, la patria, la nación y el Estado, como las tres categorías principales de todo *nacionalismo* real. Es cierto, y no reparamos en precisarlo, que el *nacionalismo* como tal, es un fenómeno de la modernidad, el Estado-nación, es un fenómeno de la modernidad. Definiendo a la modernidad como el proceso progresivo de secularización de las sociedades. Sin embargo, también es cierto que, no todos los componentes del *nacionalismo* tienen un correlato estrictamente moderno, y esa es la razón por la cual el *nacionalismo*, siendo como tal un fenómeno moderno, se convierte en vehículo, en instrumento (además de aspiraciones modernas que le son propias) de reivindicaciones premodernas (p.ej. comunitarismo), y en muchos casos, anti-modernas (p.ej. tradicionalismo y conservadurismo). Un ejemplo de una categoría con un correlato pre-moderno es el de patria. El origen de la patria como realidad social se pierde en las arenas de los tiempos (*gens* –unidad social elemental humana constituida por un grupo de familias–, *fatria* –unión de varias *gens*–, *tribu* –unión de varias *fatrias*–, *federación* –unión de varias *tribus*– y *confederación* –unión de federaciones de *tribus*–), base para otro concepto, el de *patriotismo* que, desde nuestro enfoque, está en plena armonía con el *nacionalismo*, sin perjuicio del ligero matiz diferenciante ya expresado a lo largo del presente trabajo, es otra categoría parte del fenómeno *nacionalista*.

⁶⁸ Podríamos decir que, mientras el *nacionalismo* nace en la revolución francesa, el *patriotismo* nace en la revolución norteamericana (*patriots*). Los revolucionarios franceses también se llamarán así mismos *patriotas* (Ucelay-Da Cal, 2018: 33-35).

⁶⁹ Sistema lógico-deductivo conformado por un conjunto de hipótesis comprobadas respecto de la existencia de elementos reconocibles comunes a varios fenómenos o hechos que comparten una naturaleza análoga. p.ej. existe la democracia de los liberalismos y la democracia de los socialismos, sin embargo,

3.4.1. Principio de Soberanía⁷⁰ Nacional⁷¹: Los ciudadanos de una nación, deben gobernar el Estado.

3.4.2. Principio de Funcionalidad del Poder: Adquirido el poder político por la ciudadanía, este debe ser orientado al cumplimiento del interés nacional⁷².

Hoy, estos principios se encuentran plenamente vigentes en la mayor parte de latitudes del mundo, lo que es más notorio en naciones de fuerte tradición patriótica como China (Xi jinping), Corea del Norte (Kim Jong Un), Rusia (Putin) y EEUU (durante la administración Trump), por solo citar algunos ejemplos concretos, y la menor o mayor autenticidad del nacionalismo de un gobierno determinado por el cumplimiento de estos dos principios básicos, lo que puede diferenciar entre un gobierno nacionalista o una mera pareidolia anti-nacional. De igual forma cabe diferenciar el concepto de nacionalismo de sus formas espurias, en ello los análogos *chauvinismo, patrioterismo y jingoísmo*.

Por otro lado, y muy por el contrario de lo que pudiese pensarse, el *internacionalismo*, bajo estas categorías, significa la solidaridad entre naciones y más específicamente de los Estado-Nación. El internacionalismo que tiene como base al nacionalismo de las naciones, se diferencia por ello del *cosmopolitismo* (*correlato ético-filosófico de la globalización*), en tanto este último se muestra más favorable a la idea de un estado mundial, por lo que el estado-nación, para esta visión, sería una idea en declive; por otro lado, en

ambas comparten a la democracia como forma de gobierno, por lo que, apartando sus matices, nos quedamos con un núcleo mínimo de ideas. Siendo que las diferencias entre ambas concepciones de democracia ya varían acorde a como cada ideología enfoca la *questión democrática*. En el caso en particular, la teoría pura del nacionalismo deriva de la praxis de los nacionalismos históricos.

⁷⁰ Autoridad suprema del poder público.

⁷¹ La autoridad y poder públicos que el pueblo ejerce por medio de sus órganos institucionales representativos.

⁷² Es la defensa y promoción de la razón de Estado, definiendo a esta última como el conjunto de objetivos principales que legitiman la acción política del Estado y la incrementan, siendo estos objetivos los siguientes: 1. La garantía de la propia supervivencia y conservación del Estado, y 2. La generación de las condiciones para su expansión y crecimiento en términos de riqueza y esplendor. Por lo expuesto, el interés o intereses nacionales serían así varios, siendo la salvaguarda de la integridad territorial de enemigos externos como la protección de la paz cívica a nivel interno lo que se conoce como Seguridad Nacional, uno de ellos. Pudiendo ser otros intereses nacionales la estabilidad económica, el desarrollo científico y tecnológico, así como el mejoramiento del sistema educativo, la reducción de la pobreza y las desigualdades, y la lucha contra amenazas a la salud pública.

torno a la relación entre internacionalismo y formas de nacionalismo tenemos que la proximidad al primero ya estará dada por cada enfoque particular en donde el nacionalismo se ha manifestado, como p.ej. en materia de ideologías políticas, así tenemos que el *nacionalismo liberal* (Ernest Renan, Stuart Mill), tiende al cosmopolitismo y en mayor parte de veces es ajeno al internacionalismo.

De igual forma, el *nacionalismo fascista* (tanto italiano –Giovanni Gentile, Mussolini– como alemán –Rosenberg, Hitler– por citar estos dos como ejemplos concretos, tiende al proteccionismo con algunos aspectos internacionalistas en materias muy específicas); por otro lado también está el *nacionalismo comunista*, derivado del tratamiento de la cuestión nacional –apoyado en las consideraciones de Marx y Engels, por Lenin, Stalin, Mao, Kim Il Sung y Kim Jong Il–, en donde hay una plena identificación con el internacionalismo, con un breve periodo hostil al interés nacional por su variante trotskista ya superada largamente, a esto es de recordar la distinción que hace Mariátegui entre *Nacionalismo de vanguardia* como patriotismo revolucionario, donde lo nacional se remonta a lo ancestral, contrapuesto al Nacionalismo conservador como pasadista, donde lo nacional comienza en la colonia y lo indígena es por defecto lo pre-nacional.

Finalmente, también cabe mencionar al *nacionalismo religioso*, en donde uno de sus ejemplos es el nacionalismo católico, con fundamento en la filosofía tomista, la Doctrina Social de la Iglesia y el Catolicismo Social, y en donde resaltan las figuras de los sacerdotes católicos Julio Meinvielle y Leonardo Castellani, y filósofos como Jordan Bruno Genta y Carlos Alberto Sacheri, entre otros. Tiende al proteccionismo con algunos aspectos internacionalistas en materias muy específicas.

3.5. Expresiones caracterológicas del nacionalismo producto de su principiología pura

Por los dos principios fundamentales ya expuestos, a los que llamaremos *principios constituyentes del nacionalismo como teoría pura*, podemos llegar a las siguientes conclusiones, en ello, que:

3.5.1. El nacionalismo como fenómeno exclusivo de la derecha política es un equívoco, ya que el nacionalismo también se ha expresado en fenómenos políticos de izquierda, siendo por ello un fenómeno trasversal a las ideologías políticas.

3.5.2. El nacionalismo es el sustento básico del internacionalismo. El amor a la patria y la valoración sana de la identidad nacional es compartido por todas las naciones del mundo.

En términos generales no hay contradicción insalvable entre nacionalismo e internacionalismo, sino complementariedad dialéctica. Las disyuntivas particulares ya corresponden a como cada ideología ha tratado la cuestión nacional de acuerdo con su enfoque (ideologías políticas: *nacionalismo liberal*, *nacionalismo fascista* y *nacionalismo comunista*; ideologías religiosas: *nacionalismo católico*).

3.5.3. El nacionalismo, lejos de haber desaparecido en las dos grandes guerras, *sigue siendo la principal arma que tienen los pueblos para sus procesos de autodeterminación, independencia, reivindicación de demandas populares y de liberación nacional*, contrario por ello al cosmopolitismo y a la globalización, que funcionan como máquinas de licuefacción de identidades y de aspiraciones nacionales.

3.5.4. Hoy todos somos nacionalistas, porque aceptamos los dos principios fundamentales del nacionalismo como teoría pura.

3.6. Otros principios del nacionalismo real

Vistos los principios constituyentes, se tiene también que, de ellos se desprenden otros principios accesorios que llamaremos *principios derivados*⁷³, los cuales se configuran en propuestas de principios

⁷³ Mientras la validez de los principios constituyentes y derivados es universal (es decir, que se pretende válida como principios orientadores de las narrativas arquetípicas de todos los fenómenos nacionalistas a nivel global), puede haber otros principios que llamaremos secundarios o periféricos, cuya validez será contingente a cada contexto nacional, como pueden ser p.ej. el ambientalismo, el internacionalismo, la independencia, la autosuficiencia y la autodefensa. Para nosotros estos también podrían configurar, de la forma en como se lo mire, como principios derivados, pero pudieran no serlo así en otras fenomenologías

orientadores de la *praxis nacionalista real* contemporánea, que, sin pretender ser limitativos, consideramos que son los siguientes:

3.6.1 La concepción ontológica de nación y patria

La nación es un conjunto de personas que conviven en un espacio geográfico determinado que está delimitado por un territorio específico. Sus miembros están cohesionados por elementos identitarios a este espacio. Estos vínculos, no solo ligan a los respectivos miembros de una determinada comunidad, a esta, en un sentido identitario, sino también, en un aspecto unitario. Ello implica, que estos lazos no solo sirven para la construcción de la identidad de la persona con su país, sino también, para el re-conocimiento con un connacional.

En tanto inserto en la definición de nación, está el territorio jurisdiccionalmente definido –país–, el espacio geográfico en donde se desenvuelve una comunidad histórico-cultural. Siendo que la patria es el espacio vital en donde se desarrolla la nación, esta última, la población del Estado y la depositaria de la soberanía. País de una nación y patria, son así, sinónimos.

Como podemos ver el concepto de nación no solo está delimitado por el aspecto territorial sino también por ideales trascendentales relacionados con vínculos de cohesión. Este aspecto unitario e identitario, encierra el *geist* o espíritu de la nación, en ello, las tradiciones, costumbres, espiritualidad, historia, ciencia, cultura, arte, filosofía, etc.

3.6.2. El reconocimiento de la complementariedad de la dicotomía esencial humana

El hombre es un ser complejo y completo. Esta complejidad es característica consustancial de la propia condición humana, como entidad racional. Este es completo porque presenta dos factores esenciales que lo definen y lo

nacionalistas, por lo que, para efectos de la presente, solo los tendremos como ejemplificaciones de lo que podrían ser principios secundarios.

diferencian de todos los demás seres vivos. Por un lado, el hombre es un ser material, que tendrá necesidades para su desarrollo como ente físico, por otro lado, posee una parte psíquica, en donde habita la esencia de la razón humana. Esta segunda parte constitutiva del hombre tendrá también necesidades, propias de ella, como el arte, la ciencia y la filosofía. Componentes vértice y verdaderos factores del desarrollo humano.

3.6.3. La búsqueda de la unidad nacional y el bien común

Dependiendo del país en que uno se encuentre, este factor unitario puede variar, acoplándose a las realidades de las distintas coyunturas. Pudiendo en un lado ser la etnia, en otro ser la religión, en otro la historia, en otro la clase social, etc. Depende de la situación sociohistórico-cultural del país, el de su factor de unidad.

La unidad nacional tiene como principal objetivo, cohesionar a todos los miembros de una determinada comunidad, tanto mayorías como minorías, con el fin de encausar todas las voluntades hacia el desarrollo de todas las personas humanas que son parte de una comunidad de intereses, sin perturbar sus deseos de realización personal, asegurándose que estos estén insertos en dicha realización de la comunidad.

3.6.4. Exaltación sana de la identidad nacional

La valoración sana, en negación de toda forma de extremismo, de las tradiciones, costumbres e historia de los pueblos que forman una comunidad nacional. Dicha exaltación no versará sobre elementos cualesquiera de una identidad superficial, sino, de una identidad auténtica y trascendental. Un pueblo que no es consciente de su identidad, que no valora su pasado y su historia, está condenado a cometer los mismos errores que garantizaron su retroceso o estancamiento en un momento dado.

3.6.5. Exaltación sana de los valores militares y las virtudes cívico-patrióticas

Tanto en la guerra como en la paz, *la principal virtud de una comunidad política es el amor a la patria*, mientras que *la virtud propia de un Estado Político es el amor a la República*. Dichas virtudes son fundamentales para el desarrollo de una comunidad de intereses, en tanto que, uno no puede velar por la perfección de algo, si no ama aquello que es objeto de la acción, lo contrario es hipocresía y despecho; lo certero, es la valoración sana y consecuente de esta virtud, que es esencial para el desarrollo político, económico y social de un pueblo.

3.7. Lineamientos generales para un nacionalismo integral peruano.

Finiquitada la esencia pura del nacionalismo como fenómeno político universal, cuya base principiológica consustancial se identificó en *la búsqueda del bien común, la unidad nacional y la salvaguarda del interés nacional*, se procede a continuar con el análisis, en tanto profundizada la estructura, naturaleza y manifestaciones del concepto genérico, ahora cabe profundizar en el caso específico: el peruano. Y en ello a que, si la base principal del nacionalismo como concepto puro es la búsqueda de la unidad nacional, pues se precisa identificar –para hablar de un nacionalismo peruano– cuál sería precisamente ese factor unitario del Perú como nación, en tanto que muchos sustentan que el Perú no es una nación, debido a que presenta muchos problemas derivados de su falta de homogeneidad racial y cultural (Portocarrero, 2014), por lo que –para un sector de la intelectualidad peruana– sería una Nación en construcción o una Nación por venir (Tejada, 2014), en tanto se considera que el Perú aún –desde un aspecto sociológico– no supera su etapa de *comunidad agraria*, superación necesaria para concebirse como *sociedad –industrial–*, la clásica distinción entre el *Gemeinschaft* y el *Gessellschaft* (Neira, 2013).

3.7.1. Algunas categorías sobre la conciencia nacional peruana

Sin perjuicio de lo anterior, y en clara aplicación de la ontología heideggeriana, consideramos que el olvido del Ser del Peruano, no genera *per se* la inexistencia de un ser auténtico, inmutable y latente que espera despertar al terreno de la conciencia cívica, el retorno de lo que significa e implica ser peruano, y de que efectivamente no solo basta el elemento cultural sino y sobre todo la autopercepción del yo, lo que en clara alusión a filosofía hegeliana, se configuraría en el hecho de que en estos momentos varios peruanos se encuentran en un nivel muy bajo de conciencia de su propia nacionalidad, es decir, son proto-peruanos o pre-peruanos, en tanto que, y sobre todo en las partes más urbanizadas, *el otro no significa autoreferencialidad de una misma identidad, sino, alteridad*. El otro como portador de una identidad distinta, cuando en realidad es la misma⁷⁴. Para Hegel, la identidad es, ante todo, un acto de re-conocimiento o *Annerkennung*, así abordada, la identidad nacional se nos presenta como un re-conocerse en el otro, reconocer a alguien como miembro de una misma comunidad de fines a la que uno pertenece. Para que el acto de re-conocerse en el otro se manifieste y sea pleno, es fundamental un acto adicional volitivo, una manifestación de voluntad. *No solo basta ser peruano (plano étnico), hay que querer serlo*, en palabras de Vollmar Fuenzalida (2009) Todos son peruanos, independientemente del hecho que no sean conscientes de ello. Y ese querer ser, va por aceptar la naturaleza principal de la sociedad peruana, como sociedad mestiza, biológica y culturalmente.

El mestizaje no solo es racial o biológico, sino también cultural. Desde que un quechua, aymara, etc, habla español y se viste de manera occidental, ya es un mestizo cultural. Desde que un criollo tiene palabras de origen quechua (Cancha, Poncho, Cura, Gaucho, Morocho, Chacra, Chullo, Carpa, Puchó, etc.) en su lenguaje cotidiano, ya es un mestizo cultural. Se podrá ser racialmente «homogéneo»⁷⁵, pero mestizo

⁷⁴ Ver: <http://www.capital.com.pe/actualidad/video-mujer-discrimino-a-otra-en-banco-de-miraflores-la-parada-a-otro-lado-noticia-1046111>

⁷⁵ En el sentido de menor presencia de mestizaje respecto de toda la información genética hereditaria, y en el marco de la ascendencia genética de una misma categoría racial en términos de ascendencia común, ya que actualmente hablar de pueblos puros en su composición racial, debido al fenómeno de las migraciones humanas, es ciertamente ingenuo.

culturalmente, esa es la realidad del Perú en toda su complejidad. En comunidades nativas que mantuvieron su información genética intacta a través del tiempo y quieren seguir manteniéndola así⁷⁶, no habrá tal vez un nivel alto de mestizaje racial o biológico, pero el avance de las ciudades ha generado que entren en contacto con formas de desenvolvimiento occidental, vestimenta, lenguaje y economía turística, lo que ha generado a su vez, el mestizaje cultural, en donde se integran manifestaciones culturales occidentales a su estilo de vida autóctono. Lo contrario a lo mencionado, es la negación del Perú como síntesis-viviente, que crea el fenómeno de la *vietnamización de las identidades*, en donde las identidades étnicas (regionales, etc), de clase o las subidentidades locales (tribus urbanas, equipos de fútbol, pandillas y barras bravas, etc.), no pueden reconocer una identidad mayor (nacional). Sobre esto profundizaremos un poco más en breve.

El reconocimiento del sincretismo es lo que unifica a un ciudadano de clase media limeña, un campesino de Huancavelica, uno de Puno o un machiguenga de la selva peruana. Esta visión no atenta contra la particular identidad étnica o racial de los peruanos, en tanto el sincretismo o mestizaje no existe de forma individual, anulando una identidad originaria, sino siempre como referencia a una condición étnica y racial determinada preexistente (No se es de raza mestiza, sino que el mestizaje es una condición de la raza: p.ej. afrodescendiente-mestizo, eurodescendiente-mestizo, etc). Es por ello por lo que la *peruanidad* es la etapa superior de la conciencia nacional y base de una auténtica *unidad nacional* como cumulo de aspiraciones de todos los pueblos que conforman la comunidad peruana, conformando el *peruanismo*, superación del hispanismo y el indigenismo, dos corrientes que se disputaron la identidad de la nación peruana. Los peruanistas, parafraseando a V.A.Belaunde, somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. Disminuir la hispanidad o el Incario es disminuir la peruanidad.

⁷⁶ «Muchos nativos no han tenido migraciones, por lo que la información en su ADN contendría los años de evolución y migración a esta parte del continente. Actualmente tenemos alrededor de 1.200 muestras que permanecerán como patrimonio biológico en el INS». En: <https://www.caaap.org.pe/2018/07/30/descifrando-el-adn-peruano/>

Por otro lado, no se entienda a las categorías de *proto* y *pre peruano* como negación a la categoría de *peruano*, este último como *ciudadano plenamente consciente de la trascendencia de pertenecer al Perú*, sino como estadios o etapas de conciencia de la nacionalidad peruana, en tanto el:

3.7.1.1. *Proto-peruano* (el que no tiene o solo tiene conciencia de nacimiento);

3.7.1.2. *Pre-peruano* (el que tiene conciencia de nacimiento, pero la circunscribe o limita de forma extremada a un aspecto identitario en particular muy marcado en detrimento de su opuesto, ya sea de *identidad cultural* –supremacismo indigenista o supremacismo hispanista–, de *identidad socioeconómica* –estatista o libertario– o de *identidad política* –extrema izquierda o extrema derecha–, negando el sincretismo cultural, extrapolando las brechas socioeconómicas y minimizando las problemáticas políticas comunes anulando a su vez la posibilidad de diálogo, respectivamente); y el

3.7.1.3. *Peruano* (consciente del sincretismo cultural, las desigualdades socioeconómicas a superar y las problemáticas políticas comunes a enfrentar y que valora elementos trascendentales) comparten el hecho que todos son peruanos, solo que, con diferentes niveles de concientización en torno a su identidad como tales, es decir, respecto de su ser como peruanos. Solo este tercer nivel es su forma auténtica.

Es por ello por lo que volver al *ethnos* se nos muestra como imperativo, en tanto solo un análisis de los aspectos etnográficos de nuestra nación, nos ayudaran a comprender el grado de diversidad y sincretismo existente, aspecto demoledor de toda alienación, desidentificación y racismo.

De igual manera, una visión crítica de las desigualdades socioeconómicas para generar condiciones de plena igualdad de oportunidades coadyuvara al pleno entendimiento de la necesidad de armonizar la libertad económica con la justicia social de la mano de un sano

impulso estatal. Y, asimismo, el reconocimiento de la necesidad imperativa de modernización del Estado, como elemento trasversal de las políticas públicas, ayudara a que los enfoques de izquierda como de derecha converjan en la necesidad de apostar por el diálogo interpolítico para el cumplimiento de grandes objetivos nacionales.

3.7.2. Implicancias del reconocimiento del sincretismo como parte de la conciencia nacional peruana o de la unidad en la peruanidad como unidad en la diversidad.

a) Sobre la igualdad humana: una igualdad en la desigualdad

Volviendo al tema del retorno al análisis del *ethnos*, es que se sostiene el planteamiento de una hipótesis comprobada, la de la originalidad y diferenciación de la raza humana, y de las particularidades de cada grupo humano. No se parte precisamente de las tesis del determinismo genético, de autores como Murray & Herrnstein (1994), sino que acogemos la postura de autores como Moreno Muñoz (1995), Gould (2010), Lewontin (1987) y Medawar (1982), en donde a través de una revisión crítico-filosófica, se aborda el tema de la diferenciación humana a partir de la *genética de la conducta*. Ello debido a la reaparición de ciertos postulados seudocientíficos, que alegan una relación directa e inmanente entre la raza y el coeficiente intelectual o una oposición irreconciliable entre el ambiente y la genética. Es decir que, sin importar el grado de influencia de la naturaleza en el individuo, existiría una pre programación invariable dispuesta en nuestra información genética que influenciaría directamente en factores hereditarios como el *coeficiente intelectual*, *el retraso mental* y *las psicopatologías*.

Sin embargo, como señalan los autores antes mencionados y en particular Moreno Muñoz (1995), «creer que nada puede ser hecho para alterar los efectos genéticos denota un gran desconocimiento de cómo funcionan los genes. Los efectos no restan libertad individual (excepto en el caso de enfermedades genéticas que provocan graves trastornos metabólicos, motores o psíquicos); no determinan la conducta».

En efecto, las investigaciones científicas en el campo genético y de la biología molecular, si bien han dado resultados sorprendentes sobre nuestro comportamiento y posibles orígenes de nuestra conducta y habilidades particulares, estas investigaciones aún no han podido encontrar un nexo entre determinadas conductas y/o particularidades y la información genética hereditaria. Es por esta razón que la genética de la conducta no efectúa su análisis en individuos en tanto miembros de un grupo humano o raza, sino en tanto individuos, *con información genética única*, lo que no implica una menor relevancia al análisis del tema del individuo en relación con un grupo en particular con el cual comparte características fenotípicas, que es precisamente la manifestación del genotipo en determinado ambiente.

No solo sería un gen el que predispone o influencia al surgimiento de determinada conducta o calidad (estatura, constitución atlética, talento musical, inteligencia, etc.) sino cientos de genes (Plomin: 11-19). Por lo que el desarrollo en un ambiente determinado puede desencadenar esa predisposición genética innata, pero ello no implica pre programación como bien asevera Moreno Muñoz.

La diferenciación, lejos de ser un presupuesto que algunos califican como *contrario a la dignidad humana*, su pleno entendimiento desde el punto de vista crítico que parte de la *filosofía de la biología* y de la *genética de la conducta*, al contrario de ir en contra de esta –la dignidad humana–, *la reafirma*, puesto que reconoce y revaloriza la originalidad de la individualidad, que refrenda el hecho que cada ser humano es un ser único, especial e irrepetible, ya que no hay una relación o nexo determinante entre un gen y la manifestación fenoménica de comportamientos y/o habilidades específicas. Ajeno pues, como veremos, a cualquier intento de cosificación del hombre, sino al ensalzamiento de su univocidad tanto personal como colectiva.

De acuerdo a todo lo señalado, *la desigualdad humana producto de su originalidad es un hecho científico, y, por ende, si existe igualdad es solo en el hecho que, si hay algo que todos compartimos, es precisamente nuestra*

diferencia e irrepetibilidad como seres biológicos. Somos iguales en nuestra desigualdad en un sentido dialéctico (ya que no es posible comprender la condición humana toda en parámetros de lógica formal sino de lógica dialéctica), y la igualdad ante la ley, es la ficción creada como recordatorio de dicha condición. El ser humano busca siempre la diferenciación y la distinción, *la igualdad ante la ley es la construcción social que evita que la diferenciación degenera en formas variadas de discriminación negativa.*

Asimismo, la persona humana se diferencia tanto en su manifestación individual como en su manifestación colectiva, es decir, y en esto último como miembro de una particular, etnia y/o raza, existiendo así una *particularidad de la diferenciación* y una *universalidad de la diferenciación*, en ello, la diferenciación del ser humano con otro ser humano, y la diferenciación del ser humano en tanto miembro de un grupo humano con determinadas características fenotípicas, respectivamente.

Así pues, la igualdad total del género humano es una utopía, un imposible en un sentido y/o en términos estrictamente biológicos, sin embargo, y partiendo de este hecho se llega a la premisa de que, *por lo mismo que todos somos desiguales, eso es lo que compartimos todos, y si somos iguales en algo de forma absoluta, es en nuestra diferencia, y aún más en la diferencia de sufrimiento, en un sentido ontológico.* No hay ser humano en todo el orbe que se abstraiga del fenómeno del sufrimiento, y en eso sí somos todos iguales, seres sufrientes, y sólo cuando sufrimos generamos empatía, comprensión por el otro. Lo que caracteriza a la condición humana, a lo qué es Ser humano, es el sufrimiento, si Ortega y Gasset (1914) dijo alguna vez que «yo soy yo y mi circunstancia», nosotros diremos que *el ser humano, es el ser humano y su sufrimiento*, y que por ello debe haber unas condiciones mínimas de protección jurídica a la dignidad humana. Siguiendo la misma lógica, cuando hablamos de lucha contra la desigualdad en el terreno socioeconómico, deberemos precisar a qué desigualdad nos referimos, si a una desigualdad de resultados o a una desigualdad de oportunidades. Pretender que todos ganen de forma equitativa, es decir que, haya una justa retribución por igual trabajo (en un mismo ramo de producción) en materia salarial, así como lo relativo a la redistributividad de los impuestos, se

encuentra en el marco de la igualdad de resultados, mientras que, por otro lado, la igualdad de oportunidades, al contrario, lo que busca es que todos tengan las condiciones más básicas, para con su esfuerzo y talento, no solo procurarse lo mínimo necesario para el desarrollo humano sino también para mejorar socioeconómicamente. Consideramos que la igualdad de resultados es la consecuencia inequívoca de una eficiente igualdad de oportunidades, aunque muchas veces, hay una disrupción entre ambas categorías, que en política social deberá de corregirse ¿Cómo mejoramos las oportunidades? De varias formas: reformas económicas, tributarias, laborales, etc. Pero también, generando unas condiciones equitativas de acceso al bienestar social, y eso es precisamente lo que hace la igualdad de oportunidades. La igualdad de oportunidades no guarda relación alguna con igualar a desiguales en talentos, eso es otro concepto que por ello tiene el nombre de igualitarismo, que es la nivelación hacia abajo. Por el contrario, unas condiciones equitativas de acceso al bienestar social, implica la garantía de que todos los miembros de la sociedad deban participar en la creación, multiplicación y conservación de la riqueza.

b) La Unidad en la Peruanidad como Unidad en la Diversidad

Derivado de estas reflexiones sobre la dialéctica de la igualdad y aplicándolo a nuestra realidad, se colige que el Perú está compuesto por una enorme variedad de pueblos y etnias distintos, cada cual con sus determinadas peculiaridades y factores constitutivos inherentes y diferenciadores, y cuestionarlo es un contrasentido, ya que se ha visto el fracaso de negar esa identidad y esa cultura de cada pueblo forjador y adscrito a la peruanidad, propiciado por algunas teorías clásicas de la modernidad peruana.

El liberalismo clásico peruano que imbuido de hispanismo y europeísmo menospreciaba al indígena (p.ej. en la *República Aristocrática*)⁷⁷

⁷⁷ «...el liberalismo peruano de la segunda mitad del siglo (al menos el que detentó el poder) perdiera el cariz popular que pudo tener en la primera. Las ideas decimonónicas de progreso, el positivismo y el desarrollo de la biología al servicio del racismo, se harían sentir con el correr del siglo en nuestro medio e influirían para dar “solidez científica” a esa ideología de desprecio y segregación del indio tan bien expresada por Pardo. Una “república sin indios” parecía ser el lema del progreso. La inmigración blanca aparecía como solución a los problemas del país. Sobre tales cimientos ideológicos se fundaría; más tarde, la llamada República Aristocrática (1895-1919), ese Estado oligárquico cuyas bases serían severamente resquebrajadas recién con Velasco y de cuyo desmoronamiento viene emergiendo una realidad que, con

y hasta nuestros días en el periodo posliberal bajo el apelativo de *ciudadanos de segunda clase*⁷⁸). El socialismo clásico peruano que, imbuido de indigenismo elevaba al descendiente de europeos⁷⁹ a la categoría de raza beligerante respecto de lo indígena (p.ej. lo que aún persiste en ciertos sectores de la izquierda bajo el peyorativo de: *extranjeros con DNI peruano, para referirse a los peruanos descendientes de españoles y europeos*⁸⁰) y en algunos casos hasta al mismo indígena por considerarlo como incapacitado para el liderazgo revolucionario⁸¹; y el fascismo clásico peruano o urrismo que, si bien intentó armonizar a indígenas, mestizos y criollos, caería en la misma narrativa atentando contra la comunidad china y japonesa en el Perú⁸².

El reconocimiento de la diferencia permite conceptualizar el respeto mutuo. La negación de las diferencias culturales, *contrario sensu* deviene en alienación. La aceptación de las diferencias culturales y el reconocimiento de la diversidad concluye el proceso sociológico, culturológico e histórico iniciado en el Virreinato, que se expresaría bien como *Unidad en la Diversidad* o en el «*Vtraque Vnum (1732)*»⁸³, y que luego del proceso independentista fuera transfigurado discursivamente en la República como «*Firme y Feliz por la Unión*» (1825), y teorizado en adelante como *Unidad en la Peruanidad* (V.A.Belaunde, 1943), *concepto que tendría que esperar a la Revolución Peruana de 1968 para comenzar a construirse en su real sentido.*

toda su violencia y desgarramiento, pareciera estar marcando los síntomas de la construcción de una nueva nación» (2014:131).

Ver:

<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Racismoyetnicidad.pdf>

⁷⁸ En: <https://www.servindi.org/file/alan-garcia-indigenas-ciudadanos-de-segunda-clase>

⁷⁹ «El Regionalismo (...) más que un conflicto entre la capital y las provincias denuncia un conflicto entre el Perú costeño y español (sinónimo de blanco) y el Perú serrano e indígena» En: Mariátegui (1968), p.164. Asimismo: «José Carlos Mariátegui, por ejemplo, escribió: “Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la región aborigen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antrosociológico, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos” (Mariátegui (1968) [1928], p. 34). Mariátegui, al igual que Valcárcel también adhirió a teorías de generación racial para definir el mestizaje como un estado de ignorancia. En el mestizo encontraba “impresión e hibridismo (...) que se traduce por un oscuro predominio de sedimentos negativos en una estagnación sólida y morbosa” (Mariátegui, 1928). Ver: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Racismoyetnicidad.pdf>

⁸⁰ Ver: <https://www.elmundo.es/america/2011/06/27/noticias/1309201869.html>

⁸¹ «“incapaces de crear liderazgo debido a que dependen emocionalmente del antiguo orden”. Las anteriores declaraciones transmitían una definición de indios como analfabetos, tarados rurales necesitados de la conducción de “clases” más educadas para sobrevivir en una sociedad dominada por el mundo escrito» (2014:87) En: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Racismoyetnicidad.pdf>

⁸² Ver: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/129>

⁸³ Ambos son Uno.

3.7.3. Bases para una Teoría del Peruanismo

Este principio de *Unidad en la Peruanidad* desemboca en una *Teorética Peruana*, que se centra en complementar dicho principio, precisando conceptos que, partiendo de nuestras reflexiones, se consideran que se encuentran harto tergiversados y que han llevado a que tesis que sustentan la negación de nuestra categoría de nación por el solo hecho que no contamos con homogeneidad racial y cultural, sean narrativa corriente de un sector de la intelectualidad peruana.

Conceptos como *Nación peruana*, *Identidad peruana* y *Patria peruana*, son redefinidos, y nos detenemos en la profundización de su interrelación y su debida contextualización con nuestro escenario nacional, para continuar con el concepto de *Unidad Nacional*, y empalmarlo con el concepto de *Peruanidad*.

3.7.3.1. Nación peruana: Comunidad humana conformada por las etnias Criolla, Indígena, Africana y Asiática, así como por la conjunción de estas etnias entre sí y unificada política y culturalmente por las particularidades de sus propias identidades que se ven reflejadas en las otras por el sincretismo o mestizaje, ya sea cultural o racial.

3.7.3.2. Identidad peruana: La identidad peruana es lo que hace que el peruano se autoperciba como tal, siendo que esta identidad es la peruanidad.

Pero esta identidad se expresa en dos formas de materialidad. En la primera podemos encontrar todos los entes superficiales de característica perecedera, como recursos y riquezas naturales. Expresiones materiales manufacturadas, como, por ejemplo, manifestaciones gastronómicas y demás componentes que son parte del día a día, de ese *nacionalismo de lo cotidiano*⁸⁴; mientras que, por otro lado, tenemos al aspecto identitario en

⁸⁴ «...la investigación sobre el nacionalismo obviaba importantes cuestiones con respecto a la relación entre identidad nacional y Estado. La primera es la reproducción y el sostenimiento de la identidad nacional por medio de experiencias vividas por la población en sus actividades diarias. También podríamos incluir aquí la formación de identidades sociales a raíz de experiencias en la vida cotidiana» (Ehret, 2020:74).

lo trascendental, que hace referencia *per se* a la peruanidad, entendida como identidad real y auténtica del Perú y de los peruanos.

3.7.3.3. Patria peruana: Territorio que ocupa la nación peruana.

3.7.3.4. Peruanidad: En tanto categoría neurálgica por excelencia de toda manifestación de *nacionalismo* y *patriotismo peruanos*, sean estos bananeros u oficiales. Para ello deberemos recurrir primero, al que de acuerdo con el historiador peruano José Antonio del Busto Duthurburu (2003), funda el concepto de *peruanidad como principio* y el *nacionalismo como devoción*, hablamos pues del Inca Garcilaso de la Vega que, en la dedicatoria en sus ya famosos *Comentarios Reales* (1609), plasmó la siguiente frase:

«A los Yndios, Mestizos y Criollos de los Reynos y Provincias del Grande y Riquissimo Ymperio del Perú, el Ynca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paysano, salud y felicidad»

Por el poderío *simbólico identitario* y *ontológico comunitario* de esta sola frase que se torna en el sustrato narrativo mínimo necesario para la construcción de la peruanidad (como principio angular de lo que *a posteriori* será el *nacionalismo peruano*, que comenzará a gestarse con Túpac Amaru en adelante, pasando por la fundación del Estado-Nación peruano con los procesos de liberación independentistas y que llegará a su punto álgido con la *Revolución Peruana* de Juan Velasco Alvarado), podemos inferir las principales características de la peruanidad, así como definirla plenamente:

3.7.3.4.1. Ontología de la Peruanidad: La Peruanidad bajo el sufijo –dad– que implica cualidad (del Perú como nación o de los peruanos como miembros de la nación peruana), es lo que hace que el Perú sea lo que es, y es lo que hace que el peruano se identifique como tal ¿Que es precisamente “Eso” que hace que el Perú “Sea”, es decir, que sea algo, que sea esta nación en particular y no otra, y que hace que el peruano se identifique como lo que “Es”? Ello no puede ser otra cosa que *nuestra historia, nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestras costumbres, nuestra espiritualidad* y

religiosidad, nuestros conocimientos ancestrales y cotidianos, que van desde Caral, pasando por el Imperio Cuzqueño y el Virreinato, hasta la República, y que continúa enriqueciéndose hasta nuestros días. Lo cual no solo nos permite como peruanos reconocernos como parte del Perú, sino reconocernos en el otro, lo que implica el identificarse con otros que son parte de esta misma comunidad nacional, o lo que es lo mismo, identificarnos con otros peruanos al igual que nosotros bajo las categorías de *compatriota* y *connacional*.

3.7.3.4.2. Dialéctica de la Peruanaid: La Peruanaid es consecuencia de una síntesis cultural: indígena e hispánica: «*Indios y españoles son nuestros primeros padres, la herencia de ambos es la patria*» (Duthurburu, 2003). Conforme a ello, la Peruanaid es la superación de una visión hispanista e indigenista de nuestra historia, en tanto que el peruano, de acuerdo con el filósofo peruanista Víctor Andrés Belaunde (1993), es indigenista a su vez que es hispanista, ya que, de lo contrario, tendríamos a un medio peruano, o a un peruano cojo o lisiado, identitariamente. Siendo que los proyectos indigenistas e hispanistas que disputaron la real esencia de nuestra identidad nacional, lo que hacían no era sino reducir la peruanaid a tan solo una de sus respectivas aristas, no haciendo otra cosa que amputar el principio dialéctico de la peruanaid, origen de resentimientos y alienaciones consabidas históricamente. *Fragmentación social que es contraria al principio de unidad nacional de todo nacionalismo coherente que se digne de serlo.*

No somos Españoles, aunque algo tengamos de ellos, tampoco somos Incas o Moches, Sicán, etc..., aunque algo tengamos de ellos, sino, Peruanos, conscientes de nuestros primeros padres y de todo el legado histórico y cultural que nos caracteriza, pero con la visión firme en el ahora. Cuando podamos percibirnos como tales y a reconocernos en el otro, como autoreferencialidad de una misma identidad, alcanzaremos la tan ansiada unidad monolítica, necesaria para cualquiera proyecto de engrandecimiento nacional.

Por otro lado, es más que obvio que la Peruanidad contemporánea, va más allá de lo hispano y lo andino. A la fecha, lo africano, lo europeo (comunidad italiana, alemana, etc), lo asiático (comunidad nikkei, comunidad china) y lo amazónico también son parte de ella con sus aportes culturales.

En el ideario peruano la gran mayoría recuerda al imperio quechua, pero eso no hace menos a los aymaras, muchiks, asheninka, shipibo conibo y demás pueblos que aportan su propia esencia al ideario de la peruanidad. Necesario recordatorio ante la alienación de los *supremacismos hispanistas* (cuyo romanticismo los lleva al deseo idílico del retorno al sistema de castas del Virreinato, que en tiempos modernos se refleja en la narrativa de supremacía católico-hispana) e *indigenistas* (romanticismo análogo del retorno al Tawantinsuyo, cuya narrativa moderna se ve manifiesta en la supremacía del cobrizo como único y auténtico peruano) que de cuando en cuando, en épocas de polarizaciones, se asoman para marcar un territorio que hace tiempo ya han perdido, por anatopía y por anacronía, respectivamente.

El Peruano, muy por el contrario, comprende el hispanismo como la sana valoración de la cultura hispana y su integración a nuestra propia identidad cultural por motivo de sincretismo, y así también entiende al indigenismo como la renovación de la fuerza telúrica originaria de nuestros ancestros que impulsa y da carácter propio a nuestra identidad nacional.

Lo hispano nos permite entrar en una situación de equidad entre los pueblos que comparten lengua y religión similares por ese origen cultural común, pero lo andino-amazónico, es lo único que nos otorga diferencia y dignidad ante el mundo, porque no es precisamente lo que nos iguala, sino, lo que nos diferencia, lo que nos otorga nuestra originalidad como pueblo. Enarbolar un aspecto por sobre lo otro, negando el sincretismo, es solo hacer gala de una peruanidad lisiada. Porque dentro de esto hay algunos que conciben a la peruanidad como un apéndice de la hispanidad, así también como un acápite de la andinidad. Pues al respecto no podemos estar más en desacuerdo con aquellos planteamientos, por lo siguiente:

Hacer de la peruanidad un mero acápite de la hispanidad, es negar la originalidad cultural del Imperio Quechua p.ej., es fundamentar que estas culturas pre-hispánicas solo fueron "algo" con el Imperio Español, es negarles su particularidad diferenciante, y es pretender trocar nuestras verdaderas raíces en lo hispánico y la latinidad antes que en lo vernáculo (lo quechua, lo aymara, los pueblos amazónicos, etc). Esta es la problemática del hispanismo fuera de España. El tema está en bien comprender el hispanismo, si el hispanismo es la revaloración de la cultura hispánica dentro de una concepción primariamente peruanista, que por ello también integra a la concepción indigenista. Estamos bien. En cambio, si el peruanismo se entiende como subyugado al hispanismo, estamos mal. Y esto no es nada nuevo en la filosofía peruanista, lo dijo Víctor Andrés Belaunde, José Antonio del Busto Duthurburu, Fernando Fuenzalida Vollmar, etc ¿Pensadores españoles? No. Pensadores netamente peruanos, que pensaron al Perú y que escribieron para el Perú, que fueron hispanistas al mismo tiempo que indigenistas, y ello, precisamente, porque fueron peruanistas ante todo. El mismo razonamiento se aplica para aquellos que buscan hacer de la peruanidad algo exclusivo de lo andino-amazónico, negando el valor de la tradición hispánica que en el idioma castellano y en nuestra fe católica es parte de nuestro día a día.

Nuestras verdaderas raíces están en lo autóctono, lo vernáculo, en lo andino-amazónico, que también fueron grandes civilizaciones que alcanzaron su máximo esplendor en la *teocracia autocrática quechua* que reunió a varios pueblos andinos y alcanzaron conocimientos arquitectónicos, matemáticos, agrícolas, etc. desconocidos para el mundo occidental y que hasta hoy en día desconciertan a muchos académicos por su irreplicabilidad con tecnología contemporánea (p.ej. pericia en construcción megalítica).

Es obligación de todo verdadero peruano patriota y nacionalista, ser peruanista. El peruanismo no es otra cosa que la síntesis de hispanismo e indigenismo. El reconocer el valor cultural de ambas tradiciones que, por el proceso de mestizaje, forman parte de la esencia de lo que es la Peruanidad. Y esta Peruanidad, como ya se mencionó hace un momento, ya no sólo se

limita a lo hispánico, andino y amazónico hoy en día, sino también a lo europeo, africano y asiático. Está es la base del principio de *Unidad en la Peruanidad* que sustenta la existencia misma de la nación peruana, como un Estado Unitario conformado por muchos pueblos.

El hispanismo y el indigenismo mal comprendidos, separan, disocian, desintegran y balcanizan. *El peruanismo, por el contrario, es la máxima expresión de la Unidad Nacional.*

Conforme a todo lo señalado, y a manera de gran síntesis, podemos definir a la Peruanidad como todas las diversas expresiones de índole intangible, en los aspectos, *Social* (formas de organización y vivencias comunitarias), *Cultural* (artístico, científico, histórico, literario, filosófico, religioso, sistema de creencias en el campo de las costumbres y la tradición) y *Político* (ideas y cosmovisiones), que se han acumulado a lo largo de los tiempos desde la formación de la comunidad nacional peruana *strictu sensu* –haciendo una clara distinción entre comunidades *ante-peruanas*, (antes de la Independencia) y *peruanas*, (después de la Independencia)–, un período que se cuenta desde Caral pasando por el Virreinato del Perú, hasta la República y que trasciende en sus tradiciones hasta nuestros días.

Visto lo expuesto, se concluye que la unidad del pueblo peruano, se constituye en el orgullo derivado de la identidad propiciada por la *Historia Imperial* (Reinos preincaicos, Tahuantinsuyo y Virreinato del Perú), *La Espiritualidad* (tradiciones y costumbres de los diversos pueblos del Perú, así como el sincretismo que se deriva de la religiosidad andina y el catolicismo) y *la Riqueza Trascendental* (Recursos naturales –Costa, Sierra y Selva– y recursos intangibles, esto último ligado a la labor de los pensadores peruanos y de su producción cultural y académica), que parte de nuestras dos culturas nodrizas, la andina y la hispánica y de los demás aportes de otros pueblos que se han integrado a la nación peruana⁸⁵. Lo que termina haciendo del Perú *una Nación Pluricultural y Multicultural en la realidad físico – geográfica (forma), pero en lo axiológico –pensamientos, conceptos, ideas, tradiciones y costumbres (fondo) – predominan las culturas*

⁸⁵ Tal es el caso de la comunidad nikkei y la comunidad italo-peruana, entre otras.

nodrizas, es decir, la Andina y la Hispánica, que terminan por convertirnos en una Nación Bicultural. Es así como todos los pueblos y etnias del Perú, son parte indisoluble de este y, por ende, aportan a su engrandecimiento y a la ampliación de la peruanidad con sus aportes.

3.7.4. Principales consecuencias de la tergiversación de la teorética peruanista

Sin embargo, y como consecuencia de la posmodernidad y de la hegemonía liberal, se ha relacionado a la peruanidad solo con el aspecto superficial de la identidad de la nación, como consecuencia del sistema economicista, trasladando el terreno de la economía a todo trasfondo espiritual y filosófico. Generando una identidad mercantilista y consumista, siendo que las consecuencias de dicha tergiversación conceptual se plasman en los siguientes cinco puntos:

3.7.4.1. Deconstrucción de las expresiones artísticas y musicales: Reemplazo del arte clásico y patriótico, por expresiones alienadas y posmodernas, tanto en el terreno de la música, como del arte.

3.7.4.2. Ídolos del mercado: Esperanza de reconstrucción de la nacionalidad en personalidades de espectáculos, derivado de la pobreza espiritual de los líderes políticos.

3.7.4.3. Chauvinismo deportivo: Construcción de la identidad y la unidad a partir de sentimentalismos mediocres derivados de la fe ciega en actividades deportivas como el fútbol.

3.7.4.4. Patrioterismo gastronómico: Identidad y orgullo falsos derivados de la exaltación exacerbada de superficialísimos mercantilistas como la gastronomía.

3.7.4.5. Vietnamización de las identidades⁸⁶: Reemplazo de la identidad nacional por otras identidades regionales o por subidentidades tribales

⁸⁶ Variación nuestra de la tesis *econiana* sobre la vietnamización del territorio (Eco, 2004).

(tribus urbanas, equipos de futbol, pandillas y barras bravas, etc).

Finalmente, como comentarios adicionales a la tergiversación de la teorética peruanista, se precisa que esta tergiversación de las categorías que le dan sustento (Nación peruana, identidad peruana y peruanidad), obtiene trascendencia en nuestro país y en toda Iberoamérica, en tanto que podemos darnos cuenta que esta situación no solo la vive el Perú, ya que todas las identidades de las naciones iberoamericanas han transmutado de identidades culturales diferenciadas a identidades de consumo homogenizantes (fútbol, gastronomía y espectáculos).

En este continente están presentes la cultura hispánico-europea, la indígena y la conjunción de ambas; la unidad en la diversidad es un principio aplicable –en términos generales– a todo el ámbito de los pueblos de América, *en tanto todos* –incluida la región oeste y sur del Brasil durante el mandato de Carlos V, con excepción de Venezuela que se encontraba bajo jurisdicción del Virreinato de Nueva España y del resto del Brasil que pertenecía al Imperio portugués– *pertenecieron al Virreinato del Perú, por ende a una cultura en común, a tradiciones en común y a un gran espacio territorial en común*, por ende, herederos de las tradiciones propias de nuestros pueblos que nos definen como miembros de una determinada comunidad nacional pero, aún más importante, como miembros de un *tronco cultural bicéfalo* y de una *Patria Grande*.

El nuevo nacionalismo contemporáneo, ya no es de ninguna forma aquel que se confunde con la xenofobia, el chauvinismo y el jingoismo, sino por el contrario, un nacionalismo sano, integrador, que reconoce que el amor a la patria y la valoración sana de la identidad nacional es compartido por todas las naciones del mundo y por ello la base de un auténtico *internacionalismo*. Este nacionalismo peruano se sustenta en un concepto de nación monolítica, en donde todas las etnias y pueblos del Perú se unen bajo un objetivo común, la construcción y el engrandecimiento de la *Peruanidad*.

3.7.5. Una definición, tres bases y tres objetivos del nacionalismo peruanista

En virtud a todo lo señalado, podemos proponer unas bases y unos objetivos de este *neo-nacionalismo peruano* o *ultra-nacionalismo⁸⁷ peruano* que de ninguna forma pretenden ser de naturaleza taxativa, sino presupuestos mínimos que pueden ampliarse conforme a la sistematización gradual de la teorética *nacionalista peruana* en la praxis.

3.7.5.1. Sobre el neo-nacionalismo peruanista: El nacionalismo peruano, se define (conforme a la conceptualización pura ya vista) como *la exaltación sana de una nación peruana, de una patria peruana y de un Nuevo Estado peruano*. Una nación y una patria peruana, con base en el reconocimiento del sincretismo como principio neurálgico de la Peruanidad, y un Nuevo Estado peruano como manifestación de esta voluntad sincrética, que auténticamente exprese la voluntad de un *volkgeist* peruano o de la unidad peruana en un destino histórico.

3.7.5.2. Sobre las tres bases del nacionalismo peruanista: Tres son las piedras angulares para un nuevo nacionalismo peruanista, en lo político, en lo económico y en lo sociocultural, conforme se detalla:

a) Nacionalismo político: La estructura del Estado debe organizarse de tal forma que asegure *la unidad del pueblo trabajador en una identidad trascendental y monolítica*, por ello deberá ser *Unitario* (no Federal), *Desconcentrado* (regla general)⁸⁸ (no descentralizado –regla excepcional–) e *Intercultural*, en donde todas las etnias y pueblos del Perú converjan bajo un ideal de bien común que oriente los tres poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), con miras a un único objetivo: *defender el interés nacional* y

⁸⁷ El uso del prefijo Ultra–, adherido a nuestra propuesta nacionalista, debe ser entendido en una doble acepción, primero, en un sentido positivo, no como ideal extremista, radical o segregacionista, sino como ideal superador, armónico e integrador, que busca precisamente ir más allá de los nacionalismos históricos (de sus fracasos, excesos y tergiversaciones, revalorando sus éxitos, contribuciones y justos ideales) para sentar las bases de un nacionalismo contemporáneo como sana valoración de lo nacional; y en un sentido divergente, para diferenciar nuestra propuesta de aquellas otras que solo prostituyeron la categoría de nacionalismo para luego de tentado el poder político, defender posturas anti-populares o para aquellos que autodenominándose nacionalistas, de igual manera, abogan por posturas anti-populares en detrimento del pueblo trabajador

⁸⁸ Autonomía regional, pero con fiscalización del órgano central.

velar por el engrandecimiento de la Peruanidad.

La forma de gobierno debe ser popular, democrática y meritocrática. Popular, en tanto justifica su accionar en pos y en beneficio de las grandes masas de trabajadores; Democrática, en tanto reafirma que el poder reside y viene del pueblo y/o *comunidad organizada*; y Meritocrática, en tanto reconoce que el único límite para tentar un cargo público es el propio talento (capacidad moral y/o académica) sin distinción de procedencia o condición social, siendo este el filtro mínimo de idoneidad para la participación política. *Democracia sin Meritocracia, degenera en Oclocracia*⁸⁹.

b) Nacionalismo económico⁹⁰: *La razón de todo trabajo es la adquisición de propiedad. Tanto propiedad privada⁹¹ como propiedad colectiva⁹² pueden coexistir pacíficamente, reafirmando el hecho que la propiedad capitalista⁹³ es la real generadora de la discordia social, por lo que esta tendrá que ser regulada y fiscalizada por el Estado⁹⁴.*

Una auténtica política económica como resultado de una economía política nacionalista que la respalde, parte de la propuesta de equilibrar la *libertad económica con la justicia social*, así como reconoce que la idea de crecimiento económico es un mero aspecto «*cuantitativo*» plasmado en el

⁸⁹ Gobierno de las masas descontroladas que degenera en ilegalidad y violencia.

⁹⁰ Una mayor exposición de la *Economía Política Crisolista* se encuentra en el Tercer Essay.

⁹¹ Es la propiedad personal, la extensión del hombre sobre sus cosas como diría José Antonio Primo de Rivera, obtenida a través del trabajo. Aquí también se encuentra la propiedad de los empresarios (S.A.C), pequeños empresarios (MYPE's) y pequeños agricultores. El empresario es aquel que con su talento emprende un negocio por lo que no deja de ser un trabajador más.

⁹² Es la propiedad que le pertenece a todo el conjunto social, y que, en una de sus formas, su conservación y mantenimiento depende del sistema de impuestos. Aquí tenemos a la variedad de servicios públicos de los cuales nos beneficiamos: Transporte público, Educación pública, Bibliotecas públicas, Piscinas públicas, Salud y Seguridad social, Justicia, Defensa, etc

⁹³ Es el gran capital acumulado (S.A.A), el cual puede tener dos usos: a) en beneficio del interés nacional, que genera empleo, respeta los derechos laborales y devuelve los beneficios de su uso a la sociedad a través de múltiples formas; o b) en contra del interés nacional, en único beneficio de un interés particular y como instrumento técnico de dominación económica, que no respeta los derechos de los trabajadores y atenta contra la sociedad o contra la naturaleza. En el supuesto b) el nacionalismo aboga, en caso de faltas leves y medianas, sanciones ejemplares en UIT's con medidas correctivas para instar a que el gran capital retorne a su función social (supuesto a), y por su completa abolición bajo la forma de expropiación para faltas muy graves. En ambos casos corresponde al Estado regular responsablemente el ejercicio de la actividad económica como en cualquier nación desarrollada. (Bajo este concepto, casos como los de Telefónica, Graña y Montero, Gloria, Odebrecht filial peruana y Mineras, estarían bajo la mira).

⁹⁴ No tímidamente como ahora, sino real y efectivamente.

Producto Bruto Interno (PBI), y que *el real índice de bienestar económico está determinado por la idea de desarrollo económico*, que es el real aumento «*cualitativo*» de las condiciones sociales, la calidad de vida, y el bienestar general.

Sin desarrollo económico, el Perú no puede tornarse en una potencia económica, y esto solo será posible mediante una infraestructura pública que lo posibilite, por ello es por lo que es imperativa la modernización del Estado en siete grandes sectores⁹⁵, base del gran salto adelante peruano.

En lo que respecta al actual modelo económico, abogamos por una transición, *una Economía Social de Mercado bajo orientación patriótica como transición a un Sistema Nacional de Economía*. Porque en efecto, *la verdad innegable es que nuestro sistema económico es importado, no es un sistema nacional de economía que fluya de nuestra propia realidad y contexto*, y ninguna potencia emergente relevante en la economía mundial, ha llegado a serlo, sin antes crear algo nuevo y propio para su escenario particular.

c) Nacionalismo sociocultural: *La identidad nacional se nos presenta como un reconocerse en el otro, reconocer a alguien como miembro de una misma comunidad de fines a la que uno pertenece, sin esta identificación no puede vivificarse el ideal de nación y menos construirse nada grandioso.*

Para que el acto de re-conocerse en el otro se manifieste y sea pleno, es fundamental un acto adicional volitivo, una manifestación de voluntad. No solo basta ser peruano (plano étnico), hay que querer serlo, y ese querer ser, va por aceptar la naturaleza principal de la sociedad peruana como síntesis-viviente. Síntesis biológica, económica, política y cultural en constante cambio y dinamicidad.

La Peruanidad es la etapa superior de la conciencia nacional y base de una auténtica unidad popular como cumulo de aspiraciones de todos los

⁹⁵ (i) Educación; (ii) Salud; (iii) Justicia; (iv) Agricultura; (v) Industria; (vi) Defensa; (vii) Ciencia y Tecnología.

pueblos que conforman la comunidad peruana, conformando el peruanismo, superación del hispanismo y el indigenismo, dos corrientes que se disputaron la identidad de la nación peruana. Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. *Disminuir la hispanidad o el Incario es disminuir la peruanidad.*

Todo lo expuesto con miras a la construcción de una identidad nacional trascendental que no solo reconoce la identidad particular de las etnias y el sincretismo cultural (*Unidad en la Peruaniad*), sino también la identidad general de los pueblos en un todo llamado América (*Unidad en la Iberoamericanidad*), sustento de la idea de *Patria Grande*.

3.7.5.3. Sobre los tres objetivos del nacionalismo peruanista:

«...la *Justicia Social* orienta la solución de la problemática social derivada de la explotación del hombre por el hombre...*La Independencia Económica y la Soberanía Política*, son banderas que representan la reivindicación nacionalista frente a la dependencia que sufría nuestro país frente al imperialismo y que viabilizaban la Liberación Nacional reclamada» (Flores, 1999).

En este apartado, consideramos que la profundización peruanista de la *tricotomía justicialista*⁹⁶, es el mínimo indispensable para la *liberación nacional*⁹⁷, y en el siguiente sentido:

a) Soberanía política: Que la nación peruana alcance el grado de potencia emergente y de actor relevante geopolíticamente en el concurso de naciones, con la libre determinación en la dirección de sus destinos y sin ninguna injerencia por parte de potencias extranjeras tanto en su política interna como externa.

b) Independencia económica: Que la nación peruana alcance la plena industrialización y modernización que le permita a su vez mantener un total

⁹⁶ FLORES, Héctor.A. (1999). «El peronismo justicialista». Instituto Superior de Conducción Política.

⁹⁷ Del yugo de la cleptocracia y la kakistocracia.

equilibrio entre el gasto y el ingreso público, financiando así todo proyecto gubernamental con las arcas del Estado Nacional, relegando de forma paulatina los mecanismos de endeudamiento internacional al ser lesivos en el mediano y largo plazo a los intereses nacionales

c) Justicia social⁹⁸: Que en la nación peruana exista tanto una justa distribución de la riqueza como una justa distribución de bienes culturales.

c.1) Justa distribución de la riqueza⁹⁹: la garantía de que todos los miembros de la sociedad deben participar en el bienestar, así como en la creación, multiplicación y conservación de la riqueza.

(c.2) Justa distribución de bienes culturales: la garantía de que todos los miembros de la sociedad deben tener condiciones de acceso a la educación, el arte y la cultura sin los cuales no puede haber ningún tipo de desarrollo humano.

3.8. Teoría Pura de la Democracia.

Teniendo en claro el genérico nacionalismo, y su particular manifestación peruanista, continuamos con la definición del genérico democracia, para efectuar la misma labor hermenéutica de construir un concepto puro partiendo de las praxis históricas de las teorías clásicas, y que coadyuve a la conceptualización de unos principios trasversales, para luego servir a la construcción de una nueva democracia peruana, sin embargo, y ya como el lector puede estar ligeramente enterado, existe una concepción muy gaseosa y multiforme de lo que la democracia es, pudiendo entendérsela ahora, no solo como forma de gobierno sino también como cultura, pensamiento político, sistema social, indicador de desarrollo, etc.; es así que ante la

⁹⁸ Término acuñado por la Doctrina Social de la Iglesia, particularmente en la obra del jesuita italiano Luigi Taparelli publicada en 1843 e intitulada *Saggio teoretico di diritto naturale, appoggiato sul fatto* (Ensayo teórico del derecho natural apoyado en los hechos), en donde aparece por vez primera dicho concepto, entendido como «igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los derechos de humanidad...».

⁹⁹ Es de precisar que nada tiene que ver este concepto con expropiaciones o confiscaciones como de forma muy ignorante se lo maneja en ciertos sectores liberal libertarios, sino con la búsqueda en el plano económico de la igualdad de oportunidades para el despliegue de los propios talentos, basándose en la solidaridad con el resto de los ciudadanos. La justicia social es un ideal o valor social que caracteriza la convivencia humana y guía la creación de lazos sociales.

multiplicidad de concepciones de democracia y la variedad de modelos de democracia moderna, es preciso también volver a un estadio inicial o puro del concepto de democracia a partir de las manifestaciones históricas de formas de gobierno, para hallar su *quintaesencia*, ello debido al secuestro de dicha concepción por el liberalismo y el posliberalismo, en tanto que la actual *teoría de la democracia* es la teoría de la democracia liberal, que va desde esquemas políticos (Dahl, 1993, 1992; Arendt, 1958) hasta la aplicación de la *teoría de juegos*, en lo que se conoce como *teoría económica de la democracia* (Downs, 1957; Buchanan y Tullock, 1962; Riker, 1982), al respecto Sartori (2003) afirma que:

«La tesis de las múltiples teorías se contrapone a la teoría completa, a la teoría de conjunto; un grupo de porciones de teoría, de subteorías incompletas que caen en el clásico error del *par pro todo*, de suplantar el todo por una parte. Por lo tanto, y contrariamente, yo sostendré que la teoría de la democracia (en singular) está dividida únicamente por la discontinuidad que separa la democracia de los antiguos de la democracia de los modernos, y que esta última es fundamentalmente una: la teoría de la democracia liberal» (Sartori, 2003: 29).

El retorno a un concepto puro de democracia, se hace imperativo ante las falencias de la *democracia liberal* en torno al principio básico de la democracia como concepto literal (Sartori, 2003: 33) que es la plasmación de la voluntad del pueblo:

«Entre las grandes deficiencias que se encuentran en los regímenes democráticos está indudablemente la actuación de los partidos políticos que, sujetos a la dinámica de los intereses y combinados con una franca apatía por parte de amplios sectores de la ciudadanía, han devenido en la imposibilidad para afectar intereses enquistados o desigualdades sociales profundas. Así, han quedado sin ser consideradas voces diversas de la sociedad, especialmente aquellas de los grupos más marginados. Estos problemas, sentidos con mayor intensidad en democracias de reciente establecimiento, han puesto

de relieve que dejar la política únicamente a los partidos y a los representantes lleva a que los intereses de éstos se enquisten y se cartelicen de espaldas a la sociedad. Por esta razón, desde los años sesenta presenciamos un debate alimentado por una multiplicidad de reflexiones teóricas que buscan democratizar aún más la democracia, así como encontrar elementos que corrijan sus deficiencias» (Baños, 2006, p.46).

Esta situación recrudece aún más cuando el papel de la ciudadanía se teoriza y se reduce solo al mero acto de votar (Schumpeter, 1942).

3.8.1 Breve desarrollo histórico de la política y de las formas de gobierno

Ineludiblemente, por más breve que sea todo análisis de las formas de gobierno en la historia humana, tenemos que remitirnos a una necesaria conceptualización de la política como requisito previo para el tratamiento de diversas manifestaciones que el ejercicio de la política ha generado en la construcción de las sociedades políticas humanas. En ese sentido: ¿Qué entendemos por Política? Esta misma pregunta se hace Max Weber en una Conferencia brindada en la *Asociación Libre de Estudiantes de Munich*, por el año 1919:

«El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva autónoma. (...). Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado».

Etimológicamente, la Política se puede definir como derivado del latín *politice* y este del griego *politike*, que significa arte, doctrina u opinión referente al gobierno de la polis o ciudades. Semánticamente y en sentido estricto, la política es la ciencia, doctrina u opinión acerca del gobierno y organización de las sociedades humanas y especialmente de los países o Estados.

Filosóficamente, la Política, y de acuerdo con Aristóteles¹⁰⁰, es *la ciencia de la utilidad general*, es decir, *el ejercicio del poder para la ejecución de un fin trascendental*, y este fin trascendental, es el *bienestar, el orden y la seguridad de un pueblo*. Para efectos de lo que nos concierne nos quedaremos con esta definición; de acuerdo con ello, el Político es aquel que, bajo diversos medios, siendo las elecciones solo uno de ellos, procura alcanzar el objetivo antes mencionado.

3.8.1.1. La política en el mundo antiguo

La política, bajo la concepción aristotélica antes citada, no tiene un inicio claro y se pierde en las arenas del tiempo, en tanto que no sucede con la política, lo mismo que acontece con concepciones como Estado o Nacionalismo, cuyos orígenes responden a una conflagración de circunstancias y acontecimientos que coadyuvan a su materialización y que son fácilmente identificables en términos temporales.

La política, como mencionábamos, a diferencia de otras concepciones, tiene un inicio vinculado con el mismo nacimiento del hombre como ser social, e independientemente del paradigma político moderno, es decir, de la conceptualización moderna vinculada al gobierno y al Estado, la idea de política más o menos siempre ha tenido los mismos parámetros, entendiendo a la política como *toma de decisiones respecto a la cosa pública*.

¹⁰⁰ «Todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y esta ciencia es la política. El bien en política es la justicia; en otros términos, la utilidad general. Se cree, comúnmente, que la justicia es una especie de igualdad; y esta opinión vulgar está hasta cierto punto de acuerdo con los principios filosóficos de que nos hemos servido en la Moral. Hay acuerdo, además, en lo relativo a la naturaleza de la justicia, a los seres a que se aplica, y se conviene también en que la igualdad debe reinar necesariamente entre iguales; queda por averiguar a qué se aplica la igualdad y a qué la desigualdad, cuestiones difíciles que constituyen la filosofía política» (ARISTÓTELES. «La Política». Primer Párrafo del Capítulo VII del Libro Tercero: Del Estado y del Ciudadano.- Teoría de los Gobiernos y de la Soberanía del Reinado)

3.8.1.1. Principales instituciones políticas en el mundo antiguo

Derivado del grado de desarrollo social, económico, moral y tecnológico de las sociedades humanas, la política se fue sofisticando con el tiempo, plasmándose en *formas de gobierno*¹⁰¹ y *formas de Estado*¹⁰², hasta convertirse en una ciencia y derivar en *sistemas políticos complejos*¹⁰³, *la ciencia del buen gobierno de una sociedad* como sostenían pensadores griegos como Platón y Aristóteles.

Partiendo de ello, las sociedades antiguas tenían sus particulares formas de concebir como llegar a la buena dirección de sus sociedades a través de unidades sociopolíticas. Dentro de estas unidades sociopolíticas más comunes en la antigüedad producto de una visión pragmática de la dirección social y en lo que se podría concebir como una etapa pre científica de la política hasta antes de los helénicos (que reconocemos como la etapa baja, en términos temporales de la científicidad de la política), identificamos la *autocracia*¹⁰⁴ y la *teocracia*¹⁰⁵, como las primeras formas de gobierno más antiguas que comparten varias civilizaciones tanto asiáticas, europeas y americanas y que generalmente se manifestaban de forma conjunta en la

¹⁰¹ Organizaciones sociales del poder, independientemente de la ideología. p.ej. Monarquía, Aristocracia, Democracia, República y formas mixtas de estos (República democrática, República aristocrática; Monarquía republicana o llamada constitucional, etc). Ver: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/498/6.pdf>

¹⁰² Las formas de Estado pueden catalogarse por: 1. Su desarrollo de soberanía territorial; 2. Su desarrollo jurídico, 3. Su desarrollo de mecanismo de control económico. Y por último una clasificación en función al nivel de centralización del poder, en Estado Unitario (como el Estado Absoluto, el Estado Nacional y el Estado Plurinacional) y Estados Complejos (como el Estado Federal). En ese sentido, el desarrollo sociohistórico del Estado respecto de su organización de soberanía territorial puede clasificarse en: Estado Absoluto, Estado Federal y Estado Nacional; respecto de su organización jurídica en Estado Absoluto, Estado de Derecho, Estado Constitucional o Social de Derecho y Estado Social y Democrático de Derecho. Mientras que, por su forma de control económico en Estado Interventor, Estado No Interventor y Estado Regulador.

¹⁰³ Estructuras sociales vinculadas generalmente a una ideología política, social o económica que sustenta la organicidad del modelo gubernamental. p.ej Sistema político liberal, sistema político socialista, sistema político fascista. El sistema político no solo implica las instituciones públicas estatales sino también los partidos políticos y los grupos de presión y colectivos sociales. Previo a la Segunda Guerra Mundial los sistemas políticos

¹⁰⁴ Del griego αὐτοκράτεια (autokráteia), que significa «poder absoluto». Conformado por αὐτό (uno mismo) y κράτος (gobierno o poder). La autocracia es una forma de gobierno en donde la autoridad política, militar y de justicia reside en una sola persona, que a su vez no cuenta con ninguna otra institución que limite su poder.

¹⁰⁵ Del griego θεοκρατία (theokratía), que significa «gobierno donde mandan los que creen en dios». Conformado por θεός (dios) y κράτος (gobierno o poder). La teocracia es una forma de gobierno en donde la autoridad política coincide con la autoridad religiosa o eclesiástica, en función a que la autoridad política se considera emanada de Dios.

forma de *autocracias teocráticas* (reinados e imperios), elementos basales de las *monarquías antiguas y modernas*. Mientras que la autocracia es la base de las dictaduras antiguas (*Cayo Julio Cesar*) y contemporáneas (*Hitler*), la teocracia de tanto monarquías (*Ciudad Vaticano*) como repúblicas (*Irán*).

3.8.1.1.2. Otras instituciones políticas del mundo antiguo

Sin perjuicio de lo anterior, y paralelamente a estas dos formas de gobierno principales, se manifestaron diversidad de otras unidades de organización política, cuya principal diferencia reside en una mayor participación popular, sin que por ello significase que la autoridad o el poder (que más adelante con el Tratado de Westfalia se le conocería como soberanía) que legitima a estas unidades políticas, residiera en el pueblo, sino en una élite o nobleza, bien de sangre o bien por mérito militar. Dentro de algunas de estas otras formas de gobierno de la antigüedad, resaltamos cuatro en particular:

a) La Democracia Ateniense

Si bien la historia nos muestra indicios de organizaciones proto democráticas antes de la civilización griega¹⁰⁶, caracterizadas por el asambleísmo (mahayanapadas en la India), se considera a Atenas como la primera *polis*¹⁰⁷ griega que institucionalizó la democracia como forma de gobierno.

De acuerdo a la postura de autores como Gonzales Ortiz¹⁰⁸ y Álvarez García¹⁰⁹, la evolución política de Atenas pasa por varias formas de

¹⁰⁶ La civilización griega tuvo un desarrollo que va desde el 1200 A.C. hasta el 323 A.C. (que es cuando comienza la era del Imperio Macedonia) estaba compuesta de varias poleis o Estados autónomos (Esparta, Olimpia, Tebas, Corinto, Siracusa, Mileto, Bizancio, Cirene, Massalia, Argos, Éfeso, Halicarnaso, Megara, Pérgamo, Eritrea, Egina, Cumas, Elis, Colofón, Esmerina, Priene, Calcis, Miunte, Clazómenes, Lebedos, Tarantos, Teos, Samos, Focea), de los cuales se resalta a la polis ateniense (que tuvo un desarrollo que va desde el 800 A.C. hasta el 323 A.C.), por su avanzado sistema socio-político y cultural.

¹⁰⁷ Como cita Miro Quezada Rada refrendando la postura del helenista británico Moses I. Finley, «...en realidad la palabra polis significa, en sentido clásico, ‘un Estado autónomo que se gobierna a si mismo’. Ahora bien, como las poleis (esta era la forma plural del sustantivo polis) eran siempre de pequeña extensión y no de un gran número de habitantes, se viene admitiendo desde hace mucho que el traducir aquel vocablo por el término complejo de ‘Ciudad-Estado’, se expone a malentendidos»

¹⁰⁸ GONZALES ORTIZ, María Cristina. «La Democracia y la Cultura en la Atenas del Siglo V A.C.».

¹⁰⁹ ALVAREZ GARCIA, Héctor. «Las instituciones políticas de la democracia ateniense». Revista de Derecho UNED, núm. 4, 2009. pp. 11-43.

gobierno, que se clasifican en cinco, a saber: *La Monarquía* que va desde el siglo VIII A.C. (800 A.C. – 701 A.C.) hasta el año 683 A.C.; *la Aristocracia*, que abarca desde el 683 A.C. hasta el año 624 A.C.; *la Oligarquía* que va del 624 A.C. al 594 A.C.; *la Tiranía* que va del 560 A.C. al 510 A.C., y finalmente *la Democracia* que va del 510 A.C. al 411 A.C., instaurada por Clístenes en el 510 A.C. y establecidas sus bases anteriormente por las reformas de Solón en el 594 A.C.

Durante el periodo monárquico, las principales instituciones de gobierno ateniense fueron el Rey o Basileus; el Concejo del Areópago y la Asamblea o Ecclesia. Respecto a esta etapa Álvarez García¹¹⁰ nos dice lo siguiente:

«Junto con su condición de gran pontífice de la ciudad, el rey de Atenas (basileus) era una autoridad política que presidía la asamblea, ejercía funciones de juez y jefe del ejército. Estaba rodeado de una poderosa aristocracia (eupátridas: los bien nacidos) formada por los jefes de las familias, los fatriarcas y los filobasileus, todos ellos eran miembros del Concejo del Areópago que le asesoraba sobre aquellos asuntos públicos comunes a todas las comunidades políticas que formaban parte de Atenas. Cada uno de estos era rey, con análogas atribuciones, dentro de su concreta comunidad política que siguió conservando su independencia y su autonomía propia en todos los ámbitos, de modo que al monarca ateniense le estaba vedado ingerir en la vida interna de cada familia, fatria o tribu y solo tenía poder sobre sus jefes. La asamblea de Atenas era simplemente un foro de debate para la discusión de los restringidos asuntos públicos sobre la ciudad, y por tanto, solo el rey tenía la competencia para adoptar decisiones políticas. Estaba formada por el basileus, que la presidia, los eupátridas y el resto del pueblo. Solo el rey y la poderosa aristocracia tenían derecho de uso de la palabra y, por tanto, libertad para expresar su opinión sobre las cuestiones que afectaban a la res publica...».

¹¹⁰ ALVAREZ GARCIA, Héctor. «Las instituciones políticas de la democracia ateniense». Revista de Derecho UNED, núm. 4, 2009. p. 17

Para efectos de la explicación podemos decir que, el Rey detentaba tanto el poder ejecutivo, legislativo y judicial.

Anterior a las reformas de Solón y durante el periodo Aristocrático y Oligárquico, «unos cuantos magistrados o –como en el caso de Esparta dos reyes–, ejecutaban las decisiones de un concejo, verdadero órgano deliberativo del gobierno e integrado por lo general por ancianos. Las decisiones del concejo se sometían en algunas ocasiones a la consideración de la asamblea, la cual solo aprobaba o rechazaba las propuestas, por lo general sin discusión previa. La asamblea estaba constituida por los ciudadanos, aquellos que gozaban de derechos políticos como participar en la asamblea, adquirir propiedades o contraer matrimonio con otro miembro de la ciudadanía»¹¹¹

Como se puede observar, durante la etapa aristocrático-oligárquica, y con la caída de la monarquía, la figura del *basileus*, decae en desuso y es reemplazada por la figura del *magistrado* o *arconte*, en sus tres formas, epónimo¹¹², polemarca¹¹³ y rey¹¹⁴. En sí, los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, recaían en el Concejo del Areópago, los magistrados eran simples delegados del Areópago. Respecto de la Asamblea o Ecclesia, durante esta etapa, Álvarez García¹¹⁵, nos dice lo siguiente:

«En cuanto a la Asamblea (Ekklesia) de la ciudad, durante el régimen aristocrático careció de poder político, y solamente se reunía una vez al año para realizar el acto de mero trámite de confirmar el nombramiento de los arcontes».

Como se denota, el ejercicio de la actividad política tanto en la monarquía como en la etapa aristocrático-oligárquica solo está reservada

¹¹¹ GONZALES ORTIZ, María Cristina. «La Democracia y la Cultura en la Atenas del Siglo V A.C.». p. 62.

¹¹² El Arconte epónimo se encargaba de los festivales estatales y los asuntos de familia.

¹¹³ El Arconte polemarca se encargaba de los procesos legales relacionados a los metecos o extranjeros.

¹¹⁴ El Arconte rey se encargaba de la supervisión de la vida religiosa de la ciudad.

¹¹⁵ ALVAREZ GARCIA, Héctor. «Las instituciones políticas de la democracia ateniense». Revista de Derecho UNED, núm. 4, 2009. p. 21.

para los eupátridas, es decir, la nobleza, o los *aristoi*, quienes tenían derecho de voz y voto, siendo el pueblo un mero espectador sin facultad de decisión alguna.

Debido al excesivo poder de los *aristoi*, quienes habían dispuesto la esclavitud por deudas, hubo un gran descontento social que determinó el derrocamiento del régimen aristocrático-oligárquico, y devino en la aparición de la Tiranía con Pisistrato en el 560 A.C, pero que no significó cambios trascendentales, los cuales no se verían sino hasta la llegada de Solón, eliminando este la esclavitud por deudas. Respecto a esta situación Engels¹¹⁶ comenta:

«Todas las campañas del Ática estaban erizadas de postes hipotecarios en los cuales estaba escrito que los fundos donde se veían puestos, hallábanse empeñados a fulano o mengano por tanto o cuánto dinero. Los campos que no tenían esos postes habían sido vendidos en su mayor parte, por haber vencido la hipoteca o no haber sido pagados los intereses, y eran ya propiedad del usurero noble; el campesino podía considerarse feliz cuando lo dejaban establecerse allí como colono y vivir con un sexto del producto de su trabajo, mientras tenía que pagar a su nuevo amo los cinco sextos como precio del arrendamiento. Y aún más: cuando el producto de la venta del lote de tierra no bastaba para cubrir el importe de la deuda, o cuando se contraía la deuda sin asegurarla con prenda, el deudor tenía que vender a sus hijos como esclavos en el extranjero para satisfacer por completo al acreedor. (...) Y si e vampiro no quedaba satisfecho aun, podía vender como esclavo a su mismo deudor».

Si bien las reformas de Solón en el 594 A.C. tuvieron un impacto trascendental, en donde se resalta la creación del Concejo de los Cuatrocientos, diferente del Concejo aristocrático o Aerópago, por su característica más popular al estar conformado el primero por ciudadanos

¹¹⁶ ENGELS, Frederich. «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado». Editorial Progreso de Moscú. p.110.

mayores de 30 años independientemente de su condición económica u origen, mientras que el segundo estaba conformado por la nobleza, y sin perjuicio de ello, «*los arcontes se siguieron eligiendo entre las clases más ricas y así estos magistrados y el Areópago continuaron guiando la política ateniense*»¹¹⁷. No sería sino hasta la llegada de Clístenes en el 510 A.C. que la Ecclesia o Asamblea, sería el centro neurálgico de toma de decisiones y órgano deliberativo principal, sustento fundamental de la nueva forma de gobierno democrático.

Independientemente de la forma de gobierno, la organización político-administrativa ateniense fue la misma, conformada por «*unos magistrados, un concejo y una asamblea. La diferencia entre gobiernos oligárquicos y democráticos radicaba, únicamente, en la composición y el grado de decisión que cada uno de esos organismos tuviera*»¹¹⁸.

Con el advenimiento de la democracia, los poderes ejecutivo, legislativo y judicial recaerán enteramente en la Asamblea o Ecclesia, sin perjuicio de ello, a medida que se va sofisticando la forma de gobierno democrático, se puede denotar una suerte de división de poderes que cada vez se hace más marcada, sin por ello significar una división de poderes en el sentido montesquiano del término, ya que como bien recordaremos la división de poderes per se, es un aporte aristotélico¹¹⁹.

El Arcontado o magistrados, la Boule o el Concejo y la Ecclesia o Asamblea, fueron las tres principales instituciones de gobierno durante la etapa democrática de Atenas, teniendo la Ecclesia o Asamblea una importancia neurálgica y trascendental junto con el Concejo de los Cuatrocientos, ampliado por Clístenes a Quinientos, frente a un Concejo vinculado históricamente al *Areópago* de los *aristoi* y un Arcontado vinculado a la figura del *basileus* o Rey.

¹¹⁷ GONZALES ORTIZ, María Cristina. «La Democracia y la Cultura en la Atenas del Siglo V A.C.». p. 63

¹¹⁸ Ibidem. p. 62

¹¹⁹ ARISTÓTELES. «La Política». Libro Sexto: De la democracia y de la oligarquía. De los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.

Cuadro 1

Estructura funcional de la Democracia ateniense

EN TEORÍA. - La Ecclesia o Asamblea (legislativo, ejecutivo, judicial)

EN LA PRÁCTICA, y a medida que la forma de gobierno democrática se va sofisticando en Atenas. -

El Arcontado o magistrados (ejecutivo)

La Boule o Concejo (legislativo –propone leyes)

La Ecclesia o Asamblea (legislativo – aprueba leyes)

Tribunales (Areópago, Heliae) (judicial)

Durante el periodo democrático, «*cada una de las tribus seleccionaba por sorteo a cincuenta ciudadanos que pasaban a integrar el nuevo Concejo de los Quinientos. En general, todos los cargos que dependían de la tribu se nombraban por sorteo, excepto el de strategoi, el jefe del ejército tribal. Esto les daba oportunidad a todos los ciudadanos de participar, cuando menos una vez en su vida, en el Concejo de los Quinientos*

¹²⁰. Por otro lado, la Asamblea, a diferencia de la etapa monárquica y aristocrático-oligárquica en donde no tenía facultades deliberativas, pasaría a contar con todas las atribuciones legislativas, ejecutivas y judiciales. La Ecclesia, en esta etapa, era quien elegía a los magistrados o arcontes; a los miembros del Concejo de los 500 o Boule; y a los miembros de la *Heliea* o Tribunales Populares, mientras que el Areópago o Concejo de Aristócratas pasó a ser el Tribunal Criminal.

b) La República Romana

De igual forma que con Atenas, la evolución de las instituciones políticas romanas pasaron por un proceso que autores como Alfredo de Pietro¹²¹ clasifican en cuatro, a saber: *La Monarquía (el regnum)*, que va desde el año

¹²⁰ GONZALES ORTIZ, María Cristina. «La Democracia y la Cultura en la Atenas del Siglo V A.C.». p. 64.

¹²¹ DI PIETRO, Alfredo, «Derecho Privado Romano», Tercera Edición, Editorial Abeledo Perrot. p. 3

754 A.C. (fecha tradicional de la fundación de Roma) hasta el año 509 A.C. (cuando ocurre la caída del último de los reyes, Tarquino el Soberbio); *la República*, que abarca desde el 509 A.C. hasta el año 27 A.C., cuando se instaura el Principado, por parte de Octavio Augusto; *el Imperio*, que en su primera fase (Alto Imperio) asume el régimen del *Principado*, hasta la llegada al poder de Diocleciano (año 284 D.C.), y que en su segunda fase se consolida autoritariamente en la figura del Emperador como *Dominus*; será el Bajo Imperio o *Dominado*, que en occidente abarca hasta la caída de Roma en manos de los barbaros (año 476 D.C.), y que en Oriente, en el sentido estricto con que se estudia el Derecho Romano, continúa Di Pietro, abarca hasta la muerte de Justiniano (año 565 D.C.), quien será el gran consolidador del *Ius* (Derecho), con su famosa compilación, conocida como *Corpus Iuris Civilis*.

Así como Atenas, Roma también tenía sus principales instituciones de gobierno, que en la época monárquica serían el *Rex* o rey, el Senado, los Comicios Curiados y los Colegios Sacerdotales. Durante la etapa republicana, serían los Magistrados, el Senado y los Comicios. Mientras que durante la etapa imperial (alto imperio o principado), si bien se mantendría la misma estructura política, se agregaría la figura del *Princeps Senatus*, como una especie de tutor o protector de la *res publica*, lo que en la etapa del Bajo Imperio (o dominado) adoptaría el nombre de *imperator* o *sacratissimus dominus*, teniendo esta figura amplios poderes respecto de los magistrados, los comicios y el senado.

En la época monárquica, el *Rex* tenía todas las atribuciones políticas, militares, judiciales y religiosas, y es quien contaba con las facultades ejecutivas, legislativas y judiciales, y emitía las *leges regiae*. Mientras que el Senado era un mero órgano de consulta y los comicios o asamblea del *populus* un órgano ratificador de las leyes (en esta época tanto el Senado como los Comicios o Asamblea del *populus* estaban conformados por Patricios¹²²); en la época republicana el Senado se convirtió en el órgano más importante de la República, y al igual que con la Ecclesia Ateniense durante

¹²² Son aquellos que pertenecen a la gente originaria de Roma, y son en principio los que tienen los derechos políticos y los privados reconocidos en el *ius civilis*. (DI PIETRO, Alfredo, «Derecho Privado Romano», Tercera Edición, Editorial Abeledo Perrot. p. 4)

la etapa democrática, se convirtió en el detentador de las atribuciones legislativas, ejecutivas y judiciales, necesitando todas las decisiones políticas importantes de su aprobación.

Sin embargo, así como la democracia ateniense, cuando la institución senatorial se fue sofisticando, se fue consagrando un principio de separación de poderes. Como nos ilustra Di Pietro¹²³, con la caída de la monarquía, el *rex* fue sustituido por dos magistrados nombrados por el *populus* y ratificados por el Senado. La constitución política de la *res publica* descansó fundamentalmente en el equilibrio de tres órganos: los magistrados (que ejercen el poder, ejecutivo-judicial); el Senado (que mantiene la auctoritas, legislativo – propone y aprueba leyes) y los Comicios (asambleas del *populus*, legislativo – propone leyes). Durante esta etapa tanto en el Senado como en los Comicios, ya ingresan a la vida política los Plebeyos¹²⁴.

Finalmente, durante la etapa imperial de Roma, y por sobre estas tres instituciones clásicas de la organización política romana (magistrados, senado y comicios) se antepone la figura del *imperator* o Emperador, quien restringe la relativa autonomía de las instituciones políticas republicanas a sus designios.

c) La Asamblea Germánica

Miro Quesada¹²⁵ nos trae apuntes interesantes sobre la forma de gobierno de los antiguos pueblos germánicos, respecto a esto menciona lo siguiente:

«Los germanos, una de cuyas tribus se llamaba la de los alamanes, de donde viene la voz española ‘alemán’, constituían una serie de tribus o ‘stamme’, que eran confederaciones militares cuyos jefes tenían el título de reyes. La organización política de las tribus (stamme)

¹²³ DI PIETRO, Alfredo, «Derecho Privado Romano», Tercera Edición, Editorial Abeledo Perrot. p. 7.

¹²⁴ Son definidos en exclusión, es decir, no son patricios, ni tampoco clientes. Su origen es discutido: lo más probable es que provinieran de los extranjeros o pueblos latinos vencidos que se han asentado en Roma. (DI PIETRO, Alfredo, «Derecho Privado Romano», Tercera Edición, Editorial Abeledo Perrot. p. 4)

¹²⁵ MIRO QUESADA RADA, Francisco. «Manual de Ciencia Política». 3ra ed. 2012. Ediciones Legales. p. 32.

germanas se fundaba en las ‘sippen’, que eran un conjunto de familias unidas por lazos de consanguinidad. Cuando estas ‘sippen’ se reunían formaban un distrito territorial independiente que se denominó ‘gau’, cuyo gobierno correspondía a la asamblea de hombres libres, que decidían sobre las asignaciones de tierras y ejercían funciones judiciales. A la cabeza ‘gau’ o distrito territorial, con un gobierno basado en el asambleísmo, había uno o varios jefes con el nombre de príncipes. La reunión de los ‘gau’ constituía el ‘stamme’ o tribu, que era gobernado por un Concejo de los jefes de distrito, quienes entre sus funciones actuaban como magistrado y tribunales de justicia en determinados casos».

El historiador Tácito, continua Miro Quesada, nos dice sobre estas asambleas que, los jefes deliberaban sobre asuntos de detalle; mientras que la nación entera sobre los asuntos mayores. Explica Tácito que las decisiones colectivas de la comunidad eran luego discutidas por los jefes. Engels en su obra sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, nos da algunos alcances también sobre el asambleísmo germánico:

«La constitución de los germanos corresponde igualmente al estadio superior de la barbarie. Según Tácito, en todas partes existía el concejo de los jefes (príncipes), que decidía en los asuntos menos graves y preparaba los más importantes para presentarlos a la votación de la asamblea del pueblo»¹²⁶.

d) La Asamblea Andina o Camachico

Tal como señala Miro Quesada¹²⁷, en los Ayllus (o tribus) de la cultura andina existió una institución cuyos orígenes se remontan al preincanato, siendo respetada dicha institución en la época incaica, y que recibió el nombre de ‘camachico’. Respecto al Camachico comenta Luis E. Valcárcel¹²⁸, lo siguiente:

¹²⁶ ENGELS, Frederick. «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado». Editorial Progreso de Moscú. p.143.

¹²⁷ 3 MIRO QUESADA RADA, Francisco. «Manual de Ciencia Política». 3ra ed. 2012. Ediciones Legales. pp. 32 -33.

¹²⁸ VALCARCEL, Luis E. «Historia del Perú antiguo». Tomo I. Ed. Mejía Baca, Lima, 1964.p. 42.

«...una particularidad política del Estado Inca es que en la infraestructura de las comunidades o ayllus funcionaba la institución del Camachico; es decir, la asamblea integrada por hombres y mujeres de edad que se reunían para ocuparse de los asuntos propios del grupo, cuyos acuerdos guiaban la acción del curaca».

3.8.1.1.3. La Política como realidad social

Visto una breve aproximación a los principales fenómenos políticos del mundo antiguo, y partiendo de lo expuesto, se puede decir que las sociedades desde tiempos inmemoriales y conforme al grado de desarrollo civilizatorio, fueron organizándose, ya sea a través de la voluntad de un solo hombre, de un grupo de ellos, o de todo un pueblo, en unidades sociales cada vez más sofisticadas, hasta llegar a los grandes Leviatanes modernos. Pero ¿Por qué? ¿Porque el hombre necesita de la política?

La sociedad surge por las inevitables necesidades del hombre que, este, al no poder proveerse de todos los medios materiales y trascendentales por sí mismo, necesita de la interacción social y esta a su vez, se convierte en vehículo de desarrollo integral del hombre. De la misma forma, en una sociedad pueden existir diversos tipos de voluntades, personales y colectivas, sin embargo, la quintaesencia de la política reside en la plasmación de una voluntad que es popular y/o nacional. Así, la política surge juntamente con el comportamiento social, *como una conducta de organización para un fin determinado*.

3.8.1.1.4. La Política como desarrollo sociohistórico universal

A lo largo de la historia y del tránsito de la política hacia su científicidad. Podemos establecer *para efectos de la explicación*, un desarrollo terminológico y teórico en tres etapas o períodos históricos. Una Etapa Baja, una Etapa Media, y una Etapa Alta.

a) La Etapa Baja o etapa pragmática, se caracteriza por la presencia de prácticas de organización social influenciadas por creencias religiosas. Un periodo que se inicia con la constancia de la existencia de documentos escritos (alrededor del 3000 A.C. con sumeria). Aquí la política más que teoría o ciencia, será un arte, que se funde con la experiencia mística de designios divinos, por lo que será eminentemente pragmática. En este periodo vemos surgir las primeras civilizaciones, entre ellas: Sumer, Caral, China, Valle del Indo y Egipto.

b) La Etapa Media o pre-científica, se singulariza por el esbozo del concepto de política, y la teorización de formas de gobierno en conjunto con la *praxis* política. Consideramos que esta etapa media o pre científica se inicia en la *Edad Antigua*, en Grecia, con los grandes filósofos Sócrates, Platón y Aristóteles; se desarrolla en Roma, en donde se resalta a Lucrecio, Cicerón, Seneca y Marco Aurelio, y concluye en la *Edad Media*, con pensadores como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Un periodo que va desde el 1200 A.C. hasta la caída del imperio romano de oriente (en el año 1453 D.C.). A todo esto, es de agregar la gran gama de *filósofos orientales* durante dicha etapa.

c) La Etapa Alta o científica, se distingue por la paulatina identificación de la política como una ciencia del gobierno y del Estado. Una etapa que se inicia con el renacimiento (en el año 1492, que es el descubrimiento de América, y el inicio de la Edad Moderna) hasta la actualidad (Edad contemporánea). Con pensadores como p.ej. Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, en la *edad moderna*, y Hegel, Weber, Schmitt, Duverger e Easton, en la *edad contemporánea*.

3.8.1.5. Conclusiones de la historia política general

Después de todo lo visto, definiremos a la política de la siguiente forma: *La política, en tanto conducta de organización, es la ciencia de la utilidad general, es el poder o el ejercicio del poder destinado a la ejecución de un fin trascendental, y este fin es el bienestar y la seguridad de una determinada población o comunidad.*

a) Politicidad no es sinónimo de estatidad.- Como se pudo observar, la política en sus inicios al ser pragmática, no necesariamente estará vinculada con un fenómeno gubernamental o estatal en el sentido moderno, sino con una diversidad de referencias religiosas. Sin perjuicio de ello, la política en tanto ciencia de la utilidad general, implica toda conducta destinada a tal fin, con lo que esta no solo abarcaría al fenómeno de gobierno, sino también al plano de lo ético, moral, económico, cultural, etc. No solo circunscribiéndose al ámbito del Estado, por lo que politicidad no es sinónimo necesariamente de estatidad, siendo el primero, en tanto manifestación social humana, un concepto más amplio y complejo, y la estatidad, solo una arista de la politicidad.

b) El asambleísmo no es sinónimo de democracia.- Vistas las organizaciones políticas atenienses, romanas, germánicas y andinas, podemos concluir que el asambleísmo no es necesariamente análogo al de democracia, si bien podría ser un principio democrático, pero se no implica o hace referencia a esta forma de gobierno, ya que para que ello se plasme así, la Asamblea Popular (ahora parlamento o congreso) debe tener amplios poderes respecto a los demás órganos gubernamentales, cuestión que en la antigüedad no siempre ocurría. Podría existir asambleísmo en Imperios y Monarquías, sin por ello significar que el Rey o Emperador perdieran sus atribuciones frente a esta.

c) La Política no es un fenómeno exclusivo de la modernidad.- El inicio de la conducta política en el hombre, se pierde en las arenas del tiempo, y surge con la misma característica social del ser humano, por lo que efectivamente no es un fenómeno estrictamente moderno, es decir, que no siempre ha existido como la conocemos actualmente, sino que también es producto de un desarrollo histórico-social y civilizatorio.

3.8.2. Principiología pura de la democracia:

Luego de la revisión del desenvolvimiento histórico de la política y en ello de las formas de gobierno derivadas (Rodríguez Adrados, 2011; López Arribas, 2001; Osvaldo Guariglia, 2011; Rodríguez Burgos, 2015). Por

democracia, como concepto puro¹²⁹, se entiende *un gobierno popular*, es decir, *una forma de gobierno en donde el pueblo reunido en asamblea plasma su voluntad a través del ejercicio directo del poder* –o a través de espacios que puedan garantizar la participación–, *el cual reside en las manos de este*.

Por lo que se puede verificar, nuestro concepto de democracia pura es el concepto de *democracia directa o participativa*, por oposición a la *democracia indirecta o representativa*. Sin embargo, ello no nos impide efectuar una síntesis dialéctica entre dichas manifestaciones contradictorias para solucionar las falencias propias de la democracia y *crear un nuevo concepto de esta que refleje sus elementos trasversales*, en tanto la experiencia pragmática es clara en señalar que, efectivamente la democracia directa, al igual que la participativa, tampoco es perfecta:

«...la democracia indirecta, es decir, representativa, no es solamente una atenuación de la democracia directa; también es su correctivo. Una primera ventaja del gobierno representativo es que un proceso político entrelazado de mediaciones permite escapar a las radicalizaciones elementales de los procedimientos directos. La segunda ventaja es que también sin "participación total" la democracia representativa subsiste siempre como un sistema de control y limitación del poder. Lo anterior permite a la sociedad civil, entendida como sociedad prepolítica, como esfera autónoma y conjunto auto-suficiente, desarrollarse como tal» (Sartori, 2003: 207).

Conforme a todo ello, los principios más básicos de la democracia como concepto puro serían los siguientes:

3.8.2.1. Principio de plasmación de la voluntad popular: Los intereses, las necesidades y las demandas del pueblo, deben verse reflejados a través de los actos de gobierno.

¹²⁹ No se entienda al concepto de *democracia pura* en el sentido peyorativo leninista, como algo que se encuentra por encima de las clases, sino al contrario como una democracia auténtica, efectiva para la mayoría del pueblo, para las amplias masas laboriosas. En tanto sus principios puros no pueden ser otros que los que se encuentran en plena identidad con un principio pro comunidad organizada, pro pueblo trabajador.

3.8.2.2. Principio de empoderamiento popular: El pueblo es el que participa directamente en el gobierno a través de diversidad de mecanismos, pero también es quien elige autoridades políticas a través de diversas formas que garanticen la elección de representantes idóneos para las funciones de gobierno y que mejor reinterpreten la voluntad popular para el efectivo empoderamiento, siendo este último la constatación de que las demandas populares son cumplidas realmente y no archivadas como meras promesas políticas.

3.8.2.3. Primacía del principio de participación como regulador de la representatividad: Siendo el pueblo el recipiente legítimo del poder soberano, la regla general es que los ciudadanos no elijan representantes, sino que, en lugar de ello estén obligados a participar de forma directa en el quehacer político (*democracia participativa*).

Ante la mayor extensión del territorio, la participación directa se hace más difícil de plasmar, por lo que se recurre a la representación indirecta (democracia representativa). En democracias pequeñas la participación directa es regla general, mientras que la representación indirecta es excepción (esto mayormente en la antigüedad); en democracias grandes la representación es regla general, pero no por ello la participación debería tornarse en excepcional, sino que el representativismo debe de valerse de mecanismos que aseguren un equilibrio entre este y la participación política directa de la ciudadanía, es decir que, en democracias grandes la representatividad es un principio constituyente, pero la participación debe (o debería de ser un) principio regulador. En el sentido que la participación ayuda a hacer efectiva la razón de ser de la representación, asegurando así que no se produzca una ruptura o disociación entre el pueblo y sus representantes, ante la inexistencia de mecanismos de participación directa como las asambleas populares que coadyuvan, precisamente, a que los representantes estén debidamente informados de las preocupaciones, demandas y necesidades de la población de forma constante.

El principal problema de la democracia liberal reside en que, en la práctica, transforma la participación ciudadana directa en excepción,

generando un empoderamiento ficto en tanto que la representatividad se torna en principio constituyente y regulador, invisibilizando la participación directa y reduciendo a esta a mero principio accesorio, convirtiéndose ya no en una competencia de colectividades por el poder, sino en una competencia de élites políticas preestablecidas (con sus propios intereses de partido y de grupos de poder económico), en clara alusión al secuestro de la política por los Partidos (Pateman, 1970), y a la invasión de la economía al terreno de la política, con lo cual ya no existirían Partidos Políticos, sino Empresas Políticas sujetas al análisis costo-beneficio (Müller-Schmid, 1978), aunado al hecho que, sin un debido balance ligado a aspectos de carácter meritocrático, el principio de representatividad liberal en lugar de servir a la plasmación de la voluntad popular, la corrompe.

3.8.3. La Democracia en el Perú a la luz de la teoría pura.

Se recordará la crisis política peruana de 2019, la cual *fue una fuerte llamada de atención a los criterios que tiene el ciudadano para la elección de sus representantes* y de que, si queremos realmente un cambio, debemos comenzar por cambiar nuestra actitud ante la política de nuestro país, lo que implica cortar el remolino de despolitización en la que nos ha sumido la realidad posliberal. *Que ha generado peruanos despolitizados, desidentificados con su patria y alienados. Lo que deja el vacío propicio para que personas inmorales que no deberían hacer política, la ejerzan. Para que las personas corruptas que no deberían postular a cargos públicos lo hagan; y para que los candidatos lobbistas que ni siquiera deberían ser opciones, continúen siendo elegidos.* Es la sentencia platónica la que se reafirma con contundencia el día de hoy:

«Porque el mayor castigo para el hombre de bien, cuando rehúsa gobernar a los demás, es el verse gobernado por otro menos digno» (1872:92).

De otro lado, las crisis peruanas cíclicas (enfrentamientos entre el Ejecutivo y el Legislativo) se nos presentan como una prueba fidedigna de que *la democracia liberal en el Perú, ya no goza más de legitimidad ante el*

pueblo, y que el sistema republicano liberal fundado en 1821, ya cumplió su ciclo histórico, en tanto que la democracia liberal solo permite la participación a través de un sistema de partidos, generando con ello que los intereses de éstos se enquisten y se cartelicen de espaldas a la sociedad, parafraseando a Baños (2006:46), aunado a la ausencia de filtros mínimos para el ejercicio político sin los cuales no se puede garantizar la presencia de personas integras en la política y la transformación de los partidos en lobbies que velan por los intereses de quienes los financian, como se vio con el caso Odebrecht.

Estos hechos, que sabemos que han sido el denominador común en la historia contemporánea de Iberoamérica, no solo en el Perú, reafirman la tesis del filósofo ruso Alexander Dugin sobre *la laocracia, como un imperativo histórico a desarrollar. Como aquel gobierno sustentado en el poder del pueblo, el Estado como instrumento del pueblo, por oposición a la democracia liberal, que de la experiencia peruana es el gobierno de los lobbies.* Por todo lo mencionado, derivado de la misma praxis y en contraste con los principios más fundamentales de la democracia como concepto puro, podemos afirmar con contundencia lo siguiente:

3.8.3.1. La voluntad popular no se plasma, dado que los gobernantes no reflejan las aspiraciones del pueblo en sus actos de gobierno¹³⁰.

3.8.3.2. Hay un decrecimiento del empoderamiento popular, debido a la falta de elementos meritocráticos mínimos en la elección de autoridades políticas¹³¹, siendo por ello que la reinterpretación de la voluntad popular es deficiente.

3.8.3.3. La participación como principio regulador de la representatividad se ha tornado en mero principio accesorio, ello producto del inexistente activismo político directo, ya que los únicos vehículos para la participación política se han visto reducidos a los partidos

¹³⁰ Ver: <https://data.larepublica.pe/encuesta-iep-aprobacion-desaprobacion-peru-presidente-congreso-de-la-republica/>

¹³¹ Ver: <https://gestion.pe/peru/politica/elecciones-regionales-y-municipales-2022-jne-no-existe-ley-que-prohibe-postular-a-ciudadanos-que-se-encuentren-en-calidad-de-investigados-rmmn-noticia/>

políticos, no existiendo otros canales para la conducción de demandas políticas ciudadanas como p.ej. *Asambleas populares*¹³².

3.8.4. Hacia una democracia meritocrática

Bunge (1985) reafirma el hecho que hablar de una ideología sociopolítica científica en sí, es hacer referencia a un oxímoron, ya que estamos ante un sistema de creencias, al fin y al cabo. Una infortunada categoría, contradictoria en esencia y similar a como si hablásemos de ciencia religiosa o centralismo democrático, sin embargo, necesaria y que, bajo una conceptualización científica del mismo término de ideología, puede prosperar en una mayor científización del mismo.

La principal falencia de las democracias liberales (sobre todo en Iberoamérica), ha sido y es su incapacidad para plasmar la voluntad popular, dado que no han permitido que el principio de representatividad asegure que los más preparados ejerzan cargos públicos generando que se enquisten élites políticas lobbistas, en esa misma línea, y en lo que respecta a las llamadas democracias populares de los Estados Socialistas (en los tiempos del llamado socialismo real), la praxis histórica nos precisa que muchas veces tergiversaron el principio de representatividad, *reemplazando la voluntad popular por la voluntad de un Comité Central* (Velarde Rosso, 2017; Benz, 2005; Hobsbawm, 1998; Huidobro, 2000). Es por ello por lo que, y en función a lo expuesto, se propone un nuevo modelo de democracia de carácter meritocrática, bajo los siguientes fundamentos:

3.8.4.1. Los Partidos, no son las únicas vías de participación política. Existen también gran gama de cuerpos y actores sociales (Colegios de Profesionales, Universidades, Sindicatos, etc.) que fácilmente podrían normar lo que atañe a su especialidad y a sus ramas de actividad de manera directa, en tanto especialistas en dichas materias. Asimismo, una mayor diversidad de actores dinamiza, garantiza y facilita la fiscalización.

¹³² «Los ciudadanos construyen un espacio de discusión y resolución a problemas locales y comunitarios, remitiendo los resultados a las autoridades competentes» (<https://participa.jalisco.gob.mx/mecanismo-de-participacion-ciudadana/>).

3.8.4.2. La voluntad popular no puede plasmarse sin meritocracia. No puede garantizarse la reinterpretación de la voluntad popular mediante el principio de representatividad *per se*, si el recurso humano que postula al ejercicio de un cargo público no está preparado intelectual y moralmente, para dicha labor.

3.8.4.3. La exigencia de meritocracia no entra en contradicción con el derecho a la participación política. Contrario al pensamiento igualitarista liberal, de que la exigencia de requisitos mínimos al ejercicio de cargos públicos atenta contra el derecho de participación política, la meritocracia no hace nada más que reafirmar dicho derecho, puesto que mediante el aseguramiento que buenos elementos del pueblo, intelectualmente preparados y/o moralmente intachables, sean los únicos autorizados a postular y ser elegidos democráticamente, se garantiza la efectiva plasmación de la voluntad popular que es precisamente de donde nace la *ratio* o la razón de ser del derecho de participación política, al ser el objetivo principal de todo gobierno auténticamente democrático, la plasmación de las máximas aspiraciones y exigencias del pueblo.

«Siendo que la DEMOCRACIA MERITOCRÁTICA, es precisamente la forma de gobierno sustentada en el ejercicio de la soberanía popular a través de varios órganos de participación y representación –no solo Partidos Políticos– que se eligen por votación, con requisitos meritocráticos mínimos para el ejercicio de cargos públicos».

Estos requisitos mínimos solo se aplican a los que detentan a un cargo público. No pueden requerirse a los mismos votantes, ya que precisamente son ellos, los que, en plasmación del *principio de representatividad meritocrática*, trasladan la responsabilidad de la dirección política a un tercero en virtud de sus proporcionales capacidades, planteamientos y conocimientos.

En función a todo lo expuesto, la nueva democracia contemporánea ya no será liberal (la que solo permite la participación a

través de un sistema de partidos, generando con ello que los intereses de éstos se enquisten y se cartelicen de espaldas a la sociedad, aunado a la ausencia de filtros mínimos para el ejercicio político sin los cuales no se puede garantizar la presencia de personas integras en la política) sino *iliberlal*. Esto, para el contexto peruano, será la base, la etapa de transición que nos conducirá a la *laocracia* (el poder del pueblo por oposición a la democracia liberal, el gobierno de los lobbies), el Estado como instrumento del pueblo.

IV. Crisolismo: ¿hacia una cuarta teoría política peruana e iberoamericana?

4.1. Breve aproximación a la Cuarta Teoría Política

Las teorías políticas en la historia de la humanidad comenzaron con un texto fundacional, del cual se derivaron posteriormente grandes sistematizaciones ideológicas, así como variantes de dichos planteamientos teórico-políticos:

El Liberalismo, como *primer teoría política* de la modernidad, vio la luz a través de la pluma de John Locke, en su obra «*Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*» publicado en 1689. Luego de ello vendría el aporte económico-político de la mano de Adam Smith con su obra «*La Riqueza de las Naciones*» publicado en 1776, que completaría las bases consustanciales de dicha teoría.

El Comunismo, como *segunda teoría política* de la modernidad, surge a través de su principal ensayo fundamental, «*El Manifiesto del Partido Comunista*» publicado en 1848, de la mano de Karl Marx y Friederich Engels. Con posterioridad, Marx aunaría una crítica de la economía política en tres volúmenes titulado «*El Capital*», cuyo primer tomo fuera publicado en 1867, mientras que los dos restantes se publicarían póstumamente bajo la edición de Engels.

El Fascismo, como *tercera teoría política* de la modernidad, contrariamente a lo que generalmente se piensa, tuvo en la figura de

Giovanni Gentile a su padre fundador, a través de la obra «*Origen y Doctrina del Fascismo*» publicado en 1929. La gran sistematización vendría después de la mano de varios autores donde se resalta al mismo Benito Mussolini con la obra «*Fascismo: doctrina e instituciones*» (1933) y el «*Estado Corporativo*» (1936), junto con la obra económico-política de Francesco Vito intitulada «*Las Uniones de Empresas en la Economía Fascista*» (1941).

El Siglo XX fue el escenario en donde estas tres ideologías lucharon encarnizadamente, el realismo político unió a la primera y la segunda teoría política en contra de la tercera, para luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial, volver a la lucha bajo la forma de Guerra Fría.

Después de la caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración (1991) del bloque socialista liderado por la Unión Soviética, se refrendó con ello la *victoria del liberalismo* como la teoría que mejor supo encarnar el espíritu de la modernidad (la idea de progreso lineal indefinido que no admite retorno y que surge en la Ilustración). El matrimonio entre democracia y capitalismo (liberales) fue pleno, tornándose en hecho consumado y en realidad existencial de las sociedades políticas a partir de entonces. Ello reafirmó en primera instancia el vaticinio de Francis Fukuyama en su obra «El fin de la historia y el último hombre» (1992), llevando a una euforia generalizada del liberalismo y sus epígonos, y al reconocimiento de una tricotomía globalizante que estaba destinada a ser la frontera final de la evolución del sistema político humano, en ello, el *individualismo* como propuesta ético-moral, el *capitalismo liberal* como sistema económico y la *democracia liberal* como sistema político.

Todo pareció ir en ese sentido, aunado a la institucionalización del poder estadounidense como principal potencia representante de este horizonte final. El Siglo XXI comenzó en definitiva a refrendar los postulados fukuyamianos, sin embargo, a medida que nos adentrábamos más en este nuevo paraíso de plena hegemonía liberal, muchos se dieron cuenta que, tanto a nivel subjetivo como objetivo, ya se presentía una decadencia hegemónica de Estados Unidos. El paraíso había nacido muerto.

En tanto que lejos de comenzar a establecerse las bases de una unipolaridad totalizante como fin de la historia en donde la democracia liberal occidental fuera el único criterio de verdad, naciones como *Rusia, India y China*, seguían caminos diferentes, mostrándose como futuros nuevos polos de poder, bajo otras premisas que no congeniaban necesariamente con las tres categorías base de la globalización. El matrimonio entre democracia y capitalismo terminó por romperse, y el divorcio comenzó a hacerse vergonzosamente notorio hasta que fue un hecho consumado, surgiendo el fenómeno de las *democracias iliberales y los capitalismos dirigidos*:

«En el transcurso de un cuarto de siglo, las democracias liberales han pasado de una posición de fortaleza económica sin precedentes a una posición de debilidad económica sin precedentes...(...). De los 15 países del mundo con los ingresos per cápita más altos, casi dos tercios son democracias no liberales» (Mounk, Foa, 2018).

Es en el escenario de una hegemonía liberal que, una nueva teoría política consciente de este contexto, surge para entender este nuevo paradigma político de la posmodernidad, partiendo de la siguiente tesis:

«...todas las ideologías políticas que habían combatido ferozmente entre sí a través de los siglos han perdido su actualidad. El conservadurismo, el fascismo, el comunismo, así como sus variantes marginales, han fracasado, mientras que el liberalismo, triunfante, se convirtió en la vida cotidiana, en el consumismo, el individualismo, en el estilo posmodernista de ser sub-político y fragmentado. La Política se convirtió en biopolítica y paso del nivel individual al nivel sub-individual. Por lo tanto, parecen haber dejado la escena no solamente las ideologías derrotadas, sino también la política como tal, incluyendo la política liberal. Precisamente por esta razón es tan difícil la formación de una alternativa. Los oponentes del liberalismo se encuentran en una situación difícil: el enemigo triunfante se ha evaporado, desapareció; luchan contra el vacío. ¿Cómo hacer política cuando no existe Política?

Solo hay una solución: rechazar las teorías políticas clásicas, tanto las derrotadas como las triunfantes, demostrar imaginación, comprender las realidades del nuevo mundo global, descifrar correctamente los desafíos del mundo posmoderno y crear algo nuevo, más allá de las batallas políticas de los siglos XIX y XX. Este enfoque es una invitación a desarrollar una Cuarta Teoría Política más allá del comunismo, del fascismo y del liberalismo»

Es así como en el año de 2009 el politólogo y filósofo ruso Alexander Dugin, publica su obra intitulada, precisamente, «*La Cuarta Teoría Política*» (*Четвёртая политическая теория*), *como nuevo paradigma político del Siglo XXI*.

La *Cuarta Teoría Política*, parte de la mencionada tesis, y reconoce que las tres teorías políticas compartían algo en común, todas eran producto de la modernidad y del ideal de progreso lineal en donde hay un destino final: *la libertad total (Liberalismo)*, *el comunismo planetario (comunismo)* o *el Reich de los mil años (Fascismo Alemán)* y por ello las tres son en esencia, totalitarias, porque todo lo que no congenia con su visión de sujeto político es marginado. La diferenciación de estas teorías viene del lado del sujeto político sobre el cual pivotan.

Para el liberalismo su sujeto político es el individuo, para el comunismo la clase, para el fascismo/nazismo el Estado y la Raza, respectivamente. Es esta visión reduccionista, la que de acuerdo con Dugin inhibe a estas teorías de entender una realidad humana que se muestra mucho más compleja. Esto explicaría porque las ideologías derrotadas que se encuentran en esta narrativa, han sobrevivido a la fecha a los embates de la hegemonía liberal, retomando su postura de poder, no en sus formas clásicas sino, en sus variantes mixtas, y gracias al reconocimiento pragmático de dicho paradigma, tal es el caso del *Socialismo con características Chinas* (*al integrar la economía de mercado y el nacionalismo*) por citar un ejemplo concreto, o la misma *idea Juche* (*al integrar al nacionalismo*) o el *Socialismo Árabe* (*al integrar el nacionalismo y una visión comprensiva de la propiedad*). Mientras que las ideologías que continúan bajo una visión

reduccionista de sus planteamientos clásicos son parias en el escenario político contemporáneo (*marxismo clásico, fascismo y nazismo clásicos*) y ya no representan ninguna propuesta alternativa y mucho menos una amenaza al liberalismo que, tornado en posliberalismo, ha dejado de ser una ideología en sentido estricto para tornarse en una realidad existencial, en nuestra vida cotidiana.

Cuando se habla del fracaso de las ideologías antiliberales, se hace estricta alusión a sus formas clásicas que fueron derrotadas en 1945 (derrota militar y política de los fascismos) y 1991 (derrota geopolítica y socioeconómica de los socialismos reales), no a sus variantes mixtas actuales (p.ej. el socialismo de mercado de China, Vietnam y Laos) y que se muestran como respuestas originales y exitosas al nuevo panorama contrahegemónico.

Esta realidad humana, refrenda el hecho que todos estos sujetos políticos actúan de forma conjunta, siendo por ello que la Cuarta Teoría Política parte de un *holismo*, proponiendo un nuevo sujeto político, el *Dasein de Heidegger, entendido como el Ser-Ahí, aquello que determina la existencia humana y la torna en auténtica, una categoría plural, en donde cada pueblo, cultura y civilización, tiene su propio Dasein. Porque cada pueblo de acuerdo con su visión es quien determina que es lo que hace auténtica su existencia (valores, costumbres, tradiciones, conocimiento, etc). Contrario a una visión unipolar y totalitaria, se antepone una visión multipolar y plural.*

Siendo por esta razón que la Cuarta Teoría Política es ecléctica, rescata lo certero en las teorías políticas para darle un giro a estas ideas bajo su particular visión, rechazando sus grandes errores históricos. Del liberalismo rechaza el individualismo, el egoísmo ético-moral y su carácter despolitizante, y se queda con la *idea de libertad*. Del comunismo rechaza su determinismo economicista y se queda con su posición *anti-burguesa*, y su *potencial crítico frente al capitalismo y al liberalismo*. Del fascismo rescata su *visión de comunidad y de valoración de lo étnico*, y desecha firmemente la idolatría al Estado y a la superioridad de la Raza. Este ejercicio, al lector no familiarizado con la historia de las ideas políticas, le

puede parecer hipócrita o hasta contradictorio (lo que algunos llamarían mescolanza teórico política), sin embargo, ninguna ideología sociopolítica en sus inicios se salvó del pecado del eclecticismo:

«Marx, por ejemplo, se basó en la economía política de Adam Smith (teoría del valor-trabajo), el materialismo de Ludwig Feuerbach y la dialéctica de Georg WF. Hegel, un idealista (en términos filosóficos). Los fascistas se basaban en el socialista Sorel y el sindicalismo, etc» (NR, 2019).

Visto todo lo expuesto, y ante la crítica marxista clásica que ve a la Cuarta Teoría Política como una forma más de neofascismo, cabe precisar que la Cuarta Teoría Política es disidente porque reconoce que el enemigo a combatir es una realidad hegemónica, y esta realidad hegemónica precisamente es la realidad liberal, entendiendo muy bien por ello la esterilidad (o hasta la complicidad subrepticia con el sistema hegemónico) del anticomunismo como del antifascismo.

Muchos tontos de izquierda combaten un fascismo inexistente, sentencia inexorablemente el marxólogo italiano Diego Fusaro; de igual forma, y parafraseándolo, diremos que *muchos tontos de derecha combaten contra un comunismo clásico ilusorio*, cuando el socialismo de mercado frente a sus narices está superando en creces al capitalismo liberal, ese capitalismo liberal que derrotó al socialismo real en 1991, está siendo dejado atrás por un socialismo mixto al día de hoy. *Anticomunismo y antifascismo, sentencia Dugin, son funcionales al sistema hegemónico, y no hacen otra cosa que invisibilizar al verdadero enemigo: el sistema liberal.*

En la misma línea, nuestra propuesta, *no es, ni puede, ni será anticomunista o antifascista*, porque su crítica principal es contra el liberalismo en tanto sistema hegemónico. Siendo por ello que se analizan conocimientos, estética y praxis comunistas y fascistas por igual, y ello es porque se sigue un enfoque objetivo de *rescatar lo mejor de estas teorías, para la construcción de una propia postura nacionalista, anti-posliberal y anti-posmoderna*.

Si bien el holismo es el pecado de toda idea nueva, hay principios neurálgicos que permiten efectuar una clara línea demarcatoria entre ellos y nosotros siguiendo a Carl Schmitt. Hoy en día, una postura disidente es tal porque está en contra de un sistema hegemónico, por lo que la única oposición que no ha caducado es la anti-liberal. El fascismo fue derrotado en 1945, el comunismo bajo su forma de socialismo real cayó en 1991. Por lo que ser anticomunista y antifascista en un contexto en donde ya no hay pugna de estos sistemas por la hegemonía, es invisibilizar al sistema hegemónico: el liberalismo en todas sus formas.

Una postura sensata hoy en día, debe de ser crítica con todas las ideologías políticas que se aplicaron en el Perú, pero en lugar de seguir una espiral infructífera de mero reaccionarismo, debe abogar por una postura propositiva que concilie ciudadanos.

En síntesis, muchos se llenan la boca argumentando contra la lucha de clases, pero no hacen nada para combatir frontalmente la estructura que genera dichos conflictos y al contrario continúan bajo una postura anticomunista, o muchos se llenan la boca de antifascismo cuando el fascismo ya dejó de existir como propuesta política real, forzando conceptos para encajarlos en una realidad a la cual ya no es aplicable, generando una extrapolación ficta, cuando lo que se necesita al día de hoy, para construir una teoría nacional, es un enfoque metacrítico: metaliberal, metacomunista y metafascista. Ir más allá de esas ideologías implica reconocer sus fracasos como sus éxitos. Esto, se considera humildemente, es la forma en cómo se tiene que abordar el tema, para sentar las bases de una total y absoluta unidad nacional del pueblo trabajador contra el verdadero enemigo: la realidad posliberal y posmoderna.

4.2. Crisolismo y Cuarta Teoría Política: primera aproximación

En el proceso de elaboración del *crisolismo*, nos percatamos, y de una revisión de los presupuestos más fundamentales de la *Cuarta Teoría Política* (Dugin, 2013), que había una similitud entre esta última y los *Fundamentos del Crisolismo*, en cierta medida, en tanto esta nueva teoría política peruana

comparte con la primera cinco aspectos trasversales a todo lo ya mencionado:

- (i) *El reconocimiento de la victoria del liberalismo y la derrota de todas las alternativas a este*: ya no existe el marxismo sino el posmarxismo¹³³ (Therborn, 2008), ya no existe el liberalismo sino el posliberalismo (Rivera, 2007), ya no existe el fascismo sino el posfascismo, y en sí, todas las ideologías políticas han sido reemplazadas por un proceso de tecnocratización que Alain de Benoist llamaba Gobernanza. El choque de ideologías en el Siglo XX terminó con la victoria del liberalismo, dejando de ser ideología para pasar a ser un hecho existencial que augura el surgimiento del pos-individuo, desarraigado y sin ningún tipo de identidad religiosa, política y patriótica (inclusive despojado de su identidad sexual, fragmentado en multiplicidad de géneros) que no sea la del mercado y el consumo propiciada por la globalización, el reino del no-ser, lo que en filosofía heideggeriana sería el *Das Man* o *Dasein inauténtico*.

«El ápice del pensamiento político de la modernidad fue la victoria del liberalismo sobre las doctrinas políticas alternativas: el fascismo y el socialismo. El liberalismo se ha vuelto global y se ha convertido en el único sistema político posible. En la actualidad está avanzando hacia un concepto posmoderno y post-individual de la política, generalmente descrito como post-humanismo» (Dugin, 2013: 97).

- (ii) *El advenimiento de una nueva teoría política peruana*: entendida como la negación de dogmas equívocos, superación crítica y evolución metodológica de las tres teorías políticas de la modernidad peruana.

¹³³ «El triángulo del marxismo clásico –el de la política, la ciencia social y la filosofía– se ha roto y es poco probable que vuelva a su condición original» (Therborn, 2008, p. 194-196).

«El siglo XVIII vio la expansión de dos teorías: en el campo de la física, la Teoría de la Gravitación Universal de Newton, en el de la economía política, el liberalismo. Desde entonces, han aparecido otras dos teorías físicas, aparentemente contradictorias, la de la Relatividad y la Mecánica Cuántica. Igualmente, han aparecido dos teorías políticas que se combatieron mutuamente (Marxismo y Fascismo). Con la entrada en el tercer milenio, nos llegan a los campos de la física y de la política una Cuarta Teoría, la de Supercuerdas en el primero y la Cuarta Teoría Política en el segundo. En ambos casos, se buscan puntos de intersección entre las teorías anteriores, transcendiéndolas en una nueva teoría» (Dugin, 2013:8).

- (iii) *Una unidad monolítica que asegure un gran espacio vital geopolítico:* esta unidad monolítica está sustentada en una base histórica, religiosa y cultural, que a su vez se plasma en el principio de unidad en la diversidad como consecuencia del proceso de mestizaje –ya sea cultural o racial– entre nuestros ancestros indígenas y españoles y/o europeos, creando un nuevo concepto de identidad nacional sustentada en el sincretismo (que no merma la particularidad de cada identidad étnica diferenciada de cada pueblo), creando a su vez un nuevo sujeto de esta teoría política acorde a la realidad intercultural, que en términos generales –habiendo algunas excepciones¹³⁴–, corresponde a la realidad de toda Iberoamérica.

«El “gran espacio” es el otro nombre para eso, lo que se entiende por “civilización” en su sentido geopolítico, espacial y cultural. El “gran espacio” se diferencia de los actuales Estados nacionales porque se asienta sobre la base de un sistema de valores e historia comunes; él unifica algunos o, en algunas ocasiones, una multitud de diferentes Estados unidos en una “comunidad de destino”. En

¹³⁴ Algunas naciones Iberoamericanas que aún cuentan con población mayoritariamente de ascendencia europea, debido a que por múltiples causas mermó su población indígena, tales son los casos de Argentina, Paraguay, Uruguay y Chile, principalmente. Sin embargo, hay un proceso inmigratorio muy fuerte que está reconfigurando dicha composición étnica en estos momentos. Ver: Homburguer et al (2015). Genomic Insights into the Ancestry and Demographic History of South America. PLoS Genet 11(12): e1005602.

los diversos grandes espacios los factores de integración pueden variar; en algunos va a ser la religión, en otros el origen étnico, la cultura, el tipo sociopolítico o la posición geográfica» (Dugin, 2013:148).

- (iv) *Heidegger y el Dasein como sujeto político del Crisolismo:* Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* (1936), nos brinda una exposición excelsa sobre su ontología, en ella se trata la necesidad de replantearnos la pregunta por la trascendencia del Ser en sí, en tanto que en la historia del hombre se ha tendido a identificar el Ser con la entidad *en sí misma*, cuando en realidad una de las posibles *quintaesencias* del Ser, sea la que reside en *el ser de la entidad*, aquello que determina al ente en cuanto ente, entendiendo a este último (al ente) como todo aquello que hablamos y mentamos, aquello respecto de lo que nos comportamos de esta o aquella manera, ente es también el hombre, y el modo en cómo es (Heidegger, 1936:17).

«En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; *enti non additur aliqua natura*: no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitoriamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores» (Heidegger, 1936: 14).

El Ser, entendido como *aquello que determina al ente en cuanto ente*, muestra una temporalidad particular. Cuando *algo es*, se manifiesta en su *ser-asi*, cuando *algo es real*, se manifiesta como *Vorhandenheit* o estar-ahí, es decir en la consistencia, en la validez, en el existir, en el “hay” (Heidegger, 1936: 17). De aquí proviene uno de los términos más complejos de la ontología heideggeriana, en tanto que el Ser entendido como estar-ahí, en el plano de la existencia, se manifiesta como *Dasein*.

¿Qué es el *Dasein*? Hay varias interpretaciones al respecto, sin perjuicio de ellas, nosotros consideramos –al igual que Rivera (1953) – que *el Dasein es el ser del hombre*, lo que determina al hombre en

cuanto hombre, en tanto que el sentido que Heidegger a lo largo de su obra le da al Dasein, no es referido a cualquier existencia, sino, a la existencia humana misma.

Pero hay épocas en la historia en donde hay un olvido progresivo de la autoconsciencia de la propia existencia, cuando ello se produce, el ser humano –cuyo respaldo ontológico es el *Dasein*, y por ende Ser-Ahí, en tanto consciente de su devenir un *dasein auténtico (eigene)*– comienza a olvidar la trascendencia de su propia existencia, se transforma en un *dasein inauténtico (uneigene)* o *das man*, siendo que en la nada hay homogeneidad y uniformidad totalizante, en cambio en el Ser hay originalidad y potencia diferenciadora, en tanto cuando algo es consciente de su *existenz*, manifiesta su existir de múltiples formas, pero cuando se produce un olvido del Ser, no se puede plasmar nada más que no sea la manifestación inequívoca de la nada, base del nihilismo.

Sin embargo, este periodo de olvido del Ser es cíclico, y augura el retorno triunfal del Ser a través de un *Ereignis* o acontecimiento. La naturaleza del dasein auténtico es múltiple y puede variar de acuerdo con el contexto y al tiempo, pudiendo ser *una Divinidad*, una *Idea trascendental* o *el Hombre mismo* –como descubrirse en sí–, es decir, lo que hay de inmutable en un momento dado y que le otorga sentido a la existencia humana o guía su actuar, aquello que determina la existencia humana y la torna en auténtica, una categoría plural, en donde cada pueblo, cultura y civilización, tiene su propio Dasein (Dugin, 2013: 15-17). Porque cada pueblo de acuerdo con su visión es quien determina que es lo que hace auténtica su existencia (valores, costumbres, tradiciones, conocimiento, etc).

«Por un lado, el discípulo de Heidegger y editor de sus obras, el profesor Friedrich Wilhelm von Hermann haciendo referencia a la opinión de su maestro, cree que en el nivel de los Existenzial el Dasein es algo que va unido y que en diferentes culturas hay solamente su diferente manifestación, es decir, secundarias

(culturales) conformaciones de los Existenzial. Por otro lado, en esto podemos percibir la continuación del eurocentrismo de Martin Heidegger quien vio el Logos y la filosofía como fenómenos occidentales. Por eso la colocación de la filosofía de Heidegger en un contexto policultural contando con sociedades asiáticas, africanas y otras cambia toda la imagen y propone la tesis sobre la multiplicidad de los Dasein» (Dugin, 2013: 16).

Siendo que el actual Dasein inauténtico o *Das man* (idea con la que concordamos y que se deriva de la interpretación cuarto teórica que Dugin hace de Heidegger, Dugin, 2013:17) que genera el olvido del ser es *la idea de la globalización* como epifenómeno de la posmodernidad, la aldea global igual en todas partes que a su vez augura el pos-individuo, un recipiente vacío, en detrimento de hombres y mujeres auténticos con plena conciencia de su existir¹³⁵.

«Por eso el imperativo de la revolución libertadora dirigida contra la hegemonía del *das Man* (del liberalismo, la globalización, la americanización), siempre va a apoyarse en una tradición cultural concreta. Por eso en cada acercamiento él estará en cada lugar, en cada Da propiamente suyo. Si redujéramos apresuradamente todos los Dasein despertados a un común denominador, nos arriesgaríamos a frustrar toda la estrategia de la Cuarta teoría política y reemplazarla por una nueva versión del universalismo escolástico (lo que está pasando con las ideas de Heidegger, si la gente no las comprende en forma debida; eso lo lamentaría el mismo Martin Heidegger, pues en tal caricatura han transformado los “existencialistas” franceses sus ideas). Pues, la Cuarta teoría política constata la multiplicidad fenomenológica de los *Dasein*, eso es, acepta la tesis de que *Dasein existiert volkisch*. Este principio no debilita la unión de todos los *Dasein* en su contrarrestación al inauténtico ser en el régimen del

¹³⁵ «—Si tú eres un hombre, Winston, es que eres el último. Tu especie se ha extinguido; nosotros somos los herederos. ¿Te das cuenta de que estás solo, absolutamente solo? Te encuentras fuera de la historia, no existes» (Orwell, 2013, p.155).

mundialismo/liberalismo; el enemigo está atacando de manera global, y para vencer es necesaria la coordinación de los *Dasein* también de manera global, cada uno de cuales está tratando de despertar al ser. Pero el enemigo común está impidiendo hacerlo. Esto es la unidad en presupuestos. Y queda abierta la pregunta sobre problema de la unidad y singularidad de los *Dasein* de los pueblos despiertos. Por lo tanto, el Cuarto camino se hace según la fila dialéctica: 1) la unidad en la negación; 2) el pluralismo en la afirmación; 3) la pregunta abierta sobre el horizonte superior de la unidad eventual de las afirmaciones. Puede ser que haya que enrocar esta unidad máxima con términos apotemáticos, por el estilo de la “henología” de Plotino o de la teología negativa de Dionosio Areopagita» (Dugin, 2013: 17-18).

Por otro lado, es de resaltar que Heidegger comienza su exposición resaltando que la pregunta por el sentido del ser es el propósito principal de su obra (p.21), pero que existen ciertos obstáculos o lo que llama prejuicios, que imposibilitan o ralentizan la profundización sobre el sentido del ser, identificando tres en particular:

1. *El Ser como Universal*: El hecho de que el Ser sea una categoría universal (tal cual como hablamos de Sustancia, Esencia, Uno-Dios, etc) abordado de la forma más laxa y amplia no significa por ello que sea la más simple, sino, compleja;

2. *El Ser como categoría indefinible*: Seguido a lo anterior, ese carácter universal, refrendaría su indefinibilidad, pero por ello tampoco se sigue que, por su misma indefinición, se nos lleve a dejar de lado la pregunta por el ser, sino todo lo contrario;

3. *El Ser como axioma*: El Ser sería una realidad tan inherente a nivel teórico como praxiológico, que se explicaría por y para sí misma. Sin embargo, ello reafirma el hecho que respecto del Ser no sabemos nada en realidad.

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente... (...). El Ser del ente no es, el mismo, un ente (p.27). Si el Ser equivale a ser del ente, habría primero que preguntar al ente cuál es su ser. Pero para ello habría que partir no de un ente cualquiera, sino de un ente en particular, y este ente sobre el cual Heidegger centra toda su ontología, y el cual tiene primacía (óntica, ontológica y quiditativa) por sobre todos los demás entes (objetos, cosas, hechos, comportamientos, siempre en referencia al hombre ya que es este último el que aprehende la realidad circundante), *es el Hombre mismo*. «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*» (p.28). *Es decir, al ente que se le va a preguntar por su Ser es al Hombre.*

Lo expuesto nos reafirma cual es la relevancia de la preguntar por el ser, cual es el significado real del Ser en sí, y su relación con la entidad y el dasein, y es que la Ciencia en general, es una de las manifestaciones del *Dasein* (existencia humana), y la investigación científica el estudio de las regiones del ser del ente (la historia, el espacio, la vida, el lenguaje o el mismo *Dasein*), del todo del ente (p.30). Por lo que la pregunta por el Ser se nos muestra como trasversal al conocimiento científico.

Ser es siempre el ser de un ente. Pero ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se puede definir un concepto haciendo autorreferencia al mismo y sobre el cual se está buscando precisamente su delimitación? Es como si se preguntará ¿Qué es el hombre? Y en vez de expresar, el hombre es una estructura biológica, se declare que el hombre es el hombre y su circunstancia a la manera de Ortega y Gasset ¿Una tautología irracional y esquizoide como aseveraba Mario Bunge? Consideramos que no, y Heidegger lo aclara, en tanto fundamenta que la pregunta por el ser no es una especie de círculo en la prueba, sino una referencia retrospectiva o anticipativa, ya que, para preguntarnos por el ser, primero tenemos que ver como este se ha manifestado ya en el espacio y en el tiempo, hasta reducirlo a su categoría mínima para así plantear una definición. Heidegger va más allá de la mera abstracción

semántica, y busca el contenido trascendental a través de un trabajo a la inversa, no parte del concepto en sí, sino de como este se ha venido manifestando para inferir su *essentia*, ello a través de un *sein Gefragtes*, un *ein Befragtes*, y un *das Erfragte*, es decir, algo puesto en cuestión, un interrogado y un preguntado como meta final del preguntar al ente sobre su ser.

Luego de toda esta breve aproximación a la ontología heideggeriana, y ya en el marco de la teoría crisolista, hubo un proceso de reflexión en torno a que si el sujeto político de esta nueva teoría política peruana pudiese ser el hombre mestizo (es decir un *Dasein* como referencia al Hombre mismo, y en este caso al Hombre peruano), en tanto manifestación fenoménica del sincretismo, sin embargo, ello no corresponde a la realidad, en primer lugar, porque el mestizaje racial es un proceso en marcha que no ha concluido y en tanto hay comunidades (principalmente indígenas y/o pueblos originarios) que guardan y desean seguir guardando su información genética intacta¹³⁶ lo cual es natural y comprensible, puesto que *el proceso de mestizaje racial en el Perú y en general, en Iberoamérica, nunca ha sido forzado, sino voluntario o a lo sumo incitado*¹³⁷, por lo que este proceso tampoco nunca deberá ser forzado o derivado de una política de Estado¹³⁸, por todo ello una primera conclusión precisa que *el hombre no es el punto de partida de nuestra teoría sino en tanto pertenece a una estructura más compleja de carácter histórica, religiosa y cultural que sí es común a todos independientemente haya mestizaje racial o no y que enriquece lo que es Ser Peruano, en tanto se Es miembro de una comunidad de fines llamada Perú, en donde Se vive y Se existe como Peruano e Iberoamericano. Siendo que lo que define la*

¹³⁶ Comunidades del Amazonas como los Ashaninka, Asheninka, Atiri, Caquinte, Chamicuro, Madija, Matsiguenga, Yanesha, Yine y Resigaró.

¹³⁷ Ya sea como instrumento de una llamada política de mejoramiento de la raza, como política de aumento de la población o como estrategia de poder en un escenario de conquista.

¹³⁸ «Let's not forget what the origin of the problem is. There is **no place in modern Europe for ethnically pure states**. That's a 19th century idea and we are trying to transition into the 21st century, and we are going to do it with **multi-ethnic states**». **Wesley Clark**, U.S. general, former NATO Supreme Commander, talking about the NATO bombing of Serbia, 1999. Ver: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/1999/kosovo-and-far-right>

existencia humana en el Perú y la torna en auténtica, es decir, cuando se es consciente de la relevancia de nacer y vivir en el Perú, es precisamente y no puede ser otra que la Peruanidad. El Dasein Peruano o Peruanidad es el ser del Peruano.

En segundo lugar, el aspecto biológico-racial del sincretismo no es absoluto, ya que hemos visto también que el mestizo no es una raza sino una condición racial que necesita de una condición racial preexistente para expresarse (Criollo mestizo, Indígena mestizo, Nikkei mestizo, etc.) y que por ello no anula la particular identidad racial principal de la persona: identidad criolla: descendiente de españoles o europeos; identidad indígena: descendiente de la diversidad de pueblos andinos (quechuas, aymaras) y amazónicos; identidad africana, asiática (nikkei), etc). *Pero lo innegable de todo esto, está en afirmar que, es el aspecto cultural del sincretismo el que se configura como trasversal a todas las razas que conforman la Peruanidad y en tanto tal, pueden identificar su existencia auténtica (eigene) a través de dicha base culturológica (valores, tradiciones, costumbres, folklore, espiritualidad, religiosidad, conocimientos filosóficos y científicos, etc).* Es por ello que el aspecto inmanente del sincretismo (aunque relevante) no es el aspecto biológico-racial (tomado de forma aislada) sino –y sobre todo– el aspecto cultural, religioso e histórico, es decir, étnico-civilizatorio. Por lo que, para nuestro contexto, una faceta del *dasein inauténtico* se constituye en la Marca Perú, en tanto instrumento del posliberalismo para homogenizar la identidad peruana en una identidad de consumo. Pero hay un *Dasein auténtico*, un ser-ahí, inmutable, impertérrito, que le otorga conciencia identitaria al peruano, y en ello, la grandeza civilizatoria de dos culturas: la andino-amazónica (lo vernacular) y la hispánico-europea (a los que se aúnan los aportes civilizatorios de los demás pueblos que conforman y enriquecen la peruanidad), que bien sea por la fuerza del *ethnos* o del *ethos*, están presentes aun en completo olvido de su trascendencia, el completo olvido del ser. Es así como el *dasein peruano o peruanidad* se

configura como la *civilización peruana* (tradiciones, espiritualidad, valores, virtudes, cultura, ciencia), mientras que el *dasein iberoamericano o iberoamericanidad* se configura como la *civilización iberoamericana* (con preponderancia en una identidad –vernacular y/o hispánico-europea– de acuerdo con el contexto de cada nación de Iberoamérica, pero con el reconocimiento del justo sitio que ambas se deben en la historia del continente americano), base del sincretismo peruano e iberoamericano, respectivamente.

- (v) *La construcción y la victoria del Crisolismo como el Ereignis Peruano:* Pero ¿Cuándo retornara el *Dasein* al Perú y a toda Iberoamérica? Para nosotros el evento o *ereignis* que augurará el retorno del ser auténtico, del *dasein auténtico (eigene)*, para el contexto peruano, comienza a gestarse con la misma elaboración de esta teoría y su propagación. La posible formación de un movimiento político en derredor al crisolismo y como consecuencia de ello, la factible toma del poder político en el Perú seria su momento de *éxtasis ontológico, sin embargo, el regreso triunfal del Ser solo estaría configurado por la fundación de un Estado-civilización peruano* como superación del Estado-nacional actual, y para ello la toma del poder político no es suficiente, sino que a ello tendría que agregarse *la continuidad del régimen político en el tiempo como directa consecuencia de la buena gestión pública, de una renovación moral perpetua y la estabilidad económica y el orden social prospero*, que permitan viabilizar al Estado peruano como Estado civilización.

Para el caso de Iberoamérica, consideramos (sin pretender ser limitativos ya que nos encontramos en el campo de la especulación filosófica) que el evento que encarnaría el regreso triunfal del Ser seria la conformación de una *Confederación Libre de Naciones Iberoamericanas*, el surgimiento de un solo bloque geopolítico y la continuidad y unidad de este bloque en el tiempo.

«La postmodernidad, que Heidegger no vivió para ver, es, en todos los sentidos, el olvido final del Ser, la “medianoche”, donde la nada —el nihilismo— comienza a aparecer en todas las fisuras. Pero su filosofía no era desesperanzadoramente pesimista. Él creía que la nada es el otro lado del propio Ser que —de manera paradójica— recuerda a la humanidad su existencia. Si logramos descifrar la lógica del desdoblamiento del Ser, la humanidad pensante puede salvarse con la velocidad del rayo en el momento de mayor riesgo. “Aquí, donde existe el mayor riesgo se encuentra la salvación”, dice Heidegger citando la poesía de Friedrich Hölderlin.

Heidegger utiliza un término especial, *das Ereignis* —el “acontecimiento”—, para describir este regreso repentino del ser. Ocurre exactamente a la medianoche del mundo, en el momento más oscuro de la historia. Heidegger mismo constantemente vacilaba acerca de si este punto ya había llegado, o “no todavía”. El eterno “todavía no” ...

La filosofía de Heidegger puede demostrar ser el eje central que hace la conexión con todo a su alrededor: de la reinterpretación de las Segunda y Tercera teorías políticas hasta el retorno de la teología y de la mitología. Así, en el corazón de la Cuarta Teoría Política, en su centro magnético, se encuentra la trayectoria de los *Ereignis* —el “Evento”— que se acerca. Encarnará el regreso triunfal del Ser, en el momento exacto en que la humanidad se olvida por completo de él, a tal punto que sus últimos vestigios desaparecen» (Dugin, 2013: 40-41).

V. Comentarios finales.

El Perú se encuentra en una situación política que parece ser cíclica, al menos en lo que respecta a la contemporaneidad peruana a partir del 2006 aproximadamente, reflejada en unos ciudadanos defraudados, partidos enclenques, políticos cuestionados, y a lo que se aúna el particular contexto

de acontecimientos que giran en torno a la pandemia en curso (crisis sanitaria y crisis económica). Siendo el ciudadano de a pie el más afectado. Se nos exige hacer frente a la situación a través de sacrificios que esto amerita, pero al mismo tiempo somos testigos de los privilegios de los cuales algunos funcionarios públicos no dudaron en aprovechar ante la situación y que se manifestaron en una vacunación subrepticia (como se recordara). Estos y otros hechos nos hacen cuestionar si vivimos realmente en un gobierno popular, o en una mera *cleptocracia* (*sistema de gobierno en el que prima el interés por el enriquecimiento propio a costa de los bienes públicos*) caracterizada a su vez por la *criollada* (*incumplimiento de la ley en beneficio propio o de terceros*) *institucionalizada* en diferentes niveles y esferas del poder político.

Uno de los hechos sintomáticos de lo mencionado, se plasma en que los principales instrumentos que tiene la ciudadanía para ocupar cargos públicos de relevancia, en ello, los partidos políticos, base del sistema democrático representativo, ya no son vistos como organizaciones que aspiran a representar una ideario colectivo, sino por el contrario, una aspiración de clase, grupo o sector en particular, así, parafraseando al sociólogo alemán Robert Michels (1911) bajo otro sentido homólogo de una de sus famosas frases, se diría que: «...quien dice partido, dice oligarquía». Ello en alusión al *total debilitamiento de los partidos* para evitar tornarse en funcionales a intereses particulares enquistados, y con ello su nula o espuria capacidad para representar a unos electores cada día más decepcionados de la política. Algunas cifras al respecto:

En el 2019 teníamos que el 87% de peruanos (IEP, 03.02.2019) no simpatizaba con ninguna organización política del país, si bien esta cifra bajo a un 62% el año pasado (IPSOS, 22.09.2020), igual vemos que el porcentaje de peruanos desidentificados con los partidos políticos sigue siendo alto.

Esto también se debe a que las organizaciones políticas, con el accionar de sus militantes, no se han preocupado por efectuar una tan necesaria *renovación del vínculo representativo*, a esto viene bien las

precisiones del columnista español José Francisco Conrado de Villalonga (Diario de Mallorca, 11.02.2020), que, con los matices del caso, consideramos, se aplican plenamente a nuestra propia realidad también:

«En la última década ha aumentado el número de increyentes en la democracia, debido al mal comportamiento de algunos representantes políticos o por el mal resultado de su gestión, a veces, incluso inexistente. Al ciudadano le gustaría ver en sus representantes ejemplaridad en lo personal y en lo público, le gustaría que los problemas fueran resueltos con eficacia, le gustaría que los partidos se pusieran de acuerdo en alguna ocasión ante temas importantes, que la disputa no fuese la forma de comunicarse entre ellos, en definitiva, que se resuelvan las dificultades existentes. ... Hay que prestigiar las instituciones de gobierno y obtener resultados para que el elector pueda percibir en su utilidad, de lo contrario qué se puede esperar».

¿Qué se puede esperar? Un progresivo desgaste de la voluntad de participación política (tanto en lo que implica en militar y apoyar a partidos políticos como en el ejercicio del derecho al voto), que lleva a lo que llamaremos fatiga política o *fatiguismo*, caracterizado por un aparente nihilismo político (decimos aparente, porque al menos en lo que respecta al derecho al voto, a fin de cuentas, se logra ejercer por inercia –en tanto imperativo legal–, aun así sea para votar viciado, porque esa es la naturaleza de la fatiga, la volición destinada al propósito pero efectuada de forma demorosa, cansada, aletargada al no haber un éxtasis particular en unos resultados de los que no se tiene certeza que produzcan un cambio real). Este fatiguismo se justifica en el hecho de que 1) los partidos políticos por mano propia se nos presentan no como tales sino como empresas políticas; y 2) en la creencia de que el ejercicio del derecho al voto es un mero ensayo ficto, porque uno de los objetos de la participación política está viciado, en el sentido de que el espectro de candidaturas es considerado parte del problema, como un recurso humano que no se renueva y que tiene muchos defectos y ninguna o pocas virtudes.

En ese sentido, el ciudadano que llamaremos fatiguista (y que somos la gran mayoría), es flexible en sus decisiones electorales y sus votos por lo general están entre el *fatalismo* (de votar ineludiblemente por un candidato porque alguien de todas maneras va a salir), el *despecho* (de votar por opciones radicales por el desencanto que trajeron la inacción de las fórmulas supuestamente equilibradas) y la *protesta* (de votar viciado).

Si volvemos a las cifras estadísticas, el Perú, hasta el año pasado, se podría considerar una nación de fatiguistas empedernidos ¿Qué hacer con este sopor fatiguista? Si queremos como ciudadanos de la República del Perú, que ese fatiguismo de paso a algo mejor, y si los partidos no renuevan el vínculo representativo, es el propio pueblo el que tendrá que organizar otras alternativas. En donde hay representación deficiente la solución no es abstraerse del problema, sino involucrarse. Por lo que viene bien las palabras del filósofo alemán Ernst Jünger a este respecto: «*La resistencia espiritual no es suficiente. Hay que contraatacar*». Es decir, pasar del *sopor fatiguista inmóvilista (statu quo)* a la *acción fatiguista propositiva (dinámica)*, de aquella que si bien rechaza las actuales condiciones políticas (por ello no participa en los partidos tradicionales y por lo general no se identifica con estos y guarda sus reservas con los candidatos en elecciones), no está exenta de la acción política (en tanto procura formarse una opinión política y participar del debate político cotidiano en sus espacios vivenciales más cercanos que le inspiran mayor confianza: la universidad (los amigos), el hogar (la familia), el trabajo (los compañeros) y los negocios (los clientes).

El crisolismo no ha hecho más que teorizar filosóficamente, esa necesidad apremiante de un anhelo de total renovación política, moral y social en la población peruana. Y toda renovación pregnante e históricamente relevante, siempre comienza primero, en el plano de las ideas, es decir, de la cultura, de la filosofía y los sistemas teóricos, o lo que es lo mismo, que la base de toda revolución política siempre descansa, en una revolución cultural previa. Una revolución de la conciencia política. Eso es el crisolismo.

VI. Referencias bibliográficas

- ANDERSON, B. (1991). «*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*». 2ed. Verso, London-New York.
- ARENKT, Hannah. (1958). «*The Human Condition*». Chicago and London, University of Chicago Press.
- ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán. (1996). «*Los Reinos del Perú: apuntes sobre la monarquía peruana*».
- BERAMENDI, X. (1994) «*Nacionalismo e Xenofobia: Algunhas Hipóteses de Traballo*». *Cadernos de Psicoloxía* 15, pp. 20-28.
- BENOIST, Alain. (2002). «*Critique de l'idéologie libérale*».
- BUCHANAN, J.M. & G.TULLOCK. (1962). «*The Calculus of Consent*». Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BAÑOS, Jessica. (2006). «Teorías de la democracia: debates actuales». Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 2, núm. 4, junio, pp. 35-58.
- CONTRERAS, Francisco j. (2002) «*Cinco Tesis sobre el Nacionalismo*». En: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), Num., 118, octubre-diciembre, pp. 257-290.
- CROUCH, Colin. (2004). «*Posdemocracia*». SciELO.
- DOWNS, A. (1957). «*An Economic Theory of Democracy*». New York. Harper & Row.
- DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio. (2003). «*Tres ensayos peruanistas*».2da. Ed. Fondo Editorial PUCP.

DE TRAZEGNIES, Fernando. (2002) «*Derecho prehispánico: Una aproximación al estudio de la Historia del Derecho en las culturas sin Derecho*». Revista de Historia del Derecho. pp. 299-230.

DAHL, R. (1993). «La poliarquía. Participación y oposición». REI.

DAHL, R. (1992). «La democracia y sus críticos». Editorial Paidos.

DUGIN, Alexander. (2013) «La Cuarta Teoría Política». *Ediciones Nueva República*.

ECO, Umberto. (2004). «La Nueva Edad Media».

GELLNER, Ernest. (1997). «Naciones y nacionalismo». Alianza Editorial.

GUARISTI, Jhon. (2000). «Prólogo a Estado y Nación de John Hall». Cambridge University Press. Madrid.

GOULD, S.J. (2010). «Desde Darwin: Reflexiones sobre historia natural». Madrid, Hermann Blume.

GARCIA SIMON, Agustín. (2012) «Retrato de un Hombre Libre». Editorial Renacimiento.

HELD, David. (1987). «Models of Democracy». Stanford, Stanford University Press.

HERDER, J.G. (1959). «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad». Traducción directa de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada.

HERDER, J.G. (1982). «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad». En: Johann Gottfried Herder. Obra Selecta. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid: Ediciones Alfaguara.

HEIDEGGER, Martin. (1953). «Ser y Tiempo». Traducción, prólogo y notas por Jorge Eduardo Rivera.

HALL, John. (2000). «Estado y nación», Cambridge University Press.

LEWONTIN, R.C. (1987). «The irrelevance of heritability». Sciencie for the People, 6. pp. 23-32.

LLENA LLORENTE, María. (2007). «Por una rehabilitación del Estructuralismo». UNED. Revista Signa 16, pp. 419-440.

MARIATEGUI, José Carlos. (1996). «7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana», Edición 64º, Empresa Editora Amauta, Lima.

MUKAČROVSKÝ, Jan. (1978). «Structure, Sign, and Function. Selected Essays by Jan Mukačrovský». Translated and edited by John Burbank and Peter Steiner. New Haven & London: Yale University Press.

MURRAY, Charles, HERRNSTEIN, Richard J. (1994). «The Bell Curve».

MORENO MUÑOZ, Miguel. (1995). «La determinación genética del comportamiento humano. Una revisión crítica desde la filosofía y la genética de la conducta». En: Gazeta de Antropología, No. 11, articulo 06.

MEDAWAR, P. (1982). «Pluto's republic». Oxford, Oxford Univ. Press.

MÜLLER-SCHMID, Peter Paul. (1978). «La Justificación Ético-Social de la Democracia Pluralista». En: UTZ,A.F.-STREFTHOFEN, H.B. (Eds.) La Concepción Cristiana de la Democracia Pluralista. Actos de un Simposio Internacional en Madrid. Ed. Herder, Barcelona, pp. 301 (Colección Studia Helvetica Friburgensis, No.5, publicaciones de Unión de Fribourg, Instituto Internacional de Ciencias Sociales y Políticas).

NEIRA, Hugo. (2013). «¿Qué es una Nación?». 1era. Ed. Fondo Editorial USMP.

NUGENT, Guillermo. (2008). «El Laberinto de la Choledad, años después...». En: Revista QUEHACER. No. 170. pp. 136.

ORWEL, George. (2013). «1984». DeBolsillo.

OSZLAK, Oscar. (1978). «Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio». Estudios CEDES, vol.1, No.3.

PORTOCARRERO, Gonzalo (Editor). (2014). «Perspectivas sobre el Nacionalismo en el Perú». 1era. Ed. IEP.

PATEMAN, Carole. (1970). «Participation and Democratic Theory». Cambridge: Cambridge University Press.

RENAN, Ernest. (1987). «¿Qué es una Nación?». Alianza Editorial.

RIVERA, David. (2007). «Liberalismo, Neoliberalismo y Postliberalismo».

RIKER, W.H. (1982). «Liberalism Against Populism: A confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice», San Francisco. Freeman.

SABUCEDO, J.M. & FERNANDEZ, C. (1998). «Nacionalismos e Ideología: Un análisis psicosocial». Psicología Política, No.17, pp. 7-19.

SAUSSURE, F. DE. (1972). «Cours de Linguistique Générale». Charles Bally, Albert Sechehaye & Albert Riedlinger (eds.); Tullio de Mauro (ed. crítica). Paris: Payot.

SILVEIRA ABRAO, Janete. (2007). «Nacionalismo cultural y político: la doble cara de un proyecto único: Cataluña». Universidad de Barcelona.

SIMMEL, Georg. (1939). «Sociología». Traducción del Alemán por J.Perez Báñez. Argentina: Espasa-Calpe S.A.

SARTORI, Giovanni. (2003). «¿Qué es la Democracia?» Taurus.

SCHUMPETER, J.A. (1942). «Capitalism, Socialism and Democracy», New York, Harper.

SALZAR BONDY, Sebastián. «Existe una filosofía de nuestra América», 4^º Edición, Colección Mínima Siglo XXI editores, 1976, 133 pp.

TOURAINNE, Alain. (1995). «¿Qué es la democracia?» F.C.E México.

TEJADA GALINDO, Sergio. (2014). «La Nación Por-Venir: el bicentenario y lo nacional-popular en el Perú». 1era.Ed.Fondo Editorial PUCP.

THERBORN, Göran. (2008). «Del Marxismo al Posmarxismo». Akal Pensamiento Crítico.

VOLLMAR FUENZALIDA, Fernando. (2009). «La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». Fondo Editorial del Congreso de la Republica.

WAGNER DE REYNA, Alberto (1949). «La Filosofía en Iberoamérica». Sociedad Peruana de Filosofía. Lima.

WAGNER DE REYNA, Alberto (2006). «Bases para un enfoque iberoamericano del mundo actual». En: Revista Internacional de

Filosofía Iberoamericana y Teoría Social: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 11, No. 32 (Enero-Marzo), pp. 113-120.

II

SEGUNDO ENSAYO

EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA

CRISOLISMO COMO CUARTA TEORÍA POLÍTICA PERUANA¹³⁹

Estudios propedéuticos sobre las bases metapolíticas y epistemológicas para una nueva teoría política peruana



¹³⁹ Originalmente titulado como «Crisolismo y Cuarta Teoría Política» (2017).

Prefacio

El Crisolismo como tal, es una ideología sociopolítica científica –o pretende serlo– en construcción, y que inspirada por la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin, propone un modelo político independiente como una contemporaneidad alternativa a los modelos de desarrollo hegemónicos. En el presente ensayo se tratarán sobre aquellas bases metapolíticas y epistemológicas consustanciales y necesarias para el desarrollo y consolidación de un proyecto teórico que, ante el fracaso del conservadurismo, el comunismo y el fascismo en el terreno político, de mostrarse como alternativas al liberalismo, y ante el conflicto constante entre una visión indigenista e hispanista en el terreno identitario, prevé los cimientos necesarios para una nueva teoría política peruana.

I. Aproximación praxiológica¹⁴⁰ a la conceptualización nocional del crisolismo

«Es preciso decir lo que fuimos
para disculpar lo que somos
y encaminar lo que pretendemos ser».
Fran^{co}, de Quevedo

§ *Scientia sit Universalis* –el conocimiento es universal–, sin embargo, al parecer ello no es interiorizado de la manera que se requeriría en la contemporaneidad, ya que en pleno siglo XXI, y en nuestro particular escenario peruano, se tilda a muchas ideologías nacionales de tener un contenido muy foráneo y/o extranjero, cuando bajo los ojos y gustos de extraños y amigos, vivimos en un mundo sustentado en la filosofía occidental. *Demokratie und Sozialismus*, nunca han sido términos peruanos –en sentido estricto, y mucho menos Iberoamericanos, debido al enorme bagaje teocrático, autocrático y militarista de nuestras sociedades ancestrales (Pueblos Andinos y Amazónicos... Incas, Aztecas, Mayas, etc)¹⁴¹–, pero aun así son defendidos como tales.

Y es en la aparente contradicción de tal presupuesto, que la misma respuesta puede darse para con muchas otras ideologías y sistemas políticos nacionales de raigambre occidental, por lo que una idea o pensamiento

¹⁴⁰ Al respecto: «(griego *praktikos*: activo.) Esfera de las investigaciones sociológicas, que estudia la metodología del análisis de las distintas acciones o los conjuntos de ellas desde el punto de vista del establecimiento de su eficiencia. Es uno de los métodos de las investigaciones sociológicas modernas. La esencia de este método consiste en la investigación práctica (e histórica) y la caracterización de los diversos hábitos y procedimientos laborales, la aclaración de sus elementos y la formulación, sobre esta base, de distintas recomendaciones de carácter práctico. La praxiología se ocupa de la historia de las categorías mencionadas, así como de las investigaciones concretas del trabajo de colectividades, del análisis de las formas de organización del trabajo, su especialización y de los factores subjetivos (mucho menos, también de los objetivos) del cambio de la organización y el grado de eficiencia del trabajo. La praxiología examina la interacción de los individuos, así como del individuo y el colectivo en el proceso de producción» (Frolov, 1984, p. 344-345). En: Diccionario Soviético de Filosofía.

¹⁴¹ Sin perjuicio de lo anterior, y paralelamente a las formas de gobierno principales en la antigüedad –autocracia y teocracia–, y tal como señala Miro Quesada (2012), en los Ayllus (o tribus) de la cultura andina existió una institución cuyos orígenes se remontan al preincanato, siendo respetada dicha institución en la época incaica, y que recibió el nombre de ‘camachico’, que se identifica como una organización proto-democrática andina. Respecto al Camachico comenta Luis E. Valcárcel, lo siguiente: «...una particularidad política del Estado Inca es que en la infraestructura de las comunidades o ayllus funcionaba la institución del Camachico; es decir, la asamblea integrada por hombres y mujeres de edad que se reunían para ocuparse de los asuntos propios del grupo, cuyos acuerdos guian la acción del curaca» (Valcárcel, 1964, p.42).

cuando se adapta a otro contexto, dependiendo de la innovación, entra en el terreno de la originalidad. Ejemplificando esto último, podríamos decir del *Anarquismo* enarbolido por Manuel González Prada (1844-1918)¹⁴² que, si bien congeniaba con la base teórica anarquista general –cuyo sustento era claro en Bakunin (1882), Malatesta (1895), Reclús (1897) y Kropotkin (1892)–, ya al adherir nuevos conceptos propios del escenario nacional, y sin perder la base ideológica genérica, Prada crearía una nueva entelequia, otorgándole al ideario, el adjetivo calificativo del lugar en donde fue concebido: «*peruano*». Si de estar vivo el señor Prada, esta última afirmación –consideramos– le resultaría indiferente, dado su marcado *internacionalismo*¹⁴³. Por otro lado, símil escenario se nos muestra con el *Socialismo* y con el *Aprismo*¹⁴⁴, quienes tienen a Mariátegui (1894-1930)¹⁴⁵ y Haya de la Torre (1895-1979)¹⁴⁶ como máximos exponentes en el Perú, respectivamente, y así con muchas otras doctrinas políticas peruanas, que se mostraron como alternativas a la propuesta liberal imperante.

¹⁴² Ensayista, pensador, primero liberal radical, luego socialista libertario (anarco-comunista) y poeta peruano. Dentro de la literatura se lo considera el máximo exponente del realismo peruano, famoso por sus críticas mordaces a las estructuras políticas y sociales de la república peruana de su época. Dentro de sus obras más trascendentales se encuentran *Paginas Libres* (1894), *Horas de Lucha* (1908), y *Nuestros Indios* (1904).

¹⁴³ «Subsiste la cuestión social, la magna cuestión que los proletarios resolverán por el único medio eficaz, la revolución. No esa revolución local que derriba presidente o zares y convierte una república en monarquía o una autocracia en gobierno representativo; sino la revolución mundial, la que borra fronteras, suprime nacionalidades y llama a la Humanidad a la posesión y beneficio de la tierra» (González Prada, 1908:144).

¹⁴⁴ En referencia al APRA, siglas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana. Partido político peruano de tendencia socialdemócrata e internacionalista, fundado en México en 1924 por Víctor Raúl Haya de la Torre y que hasta la muerte de Alan García en 2019, participó de la política nacional.

¹⁴⁵ Escritor, periodista y político peruano. Fundador del Partido Socialista Peruano en 1928 (que luego cambiara a Partido Comunista Peruano bajo la dirección de Eudocio Ravines en 1930). Famoso por sus obras «7 ensayos sobre la interpretación de la realidad peruana» (1928), «La Escena contemporánea» (1925) y su obra póstuma «Defensa del Marxismo» (1934) en donde se sistematiza la propuesta del socialismo marxista en el Perú.

¹⁴⁶ Pensador y político peruano, fundador en el destierro y líder histórico de la Alianza Popular Revolucionaria Americana – APRA. Principal impulsor del llamado *socialismo indoamericano*, cuya acción programática se resumía en 5 puntos: «1º-Acción contra el imperialismo yanqui; 2º- Por la unidad política de América Latina; 3º- Por la nacionalización de tierras e industrias; 4º- Por la internacionalización del Canal de Panamá y 5º- Por la solidaridad de todos los pueblos y clases oprimidas del mundo». Fue este carácter internacionalista el que generó que el APRA deviniera y fuese visto como una secta internacionalista contrario a los intereses nacionales, lo que desencadenó un episodio de revolución en el año de 1932. Víctor Raúl se enarbolaría como máximo caudillo del partido, pero la misma reticencia de la sociedad peruana (y en ello de un amplio sector militar y también de parte de la oligarquía peruana, con sus matices ya que habían familias oligárquicas antiprivatistas como los Aspíllaga y los Miro Quesada, y pro apristas como los Prado; Ver: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/21336>) al internacionalismo evitaron que este llegase al poder político, y tan solo ocupara el cargo de Presidente de la Asamblea Constituyente durante el periodo 1978-1979. Quien llevaría el APRA al poder sería su discípulo carismático, un joven Alan García Pérez, quien es recordado por haber dado al Perú uno de los peores gobiernos en su historia republicana (1985-1990), debido a su política económica que ocasionó una inflación del 200% anual.

Aunado a lo anterior, y a la par del desarrollo y ocaso de las teorías políticas peruanas antes mencionadas, ninguna se salvó de la influencia de dos fantasmas que aun recorren estos lares:

«Dos fantasmas recorren el Perú: los fantasmas del *indigenismo*¹⁴⁷ y el *hispanismo*¹⁴⁸. Con la particularidad que ninguna fuerza del nuevo mundo se ha unido en cruzada para acosar estos fantasmas, y al contrario, les han nutrido de fabulas y fortificado su egredor».

Una de estas fábulas es la del trasfondo metafísico del mariateguismo que subsiste hasta nuestros días, y que imprimió fuerza al mito revolucionario del *Imperio Incaico* como un paraíso socialista, y que se plasmaría en el tristemente recordado –por pecar de excesivamente anacrónico– concepto de «*Comunismo Agrario Inca*»:

«Al comunismo inkaiko, –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas– se lo designa por esto como comunismo agrario» (Mariátegui, 1996:54).

El aprismo haría lo mismo con la introducción del impreciso neologismo «*Indoamérica*», haciendo referencia al continente americano como propiedad exclusiva de aquella raza oprimida de los diversos pueblos originarios, sin embargo, tampoco tomó en cuenta el aprismo que los únicos habitantes de América no eran únicamente estos pueblos, sino también criollos, afrodescendientes y nikkeis; lo mismo haría el gonzalezpradismo, que hacía llamado a un «*anarquismo insurreccionalista indígena*» de

¹⁴⁷ Entiéndase al indigenismo como aquel movimiento cultural y antropológico que busca la reivindicación del indígena y en ello de su *ethos* ancestral, y que surge a mediados del siglo XX como reacción al enfoque eurocéntrico imperante, producto de una visión liberal de progreso. El indigenismo por antonomasia se identificó con el sistema de pensamiento socialista, pero esta identificación solo corresponde a unos lustros, y acaba de forma definitiva con la disolución de la Unión Soviética y la progresiva desintegración de los movimientos de izquierda a mediados de los 80's y 90's, con lo que nace un indigenismo transfigurado en *identitarismo irredentista* y *etnonacionalismo*, que rechaza las ideas marxistas por considerarlas foráneas. Pero que también se vuelve extremadamente agresivo con lo europeo u occidental. El indigenismo en el Perú tiene a sus máximos representantes en cuatro ramas: Literatura (José María Arguedas), Fotografía (Marín Chambi), Pintura (José Sabogal) y Música (Daniel Alomía Robles).

¹⁴⁸ Entendido como aquella corriente cultural de estudio y revaloración de la cultura hispánica, que tuvo su mayor auge en el periodo de 1920-1950, y que tenía a sus representantes agrupados en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

tufillo *lombrosiano*¹⁴⁹, más que a un empañecido remedio de una grandeza pasada:

«En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (Prada, 1990: 69).

Las antípodas de estos planteamientos se verían plasmadas en el liberalismo de la *República Aristocrática*¹⁵⁰, en donde el desprecio a todo lo ancestro, y los encomios a lo Europeo y sobre todo, a los estilos de vida Francés y Norteamericano, caracterizarían el *modus vivendi* de las élites criollas de la época y en cierto sentido –de forma manifiesta o subrepticia– lo es hasta hoy en día. Es precisamente por estas razones, que la política tradicional bajo los esquemas clásicos –entiéndase izquierdas, centros y derechas– nunca significaron, ni significaran en la práctica, un real aporte a la construcción de la identidad, y a la cimentación de la idea de nación peruana, necesaria para un proyecto político sostenible en el tiempo, ya que se encuentran poseídas por estos fantasmas, siendo el principal síntoma: *la alienación*.

Esta alienación implica, por un lado,¹ el negar el sincretismo¹⁵¹ por

¹⁴⁹ Cesare Lombroso (1835-1909), fundador de la antropología criminal; sustentaba la tesis de la existencia de una relación entre determinados rasgos fisiológicos (deformaciones cráneo espinales, forma de la mandíbula, forma de las orejas, forma del cráneo, etc.) y comportamientos delincuenciales.

¹⁵⁰ Llamada así a la etapa de gobiernos republicanos, entre liberales y conservadores que va desde 1895 a 1919, que al mismo tiempo que se caracterizó por un periodo de auge económico, es recordada por una fuerte opresión a la población indígena, en tanto que los que no sabían leer ni escribir, que precisamente eran de mayoría indígena, no tenían derecho al voto, por lo que una enquistada oligarquía era la única que ejercía sus derechos políticos, permitiéndoles con ello perpetuarse en el poder, lo que aunado a las alianzas entre gamonales –señores feudales peruanos– y políticos, permitían el mantenimiento de una situación de total esclavitud y explotación para con el campesinado indígena.

¹⁵¹ No solo racial sino también cultural, haciendo énfasis en este último, y del cual todos los peruanos somos parte. Respecto a esto Duthurburu acota lo siguiente: «Lo importante, como primer paso, sea cual fuere la raza del peruano pensante, es apreciar que ya el Perú es mestizo y que va a ser definitivamente cholo. Enseñar a los hijos esta realidad es cobrar conciencia de lo que somos y vamos a seguir siendo. Lo primero en orden de importancia es saberse peruano, lo segundo es saberse mestizo. No interesa que el peruano sea hijo de extranjeros. Todavía más, por este camino hasta un extranjero puede hacerse mestizo cultural. Tenemos a ese respecto una experiencia mayor. Estando en Tokio con varios muchachos, racialmente nipones pero nacidos y crecidos en el Perú, los hallamos no precisamente contentos. Preguntados impertinentemente por nosotros por la razón de su incomodidad respondieron, con relación a sus parientes del archipiélago, más o menos lo siguiente: no nos acostumbramos a sus usos, tampoco a sus posturas en el suelo, no entendemos el idioma, nos sienten renegados, extrañamos la comida, añoramos el Perú. El motivo era muy claro: no eran mestizos raciales (tenían sus cuatro abuelos japoneses), pero sí eran mestizos culturales, tenían otros modos de ser y de pensar con relación a sus deudos insulares. Eso era, precisamente,

completo¹⁵² o 2. exaltarlo negando o restando trascendencia a una parte importante del mismo¹⁵³; con lo que 1.1. se niega una manifestación cultural con la cual el concepto de Peruanidad es destruido o 2.1. sin la cual el sincretismo no puede comprenderse generándose una Peruanidad lisiada, respectivamente.

Materia de interés para nuestra tesis, es el que la considerada por sus detractores como la más filo extranjera de las doctrinas, en ello, el *Urrismo*¹⁵⁴ –quien tendría como sus portavoces a gran gama de pensadores peruanos¹⁵⁵–, irónicamente terminaría sentando las bases de una propuesta Peruanista, ya que serían los primeros que pincelarían la evolución o superación de estos fantasmas, algo que no hicieron, y no quisieron hacer izquierdas y derechas sin distinción, ya sea por la retroalimentación egoísta de sus doctrinas o por un total y real desinterés por el Perú, contrario a ello, el *Sanchezcerismo* –fase previa al Urrismo de Luis. A. Flores– propondría un *exorcismo*:

«Todos, sin distinción de clases deben dar ejemplo de orden, de lealtad, de patriotismo, para prontamente llevar la confianza a

el mestizaje cultural, aunque nuestros amigos *nisisis* y *nikeis* no lo comprendían» (Duthurburu, 2003, p. 21).

¹⁵² Tales son posturas actuales del etnocacerismo y el etnonacionalismo peruano y su llamada «raza cobriza», como única raza peruana por excelencia.

¹⁵³ Tales son posturas actuales del socialismo marxista peruano –Perulibrismo– («PERÚ LIBRE es expresión contestataria de los pueblos marginados;(...); expresión de la restitución de los derechos fundamentales; expresión de los derechos comunales andinos y amazónicos...» Ideario y Programa, p.9) y en su momento del llamado socialismo andino-amazónico del Ollantismo («El socialismo andino fue una propuesta hecha por Mariátegui en contra del capitalismo en países como los nuestros, y propone la construcción de una nueva sociedad que supere la explotación del hombre por el hombre, sobre la base de los aportes de la civilización andina. El socialismo andino amazónico busca ser una alternativa reciente contra el capitalismo neoliberal, en el que se integra los aportes de la civilización amazónica junto a las andinas, complementando el aporte inicial de Mariátegui. En ese sentido, se rescatan como aportes de la civilización andino-amazónica sus formas de organización comunitaria, su visión comunal de la propiedad, sus tradiciones culturales, su pensamiento en unión con la naturaleza, entre otros, como elementos importantes para la constitución de una sociedad peruana integrada»). En: <https://partidonacionalista.org.pe/bases-ideologicas/>

¹⁵⁴ En referencia a la Unión Revolucionaria, partido nacionalista fundado en 1931 por el General del Ejército Peruano Luis Miguel Sánchez Cerro y que luego de la muerte de este –a manos de un militante aprista– y bajo la dirección de Luis Alberto Flores Medina –ex ministro de gobierno durante el gobierno sanchezcerrista (1931-1933)–, devendría en fascista de inspiración mussolianista. Acabada la segunda guerra mundial, el fascismo peruano o Urrismo perdió total presencia política, pasando de Partido que casi llega al poder en las elecciones de 1936, a partido subterráneo, para disolverse finalmente en la década de los 80's.

¹⁵⁵ Algunos como José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944), Raúl Ferrero Rebagliati (1911-1977), Luis. A. Flores (1899-1969) y Carlos Miro-Quesada Laos (1903-1969), principalmente.

propios y extraños; y junto con ella, respirar el ambiente de tranquilidad que hoy más que nunca se hace necesario» (Sánchez Cerro en Miro-Quesada Laos, 1947: 116).

Sin embargo, así como el liberalismo clásico peruano que imbuido de hispanismo y eurocentrismo menospreciaba al indio, y así como el socialismo peruano que imbuido de indigenismo menospreciaba al descendiente de europeos, así también el fascismo peruano o urrismo –que sin menosprecio de su intento de armonizar a indígenas, mestizos y criollos–, igualmente caería en el mismo juego, atentando contra la comunidad china y japonesa en el Perú (Lira, 2017).

Sin perjuicio de ello, todas estas experiencias devendrían en la formación de un ideario o *pensamiento peruanista*, entendido como superación, proceso que ya habría sido encaminado por el *Inca Garcilaso de la Vega* (1539-1616)¹⁵⁶, puesto en la mesa por intelectuales y poetas, y desarrollado a plenitud por tres pensadores peruanos en particular y en el siguiente orden cronológico: el político, jurista y filósofo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos *Víctor Andrés Belaunde* (1883-1966) con su obra máxima, «*Peruanidad*»; el Historiador y docente emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú, *José Antonio del Busto Duthurburu* (1932-2006) con su obra «*Tres Ensayos Peruanistas*» y el antropólogo, filósofo, escritor y catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos *Fernando Fuenzalida Vollmar* (1936-2011) con su obra «*La Agonía del Estado Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*».

¹⁵⁶ Se considera, siguiendo la línea de Duthurburu (2003), que el primero que esbozo la idea de nación peruana fue el Inca Garcilaso de la Vega, un escritor e historiador peruano de ascendencia inca y española: «El Perú como nación surge en el siglo XVI con los primeros mestizos, especialmente con el Inca Garcilaso de la Vega que fue el que cantó este proceso. Garcilaso se sintió español en el Perú, indio en España y, finalmente, un mestizo peruano en el ámbito universal. Por eso, cuando escribe el último libro de sus *Comentarios Reales*, cincela jubiloso la inmoral dedicatoria: ‘A los Yndios, Mestizos y Criollos de los Reynos y Provincias del Grande y Riquísimo Imperio del Perú, el Ynca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paysano, salud y felicidad’. En estas líneas, acaso por primera vez, aparece la idea de nación peruana. En efecto, el inca dedica su obra a todos los nacidos en el territorio del Perú, empezando por los indios (quechuas y no quechuas), siguiendo con los mestizos (mestizos reales, zambos, mulatos) y terminando con los criollos (blancos y negros). Con Garcilaso, se ha dicho, aparece la peruanidad como principio y el nacionalismo como devoción. Y es que el Perú como nación es un conjunto de pueblos con un pasado, un presente y un futuro comunes que, por encima de todo vínculo, posee el de conciencia nacional. Y conciencia nacional es ser peruano, saberse peruano, sentirse peruano, y querer seguir siendo peruano» (Duthurburu, 2003, p. 10)

De todos ellos, sustentaba indómitamente Duthurburu (2003), el alma de sus otros tres colegas, en ello, el carácter mestizo de la peruanidad, y la imposibilidad de comprendernos y entendernos como nación sin la plena profundización de este concepto: «El mestizaje no reniega de lo indio ni de lo foráneo (lo europeo, africano, asiático y oceaniano), tampoco ve en ambas corrientes tendencias antagónicas. Por el contrario, las hereda, las une, y ya con forma propia las convierte en peruanidad. Nuestro mestizaje es amplio, pero, en mucho ceñido a lo andino y a lo europeo»; sentenciando así el inefable recobrar de la conciencia peruanista, y por ende, *el exorcismo definitivo de los fantasmas*.

Es *la andinidad nuestro padre*, pero a su vez *la europeidad* y en ello, *la hispanidad nuestra madre*, ambos componentes indisolubles de lo que llamamos *peruanidad*. No somos Españoles, aunque algo tengamos de ellos, tampoco somos Incas, aunque algo tengamos de ellos, sino, Peruanos.

Si el siglo pasado lo fue del *comunismo indigenista*¹⁵⁷, del *liberalismo norteamericанизante* y del *fascismo europeizante e hispanizante*, este siglo le corresponde con suma justicia al *peruanismo identitario, vernacular y unificador*, y en ello al surgimiento del *crisolismo* como su máxima expresión filosófico-política.

II. Bases metapolíticas del crisolismo

Muchas tesis han esquematizado la relación subyacente entre filosofía y política. Esta concomitancia, que siempre ha sido simbiótica, y que la hemos visto desde sus inicios con los helénicos –Platón con su *República*, y Aristóteles con su *Política*–, corre peligro de divorciarse como consecuencia

¹⁵⁷ Por comunismo indigenista, se hace referencia a la relación e identificación a nivel teórico y praxiológico entre el sistema de pensamiento socialista (marxismo-leninismo-maoísmo) y el movimiento cultural indigenista. Se considera que dicha identificación ya cumplió su ciclo histórico con la caída de la Unión Soviética, y la progresiva desintegración de la izquierda en el Perú, por lo que se deberá dar paso a nuevas formas de reivindicación de elementos identitarios que se sustenten en el sincretismo, y no en el aislacionismo cultural, génesis de la clásica dicotomía (indigenismo-hispanismo), en pos de una nueva visión peruanista (que las unifique y amalgame) como síntesis dialéctica de ambas y como clara manifestación de nuestra quintaesencia bicultural, propia de las dos grandes civilizaciones que han forjado la peruanidad, a saber, la civilización andina y pueblos amazónicos, y la civilización hispánico-europea.

de la posmodernidad¹⁵⁸. Sin perjuicio de ello, la interrelación sistémica de ambas es innegable, a través de la historia de la filosofía y el pensamiento occidental. *Lo verdadero no es el resultado-dice Hegel-, sino el todo; aquello que vincula el resultado a su principio* (De Zan, 2009, p.244). Esta última sentencia hegeliana, hace referencia al concepto de sistema.

En el terreno de las ciencias, y con mayor razón de las ciencias sociales, la interrelación, no se nos presenta o se nos muestra, sólo como un simple llamamiento a la aproximación, sino a un imperativo choque de visiones, factores y posturas, que sirven al contraste de las ideas.

Esta interrelación no solamente es y debe darse entre dos rubros de las ciencias sociales, sino que ahora más que nunca, y sin perjuicio de las posturas *fukuyamianas* del ocaso de las ideologías, es cuando las posturas políticas, necesitan más contacto con las ciencias empíricas, así como estas con las ciencias sociales y sobre todo con la filosofía, para evitar que aquel componente humanístico¹⁵⁹, sea reemplazado por visiones posliberales en donde la política se reconfigura en extensión y expresión de una lógica de mercado, el mercado de servicios políticos donde el pueblo es consumidor.

Dentro de este planteamiento expuesto, resalta un personaje de la filosofía que, como los clásicos, entendió plenamente este proceso, y que significó la quintaescencia de la importancia de la mediación política, en la plasmación de todo proyecto filosófico o al menos en la garantía de su viabilidad futura.

2.1. Espinosa y la relación subyacente entre Filosofía y Política

Antes del periodo temporal en donde se desenvolvió Espinosa (a mediados del S. XVII) –conocido como *Ilustración*–, la relación entre Filosofía y

¹⁵⁸ Claro ejemplo de ello es el pedido de la ciudadanía –principalmente la juvenil– de resolver los problemas del sistema político, pero sin que mengue mediación política alguna, o lo que es lo mismo, resolver problemas políticos, pero sin participar en política, una muy común contradicción como hecho sintomático de la despolitización de las sociedades que augura la posmodernidad.

¹⁵⁹ Y es que, en la búsqueda de la verdad, o al menos de la certeza, el sesgo cognitivo debe de ser desterrado totalmente.

Política no estaba muy clara, o se nos mostraba como difusa. Si bien algunos filósofos griegos encontraron la máxima canalización para sus proyectos filosóficos en mediaciones políticas¹⁶⁰, tal como nos recuerdan los intentos de Platón para influenciar a príncipes y reyes de su sistema ideal de gobierno, ello nunca terminaba por definir realmente hasta qué punto la política servía a la filosofía o viceversa, en tanto que la política en el mundo antiguo, parecería ser un acto más pragmático pasional antes que racional, propio de un estadio pre-científico:

«En el 338 a.c., hacia los cuarenta años de edad, partió de viaje por Italia. (...) Es probable que lo haya impulsado a ir a Italia el deseo de conocer las comunidades de pitagóricos (como sabemos por la *Carta VII*, conoció a Arquitas). Durante ese viaje, Platón fue invitado a Siracusa, en Sicilia, por el tirano Dionisio I. Platón esperaba, con seguridad, inculcar en el tirano el ideal del rey-filosofo (que ya había expuesto básicamente en el *Gorgias*, obra anterior al viaje). En Siracusa Platón chocó muy pronto con el tirano y con su corte (por sostener, precisamente, aquellos principios manifestados en el *Gorgias*). En cambio, estableció un fuerte vínculo de amistad con Dión, pariente del tirano en el que Platón creyó hallar un discípulo capaz de convertirse en rey-filosofo» (Reale & Antisieri, 1995:120).

Después del periodo helénico de la filosofía y con la entrada al periodo cristiano, la simbiosis entre filosofía y política se vuelve indiferenciada, ya que la filosofía se vuelve prácticamente teología, en tanto el filosofar en la fe se vuelve el centro de atención, y la política solo es tal, en tanto acorde al *Novo ordum christiana*e. Estado o República, solo tienen sentido dentro del orden divino. Sin perjuicio de ello, esto no fue óbice para que grandes pensadores de la patrística y la escolástica surgieran a enarbolar

¹⁶⁰ V.gr. Aristóteles se encargaría de la educación del hijo del Rey Filipo de Macedonia por el 343/342 a.c, influenciando con su pensamiento filosófico al que se convertiría en el más grande político y militar de la historia universal, Alejandro Magno; por otro lado, se recuerda la influencia que tuvo el movimiento sofista en la política de Atenas, tan es así que, Protágoras, reconocido sofista y al que Platón mismo consideraba digno de cierto respeto, sería convocado por Pericles en el 444.a.c. para preparar la legislación destinada a la colonia de Turi.

y dirigir reformas en el pensamiento occidental¹⁶¹, como es el caso de 1. San Agustín, 2. Santo Tomás de Aquino y 3. Guillermo de Ockham, haciendo énfasis en este último. En donde tenemos tres etapas trascendentales, vinculadas a cada uno de los personajes mencionados: 1.1. la política justificada teológicamente como mandato divino, 2.1. la política justificada teológicamente como ley humana la cual debe seguir los preceptos de la ley natural, y 3.1 la política justificada filosóficamente como pluralismo de poderes alejado de toda teocracia o poder absoluto. Esta transformación derivó en un decrecimiento del reconocimiento del poder espiritual del Papado y en un fortalecimiento de los Reyes o Emperadores.

Terminada la Edad Media, y con los inicios del Renacimiento y la Edad Moderna, comienza una etapa de revoluciones científicas, y en ello de la búsqueda de una filosofía acorde a principios matemáticos –Descartes–. Los últimos rezagos de esta etapa de fuerte justificación teológica de la política, las tenemos con Thomas Hobbes, que aun a comienzos de la Ilustración:

«como Spinoza, (...) hace uso de la autoridad de la Escritura para robustecer las propias opiniones, pero con el tiempo emplea su dialéctica para conmover la autoridad de la Biblia misma, y llega un momento en que esta segunda finalidad predomina abiertamente sobre la primera» (Sarto, 2010:38).

No sería sino hasta la aparición de pensadores como Locke (1667), Montesquieu (1748) y Rousseau (1762), que los inicios de la justificación científica, la conexión y relación entre política y filosofía es plena. En tanto la profundización filosófica se configura en génesis de la teoría y la práctica política. Sin perjuicio de ello, se considera que esta relación subyacente entre filosofía y política se denota de una forma más prístina con Espinoza:

¹⁶¹ Contribuyendo a la armonía –San Agustín–, complemento –Santo Tomás– o separación –Ockham– entre fe (teología) y razón (filosofía), respectivamente, lo que ineludiblemente influenció en el tratamiento que se le daba a la filosofía con relación a la política y viceversa, en tanto que la filosofía se distanciaba cada vez más de la teología, así como la política sustentada en una autoridad civil se distanciaba de la basada en una autoridad espiritual.

«En 1670, escribe Espinosa un ‘*Tratado Teológico Político*’, interrumpiendo la redacción de la ‘*Ética*’, en la que hay ya precisas referencias al tema de la Ciudad; en 1677, la muerte le sobreviene mientras redactaba un ‘*Tratado Político*’ que quedaría lamentablemente inconcluso. Tan destacada presencia de la Política en una obra no demasiado extensa nos fuerza a preguntarnos: ¿Por qué habla Espinosa de lo que Descartes había silenciado, por tratarse de un ámbito en el que no caben ideas claras y distintas? De algún modo hay que dar razón de esta presencia, explicar a qué viene este esfuerzo teórico en torno a la política, y en definitiva, qué función cumple está en la filosofía de Espinosa» (Valladolid, 1978, p.80).

Esta explicación comienza por una breve profundización en el proyecto filosófico (no-político) de Espinosa. Para Espinosa, en el «*Tratado de la Reforma del Entendimiento*», es indispensable que, para garantizar la suma felicidad de los hombres, esta sea y se realice a través, por y mediante el conocimiento. Solo el conocimiento hace felices a los hombres. El conocimiento para Espinosa es un arma de liberación del ser. *Contrario sensu*, la guía del hombre por las pasiones solo crea los desacuerdos y las disputas, es por ello por lo que el hombre y la comunidad de hombres o sociedad siempre deberán estar guiados por el incommensurable poder de la razón, «*ex ductu rationis agere vivere*». Siendo que esta comunidad de razón o sociedad de razón de una manera pedagógica deberá procurar la *racionalización de las personas*.

Hasta este punto la política –en contraste con la filosofía– se nos muestra como la forma más pasional de la actividad humana, por ende, totalmente incompatible con el proyecto espinosista de una comunidad guiada por la razón y el conocimiento. Esta misma interrogante la compartimos con Valladolid:

«¿Cómo pueden las comunidades políticas reales –nunca plenamente racionales, desde luego– ejercer una actividad de promoción de la razón, siendo como son el resultado de la relación entre individuos plenamente irracionales? ¿No parece el ámbito

político como un espacio divorciado de la razón?» (Valladolid, 1978, p. 83).

A esto Espinosa nos responde:

«...hemos demostrado que el hombre alcanza el más alto grado de autonomía, cuando se guía al máximo por la razón. Y de ahí hemos concluido que aquella sociedad es más poderosa y más autónoma, que se funda y gobierna por la razón. Ahora bien, como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía... (...). Así pues, tras haber tratado del derecho de cualquier sociedad en general, ya es tiempo de que tratemos de la constitución mejor de cualquier Estado. Cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos» (Espinosa, 1986:118-119).

Lo que implica que una sociedad no puede tender a la racionalización, si el entorno estructural en donde se desenvuelve la persona es irracional. Es por ello por lo que deberá tenderse a un Estado constituido conforme a la razón, y ello no puede lograrse de forma milagrosa, parafraseando a Valladolid (1978), sino precisamente con *la participación activa de la ciudadanía*.

Por ende, se concluye que:

«en la medida en que las reglas que ríjan la conducta social sean más racionales, su comportamiento encauzado por ellas será más racional. La racionalidad de la estructura social conlleva evidentemente una racionalización en el comportamiento externo de los individuos; hemos de pensar que estos han de conducirse al

menos como si fueran racionales. ¿Y hasta qué punto es posible admitir, a la larga, en el mismo individuo, una conducta externa racional y una ‘*conciencia irracional*’, una duplicidad esquizoide? Parece lógico pensar que, poco a poco, la racionalidad social iría modelando la racionalidad individual. Y de este modo, la racionalización de los individuos no se operaría por medio de una ‘*milagrosa*’ conversión, sino por la acción determinante del Estado» (Valladolid, 1978:86).

Esta base espinosista en torno a la relación entre filosofía y política, permite al crisolismo reafirmar la idea de la necesidad de reconocer que, por sobre las múltiples iniciativas que puedan existir, al final de cuentas el Estado es el principal actor determinante en un proceso de contextualización de la sociedad, es decir, determinante en preparar el terreno para nuevos conceptos políticos, lo que no necesariamente significa que el Estado sea la única herramienta posible (Centros de Investigación, Movimientos Sociales, Asociaciones, Colectivos, etc.), sino dentro de todas la más deseable y la más determinante, pero no absoluta. He ahí tal vez una diferencia –aunque solo de carácter técnica– con la Cuarta Teoría Política de Dugin (2013), en tanto que mientras está, reconoce que el retorno del Ser no se manifestará a través de una reactivación de los Estado-Nación, sino en la organización de grandes espacios o Estados-Civilización, el crisolismo considera que para organizar o preparar el terreno de esa unificación, y bajo nuestro particular contexto peruano, es preciso una reactivación previa de los Estados-Nación (transición nacionalista al Estado-Civilización), pero en un sentido herderiano (1982, 1953) que se empalma con una visión hegeliana de la identidad nacional, como explicaremos en el siguiente acápite.

2.2. Hegel y la conceptualización de la identidad nacional

Para Hegel, la identidad es, ante todo, un *acto de re-conocimiento*. Diría él alguna vez en un retrato dedicado por él mismo: «Nuestro conocimiento deberá ser reconocimiento. Quien me conoce, aquí me reconocerá» (Hegel en Rühle, 2010: 33). Esta sentencia hegeliana sin duda alguna parte del

hecho de la aprioridad en la singularidad de la identidad humana, entendida como una arista de la identidad, en tanto identidad lograda por la manifestación del Yo en la realidad fenoménica.

Sin embargo, este Yo hegeliano, a diferencia del Yo de Fichte, o del Yo de Schelling, no es un Yo entendido como un ente aislado condicionado meramente por el *Yo = yo, yo soy*, o un *Yo = yo + no-yo*, sino que precisamente, la particularidad del Yo hegeliano se sustenta en la condicionalidad reciproca de una conciencia pura y de una conciencia empírica. Por lo que el Yo hegeliano es aquel que considera tanto el *Yo como (sujeto-objeto) subjetivo*, y el *Yo como (sujeto-objeto) objetivo*. Es decir, el yo en tanto producto de una autoconciencia pura, como el yo entendido como producto de la experiencia.

La relación de los sujetos cognoscentes con los objetos cognoscibles, en una primera instancia, se plasma de una forma subjetiva, en tanto es la autopercepción del propio individuo, la relación entre este y su definitiva autoconciencia como ser existente, pensante. Mientras que el correlato objetivo de esta dicotomía sujeto-objeto, le sigue la confrontación con la exterioreidad factual. *El ser existente con la realidad existente*. Al respecto el mismo Hegel nos dice que:

«...primeramente, el yo... es una unidad esencialmente general, en tanto que en un segundo momento, el yo es también inmediatamente, en tanto que negatividad se refiere a sí misma, singularidad, determinación absoluta. Esto constituye la naturaleza del yo como también la del concepto; uno no puede comprender nada ni del uno ni del otro en tanto que uno no conoce en el mismo tiempo esos dos momentos en su abstracción y en su perfecta unidad» (Hegel, 1923:177).

Esto nos permite inferir la *quintaesencia* de la naturaleza de la identidad en Hegel, en tanto el yo, categoría base del fenómeno identitario humano, se nos muestra en su doble manifestación como singular (particular), y como universal (general), en tanto «el individuo se busca y se

encuentra a sí mismo en otro» (Hegel, 2010, p.86). Es por ello que, dentro de las categorías hegelianas, este yo como universal es tal vez la categoría más relevante en tanto que, es a través de este yo general, entendido como (sujeto-objeto) objetivo, que el individuo puede diferenciarse, como natural consecuencia del contacto con otros que no son él, precisamente. Asimismo, este yo universal, en tanto generalizado, se configura como *espíritu* (*geist*), o autoconciencia común:

«El yo, como identidad universal y particular, solo puede ser comprendido a partir de la unidad de un espíritu que engloba la identidad del yo como otro que no es idéntico con el mismo. El espíritu es la comunicación de los individuos singulares en el medio del universal» (Hegel, 1923:177).

Este *espíritu* o *geist*, de acuerdo con Hegel (2010), es la vida ética de un pueblo en la medida en que es la verdad inmediata. Es decir, el conjunto de normas morales y sociales en un tiempo determinado. Ahora ello aplicado a una comunidad o conjunto de individuos se plasma en la categoría de espíritu de la nación o *volkgeist*:

«El espíritu de la historia es un individuo de naturaleza universal, pero determinado, esto es, una nación en general; y el espíritu que le corresponde es el espíritu de la nación. Los espíritus de las naciones se distinguen, conforme a la idea de que se hacen por sí mismos, según la superficialidad o la profundidad con la cual han comprendido o profundizado lo que es el espíritu» (Hegel, 2007:36).

Todo ello nos permite aseverar que la identidad nacional, desde un enfoque netamente hegeliano, está sustentada en la *autorefencialidad del yo en el otro*, base para el concepto de *volkgeist* como plasmación fenoménica del espíritu de la historia en tanto referencia a una comunidad o espíritu comunitario, es decir, de una sociedad en su conjunto.

Visto todo ello: ¿Qué es la identidad nacional? De forma muy sucinta puede decirse que es *la identidad de una nación, es decir, la identidad de una comunidad cultural políticamente organizada, lo que hace que un conjunto de ciudadanos se autoperciba como miembros de una nación en particular y no de otra* (p.ej. la identidad nacional del Perú es la Peruanidad, entendiendo a esta última como la conjunción de aspectos culturales de las múltiples etnias que conforman el Perú, de sus conocimientos, tradiciones, costumbres y folclore).

Aunque correcta representación, si así de sencillo fuese el tema, pues esta parte terminaría aquí mismo y no tendríamos que decir nada más al respecto. Pero ya el lector podrá dar cuenta, que una de las categorías más espinosas que se nos presenta para el análisis, es el de la identidad. ¿Cuál es el sustrato justificativo de la identidad? ¿Qué tipos de identidad existen? ¿Qué tipo de identidad es la identidad nacional? Y lo más importante: ¿Qué es la identidad humana?

A todo esto es de particular interés para nuestras disquisiciones traer a colación el marco brindado por el Doctor en Sociología mexicano Gilberto Giménez de la UNAM, en su ensayo «Cultura, Identidad y Memoria» (2008), y en torno a ello diremos que el sustrato, es decir, *la referencia mediata de todo fenómeno identitario reposa en la cultura*, entendiendo a esta última como un sistema de significados, o lo que es lo mismo, *de estructuras de significación socialmente establecidas*, y en el sentido brindado por el antropólogo americano Clifford Geertz y el comunicólogo inglés John B. Thompson (1998).

Así la identidad humana se nos presenta como «la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quienes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás» (Gilberto Giménez, 2008: 11). Por ende, nosotros diremos que *la identidad es la idea de la autopercpción diferenciante, es un reconocerse en sí mismo, para distinguirse del entorno circundante* ¿Y qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? Se pregunta Gilberto Giménez, a lo que responde:

«...sólo puede ser: la cultura. En efecto, lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales...De este modo queda claro en qué sentido la cultura es la fuente de la identidad» (Gilberto Giménez, 2008: 11).

Así en esa misma línea acota el filósofo de la identidad británico, Lucian Thudor (2014) lo siguiente:

«La observación histórica nos muestra que las identidades étnicas, culturales y raciales, comienzan a ser tales y se manifiestan a través de la toma de conciencia que genera la interacción con otros grupos étnicos y raciales. Como bien dice Alain de Benoist: ‘el grupo y los individuos que lo conforman, ambos necesitan ser confrontados por ‘ciertos otros’. En consecuencia, no tiene sentido creer que la identidad se encontraría mejor preservada sin esta confrontación; cuando es todo lo contrario: la confrontación hace posible la identidad. Otros sujetos hacen que un sujeto se convierta en sujeto. Asimismo, la interacción con otros tipos de seres humanos es una parte esencial de la existencia humana, en tanto que constituyen la esencia de la toma de conciencia, de ser quienes son mediante esta interacción».

Dicho esto, y entrando a una *tipología de la identidad*, podemos distinguir dos categorías básicas de la identidad humana: *la identidad personal* y *la identidad colectiva*. Sin antes precisar que, la distinción tajante entre lo personal respecto de lo colectivo, en lo que atañe a materia identitaria, solo puede servir para efectos explicativos, ya que como se verá hay una relación intrínseca como diría el sociólogo alemán Georg Simmel

(1939:13). Lo personal hace referencia a lo colectivo y lo colectivo a lo personal.

Respecto a la identidad personal, no nos es posible abordarla sin retornar a la filosofía hegeliana ya brevemente esbozada, ya que «el fenómeno del reconocimiento (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte –dice el politólogo italiano Pizzorno– nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante» (Gilberto Giménez, 2008: 13).

Como comentábamos al exponer de forma suscita la teoría de la identidad hegeliana, la identidad es, ante todo, un acto de re-conocimiento. De acuerdo con ello, podemos entender a la identidad personal tanto como lo individualmente único (identidad personal particular definida por diferencias caracterológicas como p.ej. estilo de vida, relaciones íntimas o *alter ego*, objetos entrañables o por su biografía personal incanjeable), como lo socialmente compartido (p.ej. clases social, etnicidad, colectividades territorializadas –localidad, región, nación, los grupos de edad y sexo). Al respecto:

«Por tanto la identidad contiene elementos de lo socialmente compartido resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos y de lo individualmente único. Los primeros destacan las similitudes, en tanto que los últimos enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual» (Gilberto Giménez, 2008: 13).

También queda claro que lo socialmente compartido, es decir, las pertenencias sociales, son base, asimismo, de las identidades colectivas.

Respecto a la identidad colectiva. En la misma línea reflexiva de la identidad como re-conocimiento, ya habíamos comentado que la categoría base del fenómeno identitario humano, se nos muestra en su doble

manifestación como singular (particular), y como universal (general). Es por ello por lo que, dentro de las categorías hegelianas, este yo como universal precisábamos que es la categoría más relevante en tanto que, es a través de este yo general que el individuo puede diferenciarse, como natural consecuencia del contacto con otros que no son el. Asimismo, este yo universal, en tanto generalizado, se configura como espíritu (*geist*), o autoconciencia común.

Todo ello nos permite aseverar que *la identidad nacional*, desde un enfoque netamente hegeliano, *estaría sustentada en la autorefencialidad del yo en el otro*, base para el concepto de *volkgeist* como plasmación fenoménica del espíritu de la historia en tanto referencia a una comunidad o espíritu comunitario, es decir, de una sociedad en su conjunto. De acuerdo con ello, *la identidad nacional* se nos presenta como *un re-conocerse en el otro, reconocer a alguien como miembro de una misma comunidad de fines a la que uno pertenece*.

Entonces, en el caso de las identidades colectivas (*en donde queda claro que la identidad nacional es un tipo de identidad colectiva*), se dirá que estas son análogas a las identidades individuales:

«Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes, en primer lugar porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de carácter, de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su personalización abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual....la analogía significa que existen también semejanzas entre ambas formas de identidad. Al igual que las identidades individuales, las colectivas tiene “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una duración temporal” (Sciolla, 1983:14), todo ello no por si mismas –ya que no son organismos ni “individuos colectivos”– sino a través de los

sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación o representación (Bourdieu, 1984: 49)» (Gilberto Giménez, 2008: 17).

Así tenemos que mientras la memoria biográfica es el núcleo de las identidades individuales, la memoria colectiva lo es para las identidades colectivas, y en torno a ello sentencia Gilberto Giménez:

«las identidades colectivas remiten a una problemática de las raíces o de los orígenes, que viene asociada invariablemente a la idea de una memoria o de una tradición. En efecto, la memoria es el gran nutriente de la identidad (Candau, 1998:5ss), hasta tal punto de que la pérdida de memoria, es decir, el olvido, significa, lisa y llanamente, pérdida de identidad» (2008:20).

Como colofón diremos que para que la *Identidad Nacional* sea real y no ficta, es decir, para que el acto de re-conocerse en el otro se manifieste y sea pleno, es fundamental un acto adicional volitivo, una manifestación de voluntad. No solo basta ser peruano (plano étnico), hay que querer serlo, en palabras del antropólogo peruano Vollmar Fuenzalida:

«Es peruano no el que pertenece a una cultura o raza determinada, ni siquiera los que habitan el territorio del Perú, porque entre ellos hay quienes reniegan de su nacionalidad y tienen la mente en Miami. Son peruanos quienes quieren serlo y quienes reconocen esta como su nacionalidad. Eso es lo que unifica a un ciudadano de clase media limeña, un campesino de Huancavelica, uno de Puno o un machiguenga de la selva peruana».

Esta base hegeliana en el aspecto identitario permite al crisolismo superar el escenario tan complejo de la construcción de una identidad nacional en un contexto de identidades múltiples –como veremos en adelante con Vollmar Fuenzalida–, entendiendo esto no como unicidad totalizante negadora del pluralismo cultural, sino como unicidad

diferenciante, o unicidad en lo diversificante, que se plasma bajo nuestro particular contexto en el principio de *unidad en la peruanidad*.

No se nos escapa la crítica que efectúa Habermas (1983), al proyecto filosófico identitario de Hegel, sin perjuicio de ello, y como se pudo denotar, nosotros no necesariamente concebimos que el Estado sea el vehículo mediante el cual se desarrolle esta identidad, pero es un vehículo que, si se lo constituye correctamente, puede ser el más trascendental de esta labor, de acuerdo con la propuesta espinosista. Consideramos que Habermas comete el error de un determinismo clasista del Estado, en tanto que presupone que este siempre se guía bajo un interés de clase que socavaba las aspiraciones de una identidad racional plasmada en un Estado constitucional.

2.3. Heidegger y la analítica ontológica del *Dasein*

En nuestro primer ensayo (Lira, 2017) sistematizamos resumidamente la analítica ontológica del *Dasein*, sin perjuicio de ello, y para efectos de la plena comprensión de la ontología situacional generada a consecuencia de la labor hermenéutica efectuada en torno a esta categoría heideggeriana aplicada al contexto peruano, es imperativo realizar algunas precisiones.

El Crisolismo reconoce al *Dasein* como su sujeto político, al igual que la Cuarta Teoría Política de Dugin (2013), con las particularidades propias de la realidad a la que se aplica, por lo que se constituye así una *ontología peruanista*. El crisolismo considera –al igual que la Cuarta Teoría Política– que la humanidad atraviesa un momento antropológico sin precedentes, que se caracteriza por un olvido progresivo del Ser.

Extrapolando esto a nuestro particular escenario peruano, nuestro *Dasein inauténtico* (D^i) se configuraría, como realmente se configura, en la *Marca Perú*¹⁶², como el intento de un Estado posliberal de reducir lo que es *Ser Peruano*, a un aspecto netamente económico y consumista (gastronomía, turismo y fútbol), mientras que nuestro *Dasein auténtico* (D^a), o *eigene*, se configura en el ideal de la *peruanidad*, entendiendo a la

¹⁶² Disponible en: <http://peru.info/en-us/>

peruanidad, como todo aquello que hace que el peruano se autoperciba como tal (tradiciones, costumbres, ideas, valores, cultura, espiritualidad), que parten de nuestras dos civilizaciones principales, la andino-amazónica, y la hispánico-europea.

Por lo que, de acuerdo con esta ontología peruanista, habría peruanos que serían más conscientes que otros, respecto del hecho de sentirse y ser tales: proto-peruanos¹⁶³, pre-peruanos¹⁶⁴ y peruanos¹⁶⁵. Sin embargo, cabe acotar que este *Dasein inauténtico* está creando a los no-peruanos, aquellos que desearían haber nacido en otro país, o les resulta indiferente haber nacido en el Perú o en cualquier otro lugar. A todo ello se antepone el *Ereignis* o evento, que no es sino el retorno triunfal del Ser, del *Dasein auténtico*, de la *Peruanidad*.

Siendo que tenemos lo siguiente,

$$\begin{array}{ccc} D^i = \langle G, T, F \rangle^{166} & & D^a = \langle P \rangle \\ \parallel & & \parallel \\ Donde, & & Donde, \end{array}$$

¹⁶³ Los que no tienen o solo tienen conciencia de nacimiento.

¹⁶⁴ Los que tienen conciencia de nacimiento pero la circunscriben o limitan a un aspecto en particular ya sea cultural –indigenismo o hispanismo–, económico –estatista o libertario– o político –izquierda o derecha–, negando el sincretismo.

¹⁶⁵ Conscientes del sincretismo y que valoran elementos trascendentales.

¹⁶⁶ Conforme a la *Teoría Crisolista de la Identidad*, la identidad nacional se nutre de diversos factores corpóreos (tangibles e intangibles), dentro de los corpóreos tangibles se encuentran expresiones manufacturadas como la gastronomía y actividades como el turismo y el deporte. Es decir, estas actividades no dejan de ser y de aportar a la construcción de la identidad nacional, puesto que son parte del nacionalismo cotidiano o del día a día (Ehret, 2020:74), que se nutre precisamente y tiene respaldo en la identidad intangible (historia, cultura, arte, tradiciones, costumbres, conocimientos ancestrales y contemporáneos, etc). La crítica aquí denotada y profundizada en la presente y particularmente en el capítulo sobre , va por el sentido de que el problema viene cuando la identidad corpórea tangible por influjo posliberal se convierte en la única referencia de identidad trascendental, y por ende se produce la primacía de una identidad de consumo desprovista de su respaldo trascendental intangible o relegado este último a una cuestión de segundo orden o accesoria, o lo que es lo mismo, lo que es Ser Peruano es definido en términos de Identidad de Consumo. Se Es Peruano porque se consume tales alimentos (el que no los consume entra en el terreno de lo anti-peruano o lo no-peruano); Se Es Peruano por osmosis de tener un registro de haber visitado ciertos lugares fijos en el ideario turístico (el que no ha visitado esos lugares entra en el terreno de lo anti-peruano o lo no-peruano); Se Es peruano por apoyar al Equipo Nacional de Fútbol –con claro detrimento y abandono en el apoyo de otros deportes– (el que no lo hace entra en el terreno de la traición a la patria). El Peruano es tal porque consume Ceviche, porque ha viajado a Machu Picchu al menos una vez en su vida, y porque ha alentado a la selección deportiva de fútbol en el Estadio Nacional al menos una vez en su vida. Tal es la identidad posliberal de consumo que es materia de crítica.

$D^i = Dasein inauténtico o uneigene o das man eigene$	$D^a = Dasein auténtico o$
$G = Gastronomía$	$P = Peruanidad$
$T = Turismo$	
$F = Fútbol$	
	$P = \langle eS, eC, eP, eR \rangle$

Donde,

$P = Peruanidad$

$eS = Expresiones de índole social (formas de organización y vivencias comunitarias)$

$eC = Expresiones de índole cultural (artístico, científico, histórico, literario, filosófico)$

$eP = Expresiones de índole político (ideas y cosmovisiones)$

$eR = Expresiones de índole religioso (espiritualidad, sistema de creencias en el campo de las costumbres y la tradición)$

2.4. Alejandro De M.^a Jose y la simbiosis gnoseológica entre conocimiento y personalidad

La gnoseología, como tal, es tal vez la primera rama de la filosofía que surge exclusivamente para el estudio profundo del conocimiento humano en general. El término surge por vez primera en el *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* de J. Micraelius en el siglo XVII (1601-1700), y sus inicios se remontan a los filósofos clásicos, entre ellos Heráclito y Parménides, pasando por Sócrates, y sellándose su inicio definitivo con Platón y Aristóteles.

Respecto a ella –la Gnoseología–, nos dice José M.^a De Alejandro S.I. lo siguiente:

«La investigación gnoseológica intenta descubrir las causas supremas del conocimiento humano, en su valor objetivo, por el

análisis y consideración de los datos hallados en el mismo acto cognoscitivo, y de esta manera determinar no solo la capacidad de la mente humana para el conocimiento cierto en general, sino también para el conocimiento científico y metafísico en particular, así como señalar y descubrir los criterios supremos y universales de toda certeza» (De Alejandro, 1974, p. 5).

Siendo el objeto de estudio de la Gnoseología, el conocimiento en general, la pregunta principal que se hace es ¿Qué vale y como conocemos el valor del conocimiento?

La gnoseología hace plena distinción entre dos tipos de conocimiento, un *conocimiento pre filosófico-ingenuo*, y un *conocimiento filosófico-científico reflexivo*. El primero se constituye como la forma más común de conocimiento, resultado de la experiencia obtenida por el ser humano en su contacto con el entorno circundante. Este último se divide en conocimiento *corriente* (ver un árbol, el sol, las estrellas, etc.), *pragmático* (usar un martillo, un hacha, un taladro, etc.) y *situacional* (no pasar por una calle peligrosa, no entrar a un mar embravecido, etc.). Este tipo de conocimiento se caracteriza por ser casual.

Por otro lado, el segundo o conocimiento filosófico-científico reflexivo, se caracteriza por que no solo se recibe información, sino que también se crea. Este conocimiento es intencional y se divide en conocimiento *científico* y conocimiento *filosófico*. El primero se caracteriza por buscar un fin concreto u objetivo, empírico. Mientras que el segundo guarda distancia de la práctica experimental y se concentra en un fin universal a través de un ejercicio contemplativo, introspectivo.

Empalmando con el concepto de gnoseología, está el de epistemología, pudiendo inferirse su relación de género a especie, puesto que la gnoseología es el estudio del conocimiento en general, incluido el científico, mientras que la epistemología viene a centrarse únicamente en este último tipo de conocimiento. Es por ello por lo que autores como José

M.^a De Alejandro S.I. convienen en llamarla, *gnoseología del conocer científico* (De Alejandro, 1974: 466).

El término epistemología surgiría por primera vez en 1854 con J.F. Ferrie en su obra *Institutes of Metaphysics*. De acuerdo con De Alejandro, la epistemología es una reflexión crítica sobre la ciencia ¿Qué es ciencia? ¿Cuál es su estructura? ¿Su método? Son preguntas que se hace la epistemología.

Efectuadas las distinciones, y de acuerdo con aceptada gnoseología contemporánea, hay una diferencia trascendental entre el acto de *Conocer*, *Saber* y el de *Pensar*.

«*El conocer*», es el primer contacto del sujeto cognoscente con un objeto, este proceso no hace énfasis en si el sujeto obtiene información o no del mismo, solo se hace referencia al hecho *per se* dé un primer momento entre sujeto y objeto.

«*El Saber*», es un segundo estadio, que ya implica, como consecuencia del contacto, la recolección de información y el uso de esta.

Asimismo, «*el Pensar*», es ya un tercer estadio más completo y complejo, –y nos atrevemos a decir, define la condición humana en su cenit– ya que implica la profundización y creación de nueva información a partir de la experiencia empírica. *El acto creativo por excelencia*.

Estas distinciones son consustanciales para la plena comprensión de un fenómeno al que llamaremos de *disgregación o licuefacción de la personalidad*, como epifenómeno de la *desintegración del conocimiento* (De Alejandro, 1974). El conocer, en palabras de José M.^a De Alejandro, es el nervio vital de la personalidad. Solo a través del conocimiento podemos vivir nuestra humanidad a plenitud. El hombre en tanto persona es efectivamente un ente que conoce, que tiene la facultad de conocer, de interactuar con su entorno. Es por esta razón que, bajo el autor en mención, el hombre *Es*, en tanto persona, porque puede conocer, pero es persona

realizada y plena, en tanto crea y plasma su pensar en la realidad fenoménica, es decir, a través de la personalidad el hombre existe en toda su potencialidad.

«Un conocimiento pobre da por resultado una personalidad oscura, elemental, reducida casi a la fisiología; por esto el conocimiento animal carece de gnoseología; se trata de un conocer ajeno a la creación de la personalidad. El conocimiento pobre nos arrastra a las exigencias inauténticas de que hablan algunos filósofos existencialistas» (De Alejandro, 1974, XIII).

Es por dicha razón que el autor en mención concluye que *el hombre es proporcional a su conocimiento*. Mientras más conocimiento acumula el hombre, ello trae como fruto la construcción de una persona cuya originalidad se ve manifiesta en la diferenciación del pensar y el acto creativo. Mientras que el conocimiento pobre no puede generar más que existencias monótonas y homogéneas, quasi formales o matemáticas, equivalentes a una existencia factual estadística como ente que conoce, porque existe, y sabe por qué tiene el órgano que le posibilita tal proceso, pero que no piensa, no disiente.

La posmodernidad es, ante todo, una crisis de personalidad, en tanto que falto ese elemento de la riqueza del conocer, no puede existir propiamente la personalidad, en tanto la falta de certeza, niega a la persona la asunción de principios científicos y filosóficos, que guíen su actuar de una manera racional y no pasional.

Esta visión gnoseológica le permite al crisolismo comprender la gran crisis de despersonalización que atraviesa la sociedad peruana, ocasionando con ello no solo una crisis de conocimiento, sino también de identidad, en tanto que el grado de desconocimiento no solo se aplica a un desconocimiento entendido como aversión a la realidad, sino también como desconocimiento de uno mismo, fundamental en la autopercepción del yo en el otro, génesis del proceso de *vietnamización de las identidades*. Sobre esto último lo siguiente:

Umberto Eco, escritor y filósofo italiano ya fallecido, en una de sus obras titulada «La Nueva Edad Media», acoge la tesis de Roberto Vaca, en torno a que la modernidad, en muchos sentidos, parece implicar una especie de edad media, no entendida como retorno temporal, sino como espacio propio, es decir, un proyecto alternativo de Edad Media, de acuerdo con nuestro particular avance tecnológico y sociopolítico. Lo que, dentro de este desarrollo alcanzado a la fecha, y en la historia del hombre, significaría o implicaría una época de decadencia, tal como lo fue el mundo después de la caída del Imperio Romano de occidente, «época de crisis... de violentos ajustes de cuentas entre pueblos y choque de culturas» (Eco, 2004).

Esta edad media alternativa tendría sus propias crisis, sus propios ajustes de cuentas entre pueblos, sus propios choques culturales, y por supuesto, sus propios «bárbaros».

Asimismo, esta nueva edad media menciona Eco no es ajena a lo que Giuseppe Sacco, geógrafo italiano, llamaría la «medievalización de las ciudades». En la Edad Media, primaba el espíritu de clan, por lo que la integración se daba en función a pequeñas esferas de influencia, nacen así las «microsociedades». La tesis econiana parte de este supuesto, llamándolo «vietnamización de los territorios», citando al propio Sacco:

«...donde la fragmentación del cuerpo social está muy bien simbolizada en el hecho de que el portero de las casas de apartamentos vaya habitualmente armado de metralleta».

Mientras aquella Edad Media estaba «estrechamente ligada a la disminución de población, abandono de la ciudad..., dificultad de comunicación... el fenómeno opuesto», es decir, nuestra Edad Media se caracterizaría por «el exceso de población que interactúa con el exceso de comunicaciones y transportes y hace inhabitable la ciudad, no por destrucción y abandono, sino por un paroxismo de actividad» (Eco, 2004).

Esta excesiva privatización del entorno, donde las casas dejan de ser hogares para convertirse en fortalezas alambradas, y donde el espacio privado toma mayor importancia que el espacio público, nacional.

Desde nuestro particular enfoque crisolista, y de acuerdo con nuestro particular contexto, que consideramos también es aplicable a muchos espacios en la posmodernidad, se torna también, o trae como natural consecuencia, una «*vietnamización de las identidades*».

La vietnamización de las identidades se configura como el reemplazo de la identidad nacional por identidades regionales, identidades de clan (familias) o por subidentidades tribales (tribus urbanas, equipos de fútbol, pandillas, barras bravas, etc). Es la absolutización de una identidad menor en detrimento de una identidad mayor, que menoscaba la unidad de una comunidad nacional y el consecuente desapego a la misma y a su espacio, génesis de una posible balcanización identitaria, que va de la mano con una balcanización territorial cuando se trata de identidades regionales.

La desidentificación deviene en indiferencia, y la indiferencia en desapego total y absoluto, he ahí la respuesta a muchas de las actitudes (apolíticas y anti-cívicas) del ciudadano (peruano) contemporáneo.

Consideramos que este proceso de vietnamización identitaria necesita de la acción firme del Estado para contrarrestar los efectos que su reaparición cíclica contribuyen al socavamiento del fortalecimiento de la identidad nacional, reafirmando la sentencia de Valladolid (1978): «...la racionalización de los individuos no se operaría por medio de una milagrosa conversión, sino por la acción determinante del Estado».

2.5. Vollmar Fuenzalida y la teoría de las identidades múltiples

Si hay una forma de describir al Perú, en torno a la discusión de su escencia identitaria, es a través de una palabra: *engorroso*. Esta complejidad se deriva no solo de la particularidad del proceso de sincretismo¹⁶⁷ cultural y racial

¹⁶⁷ Duthurburu (2003) prefiere el uso de la palabra *mestizaje* al de *sincretismo*, ya que considera a esta última como imprecisa y contradictoria, por el uso del prefijo “sin”, que denota negación o falta de aquello que expresa la palabra a la cual se une o precede, sin embargo por sobre ese rechazo etimológico,

que se inicio en el Siglo XVI con el Virreinato y que continua hasta nuestros dias, sino con la lucha por el control del nuevo Estado-Nación que surgió en 1821 con la proclamación de la independencia. Tres castas plenamente diferenciadas y gestadas en la colonia se vieron en la necesidad de competir por el control político, económico y social, siendo las castas criolla y mestiza (eurodescendientes mestizos e indigenas mestizos), las mas aventajadas respecto de la indigena, al respecto, Vollmar Fuenzalida precisa que:

«Los tres grupos humanos, todavía divididos por cuestiones de prejuicio e intereses, se vieron en situación de compartir por el dominio de un mismo espacio económico, político y social. Entre ellos, el criollo había conservado la ventaja heredada de los conquistadores, mientras que el indio adquiría la identidad del nativo colonial dependiente de las colonias británicas de Asia y África. La identidad de la nación soberana que iniciaba su historia tuvo que abrirse paso trabajosamente en medio de los antagonismos heredados. No resultaba claro para nadie si la República peruana sería una nación criolla, indígena o mestiza. Lo único en que todos acordaron fue que no era ya ni europea ni goda» (Fuenzalida, 2009, p. 278).

Estas distinciones, remanentes del sistema de castas colonial, trajeron como consecuencia *el distanciamiento y la polarización* entre pueblos –indígenas, criollos y mestizos– conformantes de la nueva nación peruana, creando identidades netamente diferenciadas, una de la otra, representantes de estilos de vida, tradiciones, costumbres y folklore, es decir, de un *ethos* característico. Esto traería como consecuencia una traba a la construcción de una identidad posible, entendida como identidad nacional por sobre aspectos singulares, que solo el sincretismo en adelante corregiría progresivamente.

«Entre estos elementos que polarizaban la identidad posible, el criollo representaba el lado culto, civilizado e instruido; la iniciativa

consideramos que el carácter semántico es correcto, corriente que une lo dado con lo recibido y hace una sola cultura, coordinando doctrinas o teorías diferentes u opuestas.

de la industria, la banca y el comercio; los hábitos modernos de higiene y de consumo. El indígena representaba el analfabetismo y la incultura, la economía servil de estricta subsistencia, la vida misera y la regresión semisalvaje. A los ojos del criollo, la condición misera del indio pasó rápidamente a confundirse con su misma escencia. Sin que se lo excluyera terminantemente de lo humano, se habló de un escasa inteligencia, de su ociosidad y de su propensión a la mentira, de su ignorancia y de su superstición, como de una naturaleza insuperable. Mas adelante, al difundirse el estilo biologista de las ideologías del siglo XIX tardío, esta naturaleza se identificó con una escencia racial degenerada y de transmisión hereditaria. Durante casi un siglo, las tendencias utipozante y detractora pudieron fusionarse. Los mismos que idealizaban al Imperio incaico y atribuían su fundación a superhombres miticos escribían acerca de los degenerados e irrecuperables descendientes de esa noble raza y apropiaban para sí –como criollos– las glorias pasadas de la cultura andina» (Fuenzalida, 2009, p. 279).

Esa polarización característica, que fue menguando con el paso de los tiempos, pero que subsiste en menor medida –no por ello perdiendo contundencia–, fue el inicio del tratamiento de la cuestión indígena, que luego se transformó en la polémica y la *dicotomía indigenismo-hispanismo*.

«El indigenismo y el hispanismo, que dividen y enfrentan opiniones respecto de lo andino hasta tiempos muy recientes representan, en efecto, dos opciones alternativas del criollo y del mestizo sobre la vacilante identidad peruana. Por la una se privilegia la versión utópica. El Perú aparece como un próspero y pacífico imperio. Para los criollos y mestizos ilustrados, redimir el Incario mostrara que la identidad peruana no es europea ni española, sino indígena y andina, o tal vez mestiza» (Fuenzalida, 2009, p.280).

Sin embargo, esta visión utópica del indigenismo también es compartida por el hispanismo en tanto este ve al conquistador como el

paladín heroico del cristianismo que irrumpió en el dominio idolatra del Inca, en palabras de Vollmar Fuenzalida.

Estas posturas utópicas comenzaron a menguar, conforme las condiciones de los pueblos indígenas comenzaron a mejorar. El nuevo indígena –nos menciona Vollmar Fuenzalida (2009)–, en su contexto geográfico, económico, social y cultural, en su atuendo moderno, hablando castellano y aun inglés, ocupando posiciones de obrero, empresario, profesional, científico o líder político, resulta difícilmente distinguible del «mestizo» o del «criollo». Por lo que la pregunta a hacerse ya no reside en que si somos nativos o hispanos, sino la pregunta que apremia, enfatiza Vollmar Fuenzalida, *es si somos nación*.

2.6. Duthurburu y la superación de las dicotomías reinvindicativas culturales

Duthurburu, al igual que Vollmar Fuenzalida, era consciente que la pregunta que apremia, en pleno Siglo XXI, ya no era sobre la escencia autoctona o hispanista, sino que por sobre las singulares propias de una dicotomía identitaria, debería primar la universalidad unificante de una identidad nacional, como máxima aspiración de las varias etnias y razas que conforman la nación peruana, pero era preciso para ello un trabajo previo de superación. En tanto que los remanentes de las identidades múltiples, cuya máxima expresión es el debate indigenismo-hispanismo, no permitían reconciliar a los varios pueblos que conforman la comunidad nacional peruana.

Es así que ante una visión indigenista, propia de un retorno al *ethos ancestral*, como ante una visión hispanista, entendida como reconocimiento de los aportes de España a la construcción de la sociedad e identidad contemporánea peruana, se alzó una propuesta que había sido decantada ya previamente por Victor Andres Belaunde (1983), en tanto que ambas posturas, disociadas la una de la otra y enfrentadas en su mayoría de veces, no permitían, en la práctica, la construcción y consolidación de una

identidad nacional, sino de identidades múltiples disociadas. Al respecto Duthurburu señala que:

«Podemos ser indigenistas e hispanistas, pero por encima de todo debemos ser peruanistas. El peruanismo une, cicatriza; el indigenismo y el hispanismo malentendidos dividen, descuartizan. Nuestra obligación es integrarnos, no desintegrarnos. Ya no existen varias naciones como ocurría con este territorio en el siglo XIII o XV. Hoy existe un solo Perú. Debemos, pues, recoger nuestras dos ricas herencias, amalgamarlas y convertirlas en un solo patrimonio. Lo otro es desparramar, disociar, destruirnos. Indios y españoles son nuestros primeros padres, la herencia de ambos es la patria» (Duthurburu, 2003, p.50).

Si antes una visión hispanista del Perú como manifestación del genio hispánico, o una visión indigenista del Perú como manifestación del genio andino, se habían disputado la esencia identitaria de la nación peruana, Duthurburu convino en agregar que ambas visiones, concebidas de forma aislada, solo podían manifestar una identidad lisiada, y que ninguna de estas visiones por si sola podría agrupar en su totalidad a la otra. Solo el peruanismo, entendido como síntesis ideal, en el sentido dialéctico, y como síntesis-viviente, en el sentido real-existencial, puede plasmar la esencia de la peruanidad entendida como interculturalidad¹⁶⁸, por sobre la naturaleza eurocétrica del hispanismo (en su forma supremacista), y la naturaleza multicultural¹⁶⁹ del indigenismo (en su forma supremacista).

Esto sentó las bases de lo que Duthurburu llamaría la *visión peruanista del Perú*, como superación de la dicotomía de reivindicación cultural andina e hispánica. Sentenciado lo siguiente:

¹⁶⁸ La *interculturalidad*, sí hace estricta referencia a la interrelación, a la comunicación entre culturas diversas. Dialogo necesario para su integración (Bernabé, 2012).

¹⁶⁹ La *pluriculturalidad* hace referencia solo al mero hecho de la existencia o presencia simultánea de dos o más culturas, independientemente se interrelacionen o no, coexistan o no, convivan o no. Por otro lado, la *multiculturalidad*, sí hace referencia a la coexistencia de diversas culturas en un determinado espacio político territorial, lo que no necesariamente implica la convivencia, es decir, la interrelación, sino a veces el conflicto (Bernabé, 2012).

«Hoy, a Dios gracias, el indigenismo y el hispanismo han sido superados por el peruanismo. Ya no somos vasallos de Atahualpa ni súbditos de Carlos V. Somos peruanos, cholos, mestizos. La cultura occidental es nuestro genero próximo y la cultura andina nuestra diferencia específica. La cultura occidental nos hace iguales a todos los países de occidente, pero la cultura andina nos hace únicos entre todos los países del mundo. Por eso somos, simultáneamente, universales y singulares. Y por eso finalmente el Perú tiene cinco características: independiente, uninacional, pluricultural, multilingüe y mestizo» (Duthurburu, 2003, p.52-53).

2.7. Belaunde y el paradigma peruanista

Sin perjuicio de lo anterior, estas conclusiones peruanistas, no hubiesen sido posibles sin la enorme contribución que significó el trabajo y el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde. Este fue plenamente consciente que, por sobre las distintas visiones sobre nuestra identidad cultural, cabe anteponer la noción de *Peruanidad* (Castillo-Córdova, 2007). Al respecto, Belaunde nos menciona que:

«8. La peruanidad supera al hispanismo puro y al indigenismo puro. El primero prescinde del factor espacio, el segundo del factor tiempo. El hispanismo puro es anatópico, el puro indigenismo es anacrónico. Hispanismo e indigenismo se integran en la peruanidad: a) telúricamente, por la influencia del paisaje o del medio físico; b) biológicamente, por el cruce de sangre; c) económicamente, por la necesidad de la producción que une en toda empresa a empleados y dirigentes; d) políticamente, por la influencia del régimen republicano que ha suprimido las barreras de color en las esferas burocráticas y sociales; e) religiosamente, por el catolicismo, cuya liturgia modela las mentes más altas como las más sencillas y primitivas» (Belaunde, 1983, p.470).

Asimismo, Belaunde denuncia la negatividad de la radicalización de estas visiones lisiadas de nuestra identidad, hispanismo-indigenismo, en

tanto que el indigenismo radical, como el hispanismo radical llevan a fin de cuentas a una afirmación racista; la peruanidad intercultural en tanto superación reafirmante de una identidad bicultural en el fondo y pluricultural en la forma, integra ambas visiones, sin negarlas, ni limitarlas. Esto precisa la reafirmación del Perú como una *síntesis-viviente*:

«El Perú es una síntesis viviente; síntesis biológica, que se refleja en el carácter mestizo de nuestra población; síntesis económica, porque se han integrado la flora y la fauna aborígenes con las traídas por España, y la estructura agropecuaria primitiva con la explotación de la minería y el desarrollo industrial; síntesis política, porque la unidad política hispana continua la creada por el Incario; síntesis espiritual, porque el sentimiento hacia una religión naturalista y paternal se transforma y eleva en el culto de Cristo y en el esplendor de la liturgia católica. No concebimos oposición entre hispanismo e indigenismo... Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. Disminuir la hispanidad o el Incario es disminuir la peruanidad. La disyuntiva lógica y real es otra... o pluralismo o unicismo. Síntesis o desintegración» (Belaunde, 1983, p.2).

Belaunde deja muy en claro que esta síntesis nada tiene que ver con la tesis-antítesis a la manera hegeliana, lo que acerca dicha propuesta a una síntesis existencial y no ideal, más propia de un realismo aristotélico (Castillo-Córdova, 2007). Finalmente, se hace énfasis en que esta síntesis comenzó con los primeros mestizos en el Siglo XVI, y continúa hasta nuestros días, por lo que cualquier tendencia de pensamiento que busque retornar a la vieja dicotomía hispanismo-indigenismo, no hace más que entorpecer el destino histórico del Perú de consolidar una identidad monolítica, al respecto Belaunde sentencia que:

«La peruanidad es una síntesis comenzada pero no concluida. El destino del Perú es continuar realizando esa síntesis. Ello da un sentido primaveral a nuestra historia. Todo lo que conspira contra

esa síntesis es condenable por ser contrario a nuestra clara vocación» (Belaunde, 1983, p.472).

Tanto la teoría de las identidades múltiples de Fuenzalida, la superación de las dicotomías reivindicativas culturales de Duthurburu, como la propuesta de síntesis-viviente de Belaunde, corresponden y son el núcleo de lo que llamamos la *teoría crisolista de la identidad peruana*.

Hasta aquí hemos podido ver que las bases metapolíticas del crisolismo, que en el plano del conocimiento universal se sustentan en el pensamiento de Espinosa, Hegel, Heidegger y De Alejandro, mientras que la base metropolítica singular a nuestro contexto nacional se encuentran en Belaunde, Duthurburu y Fuenzalida.

III. Fundamentación epistemológica y naturaleza del crisolismo como ideología sociopolítica científica

En función a la naturaleza del conocimiento científico, y por ende de la investigación científica, e independientemente esta se realice dentro del ámbito de una ciencia fáctico-natural o fáctico-social –de acuerdo a contemporánea clasificación de las ciencias¹⁷⁰–, la primera característica consustancial de toda labor de investigación, ha de ser siempre, la de definir los conceptos de los cuales se partirá –de una manera objetiva y racional– o que serán base para el planteamiento de hipótesis y/o deducciones (Bunge, 2009). Al respecto Mario Bunge en su obra *La Ciencia y su Método*, nos dice lo siguiente:

«La claridad y la precisión se obtienen en ciencia de las siguientes maneras:

(...)

c) la ciencia define la mayoría de sus conceptos: algunos de ellos se definen en términos de conceptos no definidos o primitivos, otros de manera implícita, esto es, por la función que desempeñan en un

¹⁷⁰ Dado que la antigua clasificación en ciencias naturales, formales y sociales del epistemólogo alemán Rudolf Carnap (1956), ha sido reemplazada por la división en ciencias formales y fácticas, brindada por el epistemólogo argentino Mario Bunge (2009).

sistema teórico (definición contextual). Las definiciones son convencionales, pero no se las elige caprichosamente: deben ser convenientes y fértiles. (¿De qué vale, por ejemplo, poner un nombre especial a las muchachas pecosas que estudian ingeniería y pesan más de 50 kg?) Una vez que se ha elegido una definición, el discurso restante debe guardarte fidelidad si se quiere evitar inconsecuencias;» (Bunge, 2005, p.29)

Sin perjuicio de lo anterior, y sobre todo con el advenimiento de la posmodernidad, las ciencias sociales –y en una contundente menor medida las naturales–, al parecer, se nos muestran como secuestradas por una especie de retorno al *dilema de los universales*¹⁷¹, en tanto que o (1) proliferan una gran gama de conceptos cuya definición es maleable al subjetivismo del investigador y que no tienen la mayor comprobación empírica, o existen (2) conceptos que teniendo definiciones ya establecidas que subyacen a su particular teorética, comienzan a ser presa de una labor deconstruktiva –en términos derridianos–, que augura su resignificación, lo que coadyuva, muchas veces, a disolver el concepto original, sin que ello signifique el establecimiento de un(os) concepto(s) más útil(es) para el entendimiento objetivo de un hecho o fenómeno, sino que en la mayoría de los casos, propician al empañamiento nocional.

Al primer rubro pertenecen –solo por citar un ejemplo– los conceptos de las actuales *teorías de género*¹⁷²: categoría de género, empoderamiento, techo de cristal, inequidad de género, violencia simbólica, androcentrismo, patriarcado, etc. Que en opinión de autores como Guzmán, M. y Pérez, A (2007), «...no se encuentran completamente clarificadas como parte de un cuerpo teórico o sistema teórico concreto con racionalidad propia» (Guzmán, M. & Pérez, A, 2007, p.284), siendo esta

¹⁷¹ Llamada así a la problemática relativa a los conceptos metafísicos universales (substancia, esencia, Uno-Dios, etc.) y su proliferación y uso en la filosofía antigua y medieval para la explicación de fenómenos. Dicha problemática terminaría con la sentencia de Guillermo de Ockham: «*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*», o lo que es lo mismo, «*no deben multiplicarse las entidades innecesariamente*», lo que a su vez significa que, ante dos teorías en igualdad de condiciones, la teoría más sencilla tenderá a ser probablemente la correcta, ello en contra precisamente de las explicaciones complejas y con gran gama de conceptos universales sin respaldo empírico que abundaban en la edad media.

¹⁷² Teoría Funcionalista del Género; Teoría Analítica del Conflicto; Teoría de los Sistemas Mundiales; Teoría del Interaccionismo Simbólico y Teoría Etnometodológica.

una de las razones por las cuales, y «partiendo de un criterio de demarcación popperiano...(...) no todas alcanzan el grado de científicidad, requiriendo en principio de una revisión metateórica de sus presupuestos y fundamentos científicos, para que sea posible el cumplimiento de los requisitos que la filosofía de la ciencia tradicional plantea para las teorías» (Guzmán, M. & Pérez, A, 2007, p.293).

Mientras que al segundo rubro pertenecen conceptos –y en el ámbito de la filosofía política– como Democracia, Liberalismo, Marxismo y Fascismo. En tanto que la Democracia, *resignificada*¹⁷³, ahora presenta múltiples aristas de manifestación fenoménica¹⁷⁴, lo que implica el establecimiento de un concepto posmoderno de democracia (Derrida, 1994) y/o posdemocracia (Crouch, 2004); el liberalismo, de igual manera, resignificado, como posliberalismo (Rivera, 2007) o como posneoliberalismo (López, 2016); el marxismo como marxismo cultural o posmarxismo¹⁷⁵ (Therborn, 2008), y el fascismo, resignificado como posfascismo y/o *ur-Fascismo*; difuminándose y alejándose de sus respectivas ortodoxias u conceptos originales-clásicos, dando paso a interpretaciones y conceptos multívocos.

El crisolismo no es ajeno a dicha problemática, es por ello por lo que el método de investigación crisolista, trata de identificarse (o de lograr una identidad plena) con el método de investigación científica ¿Pero no es acaso el crisolismo una ideología y como tal un sistema de creencias al igual que las ideologías que intenta superar, en referencia al liberalismo, al comunismo y al fascismo? Veremos que actualmente hay otra propuesta epistemológica desde otro enfoque, planteando el hecho que, independientemente las ideologías en términos generales sean incompatibles con la ciencia, se puede construir un sistema de pensamiento ideológico y científico al mismo tiempo.

¹⁷³ Participio del sustantivo re-significación, que hace alusión a un proceso metalingüístico, así como psicológico, mediante el cual se les brinda a las palabras un sentido distinto, alejado del que originalmente poseen.

¹⁷⁴ La democracia como sistema de organización, como producto de la opinión pública, como método o condición social efectiva, como especificidad o pluralidad, como regla de la mayoría o culturalismo, etc. (Tourain, 1998).

¹⁷⁵ «El triángulo del marxismo clásico –el de la política, la ciencia social y la filosofía– se ha roto y es poco probable que vuelva a su condición original» (Therborn, 2008, p. 194-196).

3.1. La ideología de acuerdo a Bunge

Por sobre las múltiples y diversas definiciones de ideología que hay, nos dice Bunge (1985), cabe sobreponer la visión de la gnoseología, y lo que es mas, de la epistemología, al respecto. Epistemológicamente, ciencia, implica un conocimiento objetivo y racional, verificable empíricamente, mientras que ideología, sera siempre, y ante todo, creencia. Es la ideología (*I*), un *sistema de creencias, en particular de juicios de valor y declaraciones de objetivos*. Siendo que podria graficarse –de acuerdo a Bunge–, bajo la siguiente endecatupla:

$$I = \langle C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M \rangle$$

Donde,

C = La comunidad de creyentes (en particular militantes) en I.

S = La sociedad que tolera a C, y que los miembros de C se proponen modificar en algún aspecto.

D = El dominio de objetos, reales o imaginarios, que estudian, veneran o manejan los miembros de C en tanto creyentes en I.

G = La cosmovisión o filosofía adoptada por los miembros de C.

F = El fondo forma admitido por I.

E = El fondo de conocimiento facticos o empíricos que los miembros de C dan por sabidos.

P = La problemática o colección de problemas, conceptuales o empíricos, que enfrentan los miembros de C.

A = El fondo de conocimiento (genuinos o ilusorios) que comparten los miembros de C, e.d. el sistema de creencias característicos de I.

V = El sistema de valores que comparten los miembros de C.

O = Los objetivos de los miembros de C, p. ej, la vida eterna o la reconstrucción de la sociedad S.

M = Los métodos que adoptan los miembros de C para lograr sus objetivos O.

3.2. Liberalismo, Marxismo y Fascismo y su respectiva endecatupla

Escencialmente, y bajo el modelo endecatuplar antes mencionado, se pueden identificar tres tipos de ideología. Una *ideología total o global*¹⁷⁶, una *ideología religiosa*¹⁷⁷, y una *ideología sociopolítica*. Solo nos ocuparemos de esta última.

Las ideologías sociopolíticas principales que el correlato histórico nos puede ofrecer son: el liberalismo, el fascismo y el socialismo. Estas tres ideologías comparten la siguiente endecatupla de acuerdo a Bunge:

$$IS = \langle C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M \rangle$$

Donde,

C = Partido o club político y sus simpatizantes

S = La sociedad en que está incluido C y que los miembros de C se proponen controlar

D = La sociedad S y sus subsistemas, y posiblemente también sus supersistemas

G = Concepción de la sociedad

F = Usualmente solo la lógica intuitiva, potencialmente toda la matemática

E = Usualmente solo conocimiento ordinario, potencialmente todas las ciencias sociales

P = Problemas concernientes a la lucha por la conquista o el mantenimiento del poder, y la administración del estado

A = Una colección de hipótesis acerca de la sociedad, así como de programas de acción social (p.ej., acerca de cómo impedir la desocupación o modificar la distribución de la riqueza)

¹⁷⁶ Al respecto Bunge, menciona que: «El tomismo y el marxismo son dos casos patentes de ideología global: plantean problemas de muchas clases y proponen soluciones a todos ellos. Es decir, contienen cosmovisiones que pretenden acomodar a todos los hechos y ayudar a alcanzar una gran variedad de metas: culturales, políticas y otras. Las principales diferencias entre el tomismo y el marxismo no residen en su amplitud sino en su cometido. Mientras el marxismo es naturalista y, por tanto, secularista, el tomismo es supernaturalista y, cuando ha podido, ha alentado regímenes teocráticos» (Bunge, 1985, p.127).

¹⁷⁷ Una ideología religiosa puede resumirse en un sistema de creencias típicamente incontrastables o en ciertas medidas incompatibles con la ciencia moderna, con una colección de mitos, dogmas, y argumentos acerca de lo sobrenatural y de nuestra relación con ello (Bunge, 1985).

V = Sistema de valores concernientes a la buena sociedad y a la conducta social correcta

O = Conjunto de objetivos a corto, mediano y largo plazo

M = Conjunto de medios, casi todos prácticos, para alcanzar A

3.3. El modelo endecatuplar de ideología sociopolítica científica de Bunge

Bunge reafirma el hecho que hablar de una ideología sociopolítica científica en si, es hacer referencia a un oxímiron, ya que estamos ante un sistema de creencias al fin y al cabo. Un infortunado término, contradictorio en esencia y similar a como si hablasemos de ciencia religiosa o centralismo democrático, sin embargo, necesario y que bajo una conceptualización científica del mismo concepto de ideología, puede prosperar en una mayor científización del mismo. Por dichas razones, se puede graficar a la ideología sociopolítica científica bajo la siguiente endecatupla:

$$\text{ISC} = \langle C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M \rangle$$

Donde,

C = Partido laico y sus simpatizantes actuantes en la sociedad S

D = La sociedad y sus sistemas y supersistemas

G = La cosmovisión de la ciencia y, en particular, la concepción general de la sociedad inherente a las ciencias sociales del momento

F = Toda la panoplia de las herramientas lógicas y matemáticas utilizables para construir teorías y planes

E = La totalidad de las ciencias sociales: antropología, sociología, economía, politología e historia

P = Problemas concernientes a la lucha por el poder y la administración de los sistemas político, económico y cultural

A = Una colección de planes de acción social (p.ej., programas sociales) compatibles con G y E

V = Un sistema de valores concerniente a la buena sociedad, así como a la conducta social correcta, compatible con F y con E.

O = Un conjunto de metas a corto, medio y largo plazo compatibles con E

M = Un conjunto de medios considerados (a la luz de E) adecuados para alcanzar los objetivos O

Cabe efectuar una aclaración en este punto, una ideología sociopolítica científica (ISC), no será necesariamente mejor que una ideología sociopolítica (IS), por el solo hecho que sea científica (Bunge, 1985), sino que simplemente una IS tiene un sistema de creencias y valores que no necesariamente tienen un contraste empírico, en cambio una ISC, siempre usara las herramientas y metodologías de las ciencias sociales para tender hacia un mayor respaldo empírico de sus programas e ideario. Mientras una IS, puede o no ser científica, una ISC siempre tenderá o pretenderá ser científica, es decir, aproximarse lo más posible a una cientificación de sus presupuestos.

Finalmente, no se nos escapa tampoco el hecho que el socialismo marxista clásico trató de enarbolarse como una ideología sociopolítica científica, al respecto Bunge señala que:

«Marx y Engels intentaron elaborar una ideología científica, a la que llamaron socialismo científico. Pero solo llegaron a mitad de camino porque conservaron la dialéctica y gran parte del globalismo (holismo) que heredaron de Hegel, y porque se aislaron de la ‘ciencia burguesa’ de su tiempo. Para peor, casi todos sus discípulos contribuyeron a momificar ese embrión de ideología científica. Al obrar de esta manera dogmática frustraron el intento de fusionar una ideología con la ciencia» (Bunge, 1985, p.132-133).

Sin perjuicio de ello, consideramos que la última vanguardia del marxismo en lo que atañe a su mayor cientificación progresiva, solo ha encontrado una renovación en su forma de *socialismo chino por su indiscutido éxito socioeconómico*. Al respecto:

«Deng Xiaoping fue extremadamente ducho en la resolución de asuntos prácticos mediante la aplicación del materialismo dialéctico. Él insistió en que nosotros debemos comprender los asuntos principales de la fase primaria del socialismo y sostener el desarrollo económico como la tarea principal; en que debemos perfeccionar nuestro trabajo mediante desafíos constantes y adherirnos al criterio de las "tres favorables" (concretamente determinando si lo que nosotros hacemos es favorable al crecimiento de las fuerzas productivas en la sociedad socialista, incrementando la fuerza global del estado socialista, y alzando los niveles de vida del pueblo); y que nosotros debemos poner igual énfasis en el progreso material, cultural y ético, "cruzar el río sintiendo las piedras", y equilibrar las relaciones entre la planificación económica, el mercado, y entre el permitir a unas pocas personas prosperar primero y el asegurar que todo el mundo prospere. Jiang Zemin señaló que "sin la cosmovisión del materialismo dialéctico e histórico, uno no podría tomar una postura correcta o una actitud racional para entender las complejas cosas objetivas, ni podría entender las leyes que rigen su desarrollo". Además, Hu Jintao mencionó que "la cosmovisión y la metodología del materialismo dialéctico e histórico son los elementos teóricos más fundamentales del Marxismo". Necesitamos estudiar y entender la filosofía marxista para que podamos mejorar nuestra capacidad en la resolución de los asuntos principales en la nueva era»¹⁷⁸.

3.4. El Crisolismo a luz de la epistemología bungiana: una ideología sociopolítica científica en construcción

El Crisolismo (Cr.) en tanto que pretende ser una ideología sociopolítica científica (ISC) debería poder graficarse a través de la siguiente endecatupla:

$$\text{Cr.} = \text{ISC} = \langle C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M \rangle$$

¹⁷⁸ Ver: XI JINPING. «El Materialismo dialéctico es la cosmovisión y la metodología de los comunistas chinos». <https://pccevillegas.com/index.php/2020/01/04/el-materialismo-dialectico-es-la-cosmovision-y-la-metodologia-de-los-comunistas-chinos/>

Donde,

C = Partido filosófico y sus simpatizantes actuantes en la sociedad S.
(Se ha preferido la palabra filosófico, en lugar de laico, dado que laico
también hace referencia a aquellos religiosos que no son miembros del
clero)

S = La sociedad peruana.

G = Filosofía y ciencia contemporáneas.

F = Lógica y matemática contemporáneas.

E = Arqueología, Antropología, Sociología, Historia, Derecho,
Politología, Economía.

P = Lucha por el poder (Disyuntiva entre ser un movimiento social o
un partido político); Administración del sistema político, económico y
cultural (Propuestas sobre la refundación de la república -segunda
república peruana- y la elaboración de un nuevo texto constitucional
o de reformas profundas y paradigmáticas); Otras formas de acción
directa (Centro de investigación en teoría política, colectivos de acción
social, etc).

A = Fundamentos del Crisolismo; Ensayos y artículos científicos.

V = Debates de Filosofía Moral contemporánea

O = Metas a corto, mediano y largo plazo.

M = Acción y/o apoyo social directo. Elecciones. (Esta teoría política no
se sustenta únicamente en la promesa debida –entendida como
propuesta política «de hacer»–, sino en la «acción ejemplar
mínima» como base para una posible participación electoral, o lo que
es lo mismo, ensayar todas las propuestas en pequeños espacios y
evaluar resultados en el tiempo mediato, la propaganda política no es
así la promesa debida, sino la acción ejemplar mínima como
característica de identificación entre el pensar y el actuar).

IV. El Crisolismo y la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin: segunda aproximación

En nuestro primer ensayo (Lira, 2017), tratamos sobre los puntos de contacto entre el Crisolismo y la Cuarta Teoría Política de Alexander

Dugin, que pudieron resumirse en 5¹⁷⁹. Estos puntos de contacto abordados fueron estrictamente relacionados a un nivel teórico. A ello aunamos –en el presente– otro punto de contacto que cabe precisar, que es la concepción sobre la *reversibilidad del tiempo*, que el crisolismo aborda como *ciclicidad de los procesos sociohistóricos*, partiendo de la tesis de Alexandre Deulofeu (2004).

La teoría de Deulofeu sobre *la matemática de la historia* no es nueva en el sentido de que muchos filósofos antes que él, planteaban ya la idea de una ciclicidad de los procesos históricos, siendo los más contemporáneos Oswald Spengler (1918, 1923) y Arnold J. Toynbee (1934, 1961), sin embargo, la propuesta deulofeuiana se diferencia en el sentido de la aplicación de las ciencias formales –la matemática– al análisis histórico, lo que le otorga la novedad del caso.

La teoría de la matemática de la historia iba a configurarse como un proyecto ambicioso que se plasmaría en 10 volúmenes, sin embargo, la muerte de Deulofeu en 1978 solo le permitía publicar 8 (Miquel, 2012). Sin perjuicio de ello, su trabajo en sus puntos principales y neurálgicos pudo ser abordado. Estos puntos principales conforman los enunciados de la ley matemática, que de acuerdo a Deulofeu determinan la ciclicidad de los

¹⁷⁹ «i. El reconocimiento de la victoria del liberalismo en el Perú y la derrota de todas las alternativas a este. El choque de ideologías en el Siglo XX terminó con la victoria del liberalismo, dejando de ser ideología para pasar a ser un hecho existencial que augura el surgimiento del pos-individuo, desarraigado y sin ningún tipo de identidad que no sea la del mercado y el consumo propiciada por la globalización, el reino del no-ser, lo que en filosofía heideggeriana sería el *Das Man o Dasein inauténtico*.

ii. El advenimiento de una nueva teoría política peruana, como comprensión y superación de los principales proyectos políticos de la modernidad peruana.

iii. Una unidad monolítica que asegure un gran espacio vital geopolítico: en tanto el Virreinato del Perú abarcó a la mayoría de las naciones que hoy se ciñen bajo Estados-Nación independientes, por ende, y en armonía con las identidades nacionales, hay una identidad de gran espacio, la *gran patria*, que espera despertar.

iv. Heidegger y el *Dasein* como sujeto político del Crisolismo, en tanto se reconoce que el *dasein peruano o peruanidad* se configura como la civilización andino-hispánica (tradiciones, espiritualidad, valores, virtudes, cultura, ciencia), mientras que el *dasein iberoamericano o iberoamericanidad* se configura como la civilización indígena-europea (con preponderancia en una u otra –indígena y/o europea– de acuerdo al contexto de cada nación de Iberoamérica), base del sincretismo peruano e iberoamericano, respectivamente.

v. La construcción y la victoria del Crisolismo como el *Ereignis Peruano e Iberoamericano*; en tanto que el retorno del Ser es inevitable, y se plasmará no solo en un nuevo amanecer político en el Perú sino en el esbozo de una Confederación Libre de Naciones Iberoamericanas y el surgimiento de un solo bloque geopolítico» (Lira, 2017, pp. 26-29).

procesos sociohistóricos dentro de una considerable certeza matemática, que se pueden resumir como sigue:

- «Todos los pueblos pasan por épocas de gran fraccionamiento demográfico, alternadas con otras épocas de gran unificación o épocas imperialistas.
- Las épocas de gran fraccionamiento tienen una duración de seis siglos y medio. Las épocas de gran unificación tienen una duración de diez siglos y medio. El ciclo evolutivo comprende, pues, diecisiete siglos.
- Durante este proceso evolutivo los pueblos pasan por fases perfectamente establecidas para llegar, al final del ciclo, a ocupar la misma posición que en su comienzo.
- El ciclo evolutivo comprende todos los órdenes de la actividad humana, es decir, que hemos de considerar, además de un ciclo político, un ciclo social, artístico, filosófico, científico...
- Todos los pueblos siguen la misma evolución, pero ésta queda avanzada o atrasada según la posición geográfica de cada país.
- La fuerza creadora no es la misma para todos los pueblos. Para cada ciclo existe una zona de máxima intensidad creadora, y esta zona se va desplazando de un ciclo al siguiente en el mismo sentido del proceso general. Éste avanza en Europa, del Oriente hacia Occidente mediterráneo y pasa después de la Península Ibérica a la Galia, sigue por las Islas Británicas, continua a través de los pueblos germánicos y llega finalmente a los pueblos nórdicos y eslavos.
- Los núcleos imperialistas que dan lugar a las épocas de gran unificación política siguen procesos biológicos perfectos, idénticos entre ellos y con una longevidad que dura de cinco a seis siglos.

- La transformación de los regímenes políticos-sociales no se realiza según una línea constante ascendente o descendente, sino mediante avances y retrocesos alternativamente los unos más intensos que los otros, cosa que da como resultado una línea quebrada. La resultante de esta línea equivale a un avance en un sentido determinado. Es lo que se llama “Ley de los dos pasos adelante y uno atrás”» (Deulofeu, 2004).

Las anteriores premisas y particularmente, el ciclo evolutivo planteado por Deulofeu, puede graficarse de la siguiente manera:

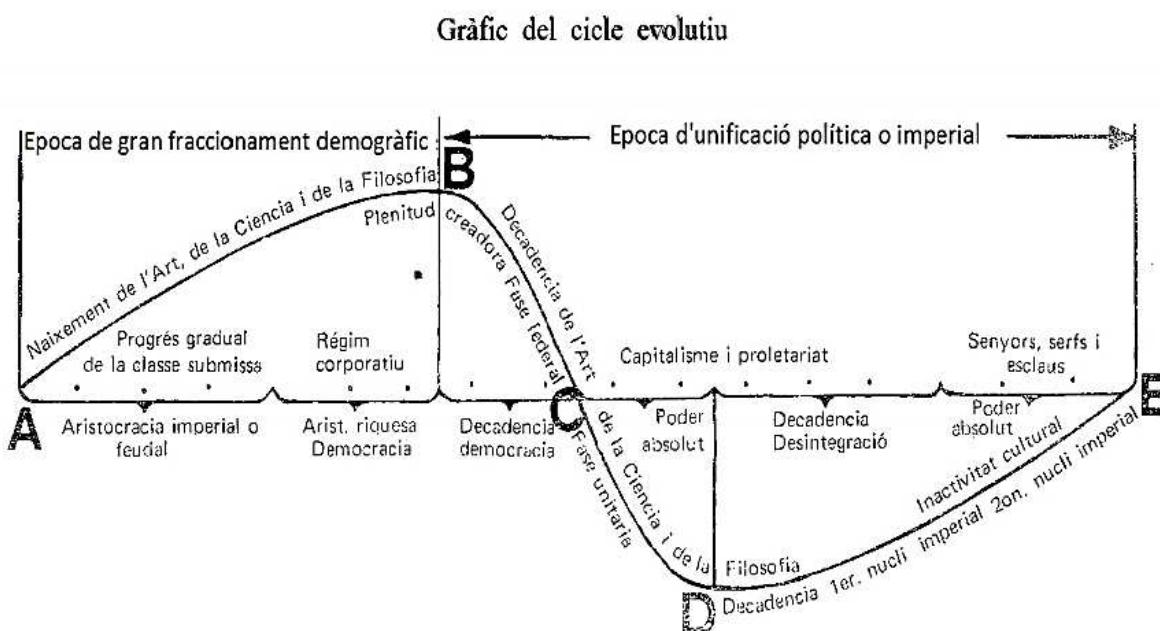


Figura 1 (Deulofeu, 1956,152)

Fuente: Miquel, Joaquim. «La Matemàtica de la Història: la desconeguda teoria d'Alexandre Deulofeu». 2012. p. 8

De acuerdo con las consideraciones y al gráfico expuesto, se entiende que cuando una sociedad inicia su proceso de desarrollo social, siempre arranca con una estructura sencilla, que va tornándose más compleja conforme van evolucionando las categorías que le sustentan. Siendo que la ciclicidad en esta evolución siempre se dará entre dos etapas diferenciadas,

caracterizadas por una época de *gran fraccionamiento demográfico*, y otra de *gran unificación política*.

Las estructuras sociales y políticas que se desarrollan en esta época de gran fraccionamiento se pueden resumir en tres: la *aristocracia sacerdotal o feudal*, la *oligarquía* y la *democracia*. Con el decaimiento progresivo de la democracia, algunas veces inmersa en el caos y la guerra civil, comienza una etapa de unificación política que se plasma en la *idea imperial* o de *imperio*, que, así como la época de gran fraccionamiento, pasa por una serie de etapas, diferenciándose estas por un progresivo decaimiento de la unificación para retornar al fraccionamiento inicial. Estas etapas se diferencian en un progresivo decaimiento del poder, que en la fase inicial se identifican con su acaparamiento o fase *absolutista*, expansiva o de acaparamiento territorial, que luego de torna en *conservativa* o de mantenimiento de la hegemonía obtenida, para finalmente entrar en *decadencia y generar la desintegración* del imperio.

Cabe mencionar que Deulofeu identifica a la democracia como aquel estadio socio-histórico en donde el desarrollo de las libertades permite el mayor alcance de potencialidad de las artes y las ciencias, mientras que una época de unificación imperial determinará un decaimiento progresivo de las libertades, y por ende del aspecto creativo consustancial a la creación científica, lo cual dependerá de cada particular en realidad, en tanto que históricamente se pueden identificar fases democráticas e imperiales en las cuales ha habido un equitativo desarrollo de las ciencias y las artes; el desarrollo de los procesos socio-históricos sería en resumen un continúo vaivén y retornar entre una etapa de fraccionamiento y una etapa de unificación, siendo que la unidireccionalidad del tiempo concebida como progreso ilimitado y *ad finitum* es inconcebible, sino más comprendida por la *ley dos pasos adelante, uno atrás*.

Por su parte, Dugin (2013) habla sobre el *carácter falaz de la irreversibilidad del tiempo*, en tanto que las tres teorías políticas de la modernidad –liberalismo, comunismo y fascismo– fueron imbuidas por el carácter finalista del hegelianismo, plasmado en la categoría del *Espíritu*

Absoluto. Siendo así que se presume un progreso entendido como dirigido hacia un estadio o etapa final, un progreso sostenido e irreversible, manifestado como victoria de la libertad absoluta, eliminación de las diferencias de clase o el Reich de mil años. Este concepto finalista o lo que podríamos llamar una *soteriología teleologicista* de las tres principales teorías políticas de la modernidad, de acuerdo con Dugin, es lo que no permite alcanzar una categoría de *pluralismo político*, ya que la idea de modernidad ha sido enfrascada en una *unidireccionalidad de la historia y una irreversibilidad del tiempo*. Retornar a una etapa o estadio anterior se manifiesta como una idea de retroceso y obstáculo a la modernización, cuando en realidad la misma idea de progreso y modernización es en sí relativa y no absoluta, por lo que Dugin aboga por una *visión ocasionalista de la historia política*:

«Sin embargo, la Cuarta Teoría Política no simplemente descarta el progreso y la modernización. Esta teoría contempla el progreso y la modernización con respecto a, e íntimamente conectados con, las actuales ocasiones semánticas históricas, sociales y políticas, como en la teoría ocasionalista. El progreso y la modernización son reales, pero relativos, no absolutos. Lo que significa que son etapas específicas, pero no la tendencia absoluta de la historia. Es por eso que la Cuarta Teoría Política propone una versión alternativa de la historia política basada en el ocasionalismo sistematizado» (Dugin, 2013, p. 88).

Es de mencionar que para Dugin y dado que el tiempo es reversible, no existirían las categorías de épocas o etapas, sino simplemente conceptos y preconceptos, dado que la misma definición semántica de dichas categorías esta asumida dentro de una visión lineal del tiempo. Por su parte el crisolismo al partir de la propuesta deulofeuiana, aun utiliza dichas categorías, pero no concebidas dentro de una visión unidireccional del tiempo, sino de tiempo cíclico, es decir, como retorno. Por lo que se reconoce en la propuesta de Dugin, un giro semántico interesante.

Sin perjuicio de lo mencionado, cabe precisar similitudes neurálgicas entre el crisolismo y la cuarta teoría política, no ya desde un plano teórico, sino desde un plano enteramente praxiológico, que no abordamos en el primer ensayo, derivadas del actual escenario sociopolítico y cultural del Perú y que pasaremos a mencionar en el presente.

El crisolismo surge en un particular estadio sociohistórico del Perú. Un estadio en donde el liberalismo triunfante, bajo la forma de neoliberalismo (que justifica y es base de la visión posliberal entrante y vigente al día de hoy), se ha mostrado como la única ideología que mejor ha sabido plasmar la idea de modernidad, entendida como progreso lineal. Sin embargo, así como «el marxismo profetizó la futura victoria del comunismo en un momento en que no obstante seguía siendo incierta» (Savin, 2012, p. 2), de igual manera, el liberalismo en el Perú (en lo discursivo), profetizó y prometió una nación plenamente desarrollada al nivel del resto de naciones del bloque occidental, lideradas por Estados Unidos¹⁸⁰. *Esa promesa, sigue siendo una promesa incumplida.*

Nuestro neoliberalismo en el terreno económico coquetea con el mercantilismo¹⁸¹ debido a la primacía de una actividad económica –la minería–, por sobre la diversificación productiva. Somos un país en esencia minero actualmente, lo cual no siempre fue así¹⁸² y exportador de materia prima, mas no de valor agregado y mucho menos de bienes manufacturados¹⁸³. Nuestra política económica neoliberal es así pues un liberalismo tardío (de periferia) y no un liberalismo avanzando (de potencia industrial) a la manera de las potencias occidentales liberales, sin embargo, tampoco es de interés de las potencias occidentales que Iberoamérica llegue a su etapa de liberalismo económico avanzado (que también está llegando a

¹⁸⁰ FUJIMORI, Alberto. «Tres años que cambiaron la historia». Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=8FptpJwzSD4>

¹⁸¹ La escuela mercantilista es una de las primeras doctrinas económicas conocidas, cuyo principio fundamental se sustentaba en que la acumulación de oro y plata son la forma más deseable de riqueza (L.Bru & R. Grant, 2015).

¹⁸² Principal factor que ha contribuido al rechazo de las políticas económicas liberales en el Perú, ya que estas abogan firmemente por la minería, rama de producción extractiva que ha generado y genera cientos de conflictos sociales en el Perú, debido a la permisividad y a los beneficios que el Estado otorga a las empresas mineras. Ver más en: <http://rpp.pe/peru/historia/es-el-peru-es-realmente-un-pais-minero-por-naturaleza-noticia-960594>; <https://elcomercio.pe/peru/doce-46-proyectos-mineros-enfrentan-conflictos-sociales-146883>

¹⁸³ Ver: <https://gestion.pe/politica/tenemos-que-convertir-al-peru-pais-industrializado-2152450>

un límite por el desarrollo económico más próspero de las *democracias iliberales*¹⁸⁴), ya que esto implicaría que Iberoamérica troque su lugar de productor de materias primas al de bienes manufacturados con valor agregado lo cual configuraría un desequilibrio en la división internacional del trabajo.

Como consecuencia de esa visión de neoliberalismo tardío, casi mercantilista, estamos entrando a una etapa sombría que inició con la dictadura neoliberal de Alberto Fujimori (1990-2000), se expande con el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) y que encontró su máximo exponente en la tecnocracia posliberal de Pedro Pablo Kuczynski Godard (2016-2018), en tanto que la característica aparentemente «a-ideológica» de esa visión, que ha despolitizado progresivamente a la sociedad peruana (y que solo encierra una más profunda politización tornada en sentido común y pensamiento único: despolitizar para politizar bajo otros esquemas: el esquema posliberal), está generando que el fenómeno que vivió Inglaterra durante el *Thatcherismo*, comience a consolidarse y a formar parte de la praxis política popular, en tanto que los niveles de corrupción en el país se consideran ya endémicos, siendo que la población peruana ya no toma en cuenta si un candidato está involucrado o siendo investigado en algún ilícito, sino que se centra en las promesas políticas, tal fue el caso p.ej. de Keiko Fujimori Higuchi¹⁸⁵ hija del dictador neoliberal Alberto Fujimori, o del fallecido Luis Castañeda Lossio¹⁸⁶.

«*Roba, pero hace obra*», es un apotegma muy común en el Perú. Ya no importa la ideología, o la dudosa reputación del candidato, sino tan solo, las promesas de una inevitabilidad histórica del sueño neoliberal. Ello se comienza asemejar precisamente, a ese *reemplazo de la Idea de Deber Público por la Teoría de la Elección Pública* (J. Buchanan, 1962, 1969), que no es más que la aplicación de la teoría de juegos a las políticas de administración pública, en donde prácticamente, se justifica –racional y matemáticamente–, la presencia de políticos y burócratas corruptos, «sin

¹⁸⁴ De esto hablaremos con mayor detalle en el Tercer Ensayo sobre Economía Política.

¹⁸⁵ Ver: <https://elcomercio.pe/politica/fiscalia-dispone-investigar-keiko-fujimori-ley-crimen-organizado-noticia-461812>

¹⁸⁶ Ver: <http://larepublica.pe/politica/822464-fiscalia-investigara-luis-castaneda-lossio-por-proyecto-rio-verde> ; <http://larepublica.pe/politica/984138-fiscalia-investigara-a-luis-castaneda-por-caso-oas>

ideología» y que solo velan por su interés particular, como necesaria, en detrimento de los Zealot's (políticos honestos, desinteresados, idealistas y que sostienen una postura ideológica), en tanto ve a estos últimos como más peligrosos para el mantenimiento de un orden que asegura la libertad individual, puesto que no persiguen un fin de lucro o aspiración personal.

Visto el panorama del Perú de hoy, se reafirma la opinión de Leonid Savin, sobre la necesidad de la Cuarta Teoría Política, no solamente ante la eliminación de toda distinción por sobre el mercado que implica el liberalismo (Savin, 2012, p.1-2), que en el Perú se plasma en *el reemplazo de la identidad cultural por una identidad comercial* (gastronomía, futbol y turismo), sino porque implica, al menos desde nuestro particular enfoque crisolista, *la institucionalización de la justificación económica de la corrupción bajo el presupuesto de la teoría de la elección pública*; ya que tal vez la amenaza posliberal en su forma de *transhumanismo* y del *hombre máquina* –cíborg–, nos parezca muy lejano aun, dado nuestro liberalismo tardío, en cambio, el terror de una corrupción generalizada y peor aún, justificada económicamente, y normalizada socialmente, es nuestra mayor y más grande preocupación.

Aquí precisamente se empalma la *primera premisa* de Dugin, respecto al triunfo de esta visión liberal y al fracaso de las visiones alternativas a la misma y la pregunta que va al final de la cita:

«...todas las ideologías políticas que habían combatido ferozmente entre sí a través de los siglos han perdido su actualidad. El conservadurismo, el fascismo y el comunismo, así como sus variedades marginales, han fracasado, mientras que el liberalismo, triunfante, se convirtió en la vida cotidiana, en el consumismo, el individualismo, en el estilo posmodernista de ser sub-político y fragmentando. La política se convirtió en biopolítica y paso del nivel individual al nivel sub-individual. Por lo tanto, parecen haber dejado la escena no solamente las ideologías derrotadas, sino también la política como tal, incluyendo la política liberal. Precisamente por esta razón es tan difícil la formación de una alternativa. Los

oponentes del liberalismo se encuentran en una situación difícil: el enemigo triunfante se ha evaporado, desapareció; luchan contra el vacío. «Cómo hacer política cuando no existe Política?» (Dugin, 2013, p.24).

En el Perú no existe un partido liberal, la propuesta liberal parte desde el gobierno, sus burócratas, los gremios de empresarios (SNI¹⁸⁷, CONFIEP), los medios de comunicación, es decir, no hay un enemigo identificado, sino muchos o ninguno. Por otro lado, la CGTP¹⁸⁸ y los Partidos Comunistas, se encuentran en un total descredito y solo hacen de elementos reaccionarios, por su parte el posfascismo peruano, bajo la forma de *Alt-Right*, se ha alineado a un conservadurismo igual de reaccionario. No existe una propuesta firme, estructurada y contundente contra el liberalismo, todo es reacción¹⁸⁹.

Aunado a lo anterior, ha recrudecido una efímera oleada de crisis identitaria en el Perú, en tanto que el indigenismo, renovado bajo la forma de *etnonacionalismo*, rechaza no solo la visión de una ideología liberal que siempre consideran ha estado vinculada a sectores criollos, blancos, descendientes de europeos, sino también al hispanismo, por las mismas razones. Mientras que el conservadurismo ha optado por reducir la identidad peruana a un mero apéndice de la hispanidad, negando el indigenismo bajo la premisa de su sola identificación con el sistema de pensamiento socialista, que como mencionábamos en alguna parte del presente, solo corresponde a unos lustros.

Es por ello que dada esta situación, los peruanos que nos encontramos bajo un enfoque metodológico crisolista, solo vemos una solución posible, que va en la línea de la *segunda premisa* de Dugin a este respecto, la que nos dice que ante esta situación, «solo hay una solución: rechazar las teorías políticas clásicas, tanto las derrotadas como las

¹⁸⁷ Sociedad Nacional de Industrias.

¹⁸⁸ Confederación General de Trabajadores del Perú.

¹⁸⁹ Lo cual se refrenda hoy en día en la última esperanza de la izquierda peruana por renovarse, en referencia al proyecto de Perú Libre y Pedro Castillo, cuya improvisación en la praxis de gobierno refrenda el carácter reaccionario de su gobierno, que se acerca cada día más a un liberalismo de izquierda, desenlace similar al gobierno de Ollanta Humala.

triunfantes, demostrar imaginación, comprender las realidades del nuevo mundo global, descifrar correctamente los desafíos del mundo postmoderno y crear algo nuevo, más allá de las batallas políticas de los siglos XIX y XX. Este enfoque es una invitación a desarrollar una Cuarta Teoría Política más allá del comunismo, del fascismo y del liberalismo» (Dugin, 2013, p.24). A lo que nosotros aunamos, desde nuestro particular contexto peruano, la premisa de *más allá del indigenismo y el hispanismo*.

Finalmente, la *tercera premisa* de Dugin, para el desarrollo de esta cuarta teoría política, hace un pleno llamamiento a un *objetivismo sociopolítico situacional*, viendo necesario para su cumplimiento, lo siguiente:

- «Modificar la interpretación de la historia política de los últimos siglos, adoptando nuevos puntos de vista, más allá del marco de los clichés ideológicos habituales de las viejas ideologías;
- Darse cuenta de la estructura profunda de las viejas ideologías;
- Descifrar correctamente el paradigma de la era postmoderna;
- Aprender a no oponerse a una idea política, a un programa o a una estrategia, sino al estado de las cosas “objetivo”, al tejido social apolítico de la (post-) sociedad fracturada.
- Por último, construir un modelo político independiente proponiendo un camino y un proyecto en un mundo de callejones sin salida y de infinito reciclaje de las mismas cosas (post-historia según J. Baudrillard)» (Dugin, 2013, p.24-25).

En el Perú, la historia generalmente ha sido interpretada desde un punto de vista liberal¹⁹⁰, marxista¹⁹¹ o fascista¹⁹², o indigenista o hispanista, *en detrimento de un enfoque objetivo e integrador*, esta última labor, precisamente, es uno de los objetivos fundacionales (sin perjuicio de la existencia de otros tanques de pensamiento análogos desde otros enfoques) del *Centro de Estudios Crisolistas*. Como una nueva generación de peruanos que hemos sabido reconocer la estructura profunda que subyace a dichos sistemas de pensamiento, bajo la forma de endecatuplas bungianas, y en función al análisis metapolítico. Por otro lado, el pleno entendimiento del actual escenario peruano, como aquel que ya no se pregunta si somos indígenas o españoles, sino de aquel que se pregunta si somos o no nación, y si nuestra real identidad es lo que las viejas ideologías nos han enseñado. Sin perjuicio de reconocer en cada etapa, en cada contexto, en cada aporte de cada pensador peruano que desde su particular ideología contribuyo a la construcción de la peruanidad, todo ello abunda en la necesidad de un proceso de síntesis imperativo, de la superación de las dicotomías y de la creación original, plasmada bajo el nombre de crisolismo.

V. Comentarios finales

El crisolismo como tal, es una ideología sociopolítica científica –o pretende serlo– en construcción, que prevé abordar varios temas –haciendo énfasis en lo que será una base para una crítica crisolista a la economía política–, y que inspirada en cierta forma por la Cuarta Teoría Política de Alexander

¹⁹⁰ «Los historiadores que trabajaban el siglo XIX fueron los más reacios a incorporar las nuevas perspectivas. En este sentido, en la década de los setenta, algunos aceptaban todavía, la versión de la historia presentada en los escritos de los historiadores liberales decimonónicos, quienes no cuestionaban los efectos de las políticas liberales en el subdesarrollo latinoamericano, sino que estaban preocupados por analizar el conflicto y triunfo de las élites liberales (civilización) sobre las masas conservadoras (barbarismo). Esta visión tuvo éxito entre algunos historiadores británicos tradicionales (C. Platt y W.M. Mathew), quienes influenciados por los debates del imperio informal británico minimizaron el rol jugado por el capital inglés en el desarrollo del comercio internacional latinoamericano» (Estenssoro, 1993: 117).

¹⁹¹ «La nueva historiografía peruana –especialmente el sector influido por el marxismo- tiene un perfil borroso, a consecuencia de investigaciones que, si bien son numerosas, obedecen muchas veces a preocupaciones aisladas, erráticas, sin una dirección precisa. Que se mantuviera –y en alguna medida se profundizara- la escisión entre marxismo y cultura andina, explica siquiera parcialmente esta indefinición que hace de la producción historiográfica reciente –con pocas excepciones- un objeto poco diferenciado de lo que se puede escribir en otras latitudes» (Flores Galindo, 1981). Ver: <https://rcritica.hypotheses.org/1060>

¹⁹² De los que resalta la figura del historiador José de la Riva Agüero y Osma. Ver: López Soria, José Ignacio. (1981). El Pensamiento Fascista en el Perú.

Dugin, propone un modelo político independiente como una contemporaneidad alternativa a los modelos de desarrollo hegemónicos.

Respecto a esto último, no nos pasa por alto la llamada escuela de pensamiento crítico latinoamericano, a la que pertenecen Walter Mignolo, Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, y entre otros como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Santiago Castro-Gómez y Fernando Coronil. Algunos comentarios al respecto, así como a la idea del *pluriverso* vinculado también a la idea de la *transmodernidad* que propone esta escuela.

En términos generales todos estos autores pertenecen al bien conocido proyecto teórico de *Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad* o MCD o perspectiva descolonial, que intenta brindar un giro epistemológico, en tanto dejar de pensar a Iberoamérica desde una mirada eurocéntrica, es decir, como liberación de una soberanía del pensamiento europeo (Botero, 2010).

De este proyecto teórico se pueden rescatar varios conceptos interesantes para los estudios crisolistas, como, por ejemplo, la taxonomía brindada por Arturo Escobar en referencia a la *crítica al desarrollo desde una perspectiva post-estructuralista*, dando lugar a la tricotomía conformada por los conceptos de (i) *Desarrollo Alternativo*, (ii) *Las Modernidades Alternativas* y las (iii) *Alternativas a la Modernidad o Transmodernidades*. En tanto que el proyecto de desarrollo post-liberal (desarrollo alternativo: propuestas lideradas por el Banco Mundial) no está respondiendo o va en contra de la idea de desarrollo que tienen los diversos pueblos de Iberoamérica, por lo que surgen modernidades alternativas (híbridos del desarrollo alternativo) y transmodernidades (nuevas realidades no eurocéntricas, no neo-liberales) que buscan precisamente resistir o buscar su propio enfoque de desarrollo ante el embate de la posmodernidad y lo que significa la imposición de modelos de desarrollo por instituciones internacionales promotoras del proceso de globalización económica, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Se rescata la relevancia dada a la relación entre cultura y política, en tanto que los movimientos sociales a nivel mundial que se encuentran en contra de la hegemonía posliberal, antes que intentar «conquistar» el poder, precisamente cuestionan de manera radical la forma como este se ejerce; cuando promueven modernidades alternativas que den respuesta a como ser a la vez modernos y diferentes o como entrar en la modernidad sin dejar de ser autóctonos (Botero, 2010, p.166), proponiendo a su vez que, la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p.26).

Sin perjuicio de todo lo mencionado, los movimientos sociales que se auto perciben antihegemónicos, de izquierda principalmente (aunque también se ve esto en la derecha libertaria: p.ej. su deconstrucción de la idea de justicia social como algo irrisorio), si despliegan conceptos alternativos (p.ej. categorías pertenecientes a los llamados estudios de género y que también se encuentran presentes en el posmarxismo occidental), se considera que lo hacen dentro del terreno del No-Ser (en clara alusión a la llamada de forma peyorativa, *izquierda fucsia*¹⁹³), empoderando aún más a la cultura posliberal dominante en la posmodernidad, mientras que los movimientos que se alinean a una postura del retorno del Ser, despliegan conceptos nuevos, sí, pero no es o al menos como nosotros lo vemos, un *descubrir* sino un *redescubrir en el retornar*, en tanto un retornar a la *traditio* y al *ethnos*.

¹⁹³ «...Gramsci es todo lo opuesto de lo que está haciendo la izquierda en Italia y en gran parte de Europa, las izquierdas ya no son rojas sino fucsias, ya no son la hoz y el martillo, sino el arcoíris. Luchan por el capital y no por el trabajo, luchan por el cosmopolitismo liberal y no por el internacionalismo de las clases trabajadoras...» (Entrevista a Diego Fusaro, 2019). Y también: «¿Dónde están los marxistas aquí? No conozco ninguno... ¿Quiénes son los marxistas aquí? ¿dónde está realmente el elemento marxista en el llamado marxismo posmoderno?... ¿ellos están por la igualdad? Lo siento, pero ¿Dónde? Ellos están por la igualdad en estas luchas de clases culturales, etc, etc... ¿Ves en esto, en lo políticamente correcto, una genuina voluntad de cambiar la sociedad?... Yo no lo veo...Yo creo que es una hiper-moralización, la cual es una silente aceptación de una derrota» (Zizek, 2019).

Sin perjuicio de lo anterior, también se rescata el hecho que se buscan alternativas a la modernidad, en ello, a la posibilidad de visualizar una era posdesarrollista, poscapitalista y posliberal, en que el desarrollo no sea el principio central de organización de la vida social, el capital, el principio central de organizar la economía y, el liberalismo, el principio central de organizar la política (Escobar, 2010). A todo ello también se podría rescatar la idea del pluriverso o pluriversalidad iberoamericana, en tanto el posdesarrollo como idea totalizante de un proceso de globalización, niega la diversidad y las múltiples realidades de los pueblos de Iberoamérica. Sin perjuicio de lo visto, la crítica al proyecto teórico de MCD, comienza precisamente con este punto, en tanto que, si efectivamente se está desarrollando un giro epistémico de Europa a Iberoamérica, esto implica la superación de muchas categorías propias de dichos sistemas, incluidas las categorías del marxismo, sin embargo los teóricos de la descolonialidad en lugar de presentar una superación de la teórica marxista, simbolizan una expansión de categorías y de teorías marxistas, en tanto la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000), refuerza la idea de que los males de la sociedad peruana y en Iberoamérica en general, tienen sus orígenes en la explotación de blancos contra no-blancos y en la división del trabajo a partir de una categorización racial, génesis del cambio –luego de la caída del muro de Berlín– de la retórica de *lucha de clases* a *lucha de razas*, que p.ej. trajo como consecuencia la fragmentación de la sociedad peruana en un conflicto encarnizado entre el campo y la ciudad (Nugent, 2008) en el periodo de 1981 a 1990.

A esto aunamos la crítica etnográfica al programa MCD del Sociólogo holandés Pieter de Vries (2013), que bajo una experiencia pragmática en una comunidad en los andes peruanos (Usibamba), muestra que los usibambinos tienen una idea de desarrollo muy ligado a lo que sería una Modernidad Alternativa y no una Transmodernidad ideal, entendida a esta última como una nueva modernidad no-eurocéntrica, no-neoliberal. Lo que implica que, en la práctica, para algunas comunidades peruanas, y en particular la de usibamba, una modernidad alternativa, no necesariamente implicará el rechazo de estructuras desarrollistas, capitalistas y liberales, aun cuando estas comunidades se proclamen abiertamente

antidesarrollistas (en el sentido de desarrollo alternativo), anticapitalistas y antiliberales, lo que denota esa promesa incumplida de la inevitabilidad del sueño liberal:

«Aunque Usibamba es considerado por muchos una comunidad modelo, comunista, en realidad dista mucho de serlo. La relación con el capital es contradictoria. Por un lado, rechazan procesos de mercantilización capitalista como una amenaza a la comunidad, por otro lado la participación en circuitos de migración y trabajo asalariado en EE.UU. ha reforzado a la comunidad a través de los permisos pagados para migrar» (De Vries, 2013, 25).

Por lo que tenemos que la llamada *escuela de pensamiento crítico latinoamericano*, tiene aportes muy interesantes y hay varios conceptos y categorías que pueden ser rescatados en aras de un enriquecimiento teórico, integrando (en lo certero) y superando (en lo caduco) aquella visión propia del marxismo de los años 90, caracterizada por la *teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios subalternos*.

Los Estudios Crisolistas, prevén precisamente superar esa visión desarrollista propiciada por el liberalismo, depurar esa visión dogmática en la que cayó gran parte del marxismo, y esa visión eurocentrista propiciada por el fascismo, apostando por una visión peruanista *intercultural*, en tanto que la Europeidad y la Indigenidad son parte indisoluble de la identidad peruana e Iberoamericana, por lo que el llamado *proceso de descolonialidad* solo puede entenderse en el sentido de madurez de una etapa pasada en aras de comprenderla, asimilarla y superarla, y no de rechazo de todo lo que esta implique, y en ello un horizonte que supere los viejos paradigmas tanto políticos como de reivindicación cultural que en sus formas clásicas se nos presentan como caducos al creciente contexto multipolar en surgimiento.

VI. Referencias bibliográficas.

- BUCHANAN, J.M. & G.TULLOCK. (1962). «The Calculus of Consent». Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BUCHANAN, J.M. (1969). «Cost and Choice: an inquiry in economic theory». Midway Reprint, University of Chicago.
- BELAUNDE, Víctor Andrés. (1983). «Peruanidad». 5ta. Edición. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.
- BUNGE, Mario. (2009). «La Ciencia y su Método». Editorial De Bolsillo.
- BUNGE. (1985). «Seudociencia e ideología». Alianza Editorial.
- BOTERO, Patricia. (2010). «Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de un pensamiento latinoamericano». En: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Vol. 8, Núm. 1, enero-junio. pp. 151-173.
- BERNABE VILLODRE, María del Mar. (2012) «Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente». En: Revista Educativa Hekademos, 11, Año v, Junio.
- CROUCH, Colin. (2004). «Posdemocracia». Editorial Taurus.
- CASTILLO-CORDOVA, Genara. (2007). «El pensamiento filosófico de Víctor Andrés Belaunde. La noción de “síntesis viviente”». En: Mercurio Peruano, revista de humanidades, 520, pp. 28-45.
- DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio. (2003). «*Tres ensayos peruanistas*». 2da. Ed. Fondo Editorial PUCP.

DUGIN, Alexander. (2013) «La Cuarta Teoría Política». *Ediciones Nueva República*.

DE ZAN, Julio. (2009). «La Filosofía Social y Política de Hegel». Alianza Editorial del Signo.

DE ALEJANDRO S.I, José M^a. (1974). «Gnoseología». Biblioteca de Autores Cristianos.

DERRIDA, Jacques. (1994). «La democracia como promesa». Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida. En: «*Jornal de Letras, Artes e Ideias*». 12 de octubre, pp. 9-10. Edición digital de Derrida en castellano.

DEULOFEU, Alexandre. (2004). «La Matemática de la Historia». Editorial Llibres de L Index.

DE VRIES, Pieter. (2013). «Comunidad y desarrollo en los Andes Peruanos: una crítica etnográfica al programa de modernidad/colonialidad».

ESPINOSA, Baruch. (1986). «Tratado Político». Alianza Editorial.

ECO, Umberto. (2004). «La Nueva Edad Media». Alianza Editorial.

ESCOBAR, A; ALVAREZ, S. & DAGNINO, E. (2001). «Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos». Editorial Taurus.

ESCOBAR, Arturo. (2010). «America at a Crossroads». Cultural Studies, v.24, no.1, p. 1-65. Parcialmente traducido al español como América Latina en la encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? In: BRETON, Víctor (ed.), *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria Desarrollo Rural, p. 33-85.

FROLOV.T, Iván. (1984). «Diccionario de Filosofía». Editorial Progreso de Moscú.

GUZMAN, M. y PEREZ, A. (2007). «Teoría de Genero y Demarcación Científica». En: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile "Cinta Moebio". 2007. No. 30. pp.1-13.

HEGEL, G.W.F. (2007). «Filosofía de la Historia». Editorial Claridad.

HEGEL, G.W.F. (1923). Jenenser Realphilosophie I, Samtliche Werke., t, XIX. p 195 ssq. Leipzig y Jeneser Realphilosophie II, Samtliche Werke, t. XX, p 177 ssq. Leipzig, traducción al francés como Philosophie de l'esprit d'lena realizada por K. Gauthier.

HEGEL, G.W.F. (2010). «Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling». Editorial Gredos.

HABERMAS. (1983). «Reconstrucción del materialismo histórico». Editorial Taurus.

HERDER, J.G. (1959). «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad». Traducción directa de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada.

HERDER, J.G. (1982). «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad». En: Johann Gottfried Herder. Obra Selecta. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid: Ediciones Alfaguara.

HEIDEGGER, Martin. (1953). «Ser y Tiempo». Traducción, prólogo y notas por Jorge Eduardo Rivera.

MARIATEGUI, José Carlos. (1996). «7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana», Edición 64º, Empresa Editora Amauta, Lima.

MIRO-QUESADA LAOS, Carlos. (1947). «Sánchez Cerro y su tiempo». Editorial El Ateneo.

MIRO QUESADA, Francisco. (2012). «Manual de Ciencia Política». 3ra Edición. Ediciones Legales.

MIQUEL, Joaquim. (2012). «La Matemàtica de la Història: la desconeguda teoria d'Alexandre Deulofeu». pp.1-40.

NEIRA, Hugo. (2013). «¿Qué es una Nación?». 1era. Ed. Fondo Editorial USMP.

NUGENT, Guillermo. (2008). «El Laberinto de la Choledad, años después...». En: Revista QUEHACER. No. 170. pp. 136.

QUIJANO, Aníbal. (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. pp. 201-246. Caracas: IESALC – Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe.

PRADA GONZALES, Manuel. (1990). «Horas de Lucha». Editorial Pluma de Oro.

RIVERA, David. (2007). «Liberalismo, Neoliberalismo y Postliberalismo».

REALE, Giovanni, ANTISIERI, Darío. (1995). «Historia del Pensamiento Filosófico y Científico». Tomo Primero. Editorial Herder.

RUHLE, Volker. (2010). «Estudio introductorio». En: HEGEL, G.W.F. Tomo I. Editorial Gredos. pp. XI-CXVII.

SARTO SANCHEZ, Manuel. (2010). «Prefacio». En: HOBBES, Thomas. «El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil». Fondo de Cultura Económica. pp. VII-XXVII.

SPENGLER, Oswald. (1918). «La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». V.1.

SPENGLER, Oswald. (1923). «La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». V.2.

SAVIN, Leonid. (2012). «Necesidad de una Cuarta Teoría Política». En: Revista Ab Aeterno. No. 3.

LIRA, Israel. (2017). «Breve Aproximación a los Fundamentos del Crisolismo o de la posible construcción de una Cuarta Teoría Política Peruana e Iberoamericana». En: Revista de Estudios Crisolistas, Vol. 1, No.1, Mayo-2017. pp. 2-33.

LOPEZ, Francisco. (2016). «América Latina: Crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha». Ediciones CICCUS.

L.BRUE, Stanley & R.GRANT, Randy. (2015). «Historia del Pensamiento Económico». Editorial CENGAGE Learning.

TOURAINNE, Alain. (1995). «¿Qué es la democracia?» F.C.E México.

THERBORN, Göran. (2008). «Del Marxismo al Posmarxismo». Akal Pensamiento Crítico.

TOYNBEE, J. Arnold. (1934). «Estudio de la Historia». V.1.

TOYNBEE, J. Arnold. (1961). «Estudios de la Historia». V.2.

VOLLMAR FUENZALIDA, Fernando. (2009). «La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». Fondo Editorial del Congreso de la Republica.

VALLADOLID, Javier Peña. (1978). «Espinosa: Proyecto Filosófico y Mediación Política». En: El Basilisco, Numero 1, marzo-abril. pp. 80-87.

VALCARCEL, Luis. E. (1964). «Historia del Perú Antiguo». Editorial Mejía Baca.

III

TERCER ENSAYO

ECONOMÍA POLÍTICA Y TEORÍA ECONÓMICA

ECONOMÍA POLÍTICA CRISOLISTA Y CUARTA TEORÍA ECONÓMICA¹⁹⁴

Bases para una nueva crítica a la economía política desde un enfoque crisolista



¹⁹⁴ Originalmente titulado «Economía política, Crisolismo y Cuarta Teoría Económica» (2020).

I. Introducción: las alternativas al capitalismo liberal en el Siglo XXI

Después de la caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración (1991) del bloque socialista liderado por la Unión Soviética, el matrimonio entre democracia y capitalismo (liberales) fue pleno, tornándose en hecho consumado y en realidad existencial de las sociedades políticas a partir de entonces. Ello reafirmó en primera instancia el vaticinio de Francis Fukuyama en su obra «*El fin de la historia y el último hombre*», llevando a una euforia generalizada del liberalismo y sus epígonos, y al reconocimiento de una tricotomía globalizante que estaba destinada a ser la frontera final de la evolución del sistema político humano, en ello: *el individualismo como propuesta ético-moral, el capitalismo liberal como sistema económico y la democracia liberal como sistema político*:

«Lo que podemos estar presenciando no es solo el final de la Guerra Fría, o el paso de un período particular de la historia de la posguerra, sino el final de la historia como tal ... Es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano» (Fukuyama, 1992).

Todo pareció ir en ese sentido, aunado a la institucionalización del poder estadounidense como principal potencia representante de este horizonte final. El Siglo XXI comenzó en definitiva a refrendar los postulados fukuyamianos, sin embargo, a medida que nos adentrábamos más en este nuevo paraíso de plena hegemonía liberal, muchos se dieron cuenta que, tanto a nivel subjetivo como objetivo, ya se presentía una decadencia hegemónica de Estados Unidos. El paraíso había nacido muerto. En tanto que lejos de comenzar a establecerse las bases de una unipolaridad totalizante como fin de la historia en donde la democracia liberal occidental fuera el único criterio de verdad, naciones como Rusia, India y China, seguían caminos diferentes, mostrándose como futuros nuevos polos de poder, bajo otras premisas que no congeniaban necesariamente con las tres categorías base de la globalización.

El resultado es el ascenso de naciones y con ello, de potencias emergentes con sistemas políticos, económicos y sociales alternativos a la visión unipolar y que sustentan la paulatina expansión de la multipolaridad. Aunado al fracaso progresivo de las democracias liberales en materia política y económica, la desregulación financiera que siguió la crisis financiera global de 2008, la crisis del Euro, y las protestas nacionalistas en Europa (asciendo particular énfasis en Francia) contra una oligarquía financiera que esta de espaldas al pueblo. La pregunta que se le hace a Fukuyama después de todo esto es: ¿Qué paso con la inevitabilidad de la democracia y el capitalismo (liberales) como últimos paradigmas políticos y socioeconómicos de la humanidad?

1.1. El fin de Fukuyama por el paso de la Historia

Fukuyama en 1992 nos dijo claramente que el fin de la historia era la victoria de la democracia liberal por sobre todo el orbe como última fase del desarrollo ideológico humano. Sin embargo, esa misma historia le ha jugado una mala pasada al politólogo estadounidense por lo ya mencionado, en tanto que a la fecha el rechazo de esa forma de sistema político (democracia liberal) y socioeconómico (capitalismo liberal) es cíclico y se agudiza en tiempos de crisis. El mismo Fukuyama ha tenido que aceptar el nuevo escenario en una reciente entrevista que diera a la revista londinense *New Statesman* en octubre de 2018¹⁹⁵, en donde refrenda el hecho que las democracias liberales ni siquiera tratan de definir lo que es una buena vida, sino que la dejan en manos de individuos que se sienten alienados, sin propósito, y que por eso cada vez más es mayor el fenómeno en donde *el pueblo se identifica con proyectos y grupos identitarios que les dan un sentido de comunidad*. Pero eso no es todo, ya que, en una total contradicción con lo dicho en 1992, y en una clara muestra de la derrota de Fukuyama por la historia, este concluye que *el socialismo debería volver*. Desconocemos que entiende Fukuyama por socialismo, sin embargo, ahí están sus declaraciones:

¹⁹⁵ Disponible en: <https://www.newstatesman.com/culture/observations/2018/10/francis-fukuyama-interview-socialism-ought-come-back>

«*El Fin de la Historia* fue una reprimenda para los marxistas que consideraban el comunismo como la última etapa ideológica de la humanidad. ¿Cómo veía, le pregunté a Fukuyama, el resurgimiento de la izquierda socialista en el Reino Unido y los Estados Unidos?

Todo depende de lo que se entienda por socialismo. La propiedad de los medios de producción –excepto en áreas donde es claramente necesario, como los servicios públicos– no creo que vaya a funcionar.

Si te refieres a programas redistributivos que intentan corregir este gran desequilibrio, tanto en ingresos como en la riqueza que se produce, entonces sí, *creo que no sólo puede volver, sino que debería volver*. Este período prolongado, que comenzó con Reagan y Thatcher, en el que se arraigó un cierto conjunto de ideas sobre los beneficios de los mercados no regulados, ha tenido un efecto desastroso en muchos sentidos».

Sin embargo, y cuando pensábamos que ya nada podía hacer que Fukuyama se enterrara aún más, no solo aceptando el retorno de políticas socialistas en determinadas áreas, en otra parte de la entrevista, y para sorpresa del entrevistador y de nosotros también, terminó por aceptar que Marx tenía razón en algunas cosas, ese fue el fin de Fukuyama: «*En este momento, me parece que ciertas cosas que dijo Karl Marx están resultando ser ciertas. Habló de la crisis de sobreproducción.... que los trabajadores se empobrecerían y la demanda sería insuficiente*» (Fukuyama, 2018).

Esto refrenda el hecho que estamos ante un nuevo escenario en la política internacional, bajo una visión que no es lineal, sino cíclica, que no es unipolar, sino multipolar, que no es individualista sino comunitaria, que no es liberal sino iliberal, y que no es capitalista sino anticapitalista o por lo menos orientada a formas alternativas, y que el matrimonio entre democracia y capitalismo (liberales) ha llegado a su fin (surgiendo democracias iliberales y capitalismos dirigidos), el matrimonio que Fukuyama vio como la última frontera, se tornó en sitio de descanso final,

ante el inminente divorcio bajo la experiencia de las potencias emergentes, *el rechazo a la globalización, la reafirmación del nacionalismo como fenómeno popular y el fortalecimiento de las identidades étnicas y culturales de los pueblos.*

1.2. El divorcio entre democracia y capitalismo (liberales) y el nuevo horizonte iliberal

Este divorcio ahora es un hecho consumado y solo sigue el camino de la desintegración, augurando el surgimiento de nuevos sistemas políticos y socioeconómicos, no por la subjetividad de nuestras palabras, sino por la objetividad de los datos, y nos vamos directamente a las premisas fácticas. Al respecto:

«En el transcurso de un cuarto de siglo, las democracias liberales han pasado de una posición de fortaleza económica sin precedentes a una posición de debilidad económica sin precedentes...(...). De los 15 países del mundo con los ingresos per cápita más altos, casi dos tercios son democracias no liberales» (Mounk, Foa, 2018).

Esto nos reafirma el hecho que las democracias liberales pierden terreno frente a las llamadas *democracias iliberales* que están teniendo una mayor fortaleza política y económica en la arena internacional y eso comprueba que:

«El vínculo entre democracia y capitalismo está roto. Por lo tanto, es muy posible que nuestro futuro se base en un socialismo capitalista chino, definitivamente no en el socialismo con el que estábamos soñando» (Zizek, 2018).

Dicho esto, queda claro que el nuevo horizonte no es de ninguna forma como Fukuyama lo previó, sino que se acerca cada día más a la visión del filósofo ruso Alexander Dugin, de un mundo multipolar, de una geopolítica de los grandes espacios, de una reversibilidad del tiempo, del advenimiento de una auténtica *laocracia* y del retorno a una visión

comunitaria de la existencia humana como revalorización del *ethos* particular de los pueblos. Es decir, todo esto significa que el nuevo horizonte, es un *horizonte iliberal* que augurará el surgimiento de nuevos paradigmas políticos y socioeconómicos.

Es por estas razones que el factor socio-cultural está muy presente en la formación del poder actual de las potencias y de sus particulares sistemas y estructuras políticas y socio-económicas, *en tanto han sabido reconocerse como civilizaciones*, y la razón por la que se habla cada vez más de democracias iliberales en detrimento de la democracia liberal, así como la razón de que se hable de *capitalismo con valores asiáticos, de economía social de mercado*¹⁹⁶ o de *socialismo con características chinas*¹⁹⁷ en detrimento del capitalismo liberal habitual. Es decir, sistemas políticos y económicos que se muestran como alternativas mixtas ante el fracaso de la tricotomía globalizante, y que está por su misma naturaleza totalitaria siempre es ajena e indiferente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales (Benoist, 2002).

Es en este escenario que la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin se está comenzando a manifestar también en el plano económico, en

¹⁹⁶ La Economía Social de Mercado, es el régimen económico que, desde la Constitución de 1993, rige nuestra vida económica. Este sistema derivado principalmente de los planteamientos de Alfred Müller-Armack (1901-1978) en su obra «Dirección económica y economía de mercado» (*Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*), tenía como objetivo vislumbrar una alternativa a la Alemania de posguerra, que significaría la síntesis entre libertad económica y justicia social, salvando los elementos de la tradición económica clásica con una fuerte presencia de la importancia de la dignidad de la persona humana. La ESM, nacía así, «como una alternativa liberal frente a la economía planificada y como una alternativa social a la economía de mercado al estilo clásico» (Resico, 2010). En sí la ESM es una forma de Economía Mixta en todo su sentido. Variantes similares son la Economía de Mercado Socialista (aplicada en China y Vietnam), en el sentido de que se intentan salvar elementos de un modelo económico principal, es decir, de su forma clásica, para complementarlo con elementos no considerados en la teoría primigenia, en aras de crear un híbrido que mejor responda al contexto local.

¹⁹⁷ «El sistema del socialismo con peculiaridades chinas insiste en combinar orgánicamente sistemas concretos, tales como el sistema político fundamental y los sistemas políticos básicos con el sistema económico básico, así como los regímenes y mecanismos de diversas áreas. Persiste en combinar orgánicamente el sistema democrático de nivel estatal y el sistema democrático de base. Persiste en combinar orgánicamente la dirección del Partido con la máxima de que el pueblo sea el dueño de su propio destino y del gobierno del país a la luz de la ley, lo cual concuerda con la situación nacional de nuestra nación» (XI JINPING, 2014:11). Por sistema político fundamental se entiende al sistema de asambleas populares, mientras que por sistema político básico al de cooperación entre partidos y de consulta. En torno al sistema económico básico se entiende al sistema que tiene la propiedad pública como sujeto y el desarrollo conjunto de las economías de propiedades múltiples. La renovación del socialismo en china se enfrenta a lo que ellos llaman las cuatro pruebas de la posmodernidad china: la prueba de la gobernación, la prueba de la reforma y apertura, la prueba de la economía de mercado y la prueba del ambiente externo.

tanto no puede ser ajeno al hecho que si se parte del reconocimiento que el liberalismo se ha tornado en la única realidad existencial de la posmodernidad y que vivimos un *tercer totalitarismo*¹⁹⁸, no puede también dejar de aceptar que el capitalismo liberal es el sistema económico predilecto de esta realidad posliberal. Entendiendo al capitalismo –en específico– como aquel sistema económico que nace con la fundación del Banco de Inglaterra en 1688 y el posterior proceso de industrialización de esa nación en el Siglo XVIII¹⁹⁹; la victoria del liberalismo significó también la victoria del capitalismo como único sistema económico posible para el desarrollo de los pueblos.

De este reconocimiento es de donde parte también la subsecuente reafirmación del proceso de desintegración del capitalismo liberal. La crisis del capitalismo liberal es un hecho fáctico, en tanto su misma esencia denota

¹⁹⁸ «Creo que, antes que nada, la Organización para la Cooperación de Shanghai debería ser un contrapeso, un contrapeso continental respecto de las talasocracias o poderes marítimos. Debe representar el arquetipo de un modelo multipolar para el mundo. La diferencia entre nosotros y ellos, entre Oriente y Occidente, entre el orden mundial euroasiático y el orden mundial occidental. Puesto que ellos, Occidente, insisten en su hegemonía de dominación unilateral y en ello, de su sistema de valores: el individualismo, el capitalismo y la democracia liberal o lo que ellos entienden por democracia. He hablado con Francis Fukuyama sobre lo que la democracia significa actualmente para nosotros y para los chinos. Yo asumo que la democracia es la regla de la mayoría. Sin embargo, para el Occidente contemporáneo significa el poder y la regla de las minorías dirigidas contra la mayoría, puesto que el poder de la mayoría puede convertirse en totalitarismo. Esa es una comprensión completamente diferente de lo que es la democracia. Es por estas razones que insisten en su comprensión de lo que es humano; lo que son los derechos humanos; lo que es el liberalismo; lo que es el hombre; lo que es la sociedad normativa y el sistema político. Y en la Organización para la Corporación de Shanghai, China podría elegir su propio sistema político o sistema económico o cultural, religioso o secular. Rusia puede elegir otro tipo de sistema, Pakistán de la misma manera, India igual, y así sucesivamente. Y nadie debería preguntar qué es normativo, qué es universal. Cada civilización, cada gran cultura tiene su propia comprensión de lo que es universal y pueden competir pacíficamente. Y todos deberían definir sus identidades en el contexto histórico natural, pero también promoverlas de manera pacífica en el exterior. Debe ser un diálogo libre sin ninguna dominación normativa, sin imposición. Porque Occidente es agresivo. Son intolerantes en la promoción de la tolerancia y son totalitarios en su promoción del anti-totalitarismo. Entonces se volvieron opuestos al valor que pretenden defender. Por lo que llamo a este contexto mencionado, el tercer totalitarismo. Y creo que la Organización para la Corporación de Shanghai debería ser un obstáculo y una alternativa a este sistema totalitario para defender la tolerancia real y orgánica, la serenidad real, la libertad, la justicia y la igualdad» (DUGIN, Alexander, entrevista ofrecida a CGTN el 30 de junio de 2018).

¹⁹⁹ «It is true that trade has always existed and that rich merchants have always been a part of the economic and political picture, but it is not true that the merchants have always been the rulers, as is the case today. Modern globalism has its roots in the industrialism of eighteenth century England, which grew from the seeds of plutocracy planted by Henry VIII in the pillaging of the Church in the 1530s and from the founding of the Bank of England in the wake of the plutocratic revolution of 1688, both of which handed England over into the hands of what Chesterton called its “new unhappy lords”. The power of England’s central bank, which would be emulated by the rise of the other central banks, combined with the power of the East India Company, the world’s first global corporation, brought together the forces of usury and the forces of trade, transforming England into the greatest power in the world, its Empire laying the foundations for the growth of global corporatism. It is in this specific context that I claimed that England was the cradle of capitalism and, in this context, I believe I was justified in making the claim» (Pearce, 2017).

el surgimiento de problemas que parten de su propia estructura, y es que el capitalismo liberal no es perfecto, ni perfectible, no se puede mejorar²⁰⁰, porque la naturaleza de sus fallas es endémica, ya que el criterio de ganancia se antepone a cualquier otro factor, inclusive al factor humano si es que este se presenta como obstáculo de la máxima tasa de crecimiento bajo la forma de *sacrificio de los sobrantes*; estas fallas perpetuas se pueden reconocer de dos tipos: *fallas sociales* y *fallas técnicas* de acuerdo a la visión joseantoniana (Garrido, 2005:8-9):

1.2.1. Fallas sociales del capitalismo liberal: *la aglomeración de capital fijo* (instalaciones, maquinaria, etc), en tanto solo se puede amortizar dicho capital produciéndolo a gran escala, generando con ello la disminución de los precios y la absorción de las pequeñas industrias; *la proletarización*, una disyuntiva violenta de crecimiento exponencial entre el capital y el trabajo; y la *desocupación*, como consecuencia del reemplazo paulatino de la mano de obra por la maquinización, así como también por el fenómeno del subconsumo.

1.2.2. Fallas técnicas del capitalismo liberal: *crisis periódicas producto de sus contradicciones internas debido a la tendencia a la caída de la tasa de ganancia* (la superproducción y la saturación de los mercados intensifican la competencia; el pleno empleo fortalece las reivindicaciones obreras aumentando los “costes laborales”, etc.) lo que provoca cierres y despidos (lo que a su vez supone una caída de la demanda); *necesidad del Estado*, debido a la incapacidad de la demanda para hacer frente a la superproducción inherente a la naturaleza acumulativa del capitalismo; y *el fin de la libre concurrencia*, entendida como consecuencia de la naturaleza acumulativa denotada y que deviene en una acumulación de los medios de producción en pocas manos, génesis del fenómeno de las empresas precio-determinantes que se sustraen de la ley de la oferta y la demanda.

²⁰⁰ «Capitalism has generated massive wealth for some, but it's devastated the planet and has failed to improve human well-being at scale....Corporate capitalism is committed to the relentless pursuit of growth, even if it ravages the planet and threatens human health....We need to build a new system: one that will balance economic growth with sustainability and human flourishing....» (Hansen, 2016).

Con el reconocimiento de la crisis del capitalismo liberal y sus fallas, se deja libre el camino para la sistematización teórica de una nueva propuesta económico-política desde la órbita de la Cuarta Teoría Política. Siendo que la natural pregunta que se genera es: ¿En qué nivel de relevancia se encuentra la economía o que papel cumple está dentro del cuerpo teórico de la Cuarta Teoría Política? Dugin brindo unas bases consustanciales de las cuales podemos servirnos para profundizar y a partir de allí proponer lo que sería una nueva economía política ajena a la tradición sensualista de la escuela clásica y particularmente de la neoclásica, que como veremos en adelante es la etapa superior de la reproducción de la *racionalidad instrumentalista medio-fin* que se sigue guiando bajo un ideal de progreso lineal.

II. Tricotomía principiológica de la Cuarta Teoría Económica

El profesor Dugin, en la conferencia «*Capitalismo y sus Alternativas en el siglo XXI: la Cuarta Teoría Económica*», realizada en Chisinau, Moldavia, del 15 al 16 de diciembre de 2017, y en líneas generales, sentó las bases y los principios en los que se sustentaría un proyecto de Cuarta Teoría Económica, entendida como doctrina económica de su principal proyecto teórico político, sin antes dejar en claro que la relación o el lugar que la Cuarta Teoría Política otorga a la economía es secundario, en tanto la entiende como una mera extensión y/o proyección de actitudes cognitivas y principios filosóficos. El punto de partida de esta cuarta teoría económica es precisamente, de acuerdo con lo visto, la crisis del capitalismo liberal como hecho fenoménico palpable.

2.1. La crisis del capitalismo liberal

En dicha conferencia Dugin reconoce que el capitalismo ha entrado en lo que es tal vez una de sus crisis más profundas, con suerte, la final, enfatiza él, refrendando que no se trata de una mera falla técnica sino de un destino, y que para comprender a cabalidad el porqué de esta crisis, es necesario un nuevo enfoque de análisis que reconoce al capitalismo como consecuencia de una escisión, clivaje o *Spaltung* respecto de una figura determinada como

lo es la del *Trabajador integral*, en tanto en el pasado este contaba con unas características particulares como lo eran:

- a) *La posesión de los medios de producción;*
- b) *El consumo de productos manufacturados;*
- c) *El intercambio natural en escala limitada;*
- d) *El consumo final de los excedentes (Potlatch);*
- e) *El modelo del sacrificio / intercambio de regalos – la prestación total (Marcel Mauss).*

2.2. Spaltung: de la sociedad popular a la sociedad capitalista

El trabajador integral se ve manifestado en una de sus formas predilectas como campesino libre, que es poseedor de la tierra que trabaja, consume una parte de lo que produce, intercambia lo que no necesita por lo que sí. La base de las economías en las sociedades europeas, continúa Dugin, desde el periodo neolítico hasta mediados del siglo XX, se sustentó en un equilibrio entre producción y consumo, en este tipo social en donde la comunidad campesina era concebida como un ente soberano y la superestructura encima de esta la esfera de los muertos y de los espíritus, destino o lugar final de los sacrificios. Esto cambia con la escisión o clivaje que significó el capitalismo, caracterizado por:

- 1) *Alienación de los medios de producción;*
- 2) *Separación entre producción y consumo;*
- 3) *División del trabajo;*
- 4) *Transición al intercambio monetario;*
- 5) *Monetización de fenómenos no monetizados anteriormente (no mercadológicos): tierra, mano de obra, moneda;*
- 6) *Interrupción del sacrificio de los excedentes y la abolición del mundo-del-más-allá*
- 7) *Prohibición de la Potlatch y del sacrificio/intercambio de regalos*

La escisión de la sociedad popular condujo a la desintegración de las formas básicas de economía de acuerdo con Dugin, dando como resultado

la aparición de nuevos actores, en ello, la burguesía, los propietarios de los medios de producción, los consumidores y los productores individuales, las masas en vez de las personas o de las comunidades, es decir, la transición de la comunidad agraria o *Gemeinschaft* a la sociedad industrial o *Gessellschaft*.

2.3. La economía como una realidad escatológica y la superación del capitalismo liberal.

Este clivaje o *Spaltung* de acuerdo con Dugin, también puede verse manifestado en las sociedades antiguas que tenían un régimen de castas como p.ej., en la sociedad indoeuropea, en donde producto de este clivaje, el *Guerrero Integral* que dispone de los medios de matar y posee el derecho legítimo de violencia, en la sociedad capitalista es despojado de dicho derecho, tornándolo en mero ejecutor, como soldado o policía. De la misma forma la figura del *Sacerdote Integral* es clivado en sagrado (sacerdote) y diabólico (hechicero). El capitalismo es un clivaje, enfatiza Dugin, y como tal afecta a estas castas que han estado presentes en mayor o menor medida en las sociedades antiguas de varias civilizaciones. El capitalismo visto bajo este enfoque, escatológico, se nos presenta como una degradación sensualista de las castas de la antigüedad.

Dugin reafirma el hecho que el socialismo marxista no sería, de acuerdo con lo visto, una alternativa genuina contra el capitalismo, en tanto acepta este clivaje como un destino universal, y de que todo el *Manifiesto Comunista* guarda relación no con una superación del clivaje sino por el contrario por una reafirmación del mismo, pero bajo una absolutización de la *Gestalt* proletaria, el límite de la división y la alienación. Para Dugin no existe el proletario como realidad individual sino tan solo un campesino urbanizado, manifestado bien bajo la forma de trabajador industrial o como pequeño burgués.

De lo visto se tiene en claro que el objetivo final de la Cuarta Teoría Económica es la restauración de la figura del Trabajador Integral, que corresponde de acuerdo con Dugin, en cierta forma a la propuesta del *populismo americano* de finales del Siglo XIX (la Unión de Agricultores y la

creación del partido populista en 1892 con Thomas Watson) o al *anarquismo agrícola* de Proudhon, inspirado en la experiencia suiza. Por lo tanto, se refrenda que la confrontación con el capitalismo es un imperativo escatológico, que llevará a una transición para otra historia, anticapitalista, basada en una historia integral y en el holismo.

He aquí un resumen de los puntos principales dados por el profesor Dugin en dicha conferencia, ahora la pregunta que nos asalta es la siguiente: ¿Cómo restaurar la figura del Trabajador Integral en sociedades con un grado de urbanización cada vez mayor? La respuesta, consideramos, viene de la mano de una *diversificación productiva y una etapa de transición*. En el Perú, p.ej. algunas comunidades campesinas aún mantienen el sistema de intercambio a través del trueque, una costumbre andina entre agricultores en la zona de Acobamba, departamento de Huancavelica; los productos que suelen intercambiarse son el maíz, el chuño, el trigo, la cebada, la papa nativa, la avena, entre otros y que reúne a productores agrícolas de las localidades de Tinquirccasa, Padrerumi, Paucará, Marcas y Pomacoha, entre otros.

Por otro lado, en el sector minería, están resurgiendo cooperativas mineras que benefician directamente a sus asociados, tal es el caso en particular de CENCOMIN (Central de Cooperativas Mineras Nevados de Ananea – LTDA), que sigue el *estándar de minería justa*, para comunidades mineras artesanales y de pequeña escala, buscando alternativas que, p.ej. dependan menos del uso del mercurio para la extracción del oro, en aras de obtener un producto más puro, probando la enorme diferencia entre la más liberal de las minerías de grandes capitales que solo velan por su interés particular, culpables de graves afectaciones al medio ambiente e intoxicación de poblaciones enteras en el Perú (pueblo Nahua, niños de Cerro de Pasco y la Oroya), y una minería ambientalmente responsable que cuenta con un enfoque de comunidad.

Por lo expuesto, tenemos que el espíritu del trabajador integral no ha muerto, al menos de la experiencia peruana, y que aún pervive en las actividades mineras y de agricultura, sin embargo, estas experiencias, aun así,

se nos muestran solo como pilotos de todo lo que implicaría una superación del capitalismo, siendo que para ello se prevé, de acuerdo con lo mencionado, una etapa de transición. Esta etapa de transición está configurada, al día de hoy, consideramos, por los llamados fenómenos de las economías mixtas de las potencias emergentes, híbridos entre el capitalismo y el socialismo, lo cual implica la imperativa necesidad del surgimiento de una *economía política de transición* también, que permita perfilar las bases de un nuevo sistema económico, lo que necesariamente conlleva a una sistematización de nuevas formas de producción, distribución, intercambio y consumo, a una nueva filosofía del trabajo, es decir, a una nueva económica política, lo que ineludiblemente trae como consecuencia una nueva crítica de la economía política moderna de tradición smithsoniana que tiene a su principal baluarte contemporáneo en la escuela neoclásica, sostén máximo del liberalismo primordial, y génesis de sus múltiples metamorfosis en la posmodernidad.

Para sentar las bases de esta economía política de transición, necesitamos primero revisar como se ha venido trabajando la economía política a la fecha, para definir qué es lo que se tiene, y que es lo que no debe ser una nueva economía política orientada a la restauración del trabajador integral.

III. Lecciones preliminares de Economía política

En torno a la economía política, que es el marco teórico principal del cual partiremos, podemos decir que, dicha está configurada por la estrecha relación entre *economía* (el estudio de las relaciones sociales de intercambio) y *política* (el ejercicio del poder para la ejecución de un fin trascendental), en *lato sensu*, ya que la economía política moderna, entendida como *el estudio de las relaciones de producción, distribución y consumo*, si bien tiene su inicio oficial semántico con Antoine de Montchrestien en 1615, peca de ser reaccionaria a la fisiocracia, ya que mientras esta sostenía que la fuente de riqueza se hallaba en la tierra, la economía política de corte smithsoniano (en clara alusión a las consideraciones de Adam Smith), venía a representar un quiebre con la visión telúrica, para pasar a una visión vinculada al trabajo

como una de las categorías principales de todo fenómeno económico, siendo esta la base de lo que conocemos como economía política *strictu sensu*.

3.1. El mercantilismo: Mun, Malynes y Petty

Como se sabe, bajo una breve historiografía del pensamiento económico, la primera doctrina económico-política que surge sería el *mercantilismo*, bajo la egida de pensadores como Mun, Malynes y Petty, así como de Davenant y Colbert. Para el «mercantilismo» *la principal fuente de riqueza era el oro y la plata*, llegando a considerar como medida última de la riqueza a la relación directa entre el número de lingotes de oro y plata que una nación tuviera. Thomas Mun en su tratado *England's Treasure by Foreign Trade* (1630) esboza el problema de cómo se podría garantizar la riqueza del reino de Inglaterra, sosteniendo que la respuesta no se encontraba ni en la producción ni acumulación de bienes de capital, sino por el contrario, en un superávit de exportaciones. Si se produce es con el fin de exportar, y si se exporta es con el fin de vender fuera, y si se vende es con el fin de subordinar todos estos esfuerzos al objetivo final: *la acumulación de oro*.

En la misma línea Gerard Malynes en su *Lex Mercatoria: or the Ancient Law-Merchant* (1622) sustentaría que la acumulación de dinero incrementa los precios y genera un estímulo para los negocios:

«La abundancia de dinero provoca por lo general que todas las cosas sean apreciadas y la escasez de dinero provoca que en general todas las cosas sean baratas. Mientras que los bienes en particular también son apreciados o económicos, según la abundancia o escasez de los bienes mismos y el uso de ellos. De manera que el dinero (como la sangre en el cuerpo) restringe al alma en la que se ha infundido la vida: ya que, si el dinero escasea, el tráfico disminuye, aun cuando los bienes sean abundantes y económicos: y por el contrario, si el dinero es abundante el comercio incrementa, aun cuando los bienes sean escasos y el precio de los mismos sea más alto» (Malynes, 1622:176).

Sin embargo, esta visión mercantilista llevaría a argumentar a Bernand de Mandeville (1670-1733) que debido a que la abundancia de dinero es lo más apreciable, los salarios bajos son necesarios para la reducción de la ociosidad y la promoción de la participación en la fuerza de trabajo. El incremento en la tasa salarial por el contrario incentiva a la reducción de las jornadas de trabajo, y sobre todo generaría que la mano de obra infantil podría dejar de existir por un incremento del ingreso de los padres²⁰¹. Ya desde aquí podemos comenzar a denotar ciertos matices de dudosa moralidad de algunos capítulos del pensamiento económico antes de la escuela clásica, sin embargo, esta última tampoco estaría libre de matices de igual calibre como veremos en adelante, haciendo particular énfasis en Sir William Petty, que pretendía trocar la pena de muerte a los ladrones haciéndolos esclavos²⁰².

Sin perjuicio de lo mencionado, Petty fue el mercantilista que más contribuyó a la escuela clásica con las *teorías de la velocidad de circulación del dinero*²⁰³, *la división del trabajo*²⁰⁴, *la teoría de la renta*²⁰⁵, *la importancia del capital*²⁰⁶ y *la teoría del valor-trabajo*. En torno a esta última diría que *el trabajo es el padre y la tierra la madre de la riqueza*²⁰⁷.

²⁰¹ DE MANDEVILLE, Bernard. (1924). Fable of the Bees, editor F.B. Kay, Londresd, Oxford University Press, pp. 193,194,248,287 y 288

²⁰² «¿Por qué no castigar a los ladrones insolventes con la esclavitud y no con la muerte? De manera que por ser esclavos se vean obligados a trabajar, con alimentos económicos hasta donde lo soporte la naturaleza y así se conviertan en dos hombres sumados a la Commonwealth y no sean uno eliminado de ella; ya que si Inglaterra estuviera menos poblada (supongamos que a la mitad) yo digo que después de traer a tantos más como los que hay ahora, corresponde a los que están desempeñar el doble de trabajo que desempeñan ahora; es decir, hacer algunos esclavos». (Petty, 1899:69).

²⁰³ «Ya que el dinero solo es grasa del cuerpo de la política, debido a eso a menudo obstaculiza su agilidad y demasiado poco lo enferma». (Petty, 1691:222)

²⁰⁴ «La tela debe ser más barata cuando uno carda, otro hila y otro teje, que cuando la misma mano desempeña torpemente todas las operaciones anteriores». (Petty,1899: 260)

²⁰⁵ «Supongamos que un hombre, con sus propias manos y en cierta extensión de tierra, pudiera sembrar maíz, es decir, pudiera cavar, o arar, escarificar, desyerbar, cosechar, llevar a casa, desgranar y seleccionar tanto como lo requiera la economía doméstica de esa tierra; y haya separado semilla con la cual sembrar, yo digo que cuando ese hombre ha restado su semilla del producto de su cosecha y también lo que el mismo ha comido o ha dado a otros a cambio de ropa y otras necesidades naturales; que el resto del maíz es la renta natural y verdadera de la tierra para ese año». (Petty, 1899:43)

²⁰⁶ «Debemos hacer una equivalencia y una ecuación entre el arte y el trabajo simple; ya que sin con ese trabajo yo pudiera excavar y prepararme para sembrar cien acres en mi días; supongamos después que dedico cien días a estudiar una forma más compendiosa de idear herramientas para el mismo propósito; pero en todos esos cien días no excavo nada, pero en los novecientos días restantes excavo doscientos acres de terreno; entonces yo digo que el dicho arte que cuesta sólo cien días de invención vale el trabajo de un hombre para siempre, debido a que el nuevo arte y un solo hombre desempeña tanto como lo habrían podido hacer dos hombres sin ese invento» (Petty, 1691: 182).

²⁰⁷ PETTY, William. (1662). «A treatise on taxes and contributions». Economic Writings, Vol 1.

3.2. La fisiocracia: Quesnay y Turgot

Al mercantilismo le seguiría la «fisiocracia», aquí se resalta a Quesnay y Turgot, que sostenían que *la principal fuente de riqueza residía en la tierra*, y por ende le darían mayor relevancia a la agricultura. A diferencia del mercantilismo que hacía énfasis en el comercio para la obtención de dinero, la fisiocracia hacía especial ahínco en la producción, sobre todo agrícola, quitando relevancia a la industria y al comercio. Desde su visión, la agricultura, y en cierta forma la minería eran productivas, porque generan un excedente por encima del valor de los recursos empleados en la producción. Al respecto:

«Por consiguiente, el agricultor es la única fuente de las riquezas que, por su circulación, animan todos los trabajos de la sociedad; porque él es el único cuyo trabajo produce más y por encima de los salarios de trabajo» (Turgot, 1898:9).

Son los fisiócratas los que introducen la idea de orden natural en el pensamiento económico y de que así como en las ciencias naturales hay leyes que determinan el movimiento de los objetos, de igual manera esto podría trasladarse al campo de las actividades económicas, a ellos les debemos la famosa frase *Laissez-faire, laissez passer*, en alusión a una postura que aleja al gobierno de la actividad económica de la sociedad y que solo se limita a la defensa de la vida, la propiedad y la libertad de contrato.

3.3. El Pre-clasicismo: Dudley North y Hume

La fisiocracia daría paso a los precursores de la escuela clásica, en alusión a Sir Dudley North (1691), Richard Cantillon (1775) y David Hume (1752), ellos sostenían que *todos los recursos económicos* (tierra, trabajo, capital y capacidad empresarial), *así como las diversas actividades económicas* (agricultura, comercio, producción y el comercio internacional), *contribuían a la riqueza de una nación*. Es aquí donde se comienzan a graficar las máximas plenas del *liberalismo económico* antes de la sistematización posterior de Adam Smith.

Se institucionaliza el principio de mínima intervención del gobierno en la economía²⁰⁸ y se reconoce al egoísmo como la conducta económica por excelencia²⁰⁹, llevando muchas veces dichas posturas a extremos inimaginables, que en su forma más radical llegó a fundamentar que las malas condiciones de las viviendas y las altas tasas de fallecimientos urbanos en el Londres del siglo XIX, «se originan por dos causas...La primera es la pobreza de las masas que, si eso es posible, se incrementaría debido a los impuestos infligidos por las nuevas leyes. La segunda es que nunca se ha permitido a las personas que cuiden de sí mismas. Siempre las han tratado como siervos o como niños y en un alto grado se convirtieron en imbéciles respecto a aquellos aspectos que el gobierno ha decidido realizar por ellas. Hay un mal peor que el tifo, el cólera o el agua impura y es la imbecilidad mental» (Economist, 13.07.1850).

3.4. El Clasicismo: Adam Smith y David Ricardo.

Todo lo anterior llega a un punto máximo, a una gran sistematización. Se descartan ideas, se reformulan teorías y se profundizan categorías, que no por ello significaron la alienación de su esencia individualista, sino al contrario, la reafirmación definitiva de la *conditio sine qua non* y el *quid* principal del liberalismo como doctrina de cuño económico cuya visión de la política es meramente instrumentalista, *es la política al servicio de la economía y no al revés. El hombre al servicio de la reproducción del sistema económico*. Para todo ello era necesario primero una justificación ético-moral de la conducta económica, y es por esta razón que Adam Smith, ya

²⁰⁸ «Ahora puede parecer extraño oír que se dice, que todo el mundo en lo que concierne al comercio no es sino una nación o un pueblo y en ese respecto las naciones son como las personas. Que la pérdida del comercio con una nación no se considera sólo por separado, sino que gran parte del comercio del mundo se anuló y se perdió, ya que todo se combina. Que no puede haber un comercio no rentable para el público; porque si alguno resulta así, el hombre lo abandona; y siempre que los comerciantes prosperen, el público del cual son parte, también prospera. Que obligar a los hombres a hacer negocios en cualquier forma prescrita le puede aprovechar a quienes les sirvan; pero el público no gana, debido a que le está quitando a un sujeto para darle a otro. En resumen, que todo lo que favorece a un comerciante o interés contra otro, es un abuso y reduce esa misma utilidad del público». (North, 1691:B1,B2)

²⁰⁹ «Nosotros podemos satisfacer mejor nuestros apetitos de manera oblicua y artificial, que mediante su temeraria e impetuosa noción. Yo aprendo a proporcionarle un servicio a otro, sin mostrarle ninguna amabilidad real, porque preveo que él me devolverá el servicio, en espera de otro de la misma clase y con el fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. Y con base en eso, después de que yo le proporcione el servicio y él se encuentra en posesión de la ventaja generada por de mi acción, se siente inducido a desempeñar su parte, como si previera las consecuencias de su negativa» (Hume, 1740:110).

influenciado grandemente por el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1738) de su amigo y confidente David Hume, publica en primer lugar su *Teoría de los Sentimientos Morales* (1804), que a diferencia de la visión pesimista de Hume, que ve al hombre como un ser psicológicamente inclinado al egoísmo, Smith plantea una suerte de equilibrio entre el reconocer que el egoísmo es parte de la naturaleza humana, pero que la autoafección –que diferencia del egoísmo per se – y que estaría vinculada a la virtud de la prudencia, puede equilibrar la tendencia al egoísmo con una orientación a la benevolencia. Esta filosofía moral no solo le permite a Smith justificar el hecho que en una sociedad de individuos que velan por su propio interés, también es posible la cooperación, pero siempre, claro está, bajo un principio que vele en primer lugar por proteger nuestra felicidad e interés particular. Bajo esta base de la cooperación de intereses individuales dentro de un marco de egoísmo atenuado por la simpatía y la benevolencia, Smith construye su propuesta económica, en donde es la competencia y ya no la simpatía ni la benevolencia la que frena el interés particular, guiándolo, de acuerdo con sus postulados, hacia el bien social.

La *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), sienta las bases del sistema económico liberal, sustentado

en la división del trabajo²¹⁰, la ley de la conducta egoísta²¹¹, la teoría del valor-trabajo, la teoría del crecimiento económico²¹², y tal vez, una de las más cínicas (pero no hipócrita) de sus teorías como diría Himkelammert (2008), la del sacrificio de los sobrantes.

Para Smith la riqueza de una nación reside principalmente en el trabajo, y más específicamente en la división del trabajo, en tanto este estimula la acumulación de capital que a su vez aumenta la productividad nacional, incrementando asimismo los bienes de consumo. *Una mayor producción es la real causa del incremento de la riqueza de una nación de acuerdo con el planteamiento smithsoniano.*

Lo anteriormente señalado es posible porque hay una armonía de intereses en un escenario de gobierno limitado. Los actores en una economía

²¹⁰ «Por consiguiente, veamos el ejemplo de una fabricación insignificante; pero una en la cual a menudo se ha tomado nota de la división del trabajo, el oficio de fabricante de alfileres; un trabajador no calificado para este negocio (que la división del trabajo ha convertido en un oficio distinto), no familiarizado con el uso de la maquinaria empleada en él (a cuya invención quizás ha dado lugar la misión división del trabajo) con su máxima laboriosidad tal vez podría fabricar un alfiler al día y ciertamente no podría fabricar veinte. Pero en la forma en la cual se desempeña ahora este trabajo, no sólo todo el trabajo es un oficio peculiar, sino que se divide en varias ramas, de las cuales la mayoría son oficios igualmente peculiares. Un hombre estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo corta, un cuarto le saca punta, un quinto lo pule en la parte superior para colocar la cabeza, para la cual se requieren dos o tres operaciones distintas; colocarla es una ocupación peculiar, blanquear los alfileres es otra; incluso es un oficio en sí colocarlos en el papel; y la ocupación importante de fabricar un alfiler, de esta manera se divide en alrededor de dieciocho operaciones distintas, que en algunas fábricas todas las desempeñan diferentes manos, aunque en otras el mismo hombre en ocasiones desempeñara dos o tres de ellas. He visto una pequeña fábrica de esta clase en donde sólo estaban empleados diez hombres y, en consecuencia, algunos de ellos desempeñaban dos o tres operaciones distintas. Pero a pesar de que eran pobres y por consiguiente se adaptaban con indiferencia a la maquinaria necesaria, siempre que se esforzaban podían hacer entre ellos alrededor de doce libras de alfileres en un día. En una libra hay más de cuatro mil alfileres de tamaño mediano. Por ende, esas diez personas podían producir entre ellas arriba de cuarenta y ocho mil alfileres en un día. Por consiguiente, cada persona que elabora una décima parte de cuarenta y ocho mil alfileres al día se podría considerar que elabora cuatro mil ochocientos alfileres al día. Pero si todos hubieran trabajado por separado e independientemente, y sin que ninguno de ellos estuviera capacitado para esta ocupación peculiar, ciertamente no habrían podido elaborar veinte y tal vez ningún alfiler en un día». (Smith, 1776:3).

²¹¹ «Cada persona trabaja necesariamente para lograr que el ingreso anual de la sociedad sea tan grande como pueda. De hecho, por lo general, ni pretende promover el interés público, ni sabe qué tanto lo está promoviendo. Al preferir el apoyo de la industria doméstica al de la extranjera, sólo aspira a su propia seguridad; y al dirigir a esa industria de tal manera que sus productos puedan ser de mayor valor, sólo aspira a su propia ganancia y en esto, como en muchos otros casos, es guiado por una mano invisible para promover un fin que no era parte de su intención. No siempre es lo peor para la sociedad de que sea así. Al buscar su propio interés, a menudo promueve el de la sociedad de manera más eficaz que cuando en realidad pretende promoverlo. Nunca he sabido que hagan mucho bien aquellos que afectaron al comercio por el bien público. De hecho, es una afectación no muy común entre los comerciantes y es necesario emplear muy pocas palabras para disuadirlos de hacerlo. (Smith, 1776:184)

²¹² Es la gran multiplicación de las producciones de las diferentes artes, consecuencia de la división del trabajo, la que da lugar, en una sociedad bien organizada, a la opulencia universal que se extiende a la gente de rango más bajo». (Smith 17776: 15).

se guían siempre en beneficio de su propio interés, que es la mejor forma de contribuir a la sociedad de acuerdo con Smith:

«No es de la benevolencia del carnicero, el cervecer o el panadero de donde esperamos nuestra cena, sino de su preocupación por sus propios intereses» (1868:6-7).

Y este interés no es otro que los productos puedan tener un mayor valor y eso conlleve a un aumento de la ganancia. Es en este punto donde comienzan los cuestionamientos en torno al valor de las mercancías. Es la tradición de corte smithsoniana la que sistematiza la teoría del valor-trabajo (reelaboración de los planteamientos del mercantilista Sir William Petty) que sería profundizada por David Ricardo.

Para Smith el trabajo es la medida real del valor de cambio de todos los bienes:

«En ese estado primitivo y rudo de la sociedad que precede tanto a la acumulación de existencias (capital) como a la apropiación de la tierra, la proporción entre las cantidades de trabajo necesarias para adquirir diferentes objetos parece ser la única circunstancia que puede permitir cualquier regla para intercambiar unos por otros. Por ejemplo, si entre una nación de cazadores, por lo general cuesta el doble de trabajo matar un castor del que se necesita para matar un venado, un castor se debería cambiar naturalmente por dos venados o valer dos venados» (Smith,1776:20).

Lo expuesto se representa de la siguiente manera:

$$x \text{ mercadería A} = y \text{ mercadería B}, \text{ o } x \text{ mercadería A vale } y \text{ mercadería B.}$$

(1 castor = 2 venados, o 1 castor vale dos venados)

David Ricardo (1821) precisaría que el ejemplo de Smith solo se cumplía para el caso de economías primitivas, siendo que, en el escenario de

una economía avanzada, los bienes adquieren valor de cambio²¹³ si tienen un valor de uso²¹⁴, y que el valor de los bienes reproducibles mediante el trabajo se limita a la cantidad de trabajo que se requiere para obtenerlos o también por su escasez.

Hasta aquí como vemos Smith considera a la economía como un todo, un sistema regido por leyes, en donde los intereses individuales son conducidos a la armonía por una mano invisible²¹⁵. Son estas las razones por las cuales la teoría del crecimiento económico, bajo todo el razonamiento clásico, está orientada a la acumulación de capital, producto de la división del trabajo, sin embargo, Smith es consciente que un incremento del fondo de salarios como consecuencia de la acumulación de capital podría traer como consecuencia la mejora en la salud y la vitalidad de los trabajadores, *ergo* un mayor aumento de la población. La solución a este dilema no debe de sorprendernos viiendo de una óptica liberal:

«Todos los animales se multiplican a proporción de los medios de su subsistencia, y no hay especie que pueda multiplicarse más allá de aquella producción. En una sociedad civil solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límites a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios. (...) Así es como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta; y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda por hombres o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula, y determina el estado

²¹³ Es la cuantificación del valor de una mercancía por su utilidad. p.ej si el hierro, el trigo, el carbón, el oro, satisfacen una necesidad o sirven de instrumento para la producción de nuevas mercancías, se dice que tienen valor de uso. Los valores de uso se diferencian por su calidad, por sus particulares características, y siempre se expresan en una cantidad determinada. p.ej. 20 toneladas de hierro, 50 onzas de oro, etc.

²¹⁴ Es la cuantificación del valor que surge cuando se intercambian mercancías de diferentes cualidades, por ende, el criterio aquí solo es de carácter cuantitativo no cualitativo. p.ej. $\frac{1}{4}$ de trigo = x kilogramos de hierro.

²¹⁵ «Los empresarios o propietarios de negocios son guiados por una mano invisible para hacer casi la misma distribución de las necesidades de la vida que se habrían hecho si la Tierra estuviera dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes; y de esta manera, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y permiten los medios para la multiplicación de las especies» (Smith, 1759:386).

de su propagación en el orden civil, en todos los países del mundo» (Smith, 1776:132-133).

¿Qué quiere decir Smith en resumen? Que los requerimientos del mercado son los que determinan la necesidad de población apta para el trabajo. *El mercado se torna en criterio de racionalidad de la reproducción de la especie humana*, y es el mismo mercado el que determina el sacrificio de la fuerza de trabajo excedente. La primera gran conclusión hasta aquí es que la economía clásica se sustenta en una *racionalidad instrumentalista medio-fin* que se guía por una idea de progreso lineal, que luego vemos sistematizada a plenitud en Kant (1798) como una idea que no admite ninguna regresión total: *nicht mehr gänzlich rückgängig*.

3.5. La primera crítica a la economía política, el socialismo marxista y la respuesta marginalista

La crítica de Marx comienza precisamente en denunciar esa racionalidad instrumentalista medio-fin, anteponiendo otro tipo de racionalidad como veremos. Una racionalidad que se centra en la vida humana real y concreta, en la reproducción de la vida humana ya no por los criterios del mercado, sino por los criterios de la sostenibilidad misma de la existencia. Siendo por ello que el punto de partida, y así como Smith había primero preparado el terreno de su sistema económico con un prolegómeno ético-moral que le justificase. Marx realizó la misma operación bajo una óptica orientada más a lo fenoménico-historicista, en su obra máxima, *El Capital* (1867), sentando las bases de lo que posteriormente Plejanov (1895) bautizaría como materialismo histórico. En donde la historia como la conocemos sigue bajo esa misma óptica del progreso lineal, y en donde las sociedades evolucionan de formas primitivas hasta las modernas sociedades industriales, en donde a medida que la producción de los medios de subsistencia se hace más eficiente, genera un excedente que es rentable, causa de la explotación y los conflictos de clase de acuerdo con la teoría marxista.

Marx presentó su crítica a la económica clásica, es decir, de la economía capitalista liberal en varios puntos neurálgicos de los cuales algunos fueron: la teoría de la explotación²¹⁶; la acumulación de capital²¹⁷; la centralización del capital y la concentración de riqueza²¹⁸ y la lucha de clases²¹⁹, pero todo ello partiendo principalmente de su teoría del valor-trabajo.

Para Marx, siguiendo la tradición ricardiana, el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (Libro I:58); el trabajo (humano) es para Marx la única fuente de valor, así como el denominador común de valoración de los bienes. A ello le sigue que para la producción de mercancías es necesario contar con medios para producirlas, es decir, medios de producción que constan de materias primas e instrumentos de trabajo y/o maquinarias. A ello se le suma la fuerza de trabajo, que consta como una mercancía más, cuyo valor está determinado por los medios necesarios para asegurar la subsistencia del trabajador (Libro I, 24).

²¹⁶ «La tasa de plusvalía, entonces, es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital o del trabajador por el capitalista» (Marx, 1867:220)

²¹⁷ «El ejército industrial de reserva es tanto más numeroso cuanto más considerables son la riqueza social, el capital en funcionamiento, la amplitud y energía de su crecimiento, y por lo tanto, también la masa absoluta del proletariado y la fuerza productiva de su trabajo. Las mismas causas que desarrollan la fuerza expansiva del capital acrecientan también la fuerza de trabajo que se encuentra a su disposición. La masa relativa del ejército de reserva industrial crece, pues, junto con la energía potencial de la riqueza. Pero cuanto más aumenta este ejército de reserva, en comparación con el ejército activo del trabajo, más crece la superpoblación consolidada, excedente de población, cuya miseria es inversamente proporcional a los tormentos de su trabajo. Cuanto más crece, por último, esta capa de los Lazaros de la clase asalariada, más crece, asimismo, el pauperismo oficial. Esta es la ley absoluta, general, de la acumulación capitalista». (Marx, 1867:618)

²¹⁸ «El capital crece en un lugar para una gran masa, debido a que muchos lo han perdido en otro lugar... La batalla de la competencia se libra abaratando los bienes Lo barato de los bienes depende, *caeteris paribus*, de la productividad del trabajo y esto, una vez más, de la escala de producción. Por consiguiente, los capitales más grandes derrotan a los más pequeños. Debemos recordar además que, con el desarrollo del modo de producción capitalista, hay un incremento en la cantidad mínima de capital individual necesaria para llevar adelante un negocio bajo sus condiciones normales. Por consiguiente, los menores capitales se apiñan en esferas de producción de las cuales la industria moderna sólo se ha apoderado de forma esporádica o incompleta. Aquí la competencia es frenética, en proporción directa con el número y proporción inversa con las magnitudes de los capitales antagonistas. Siempre termina en la ruina de muchos pequeños capitalistas, cuyos capitales pasan en parte a las manos de sus conquistadores y en parte se desvaneцен. Además de esto, con la producción capitalista entra en juego una fuerza totalmente nueva, el sistema de crédito» (Marx, 1867: 686-687).

²¹⁹ «El salario está determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero. En sus inicios, el sistema de crédito introduce a hurtadillas a un modesto ayudante de la acumulación y atrae por medio de hilos invisibles los recursos de dinero dispersos por toda la superficie de la sociedad, hacia las manos de capitalistas individuales o asociados. Pero pronto se convierte en un arma nueva y formidable en la lucha competitiva y finalmente se transforma en un inmenso mecanismo social para la centralización de los capitales» (Marx, 1844: I).

Esta teoría del valor-trabajo difería de la visión ricardiana, en tanto que para Marx solo el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía determina el valor de los bienes y servicios, es decir, es el promedio el que prima sobre el tiempo de producción individual (p.ej. si el promedio general de tiempo empleado para la producción de un par de zapatos comunes es de 15 horas, y existe alguien que los hace en mayor –30 horas– o menor tiempo –5 horas– por x circunstancias, el valor de los zapatos sigue siendo 15 horas, porque es el costo promedio del trabajo, es lo que en promedio le cuesta a todos los trabajadores del rubro de zapatos, fabricar un par de zapatos), mientras que para David Ricardo el tiempo de trabajo considerado de forma independiente para cada mercancía le otorgaba su valor (p.ej. si el tiempo de trabajo para producir un par de zapatos es 15 horas, su valor equivaldrá a 15 horas; si otro lo hace en mayor tiempo, es decir, 25 horas, su valor equivale a 25 horas).

La teoría del valor-trabajo bajo óptica marxista dio pie a la teoría de la explotación, en tanto que si se supone que el valor de los bienes es lo que determina su precio en el mercado: ¿Qué es entonces lo que genera el mayor incremento del valor de un bien para conceptualizar la categoría de ganancia base para la acumulación del capital?

De acuerdo con Marx, lo que otorga un mayor valor a las mercancías, un valor adicional o plusvalor, es otra mercancía, la fuerza de trabajo, pudiendo expresarse todo lo dicho matemáticamente de la siguiente forma:

$$V_m = c_c + v_c + p$$

Donde,

V_m =Valor de la mercancía,

c_c =Capital constante, suma de dinero que se invierte en los medios de producción (maquinaria, etc)

v_c =Capital variable, la suma de dinero que se invierte en la fuerza de trabajo

p=plusvalía, remanente del capital variable producto de que la fuerza de trabajo ha añadido un valor adicional al suyo propio²²⁰. La ganancia es la expresión monetaria de la plusvalía.

Bajo enfoque marxista, el capitalista, que es el propietario de los medios de producción, solo compra la fuerza de trabajo, pero se queda con ese valor añadido generado que constituye su ganancia. Esta ganancia se traduce en expresión monetaria, en dinero (D) que sirve para el intercambio a efectos de comprar más mercancías (M), ya sea fuerza de trabajo, materias primas o maquinaria para generar a su vez más dinero (D') producto de la plusvalía, siendo que la producción capitalista se representa en el siguiente ciclo:

$$D \rightarrow M \rightarrow D'$$

A la Teoría del Valor-Trabajo de Marx, le ha seguido una dura crítica por parte de la Escuela Marginalista en el sentido «que el valor de las cosas surge del trabajo en ellas contenido –estaba errada al no considerar el carácter subjetivo de toda valoración» (Zanotti, 2012:22). Precisamente esta es la idea fuerza de la Teoría del Valor-Subjetivo y de la Utilidad Marginal. Para esta teoría, el valor de un bien está determinado únicamente por dos factores, la utilidad y la escasez, o lo que es lo mismo, *el valor de un bien depende del sujeto y aun del mismo sujeto en diversas circunstancias* (Zanotti, 2012:40). Los marxistas elaboraron una contra crítica a estos planteamientos, resaltando la elaborada por Hyndman, Bujarin y Hilferding, en donde precisaban que la Teoría del Valor Subjetivo y de la Utilidad Marginal gusta mucho de ejemplos abstractos y psicologistas para refrendar sus consideraciones y de que «el error de los austriacos consiste en ignorar precisamente los fenómenos sociales que están estudiando» (I:1).

²²⁰ «¿Puede la fuerza de trabajo añadir al producto un valor por encima del suyo? Sí, por cierto. Cuando el obrero vende su fuerza de trabajo recibe a cambio una suma de dinero equivalente a su valor. El capitalista paga, por tanto, íntegramente, el valor de la fuerza de trabajo. Pero cuando la utiliza en el proceso productivo, lo hace durante un periodo de tiempo superior al que es socialmente necesario para producir los medios de subsistencia que, en forma de dinero, le ha pagado al trabajador. Así pues, la fuerza de trabajo incorpora al producto un remanente de valor por encima del suyo propio...» (Oviedo, 1979:40).

Sin embargo, no menos cierto es que la teoría marxista ha sido sujeta a una revisión crítica de la mano de autores como M. Henry (1976), Sartre (1960), Gustavo Bueno (1972), Lukács (1970) y Kolakowski (1976) que denotaron varios problemas y deficiencias en lo que atañe a la teoría del valor-trabajo, la teoría de la explotación, en el análisis sobre la acumulación de capital e inconvenientes respecto al carácter absoluto de la lucha de clases, a pesar de ello, no se le puede negar a Marx sus valiosas contribuciones al análisis económico²²¹, aunado al hecho que se manifestó como la primera alternativa²²² a esa racionalidad instrumentalista medio-fin, que ha encontrado en la *escuela neoclásica* a su más firme sucesor, el sacrificio de los sobrantes de Smith, aún sigue presente pero bajo una forma más sutil y sofisticada y por ende, tenebrosa, a lo que Hayek (1981) llamó en su momento el *cálculo de vidas*:

«Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vida’: la propiedad y el contrato».

²²¹ «Algunos socialistas consideran que Marx fue el escritor más importante en la historia del pensamiento económico. Por supuesto, la mayoría de los economistas no comparte este punto de vista. Pero incluso los economistas que critican a Marx coinciden en que contribuyó de muchas maneras al análisis económico. En primer lugar, Marx tuvo una participación relevante en la lucha por establecer una teoría adecuada del valor en la economía. Los problemas asociados con la teoría del valor-trabajo proporcionaron un incentivo para que los economistas exploraran otras rutas para comprender los valores de cambio. En segundo, Marx fue uno de los primeros economistas en observar que los ciclos económicos son un evento normal en las económicas capitalistas. Debe recordar que Malthus había descrito la posibilidad de sobreproducción generalizada, pero no desarrolló la idea de los ciclos económicos. Marx, lo mismo que Sismondi antes que él, abordó los movimientos cíclicos ascendentes y descendentes de la economía de mercado. Hoy, esas fluctuaciones ocasionalmente abruman a las economías capitalistas y siguen siendo el punto central de un intenso escrutinio de los economistas en todo el mundo. En tercero, Marx predijo con exactitud el crecimiento de la empresa en gran escala y del poder del monopolio. A medida que surgían estas formas de empresa, los economistas tuvieron que desarrollar nuevas teorías de la conducta económica, la asignación de recursos y la distribución del ingreso; los economistas ya no podían suponer un mundo smithiano de empresas atomísticas competitivas al analizar los mercados y las políticas públicas del mundo real. En cuarto lugar, Marx destacó el efecto de sustitución que aplica al capital que ahorra trabajo. De hecho, en algunas circunstancias, el nuevo capital puede reemplazar al trabajo. También expuso, con más detalle que cualquiera de sus predecesores, la idea de innovaciones que ahorran trabajo. Por último, Marx contribuyó a la economía mediante su énfasis en el análisis dinámico, más que en el estático. Más adelante los economistas institucionales, los teóricos del crecimiento y los economistas austriacos hicieron hincapié en el enfoque dinámico» (Brue, Grant, 2013: 197-198).

²²² Pero que al ser presa del dogmatismo de muchos de sus epígonos género que «el triángulo del marxismo clásico –el de la política, la ciencia social y la filosofía– se ha roto y es poco probable que vuelva a su condición original» (Therborn, 2008:194-196).

3.6. La escuela histórica y el nacionalismo alemán: List, Roscher, Schmoller y Sombart

Pasada la primera crítica y en el ínterin de la crítica marginalista al socialismo marxista, surgió un nuevo fenómeno en el pensamiento económico-político, no muy estudiado, y desconocido muchas veces hasta para los mismos marxistas y liberales que en dogmática actitud, muchas veces no quieren ver más allá de sus propias esferas de estudio.

Entre 1840 y 1917 se desarrolló una escuela económica, que muy por el contrario de seguir los pasos del Sr. Smith, pasos que los marginalistas seguían fielmente, denunció a este tipo de pensamiento como muy abstracto y ajeno a la naturaleza histórica de cada pueblo, he ahí el énfasis que ponía esta escuela al análisis histórico. Alemania no es Inglaterra, decían, por lo que las políticas de *laissez-faire* no iban con el *ethos* alemán del nacionalismo, el patriotismo, el militarismo, el paternalismo, la devoción al deber, al trabajo arduo y la masiva intervención del gobierno, es dentro de este marco que surge la *escuela histórica alemana de economía*.

Al contrario de la economía de los clásicos, la escuela histórica alemana, creía fuertemente en la necesidad del Estado y la Nación como instituciones que denotaban una asociación superior guiada por un espíritu de comunidad de fines hacia el bien común, por ende, la importancia a la política y al gobierno, que mientras en los clásicos se grafica como un lastre, en los historicistas alemanes es factor fundamental del bienestar general. Al respecto:

«La doctrina de Adam Smith en lo que concierne al comercio internacional no es sino una continuación de la de los fisiócratas. Lo mismo que estos últimos, ignora al nacionalismo; excluye casi totalmente a la política y el gobierno; supone la existencia de una paz perpetua y de una asociación universal; deprecia las ventajas de la industria nacional de manufactura, así como los medios de adquirirla; exige un libre comercio absoluto» (List, 1856:420).

Friedrich List, el precursor de esta escuela desenmascara al Sr. Smith reconociendo el carácter hipócrita de su tan llamada armonía de intereses, ya que es un hecho fáctico que los intereses privados no siempre están encaminados al bien común, y que en muchos casos solo benefician al portador, y en el peor de los casos, en detrimento del interés social. En la misma línea, Wilhelm Roscher (1854) desde una perspectiva realista, reconoce que «los hombres distan tanto de ser demonios como de ser ángeles. Conocemos a pocos que sólo se dejan guiar por motivos ideales, pero también a pocos que sólo escuchan la voz del egoísmo y no les importa nada que no sea de ellos mismos», es decir, que el tan pretendido egoísmo como actitud ético-moral universal que los economistas clásicos pretendieron dar a la humanidad es un sofisma pleno, cuando el carácter de lo humano siempre ha sido dual.

Así como existen hombres egoístas, también los hay caritativos, y aquí es donde se reafirma la importancia del Estado ante tales dicotomías propias de la condición humana que a veces se nos presentan como obstáculos al desarrollo, así Werner Sombart refrendaba la defensa del Estado brindada por Lasalle, precisando que:

«...la idea de Estado es una unidad de individuos en un todo moral, una unidad que incrementa millones de veces el poder de todos los individuos que están incluidos dentro de esta unión (...) El propósito del Estado es, por consiguiente, llevar al ser humano a un desarrollo positivo y a un desarrollo progresivo; en otras palabras, llevar la determinación humana, es decir, la cultura de la cual es capaz la raza humana, hasta que cobre vida» (1937:160).

Interesante es de mencionar que Sombart, antes del advenimiento del nacionalsocialismo en Alemania –que ciertamente recogería algunos aportes de esta escuela–, se proclamaba como un ferviente marxista, tan es así que hasta se ganó el favor de Engels por su temprana interpretación del Capital de Marx (Harris, 1942:807). Sin perjuicio de su giro al

nacionalismo²²³, no por ello significó esto su alejamiento de una visión reformista, y es que la diferencia entre los economistas clásicos y los historicistas alemanes, se sustentaba en la primacía que se le daba a la locomoción de los sistemas económicos; los historicistas se veían como dinámicos, un rechazo absoluto al espíritu estático de los liberales clásicos, por ello hacían mucho énfasis en las reformas sociales como vehículo de bienestar y al análisis de cada realidad particular de los pueblos, y que los sistemas económicos también son otra expresión particular del *Volkgeist* o espíritu nacional, en tanto que no puede haber un orden social universal (*allgemeingültige Ordnung*) para todas las naciones, ya que cada cual tiene sus propias particularidades:

«No hay peor ilusión que la de los antiguos economistas ingleses de que hay cierto número de instituciones legales y económicas simples y naturales que siempre han sido como son y que siempre seguirán siendo así; que todo el progreso de la civilización y la riqueza es simplemente individual o técnico; que simplemente es una cuestión de creciente producción o consumo que se puede lograr y se logrará sobre la base de las mismas instituciones legales. Esta fe en la estabilidad de las instituciones económicas fue el resultado de la ingenua confianza, demasiado imaginativa, de los antiguos economistas en la omnipotencia del individuo y de la vida individual. De manera que el socialismo tal vez ha sobreestimado la importancia de las instituciones sociales. Los economistas históricos y la moderna filosofía de la ley les han asignado su debida posición al mostrarnos que las grandes épocas del progreso económico se relacionan sobre todo con la reforma de las instituciones sociales» (Schmoller, 1894:22-37).

IV. Economía política y Catolicismo

Queda por ver otra faceta de la economía-política desconocida para muchos, en ello, la doctrina económico-política cristiana de la Iglesia

²²³ Recordando que el socialismo marxista clásico no integra al nacionalismo en sus consideraciones, que es reforzada por la visión trotskista de un internacionalismo hostil a los nacionalismos.

Católica, muy particularmente haciendo énfasis en la sistematización del Excmo. e Ilmo Sr. D. Fr. Zeferino González, cuyas consideraciones guiarán la presente exegesis con nuestros aportes a su pensamiento. Bajo este enfoque la Iglesia reconoce que en efecto es un equívoco pensar que de economía política solo podemos hablar de la escuela clásica en adelante, dado que es un hecho objetivo que mucho antes de Quesnay, Smith, Malthus o David Ricardo, y en referencia clara a «La República» de Platón, a los tratados «Económica» y «Política» de Aristóteles, o hasta los mismos libros «De Officiis» de Cicerón, ya se trataban temas relativos a economía política. De igual manera, las obras de Santo Tomás y Egidio Romano tituladas ambas con el nombre de *De Reginene Principum*, ya trataban estos temas.

Bajo las ruinas del sistema mercantil y de la fisiocracia, se levantó el liberalismo clásico de Adam Smith, muy desgraciadamente refrendando al citado Zeferino (1862:I), ya que ante las fallas de estos sistemas por su excesiva visión instrumentalista, era imperativa la construcción de una economía política más humana, solidaria y empática, muy por el contrario, la escuela clásica representó una reafirmación ilustrada, una sofisticación de estos sistemas, y con ello como era de esperarse, la ruptura total y absoluta con todo principio religioso y moral que no congeniase con la nueva forma de entender los procesos económicos bajo óptica individualista y egoísta de mera satisfacción de necesidades sensitivas como criterio base de la riqueza (*sensualismo economicista*). Es este el gran error de Smith y sus epígonos:

«...es ese espíritu de egoísmo práctico, y esa indiferencia moral y religiosa que domina su sistema; espíritu de egoísmo y de indiferencia que el cristianismo no puede menos de condenar como opuesto a su enseñanza, a su historia y a su misión divina sobre la tierra en favor del hombre y de la sociedad» (1862:I).

Para la Iglesia, desde su particular visión, determinados principios derivados de las enseñanzas de nuestro señor y salvador Jesucristo, y que, aplicados a la ciencia de la economía política, la tornan en verdadera y

auténtica. Solo el cristianismo, refrenda Zeferino (1862:II), puede otorgar base sólida, segura y humanista a la economía política, en tanto que:

«La Economía político-cristiana enseña que no es el fin de la sociedad aun considerada en el orden puramente natural y civil, la simple producción de las riquezas, sino más bien su mayor difusión posible entre los hombres, pero con subordinación al bienestar moral. La Economía político-cristiana no sacrifica la prosperidad y riquezas de los individuos a la riqueza y prosperidad de las naciones, sino que procura conciliar la prosperidad de las naciones con el bienestar del mayor número posible de individuos; atiende con marcada predilección a las clases indigentes, y enseña que no debe procurarse la prosperidad y la abundancia de algunas clases, en perjuicio de los individuos y del mayor número de indigentes, y mucho menos aun en detrimento de sus intereses morales y religiosos».

De acuerdo con esta visión, podemos inferir algunos de los principales planteamientos de la doctrina económico-política cristiana, que se pueden resumir en el *principio de caridad y armonía, la lucha contra la pauperización, la crítica a la división del trabajo y una primacía de cambios a nivel moral antes que material*, en tanto se concibe que esto último es solo una mera proyección de lo primero.

4.1. El principio de caridad y armonía

El cristianismo muy por el contrario de mostrarse como contrario a la riqueza, la orienta bajo un sentido particular, ya que reconoce que es fruto legítimo del trabajo y el esfuerzo humano, «lo que el cristianismo condena, porque no puede menos de condenarlo, es que las riquezas se tomen como fin y no como medio. Lo que el cristianismo repreueba son las teorías económicas que subordinan el hombre moral a las riquezas materiales; porque el cristianismo que estimula, que aprueba y que manda el trabajo, quiere que la humanidad rica respete a la humanidad pobre; quiere que aquella no acumule riquezas a expensas del bienestar material, moral y

religioso de esta» (Zeferino, 1862:II). Ante estas consideraciones surge la interrogante: ¿Cuál es el principio moral que manda todas estas cosas? Para la doctrina económico-política cristiana lo es la *caridad*, entendida a esta última como la *empatía social, la capacidad de identificarnos con un universo de sufrimiento que es ajeno a nuestra esfera de comodidad individual, lo que lleva ineludiblemente a la armonía social*. No es esa armonía de intereses de los economistas clásicos, contingente y temporal, que se acaba tan pronto como fenecen las relaciones de intercambio, sino una armonía que acompaña al cuerpo social durante toda su existencia.

Lo mencionado se nos muestra como una plena antítesis de las propuestas egoístas de los economistas clásicos, sin perjuicio de reconocer los aportes que pueden ser rescatados, «porque es preciso no olvidarlo, y es preciso repetirlo muy alto. Si es cierto que el trabajo y la previsión constituyen dos elementos principales de la Economía política; si vienen a ser como los dos factores y generadores más importantes de la producción y distribución de la riqueza, no lo es menos que la religión de Jesucristo y las máximas del evangelio son las más propias para ejercer influencia tan poderosa como benéfica en la existencia y desarrollo de esos dos grandes elementos de producción, en esos dos grandes factores del movimiento económico» (Zeferino, 1862:II).

4.2. La lucha contra la pauperización y la crítica a la división del trabajo

Es como consecuencia del principio de caridad que se llega a la armonía social, que a su vez equilibra los intereses de las clases y evita aquellos antagonismos sociales que poco les importa arrasar lo bueno con tal de cambiar de situación sin medir los estragos de tales acciones, o poco les importa mantener lo malo con tal de que prime el principio de máxima ganancia, y es que en torno a esto último, «el orgullo y la malicia de ciertos hombres, decía Fenelon, son los que arrastran a tantos otros a una horrorosa pobreza» (Zerafino, 1862:IV). Esa horrorosa pobreza de una parte importante de la sociedad es lo que se conoce como el *pauperismo*, que aún hoy, hasta nuestros días, en pleno Siglo XXI, varias sociedades sufren.

Después del trabajo: ¿Cuál es la causa primera de la multiplicación de las riquezas y de la habilidad de los trabajadores? Dice Zeferino parafraseando a Proudhon, respondiendo que, esa causa es la división del mismo trabajo, pero a su vez es esta misma división la primera causa de la decadencia del espíritu o talento y de la miseria civilizada, en tanto que uno de sus primeros efectos es la prolongación de las horas de trabajo. Cabe hacer una precisión a las palabras de Zeferino, ya que este no niega que el principio de división del trabajo es útil como principio generador y elemento fecundo de la producción de riqueza y de bienestar en el orden económico, no desconoce sus ventajas y su enorme utilidad, lo que critica es el enfoque con el que se le ha venido tratando, un enfoque egoísta solo concentrado en la acumulación de riqueza por la acumulación de riqueza misma (*teoría del lujo*) y no en la acumulación de riqueza para un propósito trascendental que cumpla una función social, mejorando las condiciones de los trabajadores en la prestación de sus labores, evitando el trabajo en exceso.

4.3. Reconocimiento de la importancia de la economía-política

Dentro del mismo marco, es por ello que el cristianismo reconoce la importancia de la Economía política como doctrina al servicio del hombre para mantener un sano equilibrio entre población y medios de subsistencia, no bajo las reduccionistas soluciones liberales que identifican el mal con la mera carencia de goce material y/o con la escasez, y que plantean en sus formas más radicales, soluciones inhumanas; y el bien con la superabundancia, porque «la vida es más que la comida, y el cuerpo que el vestido» (Lucas 12:23). Pero por esto tampoco debe entenderse una visión desatendida o desarraigada de las necesidades humanas, en tanto nuestro plano de existencia es material y nuestras necesidades también lo son, el hecho está en reconocer que existen varios tipos de necesidades, y que algunas de estas de carácter existencial, no pueden ser satisfechas con un billete de 100 dólares, un reloj de oro, un vestido costoso o un viaje a Miami. La felicidad, la dignidad, la libertad y la justicia solo pueden verse satisfechas de forma plena con bienes de carácter intangible como el conocimiento, la caridad y la empatía, de lo contrario tenemos una visión lisiada de la riqueza. Esto es lo que la escuela clásica y sus epígonos contemporáneos nunca

podrán asimilar o interiorizar de la forma que puedan aplicarlo realmente con *bona fides*.

«Mostradles una y otra vez con vuestro ejemplo y vuestras doctrinas, que el bienestar material y los goces de la vida constituyen el bien supremo del hombre y el único móvil de la actividad humana; y veréis a esa sociedad dominada, mejor dicho, devorada por la pasión de las riquezas, y al rico explotando al pobre y cotizando sin misericordia los sudores del obrero; y al pobre, agitado por rencorosa envidia y concentrando odio contra el rico...» (Zeferino, 1862:VII).

4.4. Revolución moral antes que material

Por todo lo expuesto, queda claro que la doctrina económico-política cristiana, es consciente que lo material es una mera extensión de una forma de ver el mundo. Si nuestra visión ético-moral es individualista y egoísta, es claro que una sistematización teórica o proyecto que tenga como base dichos presupuestos lo será también, pero en cambio, si nuestra visión ético-moral es solidaria, caritativa y armónica, es claro que el producto de la construcción de un sistema económico guiado por dichos principios, lo será o al menos procurará serlo, ya que estamos hablando de instituciones humanas, al fin y al cabo.

Para esta visión, una revolución primero tiene que darse en el plano de la conciencia para que realmente se puedan sentir sus efectos en el mundo de lo fenoménico, de lo contrario pecará de sentir lo efímero de lo sensitivo que no se prolongará más que el tiempo que dure el espasmo violento de las emociones. Se pueden romper las costillas, destruir los brazos, romper la mandíbula, pero nunca, nunca quebrantar el espíritu, si es que este ha sido forjado y templado en la rectitud y la virtud. Es por ello por lo que:

«el cristianismo y la Iglesia dieron pruebas de exquisita previsión y de prudencia consumada en esta obra de libertad, no solamente por haberla llevada a cabo sin producir revoluciones desastrosas, sino también, y principalmente por haber comprendido que la abolición

de la esclavitud debía comenzar por arriba, es decir, por la parte moral e intelectual del hombre. Antes de romper las cadenas materiales que aprisionaban al esclavo, era conveniente y hasta necesario romper, o por lo menos, aligerar sus cadenas morales: era preciso rehabilitar al que se hallaba profundamente envilecido a los ojos de la sociedad y hasta de sí mismo. Antes de restituir al hombre su libertad natural y civil, era necesario restituirlle su personalidad, la conciencia de su propia dignidad. He aquí el camino que emprendió la Iglesia cristiana para realizar la abolición de la esclavitud: y he aquí también porque esta empresa fue en el cristianismo y por medio del cristianismo, una empresa gigantesca, una gran revolución social, pero revolución pacífica a la vez que fecunda» (Zerafino, 1862:III).

De lo expuesto, nos queda muy en claro que no puede haber un real cambio fenoménico, sin una previa labor de concientización. No es posible liberar al esclavo que por costumbre ha llegado a amar sus cadenas, porque no conoce otra cosa mejor. Las sociedades posliberales se encuentran en la misma problemática, no es posible ambicionar una nueva historia integral, multipolar, con base en el holismo económico, y la visión de comunidad de fines con orientación hacia el bien común, cuando en diversidad de partes del mundo están acostumbrados a vivir bajo una ética individualista, un sistema capitalista y una democracia (liberales). Es por ello por lo que la revolución, tiene que ser, ante todo, una revolución de los espíritus, una revolución de las conciencias para que sea fecunda y genere cambios sistémicos que perduren por generaciones.

V. Economía Crisolista²²⁴ y Cuarta Teoría Económica, bases para una nueva crítica a la economía política en la posmodernidad: tercera aproximación.

Luego de todo lo visto, podemos hacer la gran síntesis, sin antes advertir que excede a los propósitos del presente ensayo el análisis de todas las escuelas

²²⁴ Ciertamente esta parte se presenta como la base primera o las premisas liminares mínimas, es decir, las primeras reflexiones del crisolismo en materia económica, así que deberán tomarse como tales y no como la más acabada forma de nuestras reflexiones económicas sino precisamente como el inicio de ellas, base consustancial que servirá de principios mínimos para la posterior construcción de mayor economía política y de teoría económica bajo enfoque crisolista.

económicas, tan solo habiéndonos concentrado en las principales que determinaron el surgimiento de variantes marginales. La escuela clásica de economía es el inicio de las posteriores sistematizaciones, que pasan por el socialismo²²⁵, el marginalismo, el neoclasicismo, el keynesianismo, y la escuela de chicago. Es de mencionar antes de pasar al tema que nos convoca, que hubo una efímera *escuela económico-política corporativista* en la Italia fascista, pero que tal vez necesitó de mayor tiempo y praxis para una gran sistematización de sus postulados, pero no por ello dejó de dar ideas interesantes en torno a la formación de sindicatos industriales y la concentración de empresas²²⁶.

5.1. Economía Política Crisolista y Cuarta Teoría Económica

Visto lo expuesto, y poniendo en contraste la historia del pensamiento económico bajo la lupa de la Cuarta Teoría Económica, queda claro que por la misma visión tradicionalista, identitarista, indeterminista, culturalista

²²⁵ «Ya que la crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una crítica de evaluación, no una crítica que pretenda desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad» (Hinkelammert, Jiménez, 2008).

²²⁶ «Es sabido que los sindicatos industriales ocupan hoy el primer plano de las discusiones acerca del fin del capitalismo y la génesis del corporativismo como sistema económico. Esta disputa que, en términos diversos, era ya conocida en la segunda mitad del siglo pasado por obra de escritores socialistas, volvió a encenderse cuando Sombart, como conclusión de su obra sobre la historia del capitalismo, señaló las agrupaciones de empresas como uno de los signos anunciantes de la decadencia del capitalismo. Los conglomerados, las alianzas y las fusiones de empresas, demuestran —según él— la debilitación de la personalidad del empresario y la dirección de la economía hacia el automatismo y la burocratización, que, a su vez, han de preparar el advenimiento de la economía socialista. Otros muchos autores vieron en las coaliciones de empresas la condena de la economía de concurrencia y el tránsito hacia la economía dirigida. El error de tal argumentación consiste en creer que ante la decadencia del sistema de concurrencia no existe otra alternativa que la economía colectiva. En realidad, la economía de concurrencia puede muy bien superarse sin recurrir a la socialización. Conservándose la iniciativa individual y la propiedad privada, los desórdenes de la concurrencia pueden obviarse instaurando un sistema de disciplina de la producción, en el que los mismos interesados tengan la parte principal. Tal es el sistema de autodisciplina de la producción instaurada por el corporativismo. Desde el momento en que la corporación es llamada a realizar la "disciplina unitaria, orgánica y totalitaria de la producción" se le encomiendan tareas que pertenecían antaño exclusivamente a los sindicatos, a saber: robustecimiento de la eficacia productiva de las empresas (grupos) y disciplina del mercado (consorcios). Ejerce, sin embargo, estas tareas no ya en interés egoísta de algunos productores, como sucedía con los sindicatos industriales, sino que las ejerce, por el contrario, en forma orgánica y continuada y en armonía con la visión superior de los intereses de toda la economía social, elevándolos, por decirlo así, a un plano superior, y sin hacer superfluos, por ello, los sindicatos industriales. Si todavía existen en Italia consorcios voluntarios y obligatorios y grupos, es obvio que la verdadera función disciplinadora de la producción compete en última instancia a las corporaciones, que pueden servirse de aquéllos como de instrumentos adecuados. El trabajo hasta ahora realizado por las corporaciones versa precisamente sobre los problemas típicos de los sindicatos industriales, a saber: adaptación de la producción al consumo, reducción de los costos, introducción de innovaciones técnicas, incremento de la exportación, etcétera. Tales problemas reciben también una solución más pronta y segura debido al carácter totalitario de la corporación» (Vito, 1941:11).

y escatológica que sustenta a la Cuarta Teoría Política, la doctrina económico-política que podría surgir como extensión de la sistematización teórica efectuada por el profesor Dugin, tendría más en común con una visión religiosa y/o moral de la economía política (vista en el numeral IV del presente trabajo) que con la tradición instaurada por la primera crítica a la economía política, sin perjuicio de rescatar alguno de sus enfoques. Si la pregunta de los clásicos era ¿Qué genera la riqueza? y de la primera crítica ¿Quién la detenta luego de generada? La pregunta de la Cuarta Teoría Económica debería ser de carácter ontológico y ético-moral: ¿Cuál es el Ser Auténtico de la Riqueza dentro de la existencia humana? Esto llevaría a otra lista de preguntas: ¿Es la Riqueza un fin en sí mismo o un medio para fines más trascendentales? ¿Solo existe riqueza de una nación en términos materiales o es que una de sus formas auténticas (*eigene*) se manifiesta en lo que conocemos como fuerza de civilización, su cultura y conocimiento? ¿Es el lujo desmedido y la acumulación excesiva una forma inauténtica (*uneigene*) de riqueza propia del *das man*? Es decir, una fundamentación ontológico-realista de la actividad económica que se supedita a las necesidades existenciales del hombre. Consideramos humildemente puede ser el enfoque por adoptarse.

5.1.1. Teoría de la Racionalidad Económica Integral

Por parte de la Economía Política Crisolista la visión es similar, pero particularizada por el contexto peruano, que como tal, y si bien prevé un retorno al Trabajador Integral, considera que la vía para ello viene por el lado de una economía política de transición que estaría enmarcada dentro de un realismo que daría pie a su vez a tres objetivos que esta nueva escuela, que implica una nueva crítica de la economía política, debería buscar al menos de lo que la análisis económico-política crisolista puede aportar desde su particular visión:

5.1.1.1. La moralización de la economía política a través del *ethos* y *dasein* particular de los pueblos: *una economía al servicio del hombre*. Cada pueblo en particular tiene un determinado espíritu nacional que es objetivable y cuyas características pueden sentar las bases de un

sistema económico que fluya de dicha realidad fenoménica y que más se adapte a su particular *weltanschauung* o visión del mundo.

5.1.1.2. La sistematización de una racionalidad integral u holismo económico para la sostenibilidad de la vida humana: *una economía al servicio de la comunidad*. Si la economía clásica significó la primacía de una racionalidad instrumentalista que está determinada por el principio de máxima ganancia –que ahora se traduce en términos de escasez y de utilidad marginal en la escuela neoclásica–, y por otro lado la racionalidad de la primera crítica que intentó sentar las bases de una racionalidad reproductiva de la vida humana; la nueva racionalidad económica no deberá ser ni instrumentalista ni reduccionista, sino todo lo contrario, integral, que no vea a la naturaleza ni a la fuerza de trabajo como meras mercancías, sino como sujetos, proyecciones de una realidad fenoménica con una dignidad trascendental.

5.1.1.3. La crítica a la economía neoclásica en tanto manifestación del ideal de progreso lineal y la racionalidad instrumentalista medio-fin: *una refutación plena de la economía sensualista como manifestación de un ideal ilustrado de残酷*. El cálculo de vidas de Hayek solo nos da un atisbo de que la racionalidad instrumentalista medio-fin en el liberalismo, no ha muerto, y que solo ha mutado a formas más elegantes.

5.2. Bases de la Teoría Económica Crisolista

La teoría económica del crisolismo *fluye del contexto peruano*, y en tanto fundamento económico de transición, parte del hecho que un sistema económico cuyo enfoque se reduce a un mero economicismo, es decir, a rebajar la conducta humana tan solo a una arista material (Zanotti, 2012:33), *solo puede significar un desarrollo social incompleto y atrofiado*.

Una auténtica política económica como resultado de una economía política humanista que la respalde, no se centra de forma exacerbada en el criterio de máxima utilidad. No es solamente la idea de crecimiento

económico la que debe primar, aspecto «cuantitativo» plasmado en el Producto Bruto Interno (PBI), sino y sobretodo, la idea de desarrollo, que es el real aumento «cualitativo» de las condiciones sociales, la calidad de vida, y el bienestar general. En nuestro país, equívocamente, por años, y hoy en día, lo que más ha primado como indicador de desarrollo, es ese aspecto cuantitativo por sobre el cualitativo, que es natural consecuencia de la visión posliberal reinante.

La economía implica una constante lucha, pero también una armonía entre los presupuestos de capital y trabajo, de propiedad privada y colectiva, de interés privado e interés común. Solo comprendiendo este carácter equilibrado es que se pueden sentar las bases de una economía sana y acorde a las necesidades del hombre y la sociedad, sustentado en una diversidad comercial benéfica y una competencia justa, promotores de la técnica y el espíritu de iniciativa necesario para el desarrollo económico y el tan anhelado proceso de industrialización.

En la misma línea de argumentación, toda inversión, ya sea nacional o extranjera, es beneficiosa para la economía nacional, pero todo desbalance siempre ha de ser negativo, es decir, *la excesiva estatización como la excesiva privatización*; como se verá, todo responde a los principios directores y fundamentales de una economía mixta: *La armonía y la búsqueda del equilibrio*²²⁷.

En nuestro país, el grado de inversión privada extranjera, ha llegado a un momento de exacerbación²²⁸; tenemos poca inversión de capital estrictamente nacional, lo que genera dependencia. Todo ello deviene en que las relaciones entre lo político y lo económico se tornen difusas, siendo

²²⁷ «Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamar armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo» (LEO XIII, 1891: 14).

²²⁸ «Concentrado el 87% en los sectores minería, comunicaciones, finanzas, energía e industria» (Proinversión, 2017).

esta la razón por la cual los gobiernos de turno, no puedan hacer respetar sus decisiones en materia económica frente a lobbies, grupos de empresas e inversiones extranjeras directas.

Es así como, en función a ello y en libertad de competencia –siempre y cuando no haya habido alguna desventaja indebida obtenida por parte del capital extranjero–, el Estado deberá fomentar y promover la economía nacional, y en ello a las empresas privadas de capital nacional a través de políticas sustentadas en:

- a) *La protección de los intereses de la nación.*
- b) *El desarrollo, promoción y protección de las empresas privadas de capital estrictamente nacional.*
- c) *Una mayor inversión en desarrollo e investigación tecnológica.*
- d) *Una mayor inversión y mejoramiento de la infraestructura y los servicios públicos.*
- e) *Un proceso paulatino de industrialización a través de energías alternativas.*
- f) *Una armonización responsable de la producción.*
- g) *La sistematización de la normativa laboral en un Código del Trabajo, y en esa misma línea, el fortalecimiento del SUNAFIL.*
- h) *Una plena distinción y tratamiento diferenciado entre la propiedad privada, la propiedad capitalista y la propiedad colectiva.*
- i) *Una firme protección, fomento y reconocimiento de los derechos laborales.*
- j) *Coadyuvar al fortalecimiento de la iniciativa privada en surgimiento (MYPE's²²⁹) con nula carga tributaria por un tiempo razonable.*
- k) *Flexibilización general del sistema tributario para los pequeños y medianos contribuyentes.*

²²⁹ Medianas y Pequeñas empresas.

- l) *Sanciones ejemplares a los grandes capitales en UIT's²³⁰ o bajo la forma de expropiación como ultima ratio y en función a la cuantía de la deuda.*

Todo ello como antecede a las siete (7) grandes modernizaciones neurálgicas del Estado Peruano, a saber:

1. *Educación*
2. *Salud*
3. *Justicia*
4. *Agricultura*
5. *Industria*
6. *Defensa*
7. *Ciencia y Tecnología*

Por lo expuesto se tiene que se aboga por la abolición de la propiedad capitalista cuando deviene en contraria al interés nacional o atenta de forma grave contra los derechos de los trabajadores o contra el medioambiente, dejando a salvo y protegiendo la propiedad privada, en tanto que la diferencia de la primera, y reconoce a la propiedad colectiva a través de los Servicios Públicos (Salud, Educación, Defensa y Justicia), *en tanto se tiene muy en claro que la razón fundamental de todo trabajo es la adquisición de propiedad. Propiedad privada y propiedad colectiva, pueden coexistir pacíficamente, pero la propiedad capitalista, dependiendo del caso, siempre será la generadora de discordia social.*

5.2.1. Teoría Tripartita de la Propiedad

Como se denota del párrafo anterior, se diferencian tres conceptos principales que cabe precisar: la propiedad capitalista, la propiedad privada y la propiedad colectiva.

§ Propiedad capitalista: Es el gran capital acumulado de los medios de producción (S.A.A), el cual puede tener dos usos: a) en beneficio

²³⁰ Unidad Impositiva Tributaria que a la fecha se encuentra valorizada en S/. 4,600 Soles.

del interés nacional, que genera empleo, respeta los derechos laborales y devuelve los beneficios de su uso a la sociedad a través de múltiples formas; o b) en contra del interés nacional, en único beneficio de un interés particular y como instrumento técnico de dominación económica, que no respeta los derechos de los trabajadores y atenta contra la sociedad o contra la naturaleza.

En el supuesto b) se aboga, en caso de faltas leves y medianas, sanciones ejemplares en UIT's con medidas correctivas para instar a que el gran capital retorne a su función social (supuesto a), y por su completa abolición bajo la forma de expropiación para faltas muy graves. En ambos casos corresponde al Estado regular responsablemente el ejercicio de la actividad económica como en cualquier nación desarrollada. (Bajo este concepto, casos como los de Telefónica, Graña y Montero, Gloria, Odebrecht filial peruana y Mineras, estarían bajo la mira).

§ Propiedad privada: Es la propiedad personal, es la extensión del hombre sobre sus cosas como diría José Antonio Primo de Rivera, obtenida a través del trabajo²³¹. Aquí también se encuentra la propiedad de los empresarios (S.A.C), pequeños empresarios (MYPE's) y pequeños agricultores. El empresario es aquel que con su talento emprende un negocio por lo que no deja de ser un trabajador más²³².

§ Propiedad colectiva: Es la propiedad que le pertenece a todo el conjunto social, y que, en una de sus formas, su conservación y mantenimiento depende del sistema de impuestos. Aquí tenemos a la variedad de servicios públicos de los cuales nos beneficiamos: Transporte público, Educación pública, Bibliotecas públicas, Piscinas públicas, Salud y Seguridad social, Justicia, Defensa, etc.

²³¹ PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970). «Obras Completas». Edición Cronológica, Recopilación de Agustín del Río Cisneros. Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento.

²³² GARRIDO, Jorge. (2005). «El Nacionalsindicalismo como alternativa al capitalismo». Texto de la conferencia pronunciada por Jorge Garrido San Román el 7 de mayo en la sede de Falange Española de las JONS de Valladolid.

Las críticas a esta visión crisolista de la propiedad no se hicieron esperar, y sustentaron tres cuestionamientos neurálgicos que pasamos a responder rápidamente:

1. ¿Cómo superar la crítica marxiana oficializada contra la propiedad capitalista y la actividad empresarial, como puras manifestaciones del burto propinado a los trabajadores, atendiendo el concepto de plusvalía, sin incurrir en los vericuetos ilógicos de la Escuela Austríaca?

Al respecto, nos parece que Primo de Rivera tuvo mayor tino en abordar esta problemática en el sentido de que se puede tomar por análogos algunos conceptos marxianos y nacionalsindicalistas, en tanto que lo que para Marx es propiedad privada burguesa²³³, para Primo de Rivera es propiedad capitalista²³⁴ y la definición que manejan ambos sobre propiedad personal es la misma o al menos similar, la que es fruto del trabajo humano²³⁵.

²³³ «El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. Pero la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros. En ese sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada» (MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, 1975: 50).

²³⁴ «Cuando hablamos del capitalismo –ya lo sabéis todos– no hablamos de la propiedad. La propiedad privada es lo contrario del capitalismo; la propiedad es la proyección directa del hombre sobre sus cosas: es un atributo elemental humano. El capitalismo ha ido sustituyendo esta propiedad del hombre por la propiedad del capital, del instrumento técnico de dominación económica. El capitalismo, mediante la competencia terrible y desigual del capital grande contra la propiedad pequeña, ha ido anulando el artesanado, la pequeña industria, la pequeña agricultura: ha ido colocando todo –y va colocándolo cada vez más– en poder de los grandes *trusts*, de los grandes grupos bancarios. El capitalismo reduce el final a la misma situación de angustia, a la misma situación infrahumana del hombre desprendido de todos sus atributos, de todo el contenido de su existencia, a los patronos y a los obreros, a los trabajadores y a los empresarios. Y esto sí que quisiera que quedase bien grabado en la mente de todos; es hora ya de que no nos prestemos al equívoco de que se presente a los partidos obreros como partidos antipatronales o se presente a los grupos patronales como contrarios, como adversarios, en la lucha con los obreros. Los obreros, los empresarios, los técnicos, los organizadores forman la trama total de la producción, y hay un sistema capitalista que con el crédito caro, que con los privilegios abusivos de accionistas y obligacionistas, se lleva, sin trabajar, la mejor parte de la producción, y hunde y empobrece por igual a los patronos, a los empresarios, a los organizadores y a los obreros» (PRIMO DE RIVERA, J.A., 1970: 484).

²³⁵ «Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia individual. ¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referís acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario» (MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, 1975: 51); «El trabajo es una función humana, como es un atributo humano la propiedad» (PRIMO DE RIVERA, J.A., 1940: 15)

La diferencia reside en que, para Primo, el empresario no necesariamente es capitalista, sino que muchas veces es un trabajador más²³⁶, ahora en los casos en los que el empresario es capitalista, la plusvalía entendida como la diferencia del valor entre el producto manufacturado y lo que costó su fabricación, y bajo nuestro actual sistema, esto queda efectivamente en manos del empresario capitalista²³⁷ ¿Y dónde va la plusvalía cuando el empresario es un trabajador con capital, es decir, un empresario trabajador? Se entiende que en el caso de un empresario que es trabajador de una unidad empresarial de la cual es a su vez propietario (E.I.R.L, S.A.C), este de igual forma ofrece su fuerza de trabajo a cambio de un salario a su misma unidad empresarial de la cual forma parte, y la ganancia (en tanto expresión monetaria de la plusvalía) puede usarse para adquirir más fuerza de trabajo, materias primas o maquinaria ¿Entonces cuál sería la diferencia entre un empresario capitalista y un empresario trabajador si al final de cuentas ambos usan las ganancias para adquirir más fuerza de trabajo, materias primas o maquinaria? Dos diferencias en particular: 1) *Su nivel de participación en la administración empresarial* (en el empresario capitalista es mayoritariamente indirecto –a través de la multiplicidad de delegados a los que derivan las funciones de administración de la empresa caso que se ve por lo general en las S.A. y S.A.A²³⁸–; en el empresario trabajador es mayoritariamente directo –la delegación es mínima y reservada a supuestos específicos a efectos de ahorrar costos, esto se ve sobre todo en la E.I.R.L y la S.A.C, donde la administración –planificación, dirección, organización y control– de la empresa recae directamente sobre el Titular Gerente o Gerentes que a su vez son propietarios de la empresa, respectivamente–); 2) *el nivel de ventas*

²³⁶ «Nuestra modesta economía está recargada con el sostenimiento de una masa parasitaria insoportable: banqueros que se enriquecen prestando a interés caro el dinero de los demás; propietarios de grandes fincas, que sin amor ni esfuerzo, cobran rentas enormes por alquilarlas; consejeros de grandes compañías diez veces mejor retribuidos que quienes con su esfuerzo las sacan adelante; portadores de acciones liberadas a quienes las más de las veces se retribuye a perpetuidad por servicios de intriga; usureros, agiotistas y correveidiles. Para que esta gruesa capa de ociosos se sostenga, sin añadir el más pequeño fruto al esfuerzo de los otros, empresarios, industriales, comerciantes, labradores, pescadores, intelectuales, artesanos y obreros, agotados en un trabajo sin ilusión, tienen que sustraer raspaduras a sus parvos medios de existencia. Así, el nivel de vida de todas las clases productoras españolas, de la clase media y de las clases populares, es desconsoladoramente bajo; para España es un problema el exceso de sus propios productos, porque el pueblo español, esquilmando, apenas consume» ("Ante las elecciones". *Arriba*, nº 28. 16-01-1936.)

²³⁷ GARRIDO, Jorge. (2005).

²³⁸ Ver: <https://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/estas-son-las-500-empresas-masgrandes-del-peru-2019>

anuales (*Micro*²³⁹ y *Pequeñas*²⁴⁰ empresas generalmente pertenecen a empresarios trabajadores; mientras que *Medianas*²⁴¹ y *Grandes*²⁴² empresas, generalmente a empresarios capitalistas). Como se puede ver un empresario trabajador puede pasar a ser un empresario capitalista y viceversa, en cualquier momento, pero sí hay, como se ha visto, diferencias técnicas notables que era y es preciso señalar a efectos de nuestra exposición.

Si algo queda claro es que la plusvalía es el fruto de la producción y por lo tanto no sería en un sentido estricto creación del capital, sino del trabajo. Sin embargo, la superación, consideramos, viene por precisar que la plusvalía en tanto fruto de la producción (ya que el capital *per se* no genera plusvalía, en tanto se necesita la intervención del trabajador), no se otorgue de forma líquida al trabajador directamente, sino a través de su *Sindicato* o de un *Órgano de Bienestar Social* dentro de la misma empresa, en torno a ello Primo de Rivera nos dice lo siguiente: «...la plusvalía de la producción debe atribuirse no al capital, sino al Sindicato Nacional productor»²⁴³.

De esa forma se cuenta con una garantía de su correcta administración en pos del bienestar de los trabajadores. En Perú ya tuvimos una propuesta similar a la planteada por José Antonio durante el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1975), en donde la plusvalía es administrada en beneficio de los trabajadores a través de su sindicato y empleada en labores de capitalización, financiación, obras sociales, etc²⁴⁴. Sin perjuicio de ello, debido al paupérrimo estado del sindicalismo peruano, consideramos más idónea la idea de un Órgano de Bienestar Social conformado por representantes de los trabajadores de la misma empresa.

2. Asimismo, como quiera que de la voluntad del empresario haya o no haya dolo para eclipsar los intereses nacionales y colectivos en aras de los tuyos, los particulares, el desarrollo sucesivo del

²³⁹ Microempresa: Ventas anuales hasta S/ 660,000.00.

²⁴⁰ Pequeña Empresa: Ventas anuales superior a S/ 660,000.00 y hasta el monto máximo de S/ 7'820,000.00.

²⁴¹ Mediana Empresa: Ventas anuales superiores a S/ 7'820,000.00 y hasta el monto máximo de S/ 10'580,000.00.

²⁴² Gran Empresa: Ventas anuales superiores a S/ 10'580,000.00. Ver: <https://www.bdo.com.pe/esppe/publicaciones/business-services-outsourcing/uit-2022-%c2%bfque-efectos-tiene-en-las-empresas>

²⁴³ PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970).

²⁴⁴ Ley Peruana de Propiedad Social.

capitalismo atentará de una u otra forma contra aquellos. El capitalismo exige de los agentes económicos principales la incesante capitalización de ganancias, traducidas en una disminución de la mano de obra por el mejoramiento de los mecanismos de producción. Ello acarrea, en consecuencia, paralela, la disminución de la demanda en el mercado, deviniendo en eventuales quiebras del organismo industrial. La inquietud, derivada de lo expuesto, es la siguiente: ¿Cómo, por concomitancia, puede hablarse de unidad nacional amparando instituciones económicas que precisamente destruyen esa unidad?

Por la misma naturaleza del capitalismo, el supuesto b)²⁴⁵ será regla general, y el supuesto a)²⁴⁶, excepción, por lo que el resultado directo es que a la larga el Estado comience 1. a comprar las acciones de estos grandes capitales para asegurar mayoría en el accionariado y así el control de la sociedad anónima, o 2. directamente a expropiar, de acuerdo con la gravedad de sus faltas. Es decir, el Estado, mediante estos mecanismos, impele, dando la opción al gran capital a que cumpla su función social, sino se atiene a las consecuencias ya citadas.

3. La Escuela Austriaca sustenta que lo único que determina el valor de las mercancías es si consideramos la utilidad y la escasez en forma subjetiva, esto es, de acuerdo con la necesidad subjetiva de cada persona y a su capacidad de compra, derivado de ello: ¿Es posible considerar el valor de una mercancía prescindiendo totalmente del trabajo socialmente necesario para su producción?

Desde nuestra particular arista, consideramos que, tanto la *Teoría del Valor-Trabajo* como la *Teoría del Valor-Subjetivo*, son dos realidades que encierran dos hechos observables en la realidad empírica de la economía, el valor objetivo y el subjetivo de los bienes, y que ambas deben ser materia de análisis para una nueva crítica a la economía política, en aras de un esfuerzo

²⁴⁵ La propiedad capitalista que se manifiesta en contra del interés nacional, en único beneficio de un interés particular y como instrumento técnico de dominación económica, que no respeta los derechos de los trabajadores y atenta contra la sociedad o contra la naturaleza.

²⁴⁶ La propiedad capitalista que se manifiesta en beneficio del interés nacional, que genera empleo, respeta los derechos laborales y devuelve los beneficios de su uso a la sociedad a través de múltiples formas.

dialéctico, que prevé una síntesis más que necesaria ante la comprobación empírica de dichas teorías en nuestro día a día, para sentar las bases de una teoría del valor contemporánea, la *Teoría del Valor-Integral*. *Ya que la valoración de los bienes y de los servicios, no siempre sigue parámetros subjetivos, así como no siempre el parámetro objetivo se antepone al subjetivo, en el siguiente sentido:*

La *Teoría Objetiva del Valor* es la regla general y sigue demostrando que es la más idónea para explicar el sistema de precios en las economías modernas, mientras que la *Teoría Subjetiva del Valor* es una regla particular en donde los precios no siempre se corresponden con los costos de producción por x circunstancias exógenas al proceso productivo que ya atañen a las relaciones sociales, es decir, que en la economía hay un patrón objetivo (básico) del valor que determina el precio, y un patrón subjetivo (derivado) que es imposible desconocer. Este es, en resumen, el planteamiento principal de la *Teoría Crisolista del Valor-Integral* que veremos a continuación.

5.2.2. Teoría del Valor Integral

2.2 Comparación con otros estudios: China, EEUU y Grecia

Dada la investigación empírica de los últimos años podemos hacer comparaciones internacionales de las distancias entre estos tipos de precios. Para ello hemos utilizado los datos de Grecia (T&M, 2002) y de Estados Unidos (Ochoa, 1989) para el mismo año de 1970; éstos datos se comparan con nuestros resultados de 2002. Puede observarse de forma general que aunque existe un desfase temporal entre los países comparados, las desviaciones para los índices utilizados aquí no superan el 26%, es decir, que en general la teoría de los precios marxista: valores → precios directos → precios de producción → precios de mercado, es un esquema válido para explicar el sistema de precios en las economías modernas.

Tabla 3
Desviación y correlación entre valores y precios: China, EEUU, Grecia y España

	Precios directos / precios de mercado (d,m)				Precios de producción/precios de mercado (p,m)				Precios directos/Precios de producción (d,p)			
	China 2002	EEUU 1970	Gr 1970	Esp 2000	China 2002	EEUU 1970	Gr 1970	Esp 2000	China 2002	EEUU 1970	Gr 1970	Esp 2000
DAM	14.1	10.3	23.1	12.2	16.5	12.5	14.3	18.8	12.01	16.9	18.7	19.0
DAMP	15.1	11.1	21.6	11.0	16.5	13.1	15.4	18.9	9.07	17.8	18.1	19.0
DVN	23.0	12.7	25.1	13.2	25.5	15.3	20.4	20.6	8.7	18.3	23.0	20.5
R ²	97.8	97.8	94.2	97.8	94.9	98.6	93.9	95.8	94.3	97.1	97.1	95.4

Nota: Para EEUU tomando los datos de Ochoa (1989) a 71 sectores, para Grecia con datos de T&M (2002) a 35 sectores, para España de Sánchez y Nieto (2010) a 65 sectores.

Fuente: Sanchez, Cesar, Montibeler, Elias. (2014). «La Teoría del Valor Trabajo en China». En: Revista Economia e Sociedade, Campinas, v.24, n.2 (54), p.329-351, ago.

El valor objetivo es la regla general en el proceso de producción de mercancías y que determina su precio cuando entran al mercado, el valor subjetivo son las excepcionalidades y las particularidades específicas del dinamismo cuando ya las mercancías circulan efectivamente en el mercado. *Ello conforme a un enfoque objetivo de la teoría subjetiva*, purificándola de la manía idealista de la economía marginalista en rechazar todo examen de datos objetivos, refrendado la visión del economista mexicano Julio Gómez Padilla (1963), que es la base de la cual parte la *teoría crisolista del valor-integral* (TCVI):

«Por no haber visto claro en todo esto, a nuestro juicio, por haber querido fundar sus concepciones en la idea inmediata, pero vulgar del valor, en vez de hacerlo sobre la categoría científica, sobre los nexos reales, la escuela psicologista sufre hoy decadencia y fracaso. Si hubiese analizado más profundamente los hechos objetivos, sin prejuicios, abandonando sus ociosos malabares matemáticos, abstractos y abstrusos, tendientes a explicar la conducta de un consumidor ilusorio, inexistente, habría podido establecer el vínculo entre la teoría objetiva del valor y sus concepciones subjetivistas y, por lo mismo, habría hecho un importante aporte al desarrollo de la micro y macroeconomías. En una palabra, habría podido salvar una parte capital de su teoría, como complemento marginal de la teoría objetiva del valor-trabajo, despreocupada a menudo de las condiciones subjetivas de los mercados, pero fundamental y verdadera, comprobada históricamente» (382-383).

En el mismo sentido:

«La escuela económica subjetivista no se percata de estas cosas; no se da cuenta o no quiere darse cuenta del origen en la conciencia del concepto y los juicios de valor. Ha sido incapaz de profundizar

científicamente en estos fenómenos.... Esta aberración la ha conducido a basar todas sus concepciones y especulaciones teóricas en las categorías vulgares del valor, en los juicios comunes y particulares de valor, los que no tienen una misma referencia inmediata cualitativa y, por ello, excluyen cualquier generalización cuantitativa, como la que la escuela psicologista vanamente se empeña en hacer a través de sus prolijas y complicadas formulas. Este tenaz, pero inútil empeño, en vez de claridad, trajo confusión al problema del valor. Pero la práctica histórica, prueba severa de todas las teorías, por fortuna, ha terminado de refutar las concepciones marginalistas, a reducirlas a sus justos e ínfimos límites. La teoría objetiva tiene cada vez mayor aceptación, no sólo por el mayor número de sus defensores, sino también por el menor número de quienes se atreven a combatirla. Nos parece, no obstante, que el vacío que ha dejado la teoría subjetiva del valor, es preciso llenarlo con una concepción correcta del valor subjetivo, compatible plenamente con la certera teoría objetiva. No hay, en realidad, una diferencia abismal, infranqueable...» (373-383).

Todo lo mencionado nos lleva a dos grandes síntesis:

Primera síntesis: el valor de las mercancías siempre ha de estar determinado por el trabajo socialmente necesario para su producción, mientras que las diferencias exógenas que ya no atañen al proceso productivo per se y que son propias de la dinámica del mercado están determinadas por otros factores (oscilación entre oferta y demanda, regateo de compradores y vendedores, lucha y conciliación de clases, etc). Para esta primera síntesis, el análisis de experiencias contemporáneas como el capitalismo con valores asiáticos, la economía social de mercado, y sobretodo y haciendo particular énfasis en el socialismo con características chinas, será central para el contraste empírico de esta teoría, que no es otra cosa que una progresiva sistematización teórica de dichas experiencias en la economía que se muestran como alternativas al capitalismo liberal y financiero globalista.

Pero la TCVI no se queda allí, ya que lo expuesto solo se cumple para sociedades con una economía de mercado ¿Qué acontece con las sociedades no mercantiles? Allí la *teoría crisolista* prevé precisamente un acercamiento desde la antropología social. Porque el objetivo es que esa sistematización teórica es concebida precisamente como la etapa de transición (economía mixta) para una superación del capitalismo liberal y financiero. En tanto en las sociedades tradicionales sin mercado, el valor es igual al de las acciones que representa, mientras que, en las sociedades de mercado, el dinero es una representación simbólica del valor-trabajo de un producto (Hoyo, Madariaga, 2015:124).

Segunda síntesis: Una teoría del valor integral para una economía mixta como modelo socioeconómico alternativo al capitalismo liberal y financiero vigente (transición), y un enfoque interdisciplinario entre economía y antropología social para una superación, rescatando valores de las sociedades tradicionales sin mercado, es decir, un arqueofuturismo económico (dinamismo). Para esta segunda síntesis, el análisis de experiencias de sociedades tradicionales como quechuas, mayas, aztecas y de nuestros pueblos ancestrales, así como de los pueblos de oriente y de los pueblos occidentales anteriores a la Ilustración, será neurálgica, p.ej. China, en donde en una economía contemporánea se aplican principios tradicionales propios de su filosofía ancestral, particularmente, el *confucianismo*.

VI. Comentarios finales

No se nos escapa, como colofón a nuestro análisis, tanto la obra de Thomas Piketty (2013), *El Capital en el siglo XXI*, como su antítesis, Piketty refutado de Juan Ramón Rallo (2016). Para Piketty la principal fuerza desestabilizadora está ligada al hecho de que la tasa de rendimiento privado del capital (r), puede ser muchos más elevada a largo plazo que la tasa de crecimiento de la renta y la producción (g), lo que se graficó en su famosa fórmula:

$$R > G$$

Es decir que, «la desigualdad $r > g$ implica que los patrimonios originados en el pasado se recapitalizan a un ritmo superior al del aumento de la producción y los salarios. Esta desigualdad expresa una contradicción fundamental desde el punto de vista lógico. El empresario tiende inevitablemente a convertirse en rentista, y a dominar cada vez más a aquellos que solo poseen su trabajo. Una vez constituido, el capital se reproduce solo, más rápido de lo que se incrementa la producción. El pasado devora al futuro» (Piketty, 2013: 789- 790), o lo que es lo mismo, que la contradicción principal del capitalismo reside en que el capital adquirido en el pasado a consecuencia de una producción inicial, aumenta a un mayor ritmo que la producción que genera nuevo capital, lo que deviene en que siempre haya desigualdad entre los capitalistas y los asalariados, dado que el nuevo capital generado es menor al capital inicial que ya se ha visto incrementado (p.ej. porque se ha intercambiado deuda por capital, bonos por acciones, o porque se ha invertido), y ha generado capital que ya es ajeno a la producción.

De acuerdo a Rallo, que refrenda al economista Rognline, Piketty parte de una afirmación errónea que diluye todo su razonamiento posterior, ya que presupone que los capitalistas son capaces de reinvertir sus ahorros a una tasa de retorno quasi constante, lo cual según él no tiene validez empírica, ya que lo objetivo es que el ahorro y la reinversión disminuyen en caso de estancamiento y aumenten en caso de crecimiento económico, lo cual es también relativo ya que es una contra crítica de cuño psicologista, en donde los operadores económicos se comportan de tal o cual manera ante tal o cual situación determinada, cuando ya está harto probado que algunos principios económicos se pueden generalizar, pero no todos tienen rango de universalidad, y en muchos casos dependen de la diversidad y las variables culturales de cada sociedad (Hoyo, Madariaga, 2015: 111).

En torno a Piketty, consideramos que su análisis (correcto o no, ya por cuestiones técnicas y de marco teórico) solo brinda una solución ficta a

esta desigualdad²⁴⁷, ya que su propuesta de un impuesto progresivo anual sobre el capital, es un mero paliativo, que no ataca la fuente, y que al final solo invisibiliza la problemática real, el origen, que es el sistema del capitalismo liberal y financiero per se: «Un impuesto, porque eso es todo lo que aporta Piketty tras cientos y cientos de páginas: un impuesto sobre el capital y arreglamos la sociedad... un pensamiento tremadamente pobre, en consonancia con las aportaciones históricas que hace el pensamiento burgués a las distintas ciencias y, sin embargo, desde la izquierda se le han abierto las puertas. Lo único que aporta el libro, eso sí, son un montón de datos y tablas estadísticas. Lástima que Piketty no sepa interpretarlas y, cual economista premarxista, se quede en la apariencia de los datos» (Farpón, 2016).

Sin perjuicio de lo mencionado, y como se puede ver claramente, el liberalismo económico (tanto de izquierda como de derecha) continúa bajo una visión instrumentalista medio-fin, ello no ha cambiado para nada, se ha mantenido, y ha optado por formas más elegantes, en donde la felicidad y el bienestar social siguen estando determinados bajo criterios de maximización de la ganancia, y distribución de la riqueza. No se niega la importancia de resolver el tema de la distribución de la riqueza, sino que el hecho que se denuncia es que solo se circunscriba la categoría de riqueza bajo un canon sensualista, cuando la justicia social, no solo implica la solución al problema de la desigualdad en la distribución de la riqueza material, sino también de la trascendental, que es, el acceso a la cultura y al conocimiento. Como se observa, una visión integral es el nuevo horizonte a seguir ante la deshumanización progresiva de las sociedades por aquella tricotomía globalizante que férreamente combatimos, en ello, el individualismo como propuesta ética, el capitalismo liberal como sistema económico y la democracia liberal como sistema político.

²⁴⁷ «La solución adecuada es el impuesto progresivo anual sobre el capital. De este modo se puede evitar la espiral desigualitaria sin fin, preservando al mismo tiempo las fuerzas de la competencia y los incentivos para que se produzcan sin parar nuevas acumulaciones primitivas» (Piketty, 2015:791).

VII. Referencias bibliográficas.

- FUKUYAMA, Francis. (1992). «El fin de la historia y el último hombre». Editorial Planeta.
- FUKUYAMA, Francis. (2018). «Socialism ought to come back». New Statesman-Interview by George Eaton.
- ZIZEK, Slavoj. (2018). «Will our future be Chinese 'capitalist socialism'?» RT.
- MOUNK, Yascha; FOA STEFAN, Roberto. (2018). «The End of the Democratic Century: Autocracy's Global Ascendance».
- BENOIST, Alain. (2002). «Critique de l'idéologie libérale».
- GARRIDO, Jorge. (2005). «El Nacionalsindicalismo como alternativa al capitalismo». Texto de la conferencia pronunciada por Jorge Garrido San Román el 7 de mayo en la sede de Falange Española de las JONS de Valladolid.
- DUGIN, Alexander. (2017). «Capitalismo y sus Alternativas en el siglo XXI: la Cuarta Teoría Económica», conferencia realizada en Chisinau, Moldavia, del 15 al 16 de diciembre.
- MUN, Thomas. (1630). «England's Treasure by Forraign Trade». Nueva York, Macmillan.
- MALYNES, Gerard. (1622). «Lex Mercatoria: or The Ancient Law-Merchant».
- PETTY, William. (1899). «Economic Writings». TOMOS I & II. Cambridge, The University Press.

DE MANDEVILLE, Bernard. (1924). «Fable of the Bees», editor F.B. Kay, Londres, Oxford University Press.

TURGOT, Anne Robert Jacques. (1898). «Reflections on the Formation and the Distribution of Riches». Nueva York, Macmillan.

HUME, David. (1740). «Tratado de la Naturaleza Humana».

HUME, David. (1752). «Of the Balance of Trade».

CANTILLON, Richard. (1775). «Essai sur la Nature du Commerce en Général». Londres, Macmillan.

NORTH, Dudley. (1691). «Discourses upon Trade». John Hopkins Press.

SMITH, Adam. (1776). «La Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones». Londres: T. Nelson and Sons.

SMITH, Adam. (1759). «La Teoría de los Sentimientos Morales». Oxford: Clarendon Press.

RICARDO, David. «On the Principles of Political Economy and Taxation». Londres, John Murray.

KANT, Immanuel. (1798). «Conflict de las Facultades».

PLEJANOV, Gueorgui. (1895). «La Concepción Monista de la Historia».

M.Henry. (1976). «Marx», 2 vols. Ed. Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. (1960). «Critique de la raison dialectique». Gallimard, París, pp. 30-31 y 58-59.

BUENO, Gustavo. (1972). «Ensayos materialistas». Editorial Taurus.

- LUKÁCS, Gyórgy. (1970). «Soljenitsym». Gallimard, col. Idees, París.
- KOLAKOWSKI.L. (1976). «El mito de la autoidentidad humana». Cuadernos Teorema, Universidad Valencia.
- HAYEK, Friedrich. (1981). «Entrevista», *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19 de abril.
- LIST, Friedrich. (1856). «National System of Political Economy». Filadelfia: Lippincott.
- ROSCHER, Wilhlem. (1878). «Idea of Justice in Political Economy». TOMO I & II, Nueva York, Holt.
- SOMBART, Werner. (1937). «A New Social Philosophy». Princeton University Press.
- HARRIS L., Abram. (1942). «Sombart and German (National) Socialism». Journal of Political Economy. Vol. 50, No. 6.
- GONZÁLEZ DIAZ DE TUÑON, Zeferino. (1862). «La Economía Política y el Cristianismo». Manila.
- MARX, Karl. (1867). «El Capital: crítica de la economía política». Libro primero, el desarrollo de la producción capitalista. Editorial Cartago.
- ZANOTTI J, Gabriel. (2012). «Introducción a la Escuela Austriaca de Economía». Biblioteca Austriaca. Unión Editorial.
- BUJARIN IVANOVICH, Nicolas. (1927). «La economía política del rentista (crítica de la economía marginalista)».
- RESICO F, Marcelo. (2010). «Introducción a la Economía Social de Mercado». Edición Latinoamericana. Konrad Adenauer Stiftung.

XI JINPING. (2014). «La Gobernación y Administración de China». Ediciones en Lenguas Extranjeras.

DUGIN, Alexander. (2018). «El Tercer Totalitarismo de Occidente». Entrevista ofrecida a CGTN el 30 de junio.

PEARCE, Joseph. (2017). «¿What is Capitalism and where did it start?». The Imaginative Conservative.

HANSEN, Drew. (2016). «Unless It Changes, Capitalism Will Starve Humanity By 2050». FORBES.

PETTY, William. (1691). «The Political Anatomy of Ireland with the Establishment for the Kingdom and Verbum Sapienti». The Irish University Press, Shannon, Irlanda.

PETTY, William. (1662). «A treatise on taxes and contributions». Economic Writings, Vol 1.

MARX, Karl. (1844). «Manuscritos económicos y filosóficos». Primer Manuscrito.

OVIEDO, Benigno. (1979). «Valor/Precio y Plusvalor/Ganancia en Marx». En: El Basilisco, Revista de Materialismo Filosófico. Número 8, julio-diciembre.

THERBORN, Göran. (2008). «Del Marxismo al Posmarxismo». Editorial Akal.

VITO, Francesco. (1941). «Las Uniones de Empresas en la Economía Fascista: sindicatos industriales, consorcios y grupos». En: Cuadernos de Estudios Económicos y Sociales. Casa Editorial Bosch.

LEO XIII. (1891). «Rerum Novarum». Carta Encíclica sobre la situación de los obreros.

PROINVERSIÓN. (2017). «Saldo de Inversión Extranjera Directa por Sector Económico». Agencia de Promoción de la Inversión Privada – Perú.

PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970). «Obras Completas». Edición Cronológica, Recopilación de Agustín del Rio Cisneros. Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1975). «Manifiesto del Partido Comunista». Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1940). «Antología». Breviarios del Pensamiento Español. Edición FE.

PIKETTY, Thomas. (2013). «El Capital en el Siglo XXI». Ediciones RBA.

RAMÓN RALLO, Juan. (2016). «Piketty refutado». Artículo de Opinión.

HIMKELAMMERT, Franz, MORA, Henry. (2008). «Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía». Editorial Tecnológica, Cartago, Costa Rica.

VIII. Bibliografía.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge. (2005). «La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert». En Revista Latinoamericana Polis.

NYE, Joseph. (2011). «El futuro del poder estadounidense: el dominio y la decadencia en perspectiva». En: Foreign Affairs Latinoamerica. Volumen 11, Número 1.

TUDOR, Lucian. (2015). «La Revolución Conservadora Alemana: una introducción». Traducción por Sebastián Vera. Círculo de Investigaciones Pancrionistas.

CASTEL, Robert. (1997). «La metamorfosis de la cuestión social». Trad. de Jorge Paitigorski, Paidós, Barcelona.

NOVICK, Martha. (2000). «Las transformaciones en el mundo del trabajo». En: De la Garza Toledo, Enrique (coordinador). Tratado latinoamericano de sociología del trabajo. Fondo de Cultura Económica. Mexico D.F.

CANGUILHEM, Georges. (1999). «La decadencia de la idea de progreso». En: Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq., vol. XIX, n.º 72, pp. 669-683.

VÁRNAGY, Tomás. (2000). «El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo». En: La Filosofía Política moderna de Hobbes a Marx. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

LOCKE, John. (1991). «Dos ensayos sobre el gobierno civil». Editorial Espasa.

PROUDHON, Pierre-Joseph. (1975). «¿Qué es la Propiedad?». Ediciones Orbis.

MUSSOLINI, Benito. (1934). «Scritti e Discorsi di Benito Mussolini, Edizione Definitiva». Ulrico Hoepli Editore, Milano.

MILLAN PUELLES, Antonio. (1973). «Persona Humana y Justicia Social». Editorial RIALP.

FERNANDEZ MALAGA, Domingo Blanco. (1978). «Ateísmo filosófico y Religión Progresista». En: EL BASILISCO, Revista de Materialismo Filosófico, num 1, marzo-abril. pp.32-40.

BANDIERI, Luis María. (2007). «Patria, nación, estado «et de quibusdam aliis», En: Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas Vol. 37 No. 106, Medellín – Colombia, Enero-Junio de 2007.

BENOIST, Alain de. (2004). «Liberté, Égalité, Identité». En: Éléments pour la civilisation européenne. No. 13. Paris.

HEIDEGGER, Martin. (2014). «Ser y Tiempo». Traducción, prologo y notas por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta.

BRUE L., Stanley, GRANT R. Randy. (2015). «Historia del Pensamiento Económico» CENGAGE Learning. 8va edición.

FARRELL D., Martin. (1992). «El Egoísmo Ético». En: Revista del Centro de Estudios Constitucionales. Num. 11.

ANEXOS

ESTUDIOS CRISOLISTAS COMPLEMENTARIOS

- I. Sistematización gráfica de la Teoría Crisolista*
- II. Sobre el Arcaísmo y el Futurismo*
- III. Sobre la Revolución y el Conservadurismo*
- IV. Sobre el Idealismo, el Realismo y el Materialismo*
- V. Sobre el Liberalismo: síntesis y crítica*
- VI. Sobre el Libertarismo*
- VII. Sobre la Libertad y el Libre Albedrio*
- VIII. Sobre Dios y la Teología natural*
- IX. Sobre la Unidad de Ciencia y Religión*
- X. Sobre el Materialismo religioso*
- XI. Sobre la Estética*
- XII. Sobre la Música*
- XIII. Sobre el Arte*
- XIV. Sobre la Lógica*
- XV. Sobre la Matemática*
- XVI. Sobre la Ética y la Moral*
- XVII. Sobre la Moral y el Derecho*
- XVIII. Sobre el Humanismo*
- XIX. Sobre la Utopía*
- XX. Sobre el Estado*
- XXI. Sobre la Virtud*
- XXII. Sobre la Maldad*
- XXIII. Sobre la Corrupción*



SISTEMATIZACIÓN GRÁFICA DE LA TEORÍA CRISOLISTA

$$Cr = \langle S^1, S^2, S^3, S^4 \rangle$$

Donde,

S^1 = Crisolismo como sistema teorético

S^1 = Sistema de Teoría Filosófica

S^2 = Sistema de Teoría Política

S^3 = Sistema de Teoría Socio-cultural

S^4 = Sistema de Teoría Económica

$$S^1 = \text{Sistema Filosófico} = \langle t1^a, t1^b, t1^c \rangle$$

Donde,

$t1^a$ = neoestructuralismo

$t1^b$ = epistemología política

$t1^c$ = arqueofuturismo

$$S^2 = \text{Sistema Político} = \langle t2^a, t2^b, t2^c, t2^d, t2^e \rangle$$

Donde,

$t2^a$ = teoría ontológico teleológico de la política estatal

$t2^b$ = teoría pura del nacionalismo

$t2^c$ = teoría del nacionalismo peruano

$t2^d$ = teoría pura de la democracia

$t2^e$ = teoría de la democracia meritocrática peruana

$$S^3 = \text{Sistema Socio-cultural} = \langle t3^a, t3^b, t3^c, t3^d, t3^e, t3^f \rangle$$

Donde,

$t3^a$ = teoría identitaria del reconocimiento

$t3^b$ = teoría dialéctica y ontológica de la peruanidad

$t3^c$ = teoría gnoseológico-culturalista de la personalidad

$t3^d$ = teoría de las identidades múltiples

$t3^e$ = teoría de la superación de las dicotomías reivindicativas culturales

$t3^f$ = teoría de la síntesis viviente

$$S^4 = \text{Sistema Económico} = \langle t4^a, t4^b, t4^c \rangle$$

Donde,

$t4^a$ = teoría de la racionalidad económica integral

$t4^b$ = teoría tripartita de la propiedad

$t4^c$ = teoría del valor integral

Nota: Para Lakatos, un programa de investigación estaba conformado por varias teorías interconectadas que conformaban un Núcleo Fuerte, que está protegido a su vez por un conjunto de teorías o Hipótesis Auxiliares en caso de vacíos, para hacer más difícil la falseabilidad de las teorías expuestas en el núcleo fuerte.

II

SOBRE EL ARCAÍSMO Y EL FUTURISMO

«...las formas políticas y societarias de la modernidad se agrietan; las formas arcaicas resurgen en todos los dominios, el renacimiento de un Islam conquistador, es un ejemplo perfecto. Por fin, las alteraciones futuras de la tecnociencia —principalmente en genética—, así como el retorno trágico a la realidad que está preparando en el Siglo XXI, exigirán el retorno a una mentalidad arcaica. Es el modernismo el que es un pasadismo. No se tiene que volver al “tradicionalismo” clásico, impregnado de folklorismo y soñador de una vuelta al pasado. La modernidad ya es obsoleta. El futuro tiene que ser “arcaico”, es decir, ni moderno ni pasadista» (Faye, 1998:15).

Acto seguido a la cita de Faye, queda muy en claro que este siempre fue diáfano en el establecimiento de los principios consustanciales de su sistema teórico, *para evitar con ello*, precisamente, *que este pudiese confundirse con otras teorías que también tienen dentro de sus consideraciones a la tecnociencia*. En el caso particular de Faye, la aproximación universal de su planteamiento se entiende bajo la categoría de *constructivismo vitalista*²⁴⁸, mientras que su conceptualización específica bajo la forma del neologismo *arqueofuturismo*²⁴⁹. Esta nueva doctrina a influenciado a diversas corrientes teóricas a la fecha²⁵⁰, dentro del marco de propuestas anti-globalistas, anti-

²⁴⁸ «...que es un cuadro de pensamiento global que alía la concepción orgánica e hipotética de la vida con las visiones del mundo complementarias de la voluntad de poder nietzscheana, del orden romano y de la sabiduría realista helénica. Leitmotiv: “un pensamiento voluntarista concreto, creador de orden» (Faye, 1998:25).

²⁴⁹ «Pensar conjuntos, para las sociedades del futuro, los descubrimientos de la tecnociencia y la vuelta a las soluciones tradicionales e inmemoriales. Tal es quizás el nombre verdadero de la posmodernidad, lejos del pasadismo y del culto estúpido de lo “actual”. Reunir, según la lógica del “y”, y no del “o”, la memoria más antigua y el alma faústica, pues pueden combinarse perfectamente. El tradicionalismo inteligente es el futurismo más potente, y a la inversa. Reconciliar Evola y Marinetti. Es el concepto de “modernidad”, nacido de la ideología del *Aufklärung*, el que debe ser desecharo. No se tienen que asociar los Antiguos a los Modernos, sino los Antiguos a los Futuristas» (Faye, 1998:25-26).

²⁵⁰ «La aportación del neo-eurasismo es precisamente ésa: la de situarse en la reacción mundial frente a la globalización. El neo-eurasismo transforma la especificidad rusa en “un modelo universal de cultura, en

individualistas, y anti-liberales, frente a un mundo posmoderno que se nos muestra bajo la narrativa del *Nihilismo cultural*, cuyas principales expresiones fenoménicas las tenemos en el *secularismo nihilista*, la *globalización neoliberal*, el *narcisismo hyperindividualista* y en el *relativismo cultural extremo*²⁵¹.

1. La Tricotomía Central del Arqueofuturismo (TCAF)

El arqueofuturismo tiene tres tesis principales que cabe recalcar, en tanto que a partir de estas se puede colegir su más absoluto rechazo a posturas tecnofóbicas (tradicionalismo y conservadurismo clásicos) y tecnofílicas acríticas (tecnicismo y transhumanismo):

1.1. Primera tesis (T¹): La civilización contemporánea que es hija de la modernidad y del igualitarismo ya está cumpliendo su ciclo histórico, y por ende, «la antigua creencia en los milagros del igualitarismo y de la

una alternativa al globalismo atlántico, en una visión también global del mundo". El neo-eurasismo retoma así uno de los rasgos más genuinos del pensamiento tradicional ruso: su carácter escatológico y mesiánico. El eurasismo deviene un *arqueofuturismo*, una "apología de la barbarie" que no duda en afirmar que, ante los estragos del desarrollismo occidental y el futuro postindustrial de nuestras sociedades, el "árcaísmo" de Rusia constituye en realidad una ventaja. Ante los obstáculos insalvables, los bárbaros prefieren siempre cortar el nudo gordiano. Tal vez sea en las estepas de Eurasia donde se resuelva el destino de la modernidad. En el *Heartland* de los geógrafos, en el corazón de la Isla mundial» (Erriguel, 2015:5). Disponible en: https://4tpes.wordpress.com/2015/11/02/rusia-metapolitica-del-otro-mundo-y-ii/#_ftnref90

²⁵¹ «In metapolitical terms, Jorjani's work represents yet another - very substantial - breach in the dominant Post-Modern ideological discourse of Cultural Nihilism, which is characterized by secular nihilism, globalist neoliberalism, narcissist hyperindividualism and extreme cultural relativism. Metapolitically, Jorjani's work can be located in the - admittedly rather vague - spectrum of 'Archaeo-Futurism', a philosophical school historically related to what is most ironically termed the 'Dark Enlightenment'. Both terms are essentially misnomers, most frequently applied in a disparaging way by ideological critics of the supposedly 'anti-democratic' and 'reactionary' thinkers and movements that they are meant to cover - but these terms are nonetheless useful as provisional markers. From a Traditionalist perspective, both movements are - inevitably, given of their Post-Modern subsoil - ideological hybrids. They tend to engage with particular aspects of Modernity (technological achievement, scientific exploration, futurist aesthetics) while rejecting its nihilistic, materialistic and relativistic ideologies and attitudes. It would be more accurate to say that these movements tend to be interested in 'timeless', rather than 'archaic' alternatives to these ideologies and attitudes. They tend to reject the Enlightenment premises of Modernity precisely because they associate these premises with spiritual and intellectual *darkness* rather with *light*. In this regard, *Archaeo-Futurism* and the *Dark Enlightenment* share considerable ground with Traditionalist thought, which views the Modern Age as the equivalent of a cosmic Dark Age (the Christian 'End Times', the Hindu 'Kali Yuga', the Spenglerian 'Winter Time'). They differ from Traditionalism, however, in as far as their metapolitical discourse tends to be operational: it provides a basis not only for activist consensus-breaking, but also for revolutionary politics. In other words, Archaeo-Futurism and the Dark Enlightenment have the potential to expand into fully operational socio-political ideologies and into effective political programs. This potential is visible in the manifold crossovers from Archaeo-Futurist and Dark Enlightenment thought into the Western identitarian movement». Disponible en: <https://www.geopolitica.ru/en/article/archaeo-futurist-revolution>

filosofía del progreso, que afirmaba que era posible obtener siempre más, ha muerto. Esta ideología angelical ha creado un mundo cada día menos viable» (Faye, 1998: 2-3)

1.2. Segunda tesis (T²): Como hecho sintomático del retorno de las estructuras psíquico-bio-sociales a un estado premoderno, las ideologías contemporáneas que surgen se caracterizan por un rechazo al individualismo y al igualitarismo, estas últimas como máximas expresiones del nihilismo cultural. «Para afrontar el futuro, se deberá recurrir a una mentalidad arcaica, es decir, premoderna, inigualitaria y no-humanista²⁵², que restaurará los valores ancestrales de las sociedades de orden. Ahora, los descubrimientos de la tecnociencia, particularmente en temas de biología e informática, no pueden administrarse por medio de valores y de mentalidades humanistas modernas; ahora los acontecimientos geopolíticos y sociales están dominados por cuestiones religiosas, étnicas, alimenticias y epidémicas. Vuelta a las interrogaciones primordiales. Yo propongo, pues, una nueva noción, el Arqueofuturismo, que permite romper con la obsoleta filosofía del progreso y con los dogmas igualitarios, humanistas e individualistas de la modernidad, inadaptados para pensar el futuro, y permitirnos sobrevivir en el siglo del hierro y del fuego por venir» (Faye, 1998: 4-5).

1.3.Tercera tesis (T³): El advenimiento de un nuevo escenario bajo un marco totalmente diferente al mundo igualitario reinante y vigente, en tanto se tiene claro que, «tenemos que proyectar e imaginar el mundo para después del caos, el mundo de después de la catástrofe, un mundo arqueofuturista, con criterios radicalmente diferentes de los de la modernidad igualitaria» (Faye, 1998: 5-6).

²⁵² Cuando Faye hace referencia a un rechazo al humanismo, no se refiere a cualquier humanismo, sino específicamente al que surge a fines de la Edad Antigua y el resto de la Edad Moderna, al que diferencia del humanismo clásico helénico con el que si se muestra conforme: «Esta philia helénica se opone evidentemente a los preceptos evangélicos impracticables del "todos los hombres son mis hermanos". La philia helénica es humanista, porque es inegalitaria, jerarquizada, conforme a la naturaleza. Prefiero mi hermano de sangre al extranjero, pero jamás desearé hacer mal al extranjero pacífico. Y él actuará del mismo modo que yo, en su propia comunidad, en su país. El humanismo igualitario respeta el orden natural; no miente. El humanitarismo igualitario y utópico miente. Desemboca en la tiranía, en este infierno pavimentado de buenas intenciones» (Faye, 2001).

Estas tres tesis conforman el núcleo duro del arqueofuturismo, configurando su *Tricotomía Central (TCAF)* como sistema teórico, lo cual se expresa de la siguiente forma:

$$Af = \langle T^1, T^2, T^3 \rangle$$

Donde,

Af = Arqueofuturismo como propuesta teórica

T^1 = Tesis de la muerte de los mitoides del progreso

T^2 = Tesis del eterno retorno y la ilustración oscura²⁵³

T^3 = Tesis del nuevo paradigma existencial

A lo expuesto, no menos importante es de mencionar que, una parte de la narrativa de Faye se debe entender dentro de los marcos literarios que este le da a su obra a efectos de exemplificarla y/o elaborar una suerte de proyección hipotética, bajo el género de la utopía y la distopía, algo que se ve reafirmado en su obra *Arqueofuturismo 2.0* (2016).

²⁵³ Categoría antitética de la Ilustración antropocéntrica. Si la Ilustración en el siglo XVIII significó el asentamiento de la fe en el progreso infinito y en la razón instrumental como único criterio de aproximación a la realidad, la *Ilustración oscura* representa el rechazo de la idea del progreso lineal, anteponiendo la idea de movimiento sinérgico y de la visibilización del carácter multívoco del conocimiento humano, en donde su forma racional conceptual es solo una de sus manifestaciones últimas y la más compleja ciertamente, pero no la única, bajo la *teoría de las tres grandes racionalidades* que sostiene que la racionalidad es universal, como aptitud innata del género humano que trasciende el tiempo y que se ve manifiesto en todas las épocas de la humanidad, a través de 3 grandes manifestaciones, la de carácter *empiriocrática* (basada en lo sensible), *mitocrática* (basada en lo mítico) y *logocrática* (basada en los conceptos). Dado que la racionalidad bajo la forma de logos es solo una de las manifestaciones de la psique humana, es por ello que hasta el día de hoy la racionalidad de sustrato mítico como la racionalidad de sustrato sensible, subsisten y conviven, el logos no ha reemplazado a lo sensible, el mito no ha reemplazado al logos. El hombre en lugar de reducir su racionalidad, solo la ha ampliado y perfeccionado. «Si se buscan los orígenes del mito se descubre siempre sólo etapas de diferentes formas de afirmación racional del ser y de la vida. No hay mito pre-racional arcaico y, en consecuencia, ningún camino que conduzca del mito al Logos: ‘sólo hay -como dice Hans Blumenberg- una racionalidad y simbolización cambiante en el curso del tiempo. Lo que cambia es únicamente la percepción de la realidad a través del hombre’» (Peña Cabrera, 1994). La Ilustración por ello configura un reduccionismo logocrático y antropocéntrico mientras que la Ilustración oscura – semántica reaccionaria al siglo de las luces– propone un holismo gnoseológico más integral y sistemático.

2. Arqueofuturismo y Transhumanismo: un antagonismo irreconciliable

En las antípodas de la TCAF se presenta el *Transhumanismo (H+)*, de lo que se colige clara y explícitamente de la obra de Max More y Anders Sandberg, y de las mismas declaraciones de la World Transhumanist Association²⁵⁴, que reafirman la sistematización efectuada por los autores citados:

«El transhumanismo es una clase de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición poshumana. El transhumanismo comparte muchos elementos del humanismo, incluido el respeto por la razón y la ciencia, el compromiso con el progreso y la valoración de la existencia humana (o transhumana) en esta vida en lugar de en una "vida futura" sobrenatural. El transhumanismo difiere del humanismo en reconocer y anticipar las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas como resultado de diversas ciencias y tecnologías como la neurociencia y la neurofarmacología, la extensión de la vida, la nanotecnología, la

²⁵⁴ «**Transhumanism is a way of thinking about the future that is based on the premise that the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase.**

Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades. “Transhumanism is a class of philosophies of life that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values.” (Max More 1990)

Humanity+ formally defines it based on Max More’s original definition as follows:

(1) The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.

(2) The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies.

Transhumanism can be viewed as an extension of humanism, from which it is partially derived. Humanists believe that humans matter, that individuals matter. We might not be perfect, but we can make things better by promoting rational thinking, freedom, tolerance, democracy, and concern for our fellow human beings. Transhumanists agree with this but also emphasize what we have the potential to become. Just as we use rational means to improve the human condition and the external world, we can also use such means to improve ourselves, the human organism. In doing so, we are not limited to traditional humanistic methods, such as education and cultural development. We can also use technological means that will eventually enable us to move beyond what some would think of as “human”». Disponible en: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>

ultrainteligencia artificial y la habitación espacial, combinadas con una filosofía y un sistema de valores racionales» (More, 1990).

De igual forma:

«Filosofías de la vida que buscan la continuación y la aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma humana actual y sus limitaciones humanas a través de la ciencia y la tecnología, guiados por principios y valores que promueven la vida» (More en Sandberg, 2001).

De lo mencionado se expone, clara, literal y explícitamente que, el transhumanismo se encuentra en la lógica narrativa de la modernidad, en tanto significa la continuación y expansión de la filosofía del progreso lineal entendida como *perfectibilidad indefinida del género humano que no admite regresión alguna* (Canguilhem, 1999:669), es este el *principio neurálgico* del transhumanismo y sobre el que se construye toda su propuesta, *quid* que la misma historia de la ciencia ha rebatido²⁵⁵ y que se muestra antagónico a la *Tricotomía Central del Arqueofuturismo (TCAF)*.

Muy contrariamente a la idea del progreso lineal de la modernidad, *el arqueofuturismo antepone una idea de movimiento sinérgico*, que es más integral, un *dinamismo vitalista*, «en tanto el arqueofuturismo rechaza toda idea de progreso. Porque todo lo que procede de la visión del mundo de un pueblo tiene que fundarse sobre unas bases inmemoriales (aunque las formas y las formulaciones varían), y porque desde hace 50 000 años el

²⁵⁵ «Pero resulta todavía más irónico que la historia de la ciencia fuese a destruir la imagen lineal del progreso científico mediante el replanteamiento de esa propiedad postulada para la línea recta de no admitir más que una paralela trazada por cualquier punto fuera de ella. Dado que las simulaciones de revolución en geometría euclíadiana, ensayadas por Saccheri y Lambert, han sido ignoradas por sus contemporáneos matemáticos, los filósofos del siglo XVIII desconocían la idea, hoy banal, de la fecundidad teórica del No. Todavía más que la geometría no euclíadiana, la mecánica no newtoniana ha contribuido a introducir en la historia de las ciencias la idea de rectificación dialéctica. El progreso continuo es un concepto de epistemología conservadora. Quien anuncia el progreso hace del hoy un mañana. Ahora bien, solamente es mañana cuando podremos hablar del día anterior. En cuanto a la crisis de las nociones fundamentales de la geometría y del análisis, a principios del siglo XIX, y la utilización de los números complejos y de las series infinitas, Jean Cavaillès escribió, «los resultados obtenidos gracias a los nuevos instrumentos son los que llevan a transformar todo el sistema matemático: modelos no euclidianos y geometría proyectiva construidos con la ayuda de los números complejos, teorías de las funciones arbitrarias representadas por series trigonométricas..., las matemáticas reales iniciales no son más que un caso particular, situado en el seno de las nuevas matemáticas y explicado por ellas mismas» (Canguilhem, 1999:675).

homo sapiens ha cambiando muy poco, y también porque los modelos arcaicos y premodernos de organización social han dado prueba de su eficiencia. A la idea falsa de progreso hemos de oponer la de movimiento» (Faye, 1998:89).

De lo expuesto se reafirma el hecho que, el arqueofuturismo no tiene ningún coqueteo o inclinación con el sistema teórico del transhumanismo contemporáneo, como lo ve de forma mínima Michael O'Meara²⁵⁶ (2013) y de forma más explícita Roberto Manzooco²⁵⁷ (2019), y *tampoco se puede considerar a este sistema de pensamiento como una rama conservadora del transhumanismo (transhumanismo conservador), lo que es peor.* Afirmar esto último solo puede encontrar explicación en una pretensión totalitaria del transhumanismo internacional en monopolizar todo proyecto que haga alusión al uso de tecnologías para el mejoramiento de la calidad de vida y de la condición humana, iniciativas que han estado presentes desde la Revolución Industrial, ya que como todo sistema teórico se pueden rastrear las ideas que le sirvieron de base así como los primeros planteamientos conexos, tal cual como se grafica en la obra de Hughes (2002) y Bostrom (2005). Pero de ello no se puede inferir que toda idea que abogue por el uso de tecnociencias para el mejoramiento de la calidad de vida y de la condición humana, es *per se*, transhumanista, como así lo refrendan, de nuevo, los mismos transhumanistas, en tanto este —el H+— tiene unas particularidades que le diferencian como filosofía y propuesta teórica, precisamente, p.ej. del pensamiento futurista (artístico y tecnológico) y del utopismo tecnocientífico.

²⁵⁶ «What are the problems in Faye's vision? From my admittedly parochial perspective ('I should be dissatisfied in Heaven'), there are four major ones. The first has to do with his understanding of archeofuturism, which tends to emphasize the futuristic at the expense of the archaic. Dismissing (at time disdaining) Traditionalist and Heideggerian reservations about technology, Faye favors numerous technoscientific tendencies he thinks necessary to European survival. Foremost of these are nuclear power, genetic engineering, and a more general inclination to what is called 'transhumanism'. This 'ism' favors transforming the human condition by developing technologies that enhance human capacities and overcome human limitations. I find this 'transhumanism' potentially nihilistic, not only from the perspective of a 'Christian-European rationality', which distrusts man's ability to improve on nature (for 'the sleep of reason brings forth monsters'), but also from a metahistorical perspective that sees the techno-scientific basis of our sensate culture as having fixated on theories of truth that grasp only a narrow aspect of human reality and consequently dismiss the most important things» (O'meara, 2013: 18).

²⁵⁷ «We have said before that Transhumanism can be mixed with any kind of ideology that accepts its principles; this applies, above all, to progressive ideologies, but not exclusively. This is the case, for example, of Italian "Superhumanists", who refer to the Nouvelle droite by Alain De Benoist, to the thought of Giorgio Locchi and to the Archeofuturism of Guillaume Faye- essentially to the radical right» (Manzocco, 2019:45).

El término transhumanismo no aparece sino hasta 1957 de la mano del biólogo Julian Huxley, así como el término «transhumano» en el año de 1966 en boca del futurista norteamericano F.M. Esfandiary, no siendo sino hasta la sistematización establecida por la World Transhumanist Association (WTA) fundada por Nick Bostrom que podemos hablar de transhumanismo propiamente dicho para no caer en una anarquía semántica y metodológica, de lo contrario el transhumanismo se diluiría en la imprecisión, en tanto que «...la afirmación de que es ético y deseable emplear medios tecnocientíficos para mejorar fundamentalmente la condición humana...*(...) es solo el denominador común más bajo del transhumanismo y puede ser adoptado, y adaptado a sus propias necesidades, por la mayoría de las ideologías políticas, bioconservadoras y neoludistas excluidas.* (...) Los fundadores del transhumanismo moderno, conscientes de estos riesgos, intentaron anclar el Eje Central del Transhumanismo a conceptos como el respeto del individuo, la libertad, la tolerancia y la democracia, subrayando que las raíces del transhumanismo se encuentran en la ilustración, en el humanismo y el liberalismo. Los extropianos han ido más lejos, tratando de anclar la ECT a conceptos como el orden espontáneo al principio y la sociedad abierta más tarde...» (Estropico, 2009). Sin embargo, en la praxis, es claro que este anclaje no fue del todo exitoso, en tanto que, a la fecha, y como se ha visto, *no es necesario comulgar con el transhumanismo para sostener que mediante la tecnociencia se puede mejorar la calidad de vida y la condición humana*. Esta imperativa precisión teleología y categorial es compartida por la WTA a efectos de no caer, en lo que ellos llaman los futurismos racialistas y eugenésicos de los fascismos²⁵⁸ o en los utopismos tecnocientíficos del socialismo clásico.

Es claro pues que el transhumanismo y sus corrientes marginales (extropianismo, tecnoprogresismo, singularitarianismo, transfigurismo, etc), al día de hoy, se configuran en la antítesis de la propuesta arqueofuturista. *Si hay alguna similitud entre transhumanismo y arqueofuturismo es en ese denominador tan débil que como se ha expuesto, no*

²⁵⁸ «WTA STATEMENT ON RACIALISM

Any and all doctrines of racial or ethnic supremacy/inferiority are incompatible with the fundamental tolerance and humanist roots of transhumanism. Organizations advocating such doctrines or beliefs are not transhumanist, and are unwelcome as affiliates of the WTA. (adopted 02/25/2002)».

es exclusivo del transhumanismo y que puede manifestarse también en corrientes *precaucionistas*²⁵⁹ que son antagónicas al H+, como es en el presente caso.

3. El mitoide de la Cuarta Revolución Industrial

El mismo Faye es quien refrenda todo lo expuesto a lo largo del presente, en un ensayo corto publicado en su mismo blog el 23 de mayo de 2016²⁶⁰, que guarda mucha similitud a los comentarios recientes que Mario Bunge²⁶¹ brindara respecto al tema²⁶², dado que engloba al transhumanismo dentro del cuadro de reacciones quasi-religiosas producto de la fe en la idea de progreso y desarrollo lineales, como hecho sintomático de un colapso económico mundial que yace próximo:

«*El optimismo forzado, bastante irracional, sobre la “nueva economía numérica”, con el big data, la blockchain, la impresión 3D, el “transhumanismo”, etc. Que prefiguran una “cuarta revolución industrial” y un nuevo paradigma (y paraíso) económico mundial, muestra probablemente solo utopía y autoconvencimiento. Y creencia en los milagros».*

²⁵⁹ «la política futura se estructurará en función de la actitud de cada cual hacia las antropotecnias. Los ejes tradicionales, izquierda-derecha, o conservadores-liberales, quedarán obsoletos y serán sustituidos por el eje precaucionistas-proaccionistas (precautionaries-proactionaries) (Fuller y Lipinska, 2014), valgan los neologismos. Los unos defenderán un uso restringido o nulo de las antropotecnias, mientras que los otros abogarán por la implantación irrestricta, o casi, de las mismas. Y el TH ya ha tomado posición en el debate: lidera las propuestas más favorables a las antropotecnias, es decir, a la intervención técnica profunda sobre el propio ser humano. El objetivo declarado de esta intervención consiste en lograr la llamada mejora humana (human enhancement)» (Marcos, 2018:109).

²⁶⁰ «L’optimisme forcé, assez irrationnel, sur la “nouvelle économie numérique”, avec le big data, la blockchain, l’impression 3D, le ”transhumanisme”, etc. qui préfigurerait une “quatrième révolution industrielle” et un nouveau paradigme (et paradis) économique mondial, relève probablement de l’utopie et de l’auto persuasion. Et de la croyance aux miracles» (Faye, 2016). Disponible en: <http://www.gfaye.com/vers-un-crash-economique-mondial/>

²⁶¹ Físico, epistemólogo y filósofo de la ciencia argentino. Sus obras son internacionalmente reconocidas en el mundo de la ciencia. Sentó las bases de su propio sistema teórico bajo el nombre de *hylerrealismo* o realismo científico, también ha sido uno de los principales propulsores de la lucha contra las seudociencias y las modas intelectuales, dentro de estas últimas el transhumanismo.

²⁶² «El transhumanismo es un cuento, y tal vez una religión solapada» (Bunge, 2019).

De igual manera, sentencia Faye que la Cuarta Revolución Industrial es un mitoide derivado más de un pensamiento mágico que de uno racional²⁶³:

«La primera revolución industrial, a principios del siglo XIX, se organizó en torno a la máquina de vapor, la segunda (a finales del siglo XIX) en torno a la electricidad, la tercera en torno a la

²⁶³ «Le mythe de la "quatrième révolution industrielle".

La première révolution industrielle – début du XIXe siècle– s’organisait autour de la machine à vapeur, la deuxième (fin du XIXe) autour de l’électricité, la troisième autour de l’informatique (milieu XXe). La quatrième révolution (début XXIe), issue des deux dernières, l’électrique et l’électronique, concerterait la généralisation d’Internet et des connections universelles numériques par le web. Le concept de « 4^e révolution industrielle » est né après la foire de Hanovre en 2011, où l’on a célébré la naissance de l’ “usine connectée” ; cette dernière, entièrement ”webisée” et branchée directement sur les clients, est robotisée et emploie de moins en moins de salariés. On a créé l’expression abstraite d’ ” industrie 4.0”. C’est un concept assez creux : à quand, l’ ”industrie 5.0” ?

Un des gourous néo-romantiques de cette « 4^e révolution industrielle » est – comme indiqué plus haut – le Pr. Klaus Schwab, fondateur et animateur du forum économique mondial de Davos. Le colloque de janvier 2016 a été consacré à la 4^e révolution industrielle. Au programme : l’intelligence artificielle, la robotique, les objets connectés, les nanotechnologies, des innovations « révolutionnaires ». Pourquoi pas ? Ce qui est à la fois intéressant mais par ailleurs comique, c’est que tous les médias, sans aucun recul, ont cru sur parole les conclusions (idéologiques plus que scientifiques) de ce forum de Davos. Personne ne s’est posé la question de savoir quelles améliorations concrètes apportait cette miraculeuse économie numérique qui est pourtant parallèle d’une dégradation de la situation mondiale. L’invasion migratoire qui déstabilise l’Europe, la montée du djihad islamique, l’effondrement des cours du pétrole, l’accélération planétaire de tous les types de pollution ne furent pas des sujets abordés. La ”révolution numérique” est censée résoudre tous les problèmes. C’est la croyance aux miracles, qui relève plus de la pensée magique que de la réflexion rationnelle.

Le néo-scientisme et l’écologisme

Les prophéties sur la révolution de l’économie numérique, avec ses mots fétiches, *cloud, big data, transhumanisme*, etc, appartiennent à une idéologie néo-scientiste qui risque de déboucher sur des désillusions terribles. Or, ce néo-scientisme sans prise de recul, comme celui de la fin du XIXe siècle, cohabite curieusement, chez les mêmes, avec un anti-progressisme écologiste. Il est aussi stupide que les théories de la ”décroissance” : il relève du même extrémisme.

Ce romantisme néo-scientiste est l’exact pendant de celui de la fin du XIXe siècle – relisez Jules Verne et Victor Hugo – où l’on s’imaginait l’avenir en rose sous l’influence du concept magique et au fond peu rationnel de ”Progrès”. À la fin de son poème *La légende des siècles*, Victor Hugo brossait une vision idyllique du XXe siècle.

Les erreurs des pronostics technologiques sont une habitude. Jules Verne prévoyait qu’en 1960, les habitants des villes se déplaceraient en engins volants individuels. Mais il n’avait pas prévu l’automobile. Et, dans les années 60, on pronostiquait des bases humaines nombreuses sur la Lune et sur Mars, astronomiques et d’extraction minière, la généralisation des transports aériens supersoniques et hypersoniques stratosphériques ainsi que la diffusion de l’énergie de fusion nucléaire. Bien des pronostics sur le futur de la ”révolution numérique” relèvent probablement des mêmes erreurs utopiques de jugement. L’utilité marginale déclinante de l’économie numérique

Le téléphone, l’électrification, le chemin de fer et l’automobile, l’aviation comme la radio et la télévision, la pénicilline, l’anesthésie, etc. ont été des bonds technologiques énormes, de par leurs conséquences, bien plus qu’Internet ou l’économie numérique. Le binôme numérique/ informatique offre moins de facilités qu’on ne croit ; parce qu’il complique les processus autant qu’il ne les simplifie. Les innovations technologiques de la ”révolution numérique” ne répondent pas dans la pratique quotidienne, à leurs promesses. Elles sont inférieures en terme d’avantages marginaux aux innovations des précédentes mutations techno-industrielles» (Faye, 2016). Disponible en: <http://www.gfaye.com/revolution-numérique-miracle-ou-imposture-1ere-partie/>

computadora (mediados del siglo XX). La cuarta revolución (principios del siglo XXI), resultante de las dos últimas, la eléctrica y la electrónica, se referiría a la generalización de Internet y las conexiones digitales universales a través de la web. El concepto de "*4^a revolución industrial*" nació después de la Feria de Hannover en 2011, donde se ha celebrado el nacimiento de la "fábrica conectada"; este último, totalmente "conectado a la web" y conectado directamente a los clientes, es robótico y emplea a cada vez menos empleados. Se creó la expresión abstracta "Industria 4.0". Este es un concepto bastante vacío: ¿cuándo, la "industria 5.0"? Los gurús neo-románticos de esta "*4^a revolución industrial*" es —como se señaló anteriormente— el profesor Klaus Schwab, fundador y líder del Foro Económico Mundial en Davos.. La conferencia de enero de 2016 se dedica a la 4^a revolución industrial. En la agenda: inteligencia artificial, robótica, objetos conectados, nanotecnologías, innovaciones "*revolucionarias*" ¿Porque no? Lo que es interesante a la vez, pero por lo demás cómico, es que todos los medios, sin ningún retroceso, han tomado su palabra sobre las conclusiones (*ideológicas más que científicas*) de este foro de Davos. Nadie se preguntó qué mejoras concretas trajo esta milagrosa economía digital paralela al deterioro de la situación mundial. La invasión migratoria desestabilizó a Europa, el aumento de la jihad islámica, el colapso de los precios del petróleo, la aceleración global de todos los tipos de contaminación, no fueron discutidos. La "revolución digital" se supone que resuelve todos los problemas. *Es la creencia en los milagros, que es más un pensamiento mágico que un reflejo racional*
(...)

Las profecías sobre la revolución de la economía digital, con sus palabras favoritas, *nube, big data, transhumanismo*, etc, pertenecen a una ideología neocientífica *que corre el riesgo de llevar a desilusiones terribles*. Ahora, este neocientíficismo sin retroceder, como el de finales del siglo XIX, convive, curiosamente, entre el mismo, con un progresismo antiecológico. *Es tan estúpido como las teorías del decrecimiento: es el mismo extremismo».*

4. Arqueofuturismo y Crisolismo

El arqueofuturismo, de acuerdo a lo ya visto, es una postura equilibrada, que integra dialécticamente dos categorías: Arcaísmo y Futurismo. Es una teoría crítica de la modernidad, pero también de la tradición.

El legado fayeiano es la base de un *arqueofuturismo peruano en el marco de la teoría crisolista*, que prevé la armonía entre la visión tradicional de las diversas etnias que conforman la peruanidad y la idea de un *movimiento sinérgico tecnocientífico y socio-económico armónico*, sin afectación a los espacios existenciales de p.ej. comunidades amazónicas y andinas, frente a los peligros de un ideal de progreso indefinido plasmado en una visión instrumentalista de la naturaleza, que a la fecha solo ha dejado: minería ilegal en Madre de Dios, el colapso de relaves mineros en Ancash, los derrames de petróleo en el amazonas, la depredación en reservas ecológicas como las de Chaparrí, aumentando el riesgo de extinción de especies en peligro, y la deforestación exacerbada que determinó la pérdida de 164,662 hectáreas de bosques húmedos amazónicos en el 2016, que ponen en peligro un ambiente sano y equilibrado.

El arqueofuturismo, no es pues, la misantropía oculta en el transhumanismo, alimentado por la idea de progreso indefinido, que odia al ser humano común, preso de sus debilidades biológicas. El arqueofuturismo tampoco es, ni podrá ser nunca, transhumanismo conservador. El arqueofuturismo es la reafirmación de un auténtico amor a la potencialidad originaria humana como tal, en tanto es consciente que, *la idea de progreso moderna*, como denunciaba Rousseau (1750), *genera seres materialmente ricos y técnicamente poderosos, pero moralmente deleznables*.

Referencias bibliográficas

FAYE, Guillaume. (1998). «El Arqueofuturismo». Editorial Libropolis.

FAYE, Guillaume. (2001). «La Colonización de Europa: discurso verdadero sobre la inmigración y el Islam». Libropolis.

ERRIGUEL, Adriano. (2015). «Rusia, Metapolítica del otro mundo». Cuarta Teoría Política en Español. En: https://4tpes.wordpress.com/2015/11/02/rusia-metapolitica-del-otro-mundo-y-ii/#_ftnref90

WOLFHEZE, Alexander. (2018). «The Archaeo-Futurist Revolution».
En: <https://www.geopolitica.ru/en/article/archaeo-futurist-revolution>

FAYE, Guillaume. (2016). «El Arqueofuturismo 2.0». Editorial Libropolis.

PEÑA CABRERA, Antonio. (1994). «Racionalidad y Racionalidades». UNMSM.
En: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Logos/1994_n1/racionalidad.htm

BLUMENBERG, Hans. (1979). «Arbeit am Mythos», Frankfurt, p. 14.
Cf. también: Christoph Jamme, Einführung in die Philosophie des Mythos, Darmstadt 1991, p. 5.

MORE, Max. (1990). «Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy». Extropy, 6, Summer 1990, 6-12.

SANDBERG, Anders. (2001). «Transhuman Terminology Sub-Page».

O'MEARA, Michael. (2013). «Guillaume Faye and the battle of Europe». Editorial Arktos.

MANZOCCO, Roberto. (2019). «Transhumanism: engineering of the human condition. History, Philoshopy and Current Status». Springer.

HUGHES, James. (2002). «The Politics of Transhumanism». Originally Presented at the 2001 Annual Meeting of the Society for Social Studies of Science. Cambridge, MA.

BOSTROM, Nick. (2005). «A History of Transhumanist Thought». Journal of Evolution and Technology - Vol. 14 Issue 1 - April.

ESTROPICO. (2009). «The Political Roots of Overhuamanism». Online Transhumanist Resource. <http://www.estropico.com/id329.htm>

CANGUILHEM, Georges. (1999). «La decadencia de la idea de progreso». En: Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq., vol. XIX, n.º 72, pp. 669-683. En: <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1999/revista-72/decadencia-de-idea-de-progreso.pdf>

MARCOS, Alfredo. (2018). «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo». En: Revista de estudios de la ciencia y la tecnología eISSN: 1989-3612 Vol. 7, No. 2, 2^a Época, 107-125. Universidad de Salamanca. En: <http://revistas.usal.es/index.php/artefactos/article/download/art201872107125/19396>

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1750). «Discurso sobre las ciencias y las artes».

III

SOBRE LA REVOLUCIÓN Y EL CONSERVADURISMO

En Alemania de principios del Siglo XX se gestó un movimiento cultural y político bajo el nombre de Revolución conservadora, cuya tradición filosófica, refrendando a Tudor (2015), se remonta a pensadores de la talla de Friedrich Nietzsche, Johann Wolfgang Von Goethe, Ferninand Tonnies, Constantin Frantz, Friedrich List, Paul de Lagarde y Juluis Langbehn, por citar los más relevantes y que ha influenciado (directa o indirectamente) a pensadores tanto de izquierdas²⁶⁴ como de derechas, así como a teóricos contemporáneos que buscan ir más allá de dichas categorías, por citar algunos como los ya fallecidos Guillaume Fauye y Dominique Venner, así como los activos y militantes Alexander Dugin y Alain de Benoist.

Pero ¿Qué fue la Revolución conservadora? ¿No nos lleva este término compuesto a un oxímoron que trata de reconciliar dos categorías aparentemente irreconciliables?

Desde una primera mirada superficial, las categorías de revolución y conservadurismo se nos muestran como términos contrarios y conflictivos, en tanto la idea de conservadurismo nos remite a una esencia inmovilista, enemiga de los cambios, amante del orden y la seguridad, mientras que lo revolucionario, a una idea dinámica y de movimiento perpetuo, más afín a la subversión (que a la conservación) de un orden establecido, para la construcción de uno nuevo en su lugar.

Sin embargo, este movimiento cultural y político (la Revolución conservadora) surge como respuesta auténtica, precisamente, a las falencias

²⁶⁴ Es innegable la presencia de ideas conservadoras y tradicionalistas en la izquierda, desde una interpretación marxista clara está, p.ej en la Rusia de Stalin, en la Rumanía de Ceausescu y la Yugoslavia de Tito, y de forma más actual en Corea del Norte, manifestadas en una actitud defensiva ante las influencias culturales foráneas, seguida de una fuerte valoración de la cultura local. Al respecto: «Los valores que se cristalizan definitivamente en el símbolo que Stalin constituye, son el patriotismo, la idea de gran potencia, la naturaleza patriarcal del régimen y el conservadurismo» (Rojas, 2016:131).

de una conceptualización purista de estas categorías, del conservadurismo y el tradicionalismo clásico, que por su tendencia inmovilista quisieron preservar hasta lo injusto; y de los excesos de las experiencias revolucionarias, que por su extremismo quisieron justificar hasta la violencia más inhumana.

1. Conservadurismo y Tradicionalismo

Cabe efectuar una breve conceptualización de las categorías propias de nuestro marco teórico, antes de entrar a tallar en el tema que nos convoca, en ello, la diferenciación entre conservadurismo y tradicionalismo. Al respecto, se dirá, ¿Qué surgió primero? ¿El tradicionalismo o el conservadurismo? Entendidos como sistematización de ideas y acciones concretas; antes de la Revolución francesa, el término conservador no existía, y la *traditio* romana no hace alusión a un conjunto de valores a preservarse sino hasta 1376²⁶⁵. Por otro lado, no es sino hasta 1796, es decir, 7 años después de la Revolución francesa, que es utilizada por vez primera la palabra *conservateur*²⁶⁶, pero es en 1819 (de la mano de René de Chateaubriand), que la palabra adopta su significado clásico, como aquella persona que se muestra contraria al ideario de la Ilustración y la Revolución francesa, punto de conexión entre conservadores y tradicionalistas clásicos.

Por lo expuesto, tanto conservadurismo como tradicionalismo, entendidos como *sistematización de ideas y acciones concretas que abogan por la conservación de principios que se consideran válidos para todas las épocas y de la tradición de un pueblo*, respectivamente, surgen en respuesta a la experiencia de 1789, y es en este escenario, donde todo conservador era tradicionalista y todo tradicionalista era conservador, es por ello que se habla del tradicionalismo como un conservadurismo fundamental (Dugin, 2016).

La ruptura o quiebre entre conservadurismo y tradicionalismo, se produce con el acercamiento del conservadurismo al liberalismo, a mediados del siglo XIX, y hace que a la fecha no todo conservador sea tradicionalista. Pero en sí, todo tradicionalista es conservador, en tanto busca conservar lo que hay de inmutable en las tradiciones de los pueblos,

²⁶⁵ NDHE (3.1), I. Fernández de Heredia, Historia troyana (traducción J. Manuel Cacho Blecua, 2003).

²⁶⁶ Bonald, L. de: Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile (1796), en Oeuvres, 2 vols., Le Clere, París, 1854.

aunque los tradicionalistas busquen desligarse plenamente de esta categoría al considerar al conservadurismo como un hijo más de 1789, lo cual es una verdad a medias que solo se cumple para la rama liberal del conservadurismo. Para una profundización más al respecto, recomendamos los trabajos de Klaus Von Beyme y de Jose Antonio G. De Cortázar y Sagarmínaga²⁶⁷. Sin perjuicio de ello, la diferencia entre estos conceptos es de carácter estructural, y reside en el grado de aceptación de los principios de la revolución de 1789. Mientras los tradicionalistas clásicos rechazan firmemente toda la modernidad y por ende los productos de la experiencia de 1789 (Lamennais, Bonetty, Bautin), en los conservadores clásicos se produjeron matices que dieron lugar a 3 ramas, la de los *ultras* o conservadores tradicionalistas (Chateaubriand, De Bonald, De Maistre) donde es neurálgica la categoría de «contrarevolución», rama más cercana al tradicionalismo clásico; la de los conservadores liberales o conservadurismo liberal²⁶⁸ (Edmund Burke), y la rama del conservadurismo autoritario (Hegel).

Esta ramificación aun es válida para la gran parte de latitudes, dando paso a una mayor sistematización de estas ideas, siendo que en la contemporaneidad se tiene p.ej, y solo como ejemplos, que no pretenden ser por ello una lista restrictiva: el tradicionalismo conservador de Plinio Correa de Oliveira; el conservadurismo liberal de Kirk y el conservadurismo autoritario de Carl Schmitt.

2. La Revolución conservadora alemana y sus principales corrientes

En el *intermezzo* entre la primera y la segunda guerra mundial, gran parte del conservadurismo se hizo revolucionario, mostrándose como un rechazo

²⁶⁷ Ver.: KLAUS VON BEYME, El Conservadurismo. En: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), Número 43, Enero-Febrero 1985 & DE CORTÁZAR y SAGARMÍNAGA G., José Antonio, El Conservadurismo y su Visión de la Historia. pp. 751-794.

²⁶⁸ No confundir con *liberalismo conservador*, que es una tendencia del liberalismo (principalmente en su forma de neoliberalismo) de adoptar ideas conservadoras en lo social, manteniendo su principal enfoque interpretativo liberal en lo económico, y que se desprende de las praxis políticas de varios gobiernos, como p.ej. el Fujimorismo en Perú, el Pinochetismo en Chile y el actual Bolsonarismo en Brasil. Sin perjuicio de existir, como en efecto existe, similitud entre diversos planteamientos de ambas posturas. Mientras el Conservadurismo liberal tiene una consolidación teórica, el liberalismo conservador es una praxis política, y en ello más un discurso político que una teoría política.

tanto al conservadurismo como al tradicionalismo clásico, así como a las experiencias revolucionarias de violencia desmedida, surgiendo así varias corrientes de pensamiento, hasta cierto punto contradictorias entre sí, pero con un ideario definido y con estomas comunes. Se ha dicho que esta corriente tuvo un papel predominante en el surgimiento del nacionalsocialismo hitleriano, pero como veremos de un breve examen de sus características consustanciales, y si bien hay ciertos puntos de conexión, poco tiene que ver la Revolución conservadora con el movimiento de Hitler o con el fascismo italiano de Mussolini, a pesar de que no es novedad que muchos de sus pensadores se sintieron atraídos a estos movimientos, pero de aquí a generalizar y tipificar a la Revolución conservadora como una corriente proto-nazi o proto-fascista, atingencia efectuada igualmente por Tudor (2015), es un conclusión sesgada, en tanto recordaremos que un revolucionario conservador, el teniente coronel Claus Von Stauffenberg, es el que al final estaría detrás del atentado del 20 de julio de 1944 que pretendió asesinar a Hitler. Por lo que la relación entre revolucionarios conservadores y estos movimientos tiene muchos matices. Lo cierto es que las corrientes de este movimiento revolucionario conservador han influenciado tanto a pensamientos de izquierda como de derecha.

Es preciso antes de continuar, brindar una definición de lo que se entiende por revolucionario conservador, como epígonos de la Revolución conservadora. Al particular, refrendamos la interpretación de la obra de Moeller Van Den Bruck por parte de Lucian Tudor, que también es compartida por Alain de Benoist y Sebastian Lorenz, en donde se define al conservadurismo revolucionario como *el reconocimiento, preservación o restauración de los valores eternos y principios, mientras se descartan ideas y prácticas pasadas anticuadas o irrelevantes, asimilando nuevas ideas en su lugar.*

Dentro de las principales corrientes que se enmarcaron dentro de esta definición, se pueden reconocer a las siguientes:

2.1. Socialismo conservador de Johan Plengue, Paul Lensch, Arthur Moeller Van den Bruck, Werner Sombart, Hans Zehrer, Ernst Junger, Ernst

Niekisch, Bruno Von Salomon y Ernst Von Salomon. Con fuerte contenido de una tradición germánica del socialismo no-marxista, el *Kathedersozialismus* y el socialismo cristiano (tanto católico como protestante), que sustenta una forma de socialismo, que se reconcilia con valores nacionalistas y conservadores, con énfasis en una visión corporativista de la economía y una promoción de la unidad nacional por sobre la lucha de clases.

2.2. Integralismo Volkisch de figuras como Hans Freyer, que se sustenta en la categoría de *Volk* o pueblo, se caracterizó por una crítica a la sociedad capitalista liberal y a su teoría individualista, proponiendo la construcción de una sociedad concebida como un todo interconectado, en donde las personas no existen como seres individuales sino como partes de un todo, formando así el sentido de comunidad orgánica, en donde se restaurase un correcto entendimiento del significado colectivo de la vida.

2.3. Tradicionalismo cristiano radical de Othman Spann y Edgar Julius Jung. Esta corriente se sustentaba netamente en una visión religiosa de la existencia humana, en donde el cristianismo, la ética social católica, el principio de autoridad y de jerarquía son las bases de la armonía social. Por ende, abogaba por el establecimiento de un Estado monárquico, regido por dichos principios y una organización corporativista de la economía.

2.4. Pesimismo cultural o Kulturpessimismus donde destaca Oswald Spengler, y en donde se hace énfasis en el rechazo de la idea de progreso como avance lineal, abogando por una visión cíclica de la historia.

2.5. Filosofía política y de la guerra, con Carl Schmitt, Karl Haushofer, así como Werner Sombart, Hans Freyer y Ernst Junger. El desarrollo en estas aristas de la filosofía, en la Revolución conservadora, se caracterizó por una profundización del concepto de lo político como distinción amigo-enemigo, principalmente de la mano de Schmitt, seguida de una crítica de la democracia liberal; respecto a la guerra, se la conceptualizó como algo inevitable, con efectos negativos, pero que también cumplía una función

social integradora que contribuía con un sentido positivo de comunidad y otorgaba conciencia política.

3. Conservadurismo revolucionario y Crisolismo

Ciertamente el crisolismo no puede ser tipificado como conservador o tradicionalista, porque es una ideología socio-política científica revolucionaria, pero no podemos negar el hecho que hay una fuerte influencia del conservadurismo revolucionario en el crisolismo, en tanto ha heredado su visión integral-holística, de aquella visión que busca una reconciliación entre ideas aparentemente contradictorias como el socialismo y el nacionalismo, así como de categorías como progreso y tradición. En este sentido, el crisolismo es un nacionalismo revolucionario.

Es por ello que el crisolismo es ajeno al conservadurismo y al tradicionalismo clásico, que aun cuenta con no pocos epígonos a la fecha, en tanto concibe de la misma forma que los revolucionarios conservadores, que estas ramas clásicas cayeron en un reaccionarismo vacío, reaccionarismo que también era aborrecido por los revolucionarios conservadores. Al respecto, «esencialmente un reaccionario es alguien que cree en una total restitución de las formas pasadas. Es decir, busca revertir la historia y traer de vuelta todas las prácticas antiguas, independientemente de si son realmente buenas o malas, porque cree que todo lo del pasado era bueno....mientras un reaccionario busca revivir totalmente las formas del pasado, los conservadores entienden cómo funciona realmente el mundo. Las sociedades evolucionan y por lo tanto, cambian algunos valores y tradiciones, pero al mismo tiempo ciertas tradiciones y valores no cambian o no deben cambiar» (Tudor, 2015).

Referencias bibliográficas

DUGIN, Alexander. (2016). «Vladimir Putin y la Revolución Conservadora». En: katehon.

TUDOR, Lucian. (2015). «Arthur Moeller Van Den Bruck: bases para un conservadurismo revolucionario». Traducción por Sebastián Vera. Círculo de Investigaciones Pancriollistas.

Bibliografía

BONALD, L. de. (1796). «Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile».

Oeuvres, 2 vols, Le Clere, París, 1854.

BURKE, E. (1790). «Reflections on the Revolution in France», Dent, Every Man Edition, London, 1960.

BENOIST, Alain. (2013). «La Alemania de Von Salomon». En: Elementos, Revista de Metapolítica para una Civilización Europea. No. 42.

DE CORTÁZAR y SAGARMÍNAGA G., José Antonio. «El Conservadurismo y su Visión de la Historia». pp. 751-794.

FREYER, Hans. (1931). «Revolutions von Rechts». Jena, Eugen Diederich.

HAGG J, John. (1969). «Othmar Spann and the Politics of Totality: corporativism in theory and practice». Ph.D Thesis, Rice University.

ROJAS, Fernando. (2016). «El Estalinismo en Debate». En: TEMAS, No. 85-86: 130-135.

JUNGER, Ernst. (1992). «Total Mobilization». Boston, MIT Press. Joel Golb, The Heidegger Controversy.

JUNGER, Ernst. (1930). «Krieg und Krieger». Berlin, Junker und Dunnhaupt.

JUNG JULIUS, Edgar. (1995). «The Rule of the Inferior: its disintegration and removal through a new reich» Lewiston, New York, Edwin Mellon Press.

KIRK, R. (1954). «A Program of Conservatives». Regnery, Chicago.

MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur. (1971). «Germany's Third Empire». New York, Howard Fertig.

MAISTRE, J. (1814). «Essai sur le principe générale des constitutions politiques», Pélagard, Lyon, París, 1860.

SPENGLER, O. (1967). «Prussianism and Socialism». Selected Essays. Chicago, Gateway/Henry Regnery.

SPENGLER, O. (1918). «La Decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». Volumen I.

SPENGLER, O. (1923). «La Decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». Volumen II.

SOMBART, Werner. (1969). «A new social philosophy». New York, Greenwood Press.

SCHMITT, Carl. (2007). «The Concept of the Political». Chicago, University of Chicago Press.

SCHMITT, Carl. (1985). «The Crisis of Parliamentary Democracy». Cambridge, MIT Press.

TUDOR, Lucian. (2015). «La Revolución Conservadora Alemana: una introducción». Traducción por Sebastián Vera. Círculo de Investigaciones Pancrionistas.

VON BEYME, Klaus. (1985). «El Conservadurismo». En: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), Número 43, Enero-Febrero.

CHATEAUBRIAND, F.R. (1815). «De la monarchie selon la Charte». Mélanges politiques. Ouvres complètes, vol.7, Garnier, París, 1939.

IV

SOBRE EL IDEALISMO, EL REALISMO Y EL MATERIALISMO

Fuera de ser un debate ya superado, que pareciera haberle dado la victoria al *Materialismo* o al *Realismo* (dado que todo materialismo es un realismo, pero no todo realismo es materialista como en el caso de los realismos de objetos abstractos), se nos presenta aun como vigente, y hasta de cierta forma como análogo a la dicotomía izquierda-derecha en la política moderna.

Frente al materialismo y el realismo, los defensores del *Idealismo* han ido menguando, dando nacimiento a posturas moderadas, remitiéndonos también a la clásica divergencia entre *Racionalismo* y *Empirismo*, con la diferencia que estas últimas son *teorías epistemológicas*, mientras que las primeras son *sistemas filosóficos que integran varios enfoques, desde el epistemológico, pasando por el ontológico, gnoseológico, etc.*

En lo que va de la presente, trataremos de sistematizar brevemente la principiología básica de los mismos, para finalmente efectuar nuestras atingencias al respecto y el estado actual del debate.

Una conceptualización trasversal a estos tres sistemas filosóficos, es que todas son corrientes que intentan dar respuesta al punto de partida desde donde interpretar la realidad existencial humana, para entenderla correctamente. *Para el idealismo este punto de partida reside en la conciencia y/o espíritu.* Es la conciencia del sujeto la que prima a la hora de explicar tanto la esencia humana como los fenómenos de la naturaleza, y toda interpretación de la realidad estará subyugada a esta, por ende, la realidad fenoménica (materia), es relegada a un orden secundario, en tanto solo nuestra conciencia tendría existencia real, dado que solo esta es capaz de percibir el mundo material a través de diferentes percepciones y sensaciones que sistematizamos en ideas (inmateriales).

El idealismo tiene dos vertientes principales, *el subjetivo* (Descartes, Kant, Fichte) y *el objetivo* (Leibniz, Schelling, Hegel). *El basamento del primero se sustenta en que solo la conciencia determina la existencia*, y que la materia solo es producto de las sensaciones y las percepciones, por ende, no es posible concebir a la realidad como algo independiente de la actividad cognoscitiva del sujeto (DF, 1965:231). El segundo, ya no parte de la conciencia del sujeto, sino de una conciencia objetiva que lo trasciende plasmada bajo la forma de espíritu absoluto o razón universal, que es el cumulo de conciencias humanas caracterizadas por vivencias, ideas y cultura.

El realismo surge de la mano de Aristóteles, como respuesta al *idealismo platónico* (que evoluciona a las formas ya mencionadas y que tendrá en San Agustín uno de sus máximos exponentes medievales); realismo que luego es desarrollado a mayor medida por Santo Tomás. El realismo contemporáneo tiene dos vertientes, la que se aproxima al idealismo (realismo de objetos abstractos: Maritain, de Vries, Gödel), y la que se acerca en menor o mayor medida al materialismo (realismo de objetos concretos: Loveloy, Pratt, Bunge). *El punto de partida del realismo reside en que los objetos externos a la conciencia del sujeto tienen una existencia independiente al mismo*. La realidad material para el realismo estaría al mismo nivel que la conciencia, pero distingue a esta respecto de la primera, como dos categorías de diferentes esencias. Para el realismo de objetos abstractos, en esta diferencia reside la distinción entre la materia y lo inmaterial (objetos espirituales y abstracciones conceptuales), mientras que, para el realismo de objetos concretos, lo inmaterial solo se reduce a meras abstracciones conceptuales.

Por su parte, *el materialismo es tajante en afirmar que el punto de partida reside en la Materia (todo aquello susceptible de mutabilidad)*, y que la conciencia está subyugada a esta, por lo que queda relegada a un segundo orden. De que las sensaciones y las percepciones son el resultado de nuestro contacto con el mundo material y, por ende, única fuente objetiva de conocimiento real. El realismo aristotélico se enarbóló como un proto-materialismo en tanto sostenía, a diferencia de Platón, que las *formas o eidos*

para ser cognoscibles deben integrarse con la materia. Las corrientes del materialismo se pueden resumir en: mecanicista (Bacon, Hobbes, Locke), progresista (La Mettrie, Holbach, Diderot), dialéctico e histórico (Marx, Engels) y filosófico (Bueno).

Al día de hoy, el idealismo frente al realismo y al materialismo, se presenta como problemático, lo que genera muchas veces su insostenibilidad, en tanto conlleva (con los matices correspondientes) a un *solipsismo*, es decir, el sujeto-cognoscente como única medida posible para el conocimiento o a una absolutización de las ideas por sobre la materia.

El realismo a la fecha tiene dos fuertes baluartes, en su forma abstracta con el *neotomismo*, y en su forma concreta con el *realismo científico bungeano* (RcB). Por el lado del materialismo configurado en Diamat y con la caída del bloque soviético, este ha recibido una fuerte crítica tanto por parte del RcB, como del *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno (MfGb). El RcB lo reduce a un intento de proyecto de ideología sociopolítica científica, pero que al final cayó en el dogmatismo (en el caso de los comentarios de Bunge al sistema marxista). El RcB niega el Diamat, construyendo su propia propuesta bajo el nombre de *hylerrealismo*, mientras que el MfGb hace una crítica constructiva de este (del Diamat), rescatando muchos de sus elementos para interpretarlos, desde su punto de vista, ya desembarazado de aquellos elementos espurios que lo dogmatizaban.

El materialismo dialéctico, caracterizado por su monismo, refuta al dualismo (mente-cuerpo), al reconocer que la materia es la causa de todo fenómeno de la naturaleza, y por ende la conciencia, como ya se comentó, estaría subordinada a la experiencia fenoménica empírica. En torno a su vigencia y ejercicio contemporáneo nos dice Xi Jinping:

«Deng Xiaoping fue extremadamente ducho en la resolución de asuntos prácticos mediante la aplicación del materialismo dialéctico. Él insistió en que nosotros debemos comprender los asuntos principales de la fase primaria del socialismo y sostener el desarrollo

económico como la tarea principal; en que debemos perfeccionar nuestro trabajo mediante desafíos constantes y adherirnos al criterio de las "tres favorables" (concretamente determinando si lo que nosotros hacemos es favorable al crecimiento de las fuerzas productivas en la sociedad socialista, incrementando la fuerza global del estado socialista, y alzando los niveles de vida del pueblo); y que nosotros debemos poner igual énfasis en el progreso material, cultural y ético, "cruzar el río sintiendo las piedras", y equilibrar las relaciones entre la planificación económica, el mercado, y entre el permitir a unas pocas personas prosperar primero y el asegurar que todo el mundo prospere. Jiang Zemin señaló que "sin la cosmovisión del materialismo dialéctico e histórico, uno no podría tomar una postura correcta o una actitud racional para entender las complejas cosas objetivas, ni podría entender las leyes que rigen su desarrollo". Además, Hu Jintao mencionó que "la cosmovisión y la metodología del materialismo dialéctico e histórico son los elementos teóricos más fundamentales del Marxismo". Necesitamos estudiar y entender la filosofía marxista para que podamos mejorar nuestra capacidad en la resolución de los asuntos principales en la nueva era».

Otros comentarios adicionales sobre el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, es que surge como voluntad de superar algunos de los principios más débiles del Diamat (materialismo dialéctico) y del Histomat (materialismo histórico), al publicar Bueno en 1972 sus Ensayos materialistas, que critica el monismo del diamat, por cuanto defiende:

«el pluralismo ontológico, pluralismo que no se reduce al reconocimiento de las diferencias entre los seres, sino a la afirmación de que entre estos hay discontinuidades irreductibles (acogiéndose al principio de discontinuidad implicado en la *symploké* platónica, según la cual “no todo está relacionado con todo”); y en esto se diferencia del monismo materialista tradicional que, como el monismo teológico monoteísta, defiende que “todo está relacionado con todo».

Comentarios complementarios sobre el realismo científico de Bunge, y su antagonismo con el Diamat, se reflejan en el hecho de que, respecto de la *ley de la unidad y lucha de contrarios*, sostenía que:

«...los físicos, que conocen estas cosas de primera mano y no por artículos de divulgación, saben que esto no es verdad. Los experimentos que exhiben propiedades cuasicorpusculares (p. ej. el efecto Compton) no son los mismos que exhiben propiedades cuasiondulatorias (p. ej. la difracción de electrones). Más aún, no pueden efectuarse al mismo tiempo; o sea, que los experimentos no testimonian la tesis dialéctica de que los micro-objetos son y no son corpusculares, son y no son ondulatorios. Adviértase que he escrito cuasicorpúscular y cuasiondulatorio porque los electrones, átomos y demás objetos cuánticos (o cuantones, como prefiero llamarlos) no son corpúsculos ni campos, sino objetos sui géneris. Tan es así, que son representados por teorías cuánticas, no clásicas. Me remito a W. Heisenberg, *The Physical Principles of the Quantum Theory* (University of Chicago Press, 1930) y a mi propio libro *Foundations of Physics* (Springer-Verlag, 1967), con la advertencia de que éstos no son manuales de divulgación».

Por nuestra parte, diremos que no somos idealistas, sin perjuicio de ello, así como *los hegelianos de izquierda*, nada nos impide rescatar elementos del idealismo para objetivarlos, como ya han hecho tantos otros en la historia de la filosofía, lo que nos acerca más al realismo y al materialismo en sus formas contemporáneas ya descritas, y más al realismo respecto del materialismo a la hora de plantear nuestras teorías filosóficas, sin dejar de reconocer en el materialismo, un importante sistema filosófico con una riqueza teórica valiosa. Asimismo, y si algo reconocemos en todo lo mencionado, es el poder de la praxis y como esta última es la que tiene que enriquecer la teoría en una constante retroalimentación virtuosa.

Como colofón diremos que, «*La Torre de Babel*» de Pieter Bruegel, Viena (1563), es una imagen que gráfica a la perfección los tres sistemas filosóficos que han apasionado al hombre a través de la historia y que le han

llevado a la construcción de sistemas políticos, económicos y sociales derivados de estas estructuras teóricas. No es difícil establecer el posicionamiento de estas tres corrientes en la pintura: la base de la torre (materialismo), el intermedio (realismo), las alturas (idealismo), desde un sentido caracterológico, o tal vez a la inversa, desde un sentido histórico de surgimiento de cada sistema filosófico. Tal vez una aproximación babólica a estos tres sistemas nos permita integrarlos en un futuro, en tanto que, de acuerdo con Gustavo Bueno, el idealismo y el materialismo no son sistemas que no permitan una integración o la existencia de puntos medios, en tanto cuentan con muchos puntos secantes. Desde un punto de vista específico, es verdad que hay cuestiones que son dicotómicas, disyuntas, pero en general hay muchos estremos comunes.

Referencias bibliográficas

ROSENTAL, M, Iudin, P. (1965). «Diccionario Filosófico». Ediciones Pueblos Unidos.

BUENO, Gustavo. «Ensayos Materialistas». Editorial Taurus.
<https://fgbueno.es/gbm/gb1972em.htm>

GARCÍA SIERRA, Pelayo. (2021). «Diccionario Filosófico».
<https://www.filosofia.org/filomat/df001.htm>

XI JINPING. «El Materialismo dialéctico es la cosmovisión y la metodología de los comunistas chinos». <https://pccevillegas.com/index.php/2020/01/04/el-materialismo-dialectico-es-la-cosmovision-y-la-metodologia-de-los-comunistas-chinos/>

BUNGE, Mario (1983). «Sobre Materialismo y Dialéctica».
<https://fgbueno.es/bas/pdf/bas11507.pdf>

Bibliografía

REALE, Giovanni, ANTISIERI, Dario. (1995). «Historia del Pensamiento Filosófico y Científico». Editorial Herder. TOMO I, II y III.

RUSSELL, Bertrand. (2009). «Historia de la Filosofía». Editorial RBA.

PLEJANOV, Gueorgui. (1895). «La Concepción Monista de la Historia».

BUNGE, Mario. (1997). «Epistemología: curso de actualización». Siglo Veintiuno.

SOBRE EL LIBERALISMO: SÍNTESIS Y CRÍTICA

Sin perjuicio de corresponder a la familia de teorías liberales, existen diferencias consustanciales entre el *liberalismo*, el *libertarismo* y el *minarquismo*, y en efecto con lo que proponen cada uno de sus epígonos, los *liberales*, los *libertarios* y los *minarquistas*, correspondientemente en el siguiente sentido:

El *liberalismo* desde Locke (1690), Constant (1819), Ayn Rand (1964), Dumont (1977), y John Rawls (1995), se sustenta en 4 tesis principales que se resumen de la siguiente forma: 1. *La persona en el liberalismo, es, ante todo, individuo, no es, para nada, un ser social* (Dumont, 1977: 17); 2. Como es ante todo individuo, tiene unos derechos inherentes a su naturaleza (Locke, 1690: 347; Rand, 1964), pero ello no implica que tenga deberes, ya que el reconocimiento de deberes, implicaría la aceptación de una realidad social que se superpone al individuo, lo cual es inaceptable; 3. El fenómeno de la asociación de personas para un fin común, es algo contingente y transitorio, es decir, temporal, en tanto no está en la naturaleza del hombre el ser social, siendo que el hombre es tal, social, solo por utilidad a sus intereses (Constant, 1819); y 4. ningún interés particular, deberá ser nunca sacrificado en beneficio del bien común o interés colectivo o la seguridad pública (Constant, 1819).

A diferencia del liberalismo, el *libertarismo* o libertarianismo, *que comparte con el primero la defensa de la libertad individual, la economía de mercado y la propiedad privada de los medios de producción*, tiene un punto de quiebre que corresponde a los límites que se le otorgan al Estado y al Gobierno. Mientras en el liberalismo solo se restringe la participación del Estado a determinados ámbitos, el libertarismo se ha dividido, en este aspecto, en dos ramas, *los libertarios minarquistas* (como Ludwig Von Mises y Friedrich Von Hayek) y *los libertarios anarco-capitalistas* (como Murray Rothbard). *Los primeros buscan limitar aún más la participación del Estado en la sociedad, hasta solo verla reducida a lo más básico, mínimo*

necesario para preservar la libertad individual. Mientras que los libertarios anarco-capitalistas de propiedad privada abogan por prescindir totalmente del Estado y por una política de privatización absoluta. Los libertarios no se consideran ni de izquierda, ni de derecha (sin perjuicio de ello, y por más que estos se declaren ajenos a la diáada tradicional Izquierda-Derecha, es su misma *praxis* la que reafirma su adhesión funcional al espectro de derecha por osmosis ante su defensa a ultranza de una libertad económica extremada, lo que los circumscribe en una propuesta de derecha radical). Asimismo, los más recalcitrantes sostienen que el sistema de impuestos en sí es un robo, ya que deviene en ninguna utilidad real para el contribuyente. Un libertario minarquista controvertido por sostener ello es el economista argentino Javier Milei.

Visto lo expuesto, el *minarquismo* (término acuñado por el anarquista Samuel Konkin en 1971, pero cuya esencia se puede rastrear en el mismo liberalismo clásico, particularmente en Constant) se *nos presenta como una postura trasversal al liberalismo y al libertarismo*. Pueden existir liberales (Ayn Rand) y libertarios (Ludwig Von Mises y Friedrich Von Hayek) minarquistas, pero ello por lo ya visto, no se hace extensivo a los libertarios anarco-capitalistas de propiedad privada. El Minarquismo aboga por un Estado y un Gobierno mínimo, solo lo suficiente para garantizar las libertades individuales (reducido a los servicios de Fuerzas Armadas, Policía y Sistema de Justicia).

Por nuestra parte, nosotros no compartimos las teorías arriba mencionadas, en tanto consideramos que *pueden coexistir pacíficamente el principio individual con el principio comunitario*, la propiedad privada con la propiedad colectiva, base de una economía mixta de muchas naciones contemporáneas que hoy en día son potencias emergentes, y que *los servicios públicos a través del sistema de impuestos son necesarios para la población en tanto cumplen una función social*. Asimismo, es de recordar para los que profesan la fe católica que, la condena al liberalismo en todas sus formas es también parte de la Doctrina Social de la Iglesia.

La crítica va por el hecho de reconocer que el liberalismo (así como el neoliberalismo en tanto otra rama de la familia liberal), si bien ha tenido tanto éxitos como fracasos, está lejos de ser una fórmula salvadora, asimismo, hablar de *liberalismo político*, es casi un oxímoron muy conveniente en tanto que el liberalismo es, principalmente, una doctrina de origen económico, que en palabras de Alain de Benoist (2002), *significó la justificación de la emancipación de lo económico de la tutela de lo político*. Esta justificación derivó del desarrollo filosófico del liberalismo cuyos primeros orígenes los encontramos en el *Nominalismo* de Ockham, pasando por el *Cartesianismo* de Descartes y sistematizándose con el *Idealismo Subjetivo* de Kant.

Los principales errores del liberalismo se los debemos precisamente a esta justificación, en tanto que *la categoría de individuo en el liberalismo se convierte en medida última de la realidad existencial humana (individualismo)*, ello de la misma lectura de los autores liberales modernos y contemporáneos ya mencionados (Dumont, 1977; Ayn Rand, 1964; Constant, 1819; Locke, 1690).

Las cuatro tesis neurálgicas previamente expuestas al inicio de la presente sustentan la estructura de toda la teoría del liberalismo en materia política, que criticamos duramente y que ciertamente está ocasionando el rechazo paulatino del liberalismo en el mundo y generando el fenómeno de las llamadas *democracias iliberales*, concordando con Alain de Benoist (2002) plenamente en lo siguiente:

1. *El liberalismo por su esencia economicista, despolitiza a la sociedad y el Estado:* «A medida que va desarrollándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a poco la decisión política a los imperativos económicos»;

2. *El liberalismo solo considera una única dimensión para la decisión política, el individuo, dejando de lado las aspiraciones y deseos colectivos:* «Todas las dimensiones intermedias: naciones, pueblos, culturas, etnias, etc, tienden a ser negadas, descalificadas (en tanto que

“productos” de la acción política e histórica, y en tanto que “obstáculos” a la libertad de comercio) o consideradas como insignificantes»; siendo por ello que,

3. lo cultural, para el liberalismo, es irrelevante frente a lo económico, o solo se torna en mera extensión de ello (turismo): «De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales».

Referencias bibliográficas

LOCKE, John. (1690). «Second Treatise of Civil Government», ch. viii, in Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 347.

CONSTANT, Benjamin. (1819). «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes».

RAND, Ayn. (1964.). «Collectivized ‘Rights»». En: The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism (New York: New American Library).

DUMONT, Louis. (1977). «Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique».

RAWLS, John. (1995). «Teoría de la Justicia». Fondo de Cultura Económica.

BENOIST DE, Alain. (2002). “Critique de l’idéologie libérale,” in his Critiques—Théoriques. (Lausanne, Switzerland: L’Age d’Homme), 13–29.
En: https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/critique_of Liberal_ideology.pdf

Bibliografía

VON MISES, Ludwig. (1949). «La acción humana: tratado de economía». Edición 2018, Unión Editorial.

VON HAYEK, Friedrich. (1960). «Fundamentos de la libertad». Edición 2014, Unión Editorial.

ROTHBARD, Murray. (1973). «Por una Nueva Libertad: el Manifiesto Libertario». En: <https://bit.ly/2IW07l2>

KONKIN, Samuel. (1971). «*New Libertarian Notes*». En: <https://www.kopubco.com/nlncvrs.html>

VI

SOBRE EL LIBERTARISMO

Nos preguntaron qué opinamos sobre el naciente *movimiento libertario* en el Perú. Aplaudimos el hecho que más jóvenes se interesen por la vida política del país y por la política en sí. Pero eso no nos impide ser fracos, porque ya hemos tenido la oportunidad de dialogar con varios seguidores de ese colectivo y que sinceramente, nos dejaron muy decepcionados por su miopía a nivel teórico. Nada los diferencia de los socialistas dogmáticos para los cuales el socialismo nunca ha sido aplicado de forma correcta. Reemplacen «socialismo real» por «liberalismo real», y tienen al discurso libertario contemporáneo.

Para ellos los problemas de nuestro difuso, desgastado y fraccionado liberalismo peruano, se resuelven con más liberalismo y es que el libertarismo es eso, un nuevo liberalismo clásico ([Instituto Mises](#), 09.12.2019), en su forma extremada, lo que el economista [Joseph Stiglitz](#) (31.12.2017) llama *fundamentalismo de mercado* para referirse a todas aquellas ideologías ultra liberales (como el neoliberalismo también) que son funcionales únicamente a los intereses de una clase empresarial. (Ver: [Neoliberalismo: naturaleza y conceptualizaciones](#), 01.11.2019).

Con mucho dolor para los libertarios, y en plena refutación de todo su ideario, lo empíricamente contrastado –y siendo este el punto de partida de la *Teoría Crisolista* en materia de economía política ([Lira](#), 2020)– está en afirmar que *conjugar una economía de mercado con una sana planificación gubernamental y una responsable intervención del Estado, es la receta de muchas potencias emergentes* (Rusia, China, Singapur, Corea del Sur, Vietnam, Japón, etc.), *que lideran la economía mundial*. (Ver: [Economía de Mercado, Libre Mercado y Capitalismo](#), 24.05.2021). En ese sentido, por citar uno de los ejemplos concretos. El crecimiento y desarrollo económico del Japón, rebate toda la demagogia anti-estatista del libertarismo:

«El MITI definió la estructura económica japonesa como un sistema de economía de mercado orientado por un Plan” (...) La acción del MITI que como agencia piloto utilizó muchas formas indirectas de intervención en el sector industrial en el periodo de oro de 1952 a 1961» (Zalduendo, 1995).

Pero a pesar de esta prueba empírica contundente: ¿Qué nos dice el libertarismo? Se hace la distinción entre dos formas de *intervención estatal*, la *regulación mediante órdenes* y la *regulación mediante reglas*. Respecto a la primera la rechaza por completo:

«el método de órdenes y prohibiciones específicas está excluido, por principio, del concepto liberal de orden de mercado» (Hayek, 1960: 221) (que para Mises es mercado sin interferencias –unhampered market–).

Asimismo, y respecto de la regulación mediante reglas señala lo siguiente:

«...se apresura a añadir que reconocer la necesidad de distinguir entre estos dos tipos de medidas gubernamentales no supone que no haya razones para preocuparse por la regulación mediante reglas. Por el contrario, sospecha que "muchas de esas medidas seguirán siendo, desde luego, indeseables o, incluso, dañinas» (Vanberg, 2002 comentando a Hayek, 1960).

Es ese sentido, para el libertarismo, y la *teoría austriaca de la eficiencia*, «la intervención del Estado en un mercado nunca puede justificarse sobre la base de la mejora de la eficiencia. Esto es coherente con la visión austriaca de la eficiencia y generalmente aceptado por los economistas austriacos contemporáneos. ... puede haber una justificación para la intervención gubernamental por otros motivos que no sean la eficiencia...Sin embargo, cabe señalar que muchos austríacos consideran que la sociedad en su conjunto nunca puede emitir juicios sobre estos conceptos y que sólo los pueden emitir los individuos. Esto lleva a la

conclusión de que no hay justificación para ninguna forma de interferencia gubernamental» ([Instituto Mises](#), 11.09.2019).

Por lo expuesto es que ninguna nación en política económica (hoy en día) aplica el ideario libertario, que es marginal en el sentido de relegado a un pensamiento económico político de quinto orden²⁶⁹, porque el ultra-individualismo, el anti-estatismo y el ultra-egoísmo (egoísmo como única conducta racional posible y negando el altruismo) – Ver: [Libertarismo y Escuela Austriaca: relación y análisis crítico](#), 15.03.2021 – que fundamenta la narrativa libertaria, es muy radical y no se condice con las prácticas culturales de la gran mayoría de pueblos del mundo (teniendo más sentido en el espacio cultural anglosajón y eso es decir mucho, respecto del mayor individualismo de la tradición ética protestante), eso prueba de forma contundente que, esa ideología no es el camino y menos aún para el Perú que tiene un fuerte pensamiento comunitario y altruista, que es más visible a medida que nos alejamos de la urbe y nos adentramos a las zonas de la costa alejadas del mar, la sierra y la selva, dado que las tradiciones andino-amazónicas tienen presente la forma de trabajo y organización colectiva de tiempos pre-hispánicos, que es parte de nuestra identidad cultural como nación, de nuestro Ser Nacional, y que demanda un Estado fuerte para el cumplimiento de grandes objetivos nacionales.

²⁶⁹ Y cuando se ha aplicado en casos aislados a resultado totalmente desastroso como precisa el Premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz en su obra *La Gran Brecha* (2017): «En 1987, el Gobierno de Reagan decidió quitar a Paul Volcker de la presidencia de la Reserva Federal y nombrar a Alan Greenspan en su lugar. Volcker había hecho lo que se espera de los banqueros centrales. Bajo su mandato, la inflación había disminuido de más del 11 por ciento a menos del 4 por ciento. En el mundo de los bancos supervisores, ese logro debería haberle proporcionado una nota de A+++ y garantizado la permanencia. Pero Volcker sabía también que es necesario regular los mercados financieros, mientras que Reagan quería a alguien que no opinara así, y lo encontró en un devoto de la filosofía objetivista y fanática del libre mercado, Ayn Rand. Greenspan tuvo un papel doble. La Reserva Federal controla el grifo del dinero y, durante los primeros años de este siglo, lo abrió por completo. Pero la Fed es también un órgano regulador. Si se nombra a alguien que está en contra de las regulaciones para dirigirlo, ya sabe cuánto hará respetar las normas. La avalancha de liquidez se unió al fallo de los diques de la regulación y la consecuencia fue desastrosa. Greenspan presidió no una sino dos burbujas económicas... La mayoría de los errores concretos puede resumirse en uno solo: la convicción de que los mercados se autorregulan y el papel del Gobierno debe ser mínimo. Al recordar esa teoría durante las sesiones ante el comité del Congreso el otoño pasado, Alan Greenspan dijo en voz alta: “He encontrado un defecto”. El Congresista Henry Waxman le presionó: “En otras palabras, ha descubierto usted que su visión del mundo, su ideología, no era la acertada; no funcionaba”. “Exacto, precisamente”, respondió Greenspan. Cuando Estados Unidos –junto con gran parte del resto del mundo– adoptó esta filosofía económica equivocada, era inevitable que acabaríamos por llegar a la situación en la que nos encontramos hoy» (pp. 61-69)

A lo expuesto se aúna el hecho que la *escuela institucional de economía* sigue siendo en términos muy generales, la praxis de muchos gobiernos en nuestros días. Al respecto:

«...la planificación económica nacional para objetivos limitados, como conservación, pleno empleo y competitividad internacional...la protección legal del sindicalismo, el seguro social y la legislación del salario mínimo, etc... promovidos por los institucionalistas siguen hoy con vida... la economía moderna es una combinación de la microeconomía neoclásica y de la macroeconomía keynesiana...» (Brue & Grant, 2016 :399-459).

Por ello, duela a quien le duela, y le duela a los libertarios, *la escuela austriaca fuera de las universidades no tiene impacto en las decisiones de las políticas económicas de los gobiernos más exitosos al día de hoy.*

Las economías modernas más exitosas son la combinación de la microeconomía neoclásica y de la macroeconomía keynesiana, es verdad que el keynesianismo tenía sus fallas, por ello es que con el tiempo se fueron revisando sus planteamientos lo que dio lugar a ajustes, combinaciones y modelos mixtos (como el *socialismo de mercado*, la *economía social de mercado*, etc.) tal como señala Brue & Grant, en su obra *Historia del Pensamiento Económico*.

VII

SOBRE LA LIBERTAD Y EL LIBRE ALBEDRIO

¿Qué es la libertad? ¿Qué es el libre albedrío? ¿Cuál es la postura de las ciencias exactas en torno a la libertad? ¿Cuál es la postura de la filosofía al respecto? ¿Estamos condenados a ser libres bajo la sentencia inefable del existencialismo sartriano? o ¿La libertad es una mera ilusión y somos esclavos de nuestras pasiones y procesos bioquímicos internos que suceden mucho antes de que pudiésemos decir que realmente decidimos por algo? Contrastaremos en la presente, la visión de las humanidades con las ciencias exactas, solo para concluir que son el complemento ideal para la perfectibilidad del conocimiento humano y, sobre todo, para su funcionalidad. Comencemos pues con nuestro marco teórico correspondiente y con la definición de las categorías inherentes al tema que nos convoca, para ello primero partiremos de la visión filosófica, pasando por la visión científica, y concluyendo con nuestras atingencias al respecto.

La visión filosófica, de una manera sucinta, sobre la libertad, desde la Grecia clásica, pasando por el Renacimiento, la Edad Media, la Ilustración, hasta nuestros días, se ha nutrido de varias elucubraciones, dentro de ellas podemos recordar las visiones que tenían San Agustín, Kant, Kierkegaard y Sartre sobre la libertad y la diferenciación que cada uno hacia respecto de esta con el libre albedrío.

Para San Agustín había una diferencia entre la *voluntas* (libre albedrío) y la *libertas*. La primera, nos decía, es el movimiento espontáneo sin coacción, mientras que la *libertas* o *libertad real*, se perdió a causa del pecado original, y solo se podía recuperar por vía de la gracia divina, en tanto *la libertad es la acción dirigida al correcto actuar*, mientras que *la voluntas es la dirigida al pecado*. Para San Agustín como vemos, el libre albedrío es la voluntad destinada al mal accionar, porque te da la posibilidad de escoger por el pecado, mientras que la libertad es la acción destinada al correcto actuar, en tanto solo estaría dirigido a procurar el bien del hombre.

En contraste con estos planteamientos, Kant sostenía que el libre albedrío o *arbitrium liberum*, es la naturaleza básica del hombre que lo diferencia de los animales y por ende de su *arbitrium brutum* (arbitrio animal) que solo responde a la sensitividad. La diferencia reside en que el hombre también es un ser sensitivo, pero su arbitrio también puede ser *liberum* (libre), en tanto el hombre puede apartarse de sus impulsos sensibles, es decir, puede escoger entre lo pasional y lo racional, siendo que solo los seres racionales son libres, y que *la libertad no es más que autonomía de la voluntad*. Queda entonces claro que para Kant *el libre albedrío es la base de la libertad*, en tanto implica un albedrío que escoge lo racional y se aparta del movimiento mecánico de los animales y se funda en la independencia del mundo sensitivo.

Soren Kierkegaard, por su parte, entiende a la Libertad en dos aristas, libertad como *Friheden* (libertad *per se*), es decir como voluntad destinada a un fin, y libertad como *Frie wille* (libre albedrío), mera capacidad de elección. Finalmente, Sartre, desde su postura existencialista, nos define a la libertad como algo que es inherente al hombre, en su famosa frase, «*el hombre está condenado a ser libre*», se resume la postura de que este no es que tenga o no libertad como propiedad o característica, el hombre, en sí mismo, es libertad. Para Sartre, *la libertad se traduce en libre albedrío, la autonomía del ejercicio del pensar*.

Como se pudo ver, algunos filósofos diferencian libre albedrío con libertad, o figuran su relación de género-especie, o bajo un enfoque teleológico o simplemente como conceptos análogos, sin perjuicio de ello, nosotros diremos que *la libertad*, refrendando a Kierkegaard y profundizando un poco más su propuesta, *implica la dirección de la voluntad a un fin concreto* (es decir, a un propósito, a una meta, que implica una variada toma de decisiones sobre varios objetos, sujetos y hechos), mientras que *el libre albedrío es la mera capacidad de elegir entre objetos, sujetos, y hechos*, y ambas, como tales, implican facetas de la libertad, como *Friheden* (que nosotros entendemos como el ejercicio de un estadio superior o elevado de la libertad) y *Frie Wille* (que nosotros entendemos por el ejercicio de un estadio primario de la libertad).

Ahora la pregunta es: ¿Qué dice la ciencia a todo esto? La ciencia como sabemos se sustenta bajo la relación causa-efecto o el llamado *principio de causalidad*, que queda a su vez subsumido en el criterio más amplio del *principio de determinación*, en base a ello, «la realidad no es un agregado caótico de sucesos aislados, incondicionados, arbitrarios, que saltan aquí y allá sin conexión alguna con ninguna otra cosa; expresa que los sucesos se producen y condicionan en formas definidas, aunque no necesariamente de manera causal, y que la cosas, sus propiedades y los cambios de las propiedades revelan pautas intrínsecas precisas (leyes objetivas) que son invariantes en ciertos aspectos» (Bunge, 1978, 266-365). Siendo así que, para la ciencia, en términos generales, la libertad y el libre albedrio son meras pareidolias de lo que entendemos por ellas (una mera ilusión creada por nuestro sistema nervioso), en tanto el ser humano estaría determinado por procesos bioquímicos internos que constriñen su actuar, en ese sentido, una de las cortezas asociativas multimodales prefrontal y parietal, en efecto, presentan una activación previa de hasta 10 segundos antes que las decisiones sean conscientes (Giménez Amaya, 2009).

El libre albedrío y la libertad, por ahora, están en un arduo proceso de cientificación, siendo así que no tenemos un libre albedrío o una libertad justificadas científicamente, es decir, plenamente explicadas por las neurociencias, sin embargo, hay posturas encontradas en la misma ciencia en torno a ello, en tanto hay científicos que sostienen un *determinismo genético* (Murray y Herrnstein), es decir, la relación directa entre determinados genes y el comportamiento, así como otros que alegan que las investigaciones aún no son lo suficientemente concluyentes como para afirmar ello, y que aún no se ha podido encontrar un nexo entre determinadas conductas y/o particularidades y la información genética hereditaria. Por lo que el desarrollo en un ambiente determinado puede desencadenar una *predisposición genética*, pero ello no implica pre programación (Moreno Muñoz, 1995).

Somos de este último parecer, así como del enfoque de que si pudiéramos reducir nuestro libre albedrio y nuestra libertad, y sus múltiples experiencias vivenciales a una simple relación entre una operación mental y

su base neural, *de ser así, hace largo tiempo la emoción humana se habría podido digitalizar*, por lo que queda en evidencia que no es tan sencillo reducir la experiencia humana a meras funciones biológicas sin caer en un claro *reduccionismo neurobiológico*, por lo que las actuales investigaciones sobre neurobiología de la libertad son conscientes que se necesita un modelo más amplio para la explicación cabal de este fenómeno. Al respecto:

«...aunque el ejercicio de la libertad humana precisa del adecuado funcionamiento de nuestra constitución cerebral, esto no excluye el componente de inmaterialidad que supone conocer y decidir ...los datos neurocientíficos de que disponemos muestran que, aunque la configuración de nuestro sistema nervioso es un requisito para el ejercicio de la libertad, la explicación última de ésta escapa a los métodos de la Neurociencia contemporánea. Se abre así una puerta amplia para la cooperación entre la Neurociencia y la Filosofía y, con ella, la posibilidad de abordar conjuntamente esta gran cuestión que afecta a las dos disciplinas...» (Giménez Amaya, 2009).

Sin perjuicio de ello, y de que a la fecha hay un proceso inacabado de homologación entre las definiciones que la filosofía tiene sobre el libre albedrío y la libertad, con los hallazgos científicos (es decir, el hecho de poder contrastar de qué si poseemos o no una capacidad de elegir, que luego podemos transformar o no en una voluntad dirigida a algo en concreto, todo ello sin predeterminación alguna condicional), ello no hace que estos conceptos sean ilusorios, sino todo lo contrario, son categorías establecidas por el hombre en base a algo muy concreto, la *praxis humana*, para configurar nuestro orden social. Aquí el punto de conexión y complemento entre humanidades y ciencias exactas es pleno. Que algo no sea susceptible de contrastabilidad empírica, no lo hace por ello menos científico, y tampoco lo hace menos funcional. La libertad y el libre albedrío son conceptos que se encuentran a un nivel de lógica dialéctica, en tanto fluyen de nuestra cotidianidad, puesto que para todos los efectos reconocemos inequívocamente a las personas como sujetos con libertad y capacidad de decidir a un nivel ontológico (con los matices de la progresividad del entendimiento de la idea de libertad en la historia humana), porque se

desprende de nuestra misma convivencia social, pero no son conceptos verificables en laboratorio (al menos por ahora), lo cual no les resta su racionalidad y objetividad, ya que la ciencia no se limita a lo experimental (Bunge, 2009).

Similar a los conceptos de libertad y libre albedrío se encuentra el de igualdad. Los seres humanos no somos iguales, de acuerdo con la genética de la conducta (a un nivel biológico), pero ordenamos nuestra sociedad y nos tratamos (con los matices del caso) como iguales *de facto* y *de iure* (a un nivel ontológico). En tanto la ciencia jurídica es consciente que somos iguales en nuestra desigualdad (Ver nuestro ensayo intitulado, *Ser Humano: igualdad en la desigualdad*). Así también podemos afirmar de manera contingente que, *no siendo aparentemente libres a un nivel neurobiológico, lo somos a un nivel ontológico, es decir que, siendo esclavos de nuestra pasión, somos libres por nuestra fe y nuestra razón*. Por ello lo qué es Ser Humano, no puede explicarse en términos de *lógica formal*, ya lo habíamos dicho antes, sino en términos de *lógica dialéctica*. El lector ya se podrá dar cuenta que una ciencia sin humanidades es totalmente disfuncional.

Referencias bibliográficas

GARDEAZÁBAL, Carlos. (1999). «Libre Albedrío y Libertas en San Agustín». En: Revista Saga, No. 1.

KANT, Immanuel. (1785). «Fundamentación a una Metafísica de las Costumbres». En: Obras Completas. Editorial Gredos. Estudio Introductorio de Maximiliano Hernandez.

FERNANDO SELLES, Juan. (2012). «La Libertad según Soren Kierkegaard». En: Revista Intus-Legere Filosofía, Vol.6, No.1, pp.21-33.

YEPEZ MUÑOZ, Wilfer. (2015). «Integración de la Libertad: perspectiva ontológica de la libertad a partir del Ser y la Nada de Sartre». En: Revista Eidos, pp. 253-281.

MURRAY, Charles, HERRNSTEIN, Richard J. (1994). «The Bell Curve».

MORENO MUÑOZ, Miguel. (1995). «La determinación genética del comportamiento humano. Una revisión crítica desde la filosofía y la genética de la conducta». En: *Gazeta de Antropología*, No. 11, artículo 06.

GOULD, S.J. (2010). «Desde Darwin: Reflexiones sobre historia natural». Madrid, Hermann Blume.

LEWONTIN, R.C. (1987). «The irrelevance of heritability». *Sciencie for the People*, 6. pp. 23-32.

MEDAWAR, P. (1982). «Pluto's republic». Oxford, Oxford Univ. Press.

BUNGE, Mario. (2009). «La Ciencia. Su Método y su Filosofía». 2a ed. Buenos Aires. Editorial De Bolsillo.

BUNGE, Mario. (1978). «La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna». Enciclopedia Herder. En: https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Bunge:_el_determinismo_en_la_ciencia_moderna

GIMENEZ AMAYA, José Manuel. (2009). «Neurociencia y libertad: una aproximación interdisciplinar». <https://www.bioeticaweb.com/neurociencia-y-libertad-una-aproximacion-interdisciplinar/>

VIII

SOBRE DIOS Y LA TEOLOGÍA NATURAL

En una de sus obras más laureadas, *Contacto* (1985), el astrónomo, astrofísico y cosmólogo estadounidense Carl Sagan (1934-1996) especula bajo el género de novela, cuáles serían las posibles repercusiones sociales, económicas, políticas, filosóficas, científicas y teológicas de recibir un *mensaje interestelar* de una civilización más avanzada que la nuestra y que pueda estar al alcance de nuestros radiotelescopios terrestres con la subsiguiente plausibilidad de poder decodificarse y traducirse. Siendo la protagonista de estos eventos la astrónoma Eleanor Arroway (inspirada en la astrónoma Jill Cornell Tarter que trabajó para el *Search for Extra Terrestrial Intelligence* por más de 30 años) que dirige en la novela el proyecto Argos del SETI (proyecto estatal estadounidense que aún funciona hasta la fecha).

Luego de la decodificación y traducción del *mensaje proveniente de las proximidades de la estrella Vega en la constelación de Lira*, este dio como producto las instrucciones para la construcción de una *Maquina*, que en la misma obra se especula era un *mecanismo de producción de puentes Einstein-Rosen*, es decir, de agujeros de gusano o atajos a través del espacio-tiempo mediante los cuales es posible desplazar la materia y que permitiría, por ahora solo a nivel teórico, los viajes interestelares, al ahorrarnos las largas distancias de cientos o miles de años luz en cuestión de segundos, minutos u horas.

En el capítulo 18 de la segunda parte de la obra en mención, Eleanor se encuentra junto con otros cuatro científicos escogidos (Xi Qiaomu, Devi Sujavati, Abonneba Eda y Vasily Lunacharsky, (en la adaptación cinematográfica solo viaja Ellie) para efectos de los preparativos que estaban teniendo lugar en Hokkaido, Japón donde estabaemplazada la Maquina. En ese marco, Ellie y Eda mantienen una conversación fluida sobre el tema relativo a que el *Mensaje* y la propia fabricación de la *Maquina*, estaba trayendo consigo una *revolución teológica* en el mundo entero, ya que se vivía la atmósfera de una hermandad universal. En ese ínterin, Ellie (que a

lo largo de la novela deja en claro su postura escéptica respecto a la narrativa de las religiones humanas) le pregunta a Eda si había tenido alguna experiencia religiosa que le hubiera generado una transformación existencial, a lo que este respondió que sí, a lo que Ellie replicó que por favor se explayara y le explicara cuándo había ocurrido esto, a lo que Eda contestó lo siguiente:

«La primera vez que tomé contacto con Euclides. También, cuando comprendí la gravitación newtoniana, las ecuaciones de Maxwell, la teoría de la relatividad, y cuando trabajé en el tema de la superunificación. He sido muy afortunado en tener muchas experiencias religiosas» (Sagan, 1985:310).

Ellie replicó a Eda negativamente en que por experiencia religiosa no se refería al sobrecogimiento y al asombro que puede experimentarse en cualquier ámbito, sino al estrictamente religioso, es decir, a algo ajeno al plano de la ciencia, a lo que Eda replicó que, jamás, y que siempre sus experiencias religiosas habían tenido lugar en la ciencia, y es que en toda la obra de Sagan los límites entre religión y ciencia se difuminan en ese sobrecogimiento y asombro que es común a ambas ramas del conocimiento humano. Este es el punto de partida de otra de sus obras, que lleva el mismo título que la presente, y que en realidad es póstuma y producto de una labor de recopilación de sus ponencias en las *Conferencias Gifford sobre Teología Natural*, por parte de *Ann Druyan*.

En torno a la relación entre religión y ciencia la opinión de Sagan es que *sus objetivos son idénticos o casi*, y que en realidad la cuestión disruptiva tiene que ver más con *la fiabilidad de las verdades proclamadas por ambos campos y los respectivos métodos de aproximación a las mismas* (Sagan, 2007: 24). Y de que una de las mejores formas que conoce para experimentar el sentimiento religioso, es decir, la sensación de sobrecogimiento es, con mucho, mirar hacia arriba en una noche clara, y que esto se puede reflejar tanto en la ciencia como en la religión, refrendando a su vez el enfoque de Einstein en su ensayo *El mundo como yo lo veo* (1934), que es homólogo en ese sentido: «*Creo que el sentimiento religioso cósmico es el estímulo más*

fuerte y más noble para la investigación científica». En esa línea, parecería que el sentimiento religioso sería claramente inevitable (Sagan, 2007: 50), similar a la postura del astrónomo del Siglo XVIII, Edward Young que dijo: «*Un astrónomo que no sea devoto está loco*». Pero ¿devoción a qué? Se pregunta Sagan, y la respuesta no puede ser otra que al Cosmos y a su terrible e insondable inmensidad, es un amor informado por la verdad (Sagan, 2007: 53), y si existe un Dios Creador del tipo tradicional, se dice Sagan, nuestra curiosidad e inteligencia proceden de él, porque es su creación la cual es fuente de dicha admiración, y si no existe, esa curiosidad e inteligencia son herramientas esenciales para gestionar nuestra supervivencia en una época extremadamente peligrosa (Sagan, 2007: 53). Sin perjuicio de ello, concluye en esta parte:

«En cualquier caso, la empresa del conocimiento está sin duda en concordancia con la ciencia; debería estarlo también con la religión, y es esencial para el bienestar de la especie humana» (Sagan, 2007: 53).

Ahora, esta parte precisamente conecta con otro capítulo del libro intitulado *la hipótesis de Dios*, dentro del marco de la teología natural, que Sagan entiende como *el conocimiento teológico que se puede adquirir sólo mediante la razón, la experiencia y el experimento; no a través de la revelación ni la experiencia mística, sino únicamente la razón* (2007: 167).

Una idea interesante derivada del tratamiento de esta hipótesis es lo relativo al concepto de Dios, y conviene a este respecto aportar algunas ideas por nuestra parte, previo a ello, pues hay quienes afirman que la *praxis científica* no tiene nada que ver con *la fe del científico*, que son cuestiones separadas. Bueno, algunos físicos teóricos nos dan otra visión e ideas interesantes a este respecto, mostrándonos la estrecha relación entre praxis científica como vía para la constante búsqueda de las grandes preguntas que sin duda alguna tienen un impacto profundo en la fe del científico. Y es que el problema reside en la forma de preguntar y de cómo enfocar la pregunta, es decir, que la pregunta ¿Dios existe? Solo puede ser abordada luego de haber respondido una pregunta previa: ¿Qué entiendes tú por la idea de

Dios? Postura conocida como *agnosticismo*. Y está pregunta no se circunscribe a la experiencia cristiana únicamente, y ni siquiera a la de todas las religiones teísticas, sino que también es propia de la filosofía.

Por otro lado, los esfuerzos de muchos que se consideran ateos, en centrarse en deslegitimar aspectos propios de la mitología de muchas religiones (entendiendo al término mito en su sentido positivo sociológico teológico como historia tradicional sagrada, y no en su sentido negativo o peyorativo como farsa, historia inventada o engaño), sobre todo la cristiana (mitología cristiana o mito verdadero cristiano, es decir, las narraciones tradicionales como realidades cuyos correlatos históricos y referencias empírico-arqueológicas que les dieron origen son susceptibles – contingentemente – de ser rastreables, en mayor o menor medida), cuando no es una sincera actitud de duda metódica, se convierte en un ejercicio de deshonestidad intelectual o en una falta de objetividad propio de argumentos *ad ignorantiam*, por el simple hecho de invisibilizar con la narrativa del discurso antirreligioso, *la pregunta sobre que concepto de Dios es compatible con el conocimiento científico*, y por ende la aproximación a una realidad más compleja que trasciende hasta la propia física teórica y que termina por deslegitimar toda narrativa ateísta (sobre todo de los sectores más radicales que no pueden concebir la idea de Dios fuera de las religiones tradicionales), y en el siguiente sentido:

«Los físicos que creemos en este Dios, creemos que el universo es muy hermoso, que sus leyes absolutas no podrían ser un accidente. El universo podría haber sido totalmente aleatorio o compuestos de electrones y neutrinos sin vida, incapaz de crear cualquier tipo de vida, por no hablar de vida inteligente» (Kaku, 2008:358).

Cabe precisar que el físico teórico Michio Kaku al referirse a la idea de Dios, lo hace en alusión a un Dios creador o una inteligencia superior universal de orden y diseño (2008: 87). Al respecto, Sagan tiene algo que decir sobre la hipótesis de Dios como habíamos comentado, él nos precisa que sobre la palabra Dios hay una serie de hipótesis que es inmensa, desde la que considera que es ingenua, en donde Dios se nos presenta como un

hombre inmenso, de piel clara, con una larga barba blanca, que se sienta en un gran trono y lleva la cuenta hasta de cada gorrión muerto, hasta la que hace suya:

«Comparemos esta visión con una bastante diferente de Dios, propuesta por Baruch Spinoza y Albert Einstein, una segunda clase de dios al que ellos consideraban Dios. Einstein interpretaba constantemente el mundo en función de lo que Dios haría o dejaría de hacer, pero por Dios entendía algo no muy diferente a la suma total de las leyes físicas del universo; es decir, la gravitación, más la mecánica cuántica, más las magníficas teorías del campo unificado, más unas cuantas cosas más, para él equivalían a Dios. Y lo que querían decir con todo eso es que había una serie de principios físicos, extraordinariamente poderosos, que parecían explicar mucho sobre un universo que de otro modo era inexplicable. Leyes de la naturaleza, como he dicho antes, que se aplican no sólo en el ámbito local, no sólo en Glasgow, sino más lejos: Edimburgo, Moscú, Pekín, Marte, Alfa Centauri, en el centro de la Vía Láctea, y en los quásares más distantes conocidos. Que las mismas leyes de la física puedan aplicarse en todas partes es muy remarcable. Sin duda, eso representa un poder mayor que ningún otro. Supone una regularidad inesperada en el universo. No había necesidad de que fuera así. Podía haber ocurrido que cada provincia del cosmos tuviera sus propias leyes de la naturaleza. No era evidente desde el principio que las mismas leyes tuvieran que regir en todas partes. Sería totalmente insensato negar la existencia de leyes de la naturaleza y, si es de esto de lo que hablamos cuando decimos Dios, no hay posibilidad alguna de ser ateo, o al menos alguien que profesase el ateísmo tendría que dar un argumento consistente de por qué las leyes de la naturaleza son inaplicables. Y creo que se vería en apuros para lograrlo. Así pues, según esta segunda definición de Dios, todos creemos en Dios» (Sagan, 2007: 170).

Sobre Dios, como bien dice Sagan, hay hipótesis, cada religión tiene su hipótesis y su visión de Dios, que pasaron de enfoques antropomórficos

y zoomórficos de Dios hasta su reemplazo por el monoteísmo actual, de aquel que vislumbra a Dios como omnipotente, omnipresente y omnisciente. Ahora, considero que no debe de entenderse el concepto de Dios tal como Sagan lo plantea, como algo que tenga como objetivo hacer de la ciencia una nueva religión a la manera comtiana o científizar las religiones actuales, sino todo lo contrario, es simplemente un concepto más dentro del amplio abanico de posibilidades que dicha idea genera al ser altamente especulativa (y como tal la idea de Dios se expresa en su multiplicidad de manifestaciones), una conceptualización en efecto más materialista de Dios (que pudiera identificarse como panteísta, pero si se lee con atención, no se está diciendo que Dios y la totalidad existente, el Cosmos, sean una y la misma cosa, sino que se habla de Dios como una suma de cuestiones muy concretísimas, de las leyes físicas del universo, postura más cercana al deísmo que ha sido muy característico de muchos científicos desde la revolución copernicana), que puede estar en comunión o no, ser incluyente o no, ser complementario o no, con los principales dogmas de las religiones institucionales, siendo contingente su aplicabilidad al marco gnoseológico de cada religión o visión de Dios. *Pero para lo que si nos es útil esta concepción materialista de Dios, es para reafirmar el hecho de que no hay ninguna disrupción entre praxis científica y la fe del científico (sea cristiano o de cualquier otra religión, o sea receptivo a la posibilidad como hipótesis dentro de un proceso de conversión contingente), de que al contrario de ser cuestiones disyuntas, son vinculantes y se retroalimentan.*

Cabe finalizar la presente con las impresiones que Sagan tenía sobre las tradiciones y las religiones institucionales. Sobre la tradición Sagan no escatimaba esfuerzos en afirmar que *la tradición es algo precioso, una especie de síntesis de decenas o cientos de miles de generaciones de humanos. Es un don de nuestros antepasados, siendo esencial recordar que la tradición es una construcción social humana cuyos objetivos son perfectamente pragmáticos* (Sagan, 2007: 209). Pero tampoco reparaba en afirmar que mientras algunas tradiciones se mantienen en el tiempo, otras cambian y deben cambiar a la misma velocidad que lo hacen las condiciones (Sagan, loc. cit.). Asimismo, y en torno a las religiones, si bien no duda en precisar que las religiones han servido muchas veces como medio de las autoridades políticas para

mantenerse en el poder, es decir, como medio de control social, esto no quiere decir que sea esta la única forma de manifestación de la religión en la historia humana, hay un componente espurio como uno virtuoso, y en ello es tajante su conclusión al respecto:

«De ninguna manera se deriva de ello que las religiones no tengan función alguna, o que su función no sea beneficiosa. Pueden proporcionar de manera muy significativa, y sin parafernalia mística, criterios éticos para adultos, cuentos para niños, organización social para adolescentes, ceremoniales y ritos de paso, historia, literatura, música, consuelo en tiempos de pesar, continuidad con el pasado y fe en el futuro, pero también son muchas las cosas que no proporcionan» (Sagan, 2007: 207).

En torno a esta última cita, nuestros comentarios finales son que, la religión como fenómeno social –independientemente de su valor gnoseológico– en un hecho universal digno de estudio, en tanto que lejos de desaparecer con el advenimiento del pensamiento científico, se ha mantenido y se ha fusionado con la cultura de pueblos varios, conformando parte de su acervo y tradiciones. Ciento es que la religión ha tenido muchas formas de instrumentalización a lo largo de la historia humana (como también la ciencia), desde un sentido benévolos como base de una normativa moral y una escatología cuya visión impactó en el arte, la arquitectura y la música (lo que en la ciencia es la mejora de la calidad de vida de toda la humanidad), hasta en un sentido negativo, sustento de los más barbáricos fundamentalismos, persecuciones y como medio de control social (tampoco la ciencia fue y es ajena a ello, las víctimas del progreso en la experimentación con seres humanos, la tecnología armamentística con capacidad para el exterminio de la humanidad, y nuevos métodos de esclavismo digital y de control social a través de las tecnofilias acríticas como el transhumanismo). Sin embargo, reducir el fenómeno religioso a lo exclusivamente negativo (como también el científico), no sería más que un reduccionismo pleno y muestra de una ignorancia muy grave, que niega equívocamente el papel y la función social que cumplió en el pasado y que cumple la religión hoy en día, hechos que quedan en evidencia cuando

abordamos el tema desde la *Historia de la Religión*, la *Filosofía de la Religión* y la *Sociología de la Religión*. Quien se diga a si mismo humanista y menosprecie en todo el fenómeno religioso, se reduce a si mismo a un anti-humanista, porque el origen y desarrollo de la humanidad (en diverso grado), siempre ha estado ligado a la especulación metafísica (y la ciencia tampoco es ajena a la metafísica, pero a diferencia de la religión cuya base es una *metafísica espiritualista*, la ciencia tiene base en una *metafísica materialista*) y así también se presume su devenir. Y la expresión religiosa dentro de ello, parte de la creatividad hermenéutica y cultural de los pueblos del mundo.

El sobrecogimiento, el asombro y la creatividad, son los estromas comunes entre religión y ciencia.

SOBRE LA UNIDAD DE CIENCIA Y RELIGIÓN

«Él lo rige todo, no como alma del mundo, sino como dueño de todos. Y por su dominio, suele ser llamado Señor Dios “Pantokrator”. Pues Dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos. Dios sumo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto: pero un ente cualquiera perfecto sin dominio no es dios señor...Y de la verdadera dominación se sigue que un dios verdadero es...omnipotente y omnisciente, es decir, dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el principio hasta el infinito: lo rige todo; lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder. No es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; no es la duración y el espacio, sino que dura y está presente. Dura siempre y está presente en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar, constituye a la duración y al espacio» (Escolio general, 1687: 782-783).

Cualquier persona que se toparía con la lectura del presente apartado sin previo conocimiento del autor del mencionado, convendría en afirmar que se trata de alguna obra proveniente de la teología más dura y de una apológetica portentosa que solo puede atribuirse muchas veces a los padres de la Iglesia. Sin embargo, para los que no están familiarizados con la historia de la ciencia experimental les resultará ciertamente paradójico que este fragmento pertenezca al Libro Tercero (intitulado *Sobre el Sistema del Mundo*) de *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* del científico, físico y matemático inglés Sir Isaac Newton. Obra principal que por vez primera sistematiza un modelo matemático general que pretende explicar de forma detallada el movimiento de las estrellas y de los planetas, sentando las bases así de lo que sería la física moderna o llamada física clásica (es decir

anterior a los estudios en mecánica cuántica que caracterizan a la física contemporánea).

Y es que una idea que antes era tomaba por tabú y rechazada de plano por muchos historiadores de la ciencia, es que estos aparentes lapsos newtonianos en torno a cuestiones teológicas (y ni que hablar de las relativas a la alquimia) fueran propios de los intereses principales de Newton y más como algo ajeno a sus disquisiciones neurálgicas y más propio de sus ratos de ocio personal (y atribuidas también a la propia euforia de la época y a una transición entre el pensamiento mágico-religioso y el científico, y el correspondiente proceso de objetivación de los más variados conocimientos, y que por ello, no sería extraño que los científicos del renacimiento y de la revolución científica, hubieran tenido más tratados de teología, religión y libros de ciencias ocultas en sus bibliotecas que los que atañen propiamente al conocimiento científico –como así en efecto lo fue, p.ej. Leonardo Da Vinci, Giordano Bruno, Kepler, Galileo, etc, porque precisamente este último se construía sobre los cimientos de lo mágico-religioso, en donde no era posible determinar donde terminaba este y donde comenzaba la ciencia, ya que muchos de estos saberes estaban entrelazados en la antigüedad y muy entrada la edad media–).

Esto fue tomado así por largo tiempo, es decir, como cuestiones separadas de su praxis científica (John Henry, 2007); y que como muchas veces ahora, se pretende arguir que, la fe del científico no guarda o no tiene porque guardar ninguna relación con su ejercicio científico. Bueno, esto en Newton es todo lo contrario, en el sentido que, Newton no hacía ciencia solamente por un afán de encontrar las causas que determinaban las leyes universales que ordenan nuestro universo, sino que la causal trascendental de movimiento intelectual newtoniano estaba principalmente comprendida dentro de los márgenes de la teología natural o racional (entendiendo a esta como la metodología orientada a respaldar la existencia de Dios sin recurrir a la revelación sobrenatural sino únicamente a la razón). En ese sentido:

«Una de las principales razones para el éxito de la filosofía natural de Newton fue el papel que ésta tuvo al desarrollar una teología natural valiosa. En la Inglaterra del Siglo XVII floreció el uso de los estudios del mundo natural para probar la sabiduría, omnipotencia y benevolencia del Creador, y la obra de Newton fue adoptada rápidamente por los teólogos naturales» (Henry, 2007:70).

Cabe señalar que, todo lo que hoy corresponde a las ciencias naturales y sus distintas ramas, antes era conocido como filosofía natural (de la *physis* en la antigüedad y como *de la naturaleza* en la edad media y moderna), pero la consolidación de las ciencias naturales (física, química, biológica, astronomía y geología) no ha hecho que la filosofía natural desaparezca sino que al contrario obtenga su sitio diferenciado como filosofía de las ciencias naturales (p.ej. Círculo de Filosofía de la Naturaleza de la Universidad de Estrasburgo, 2008).

Ahora, respecto de la cita de Henry (2007), uno pensaría que esto es una interpretación que solo beneficia a quien quiere hacer de Newton un *apologeta deísta* (y muy *a posteriori* de la real volición del científico inglés, en lo que atañe a las justificativas de su propio trabajo científico), sin embargo, es el mismo Newton el que así lo reafirma:

«Cuando escribí mi tratado sobre nuestro sistema, tenía la atención puesta en que dichos principios pudieran servir para aquellos hombres que tienen en cuenta la creencia en una deidad; y nada me puede regocijar más que encontrarlo útil para tal propósito» (Cuatro Cartas de Isaac Newton al Dr. Bentley, 1693).

Es decir, y no por boca de nosotros o de sus exégetas, el sistema newtoniano está encaminado a respaldar la idea de que el conocimiento científico de la naturaleza trae como necesaria consecuencia mediata la mejor comprensión de Dios, o lo que es lo mismo, conocer a Dios, sus atributos y naturaleza, a través de su propia creación. Al respecto:

«La unidad de pensamiento de Newton ha sido reiterada ahora en términos más prácticos. Ha sido explicada por James E. Force en términos del interés de Newton por un Dios de dominio absoluto y una concomitante teología voluntarista, y por la difunta Betty Jo Dobbs en términos de una teología natural en la que los principios activos en la materia son establecidos como causas secundarias que dan testimonio del poder y sabiduría de Dios. Un testimonio convincente de lo correcto de esta forma de apreciar a Newton y su obra lo ofrece el hecho de que es fácil combinar las conclusiones de Force y Dobbs en una sola versión, aunque el primero haya llegado a sus ideas estudiando la teología de Newton, y la segunda su alquimia» (Henry, 2007: 72).

Para otra oportunidad dejaremos el análisis de la tricotomía consustancial a la *filosofía natural newtoniana* (teología racional y voluntarista –una correcta apreciación de la naturaleza del espacio era crucial no solo para establecer los verdaderos fundamentos de las ciencias mecánicas (Henry, 2007:75) sino también para el entendimiento del espacio mismo como un efecto emanativo de Dios (*De Gravitatione*)–; alquimia – como complemento empírico a su *teoría de la materia*. Demostrar que esta, la materia, depende de Dios en tanto contiene principios activos exógenos a esta como p.ej. la atracción gravitacional, ya que se consideraba que la materia no podía tener principios inherentes a la misma; y exégesis bíblica – la existencia de Dios como dominio providencial sobre todo el universo), por lo que, como colofón a la presente solo diremos que: en los inicios de la ciencia, si esta pudo avanzar y si esta tuvo la inspiración para hacerlo, fue en el ideal de Dios, lo cual, a pesar del aparente reinante ateísmo científico contemporáneo, no dudamos que aún hay muchos hombres y mujeres de ciencia (como de hecho los han habido, p.ej. Copérnico, Steno, Spallanzani, Mendel, Lemaître, Carolina Herschel, Henrietta Swan, Lise Meitner, etc) que se podrían considerar hoy, newtonianos...

X

SOBRE EL MATERIALISMO RELIGIOSO

La Filosofía de la Religión se conceptualiza como el entendimiento racional de la religión en sí misma, la fe como otro de los tantos objetos de estudio de la razón. Entendiendo a la religión como un sistema cognitivo universal conformado por vivencias y tradiciones. Dentro de este marco han existido varios enfoques de estudios, p.ej. dos enfoques disyuntos, el primero que sostenía la estrecha relación entre conocimiento filosófico y conocimiento religioso (Schelling y Hegel), y un segundo que afirmaba las contradicciones inherentes de estos dos tipos de conocimientos (Feuerbach, Marx, Nietzsche y Comte). Sin perjuicio de ello, hay también otras aristas de estudios dentro de la filosofía de la religión, como lo es la respuesta a la pregunta por el origen mismo de la religión como fenómeno social humano. Siendo que dentro de los sistemas filosóficos encontramos uno en particular que tiene una visión polémica, pero a su vez muy interesante sobre cómo abordar la respuesta a dicho cuestionamiento. Nos referimos pues al *materialismo filosófico* de la Escuela de Filosofía de Oviedo de la Fundación Gustavo Bueno, siendo precisamente este último el fundador de dicha corriente filosófica. Es necesario pues una breve aproximación a dicho sistema antes de pasar a una de sus aristas, ya que el materialismo religioso es la filosofía de la religión del sistema del materialismo filosófico.

La idea neurálgica de la que parte el materialismo filosófico es la idea común, en términos generales y con los obvios matices del caso, a todos los materialismos desde Epicuro, Lucrecio, Demócrito, Spinoza, Marx y Engels (entre tantos otros) hasta nuestros días, y que siempre ha sido en esencia la misma: *El origen de la realidad es material, y toda la realidad es materia*. En ese sentido, «...el materialismo, en general, podría definirse como la negación de la existencia y posibilidad de sustancias vivientes incorpóreas» (Pelayo García, 2019). Sin embargo, el materialismo filosófico niega el *monismo* (es decir, de que se pueda reducir la realidad a solo un principio que relaciona todo con todo; ya que esta negación se debe a que el materialismo filosófico parte de la *symploqué* platónica que expone que no

todo está relacionado necesariamente con todo, por lo que a diferencia de los materialismos tradicionales caracterizados por el monismo de sostener a la materia como único principio fundante de la realidad fenoménica, el materialismo filosófico sostiene un pluralismo, es decir, hay materias, hay discontinuidades irreductibles: «un conjunto de corrientes diversas e irreductibles algunas de las cuales han debido confluir para dar lugar a la conformación del mundo» –Ibidem–); así como también niega el *corporeísmo* (que reduce la materia a la condición de materia corpórea; y esta negación del materialismo filosófico respecto del corporeísmo, se da por el simple hecho que hay materias incorpóreas p.ej. una onda gravitacional einsteiniana [$h=g-g_0$]).

Por esta naturaleza particular, el materialismo filosófico estratifica la *materia del mundo* en *tres géneros de materialidad*, a saber, la materia primogenérica o M1 (corpórea, como los sólidos, e incorpórea como las ondas electromagnéticas), la materia segundogenérica o M2 (como los proyectos y planes sociales o políticos de los hombres, los recuerdos, los deseos o las voluntades, o un dolor de apendicitis) y la materia terciogenérica o M3 (como las relaciones expresadas en los teoremas geométricos, como el de Pitágoras).

Visto nuestro marco teórico, la idea principal del materialismo religioso, en tanto filosofía de la religión del materialismo filosófico, sustenta que el núcleo basal de la religiosidad no debe buscarse en la superestructura cultural, en los fenómenos alucinatorios o ni siquiera en los lugares propios de las llamadas «religiones superiores», es decir, las últimas expresiones más acabadas del fenómeno religioso (judaísmo, cristianismo, islamismo), sino en la categoría de *numen* o *númenes*.

El numen o los númenes es la categoría que hace referencia a ese aspecto transversal a toda fenomenología religiosa más fundamental, y que se encuentra presente en las *religiones primarias*. Los númenes en los inicios de la humanidad (época paleolítica) no son fantasmas, ángeles o demonios, sino animales, es decir, en las primeras religiones la relación de los hombres

con otras entidades no humanas se refleja en las pinturas rupestres de las cavernas, y son los animales los que configuran los primeros númenes que conoce el hombre y de los cuales derivara prácticas religiosas en torno a ellos. Es por esta razón que el materialismo religioso parte de la existencia corpórea y real de los númenes. Al respecto:

«...el materialismo religioso...se enfrenta críticamente con el espiritualismo (que concibe a los dioses, a los espíritus, a las almas y a los númenes, en general, como incorpóreos), propugnando la naturaleza corpórea y real (no alucinatoria o mental) de los sujetos numinosos que han rodeado a los hombres durante milenios (el materialismo religioso identifica esos sujetos numinosos corpóreos con los animales y se guía por el siguiente principio: “el hombre no hizo a los dioses a imagen y semejanza de los hombres, sino a imagen y semejanza de los animales”» (Ibidem).

En una segunda etapa están las *religiones secundarias* (del neolítico en adelante), que son la inmediata consecuencia de la transformación de las religiones primarias. Estas religiones secundarias se caracterizarán por el culto a figuras antropomórficas o zoológicas (p.ej. egipcios, hindúes, chinos, mayas, etc).

El salto de las religiones secundarias a las *terciarias* (estas últimas también llamadas «superiores»), se da con la crítica por parte de la filosofía griega, precisamente, al antropomorfismo y al zoomorfismo presente en las religiones secundarias, lo cual conduciría al monoteísmo que caracterizaría a las manifestaciones religiosas en adelante. Sin embargo, a diferencia de las religiones primarias y secundarias, las terciarias adhieren un componente adicional a la fenomenología religiosa, en referencia a la revelación, hecho que dará pie «...a la transformación de los fenómenos religiosos en superestructuras sociales o políticas (principalmente la formación de iglesias, con sus cultos, ceremonias, dogmas, etc.) cuyo funcionalismo alcanza grados muy altos» (Ibidem). Respecto de este funcionalismo sociológico y etológico del fenómeno religioso (es decir que, la religión

como tal cumple una función social relevante y digna de análisis filosófico), el materialismo religioso no repara en afirmar lo siguiente:

«Entre estas religiones..., el catolicismo, recogiendo la herencia de la tradición griega y el derecho romano, es considerado por el materialismo filosófico como la religión más racional, frente al fanatismo musulmán o al irracionalismo protestante, luterano o calvinista. Desde una perspectiva filosófica el catolicismo “se salva” por el racionalismo implícito en la institución de la Teología dogmática. Dada la situación efectiva de la Humanidad, transcurrido el segundo milenio del cristianismo, puede decirse que los pueblos no están preparados para organizarse socialmente bajo los auspicios de un racionalismo filosófico y ateo; por consiguiente, se hace preciso evaluar el grado de racionalismo actuante en las distintas confesiones religiosas realmente existentes. Desde el punto de vista histórico, e investigaciones recientes lo confirman, el irracionalismo luterano conduce en línea directa al racismo, al imperialismo depredador, y también al antisemitismo... Gracias en buena medida al petróleo que consume Occidente, el fanatismo islámico está cada vez más organizado sobre la superficie de la Tierra, en la que parece estar constituyendo un frente común contra el cristianismo, y constituye un verdadero peligro para la Humanidad. (...) Defendemos la tesis de que el catolicismo ha sido la religión que históricamente ha mantenido las posiciones más avanzadas, desde el punto de vista del racionalismo filosófico...» (Ibidem).

SOBRE LA ESTÉTICA

Para Benedetto Croce (1902), la estética es la ciencia de la expresión, entendiendo a la expresión en su identidad plena con la apercepción, la intuición o síntesis imaginativa, y que muy poco tiene que ver con la belleza o preferencia de percepción particulares, esta visión, para Santayana (1904) p.ej. contribuye mucho al *dilettantismo erudito* y en nada al conocimiento. Por su parte, este último considera que por estética se puede entender muchas cosas, es decir que, nos enfrentamos a una categoría filosófica de naturaleza multívoca, pero que por lo general se le conceptualiza *en su relación con objetos de arte o con el sentido de la belleza*, así como con *cualquier especulación acerca de la relación dialéctica de lo bello con lo racional o con el bien absoluto*. Antes que ellos, el alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1735), la definiría *como ciencia del conocimiento sensitivo*, y a este es precisamente al que se le atribuye por primera vez el uso del término *Aesthetica* para denominar a tal rama del pensamiento filosófico. De todas estas definiciones, se puede colegir que la experiencia estética es amplia, y no se reduce a lo bello, sino a *toda experiencia sensitiva capaz de producir diversidad de reacciones en un sujeto cognosciente* o algo que llamaremos *sujeto aestético*, es decir, aquel capaz de tener experiencias estéticas por diversidad de razones que se lo permiten. En ese sentido:

«... mucho de lo que es estético es factual—por ejemplo, los fenómenos del arte y el gusto; y todo esto es objeto de la historia y la filosofía naturales: pero mucho también es ideal, como el esfuerzo y el propósito de la composición poética, o la interpretación de la música, todo lo cual atañe solamente a satisfacer la intención y establecer valores. Que la psicología puede ocasionalmente tratar con cuestiones estéticas es incuestionable» (Santayana, 1904: 73).

Sin perjuicio de lo mencionado, uno de los objetos de la estética, es en efecto, la belleza, y en ello, lo bello. Pero ¿Qué es lo bello? Para filósofos como Kant, «*bello es lo que place en el mero juicio*» (1790: VIII). Es decir, es bello aquello que, siendo juzgado sin tener ningún marco de referencia

conceptual para tal juicio, causa placer, siendo por esto que el *juicio estético no produce conocimiento, sino placer*. En otros términos, un objeto bello (producto de la naturaleza o el arte) en el kantismo, es lo que causa placer al momento de ejercitar el juicio (de gusto), siendo esto último la facultad de hacer concordar la imaginación y el entendimiento.

Estas consideraciones kantianas fueron materia de crítica por Hegel en sus *Lecciones de Estética* (1835), ya que, en Kant, como se ha visto, hay una disociación entre belleza y conocimiento, haciendo de la *conciencia estética* algo en sumo grado subjetivo, que varía conforme a cada sujeto aestético. Por su parte Hegel dirá que la belleza es «*la manifestación sensible de la idea*» (1835: 151), afirmando que la experiencia sensitiva por ello puede objetivarse progresivamente a través de conceptos que se construyen precisamente a partir de dicha actividad cognoscitiva. Es decir, para Hegel si hay una relación entre belleza y conocimiento. Mientras que para Kant el conocimiento se configura como una restricción del *placer estético*. Para Hegel y también para Schelling, «*la belleza va a consistir en el concepto hecho objeto, p.ej. obra de arte*» (Labrada, 2007:78).

Hoy en día, tanto la postura kantiana como la hegeliana configuran el objeto de la estética, es decir, en la teoría como *juicio de gusto* y en la praxis como *los aspectos cognoscitivos de la experiencia estética* (Labrada, 2007).

Como colofón a la presente, conviene señalar que no solo lo bello tiene relevancia estética, sino también su opuesto que es lo feo. Así belleza y fealdad son la dicotomía neurálgica de todo fenómeno estético, son las *categorías estéticas mínimas*. Como diría Estrada (1998: 701), lo bello genera una atracción, mientras que lo feo una repulsión, la belleza apertura la vista, mientras que la fealdad los cierra. Lo bello induce a la contemplación que lleva al cuerpo a la quietud, mientras que lo feo sentimientos negativos que se ven manifiestos en expresiones y gestos algunas veces violentos de rechazo, que, en sus versiones extremadas, pueden llevar al alejamiento físico.

SOBRE LA MÚSICA

Hablar sobre qué es la música tiene el mismo nivel de dificultad y sutilezas teóricas que cuando hablamos sobre qué es el arte. Cuando se trata de cuestiones tan cercanas a la experiencia cognitiva humana y tan cargadas de emotividad y significaciones culturales diversas, se podría llegar, como de hecho se llega en la experiencia vulgar, a la afirmación de que conceptos de música hay como oyentes, compositores e intérpretes existen. Es decir que, la subjetividad termina por imponerse a todo intento de objetivación de la experiencia musical, sin embargo, consideramos que adoptar tal postura es abandonarnos al facilismo de la indefinición, y la historia de las artes y las ciencias, no se han caracterizado por la pléthora de indefiniciones sino por el contrario, por la delimitación de conceptos para así mejor comprender los alcances entre ramas del conocimiento humano y sus respectivas áreas de desarrollo que han contribuido a su perfectibilidad especializada.

En efecto, que la subjetividad de la experiencia musical goce de una variada multiplicidad, no quiere decir que por ello no podamos encontrar ciertas ideas mínimas comunes a toda praxis musical y por ende su componente objetivo y en ello su aspecto óntico. Esto es precisamente la labor y esencia de la filosofía de la música y a la vez su objeto de estudio, como *constante reflexión sobre la naturaleza de la música en tanto experiencia cognitiva humana expresada en un abanico de vivencias culturales*. Al respecto:

«...la filosofía de la música interroga a la música acerca de su naturaleza esencial, en este aspecto es totalmente autónoma, pero refleja sistemáticamente objetivos y situaciones históricamente determinadas en la mayor parte de los casos o bien probablemente determinados por la musicología sistemática» Ulrich Michaels (1985: s.d.).

Sobre este último concepto, a diferencia de la filosofía que es especulativa, la musicología (o ciencia de la música) es el estudio científico de la música desde sus fundamentos fisicomatemáticos y sociohistóricos.

Dentro de las muchas preguntas que la filosofía de la música busca responder, se encuentran las dos más básicas: ¿Qué es la música? Y ¿Cuál es la función social de la música?

Varias son las respuestas a tales interrogantes, en lo que respecta a la primera, Julían Marrades Millet (2012) en una revisión de los *problemas metodológicos* relativos a la investigación en filosofía de la música, señala las contribuciones de Vitor Guerrero, John W. Lango y Andrea Schiavio al debate sobre el tópico, que van desde *la música definida como arte sonoro*, hasta *la música como sonidos que son plausibles de estructurarse como tales*.

A lo mencionado se añan otras posturas desde la *ontología de la música*, como las de Sthepen Davies, Jonathan Neufeld y Alessandro Bertinetto, en donde *la música se nos presenta como la ejecución por parte de intérpretes distintos al compositor de una partitura*, es decir, de una obra musical. Por otro lado, esta una conceptualización a partir de la *estética musical*, y ello de las propiedades inherentes a la música, Jerrold Levinson en ese sentido nos habla de que *la propiedad estética de la música es la belleza musical*, expresión algo tautológica y autorreferente, pero de una sencillez que se sostiene.

Dentro de este mismo marco tenemos a Óscar Andrés Cortés (2007) que, efectuando un ejercicio análogo de revisión, pero dentro del marco de la historia de la filosofía de la música, señala el aporte de Herman Grabner que define a *la música como fundamentalmente ritmo*, porque todas las demás propiedades musicales están basadas en este último, y entendiendo al ritmo, a su vez, como *la sucesión regular y ordenada de sonidos*, que sería la condición necesaria de todo fenómeno musical.

Por otro lado, Jaime Pahissa (1945) define a la música como principalmente *la conjunción de melodía* (resultado de la interacción entre

la altura de los sonidos y el ritmo.) y *armonía* (combinación de sonidos de manera simultánea que forman acordes, entendiendo al acorde como dos o más notas que suenan juntas), porque el ritmo estaría presente en ámbitos extramusicales (bajo otra definición de ritmo como cualquier movimiento regular y recurrente, así podemos tener la idea de ritmo también en las artes visuales, la naturaleza y hasta en la arquitectura).

Cortés (2007) opta por una visión integral al afirmar que, si bien no puede haber melodía y armonía sin ritmo, la música tampoco es puro ritmo. Partiendo de estas afirmaciones y a manera de síntesis entre los enfoques de Grabner y Cortés, diremos que *la música es energía sonora, una sola energía cinética continua* (2007:62). *Conformada por ritmo, melodía y armonía, y que es dotada, a su vez, de un significado trascendental por el oyente, compositor o por el intérprete dentro de un marco cultural determinado o determinable.* Siendo esto a su vez, su estructura óntica.

Queda por ver el cuestionamiento sobre la función social de la música, y en torno a ello, y del cotejo de la obra del mencionado Cortés, se complementa la visión de Jame Garrison quien tiene un ensayo intitulado *El valor social de la música ritual en el pensamiento clásico chino*, y en donde reconocemos de los planteamientos de estas obras, al menos tres funciones sociales de la música: (i) *Una función de sociabilidad*, (ii) *una función sacra* y (iii) *una función de transmisión generacional del conocimiento*.

Una función de sociabilidad, porque la música no solo es producto social sino es herramienta para la cercanía intersubjetiva que desde tiempos inmemoriales reúne a la humanidad en derredor de un *ethos* comunitario, cuya experiencia más remota se remonta al carácter ritualístico de la música tribal.

Una función sacra, ya que la ritualidad, lo mágico y lo religioso, parecen difuminarse en lo musical, en los canticos, las danzas, etc. En ese sentido:

«Así, la música fue música antes de ser música. Pero fue música muy distinta de lo que hoy tenemos por música deparadora de un goce estético. Fue plegaria, acción de gracia, encantación, ensalmo, magia, narración escandida, liturgia, poesía, poesía-danza, psicodrama (antes de cobrar por decadencia de sus funciones más bien que por adquisición de nuevas dignidades) una categoría artística» (Carpentier, 2004:11).

Finalmente, una función de transmisión generacional del conocimiento, en el sentido que:

«la comunicación de la enseñanza musical debió ser parte de la tradición oral debido a la falta de escritura para conservar la cultura heredada. Fue así como la música adquirió una de sus funciones primarias y de mayor relevancia en la humanidad: la transmisión de conocimiento, la sucesión de los códigos morales y valores, los relatos míticos acerca del mundo y la historia de la comunidad mediante canciones y danzas. Dicha transmisión proporciona igualmente un refuerzo en la continuidad de las normas sociales y la integración de los individuos en el grupo social, sus valores y creencias religiosas. Desde esta perspectiva exterior, la música consiste en ser un agente de comunicación, cuya propiedad esencial consiste en conservar y extender la cultura» (Cortés, 2007: 60).

XIII

SOBRE EL ARTE

«Una obra de arte (...) es tanto más excelente, cuanto más profunda es también la verdad interna de su contenido y su pensamiento» (Hegel, 1834: 150).

Esta sentencia hegeliana parece diluirse en tiempos presentes y mostrársenos como vacía ante los fenómenos contemporáneos en el mundo del arte. En esa línea, habría que preguntarnos cuál es la compleja e intrínseca verdad interna de un plátano pegado a una pared y que fuera vendido por más de 120,000 dólares en una feria de arte de Miami el año pasado, pretendida obra de arte del artista italiano Maurizio Cattelan. Y es que ese es uno de los dos problemas principales de la filosofía del arte, el llamado problema de la percepción. Es decir, qué elementos hay de característicos en un objeto que nos permitan distinguirlo de otros objetos comunes, que nos permitan a su vez darles el rotulo de “obra de arte”, lo que da pie a otra problemática conocida como la cuestión de los objetos indiscernibles.

Estas cuestiones comenzaron a ser comunes en el arte posmoderno, en tanto que la base del mismo comenzó a construirse en el terreno del anarquismo semántico, por ejemplo, Duchamp nos dice que una obra de arte como tal es un objeto corpóreo, y así, en tanto objeto, cualquiera, puede tornarse en una obra de arte. Y este es el criterio básico al que se subsume el arte posmoderno. Por otro lado, para Beuys, cualquiera puede ser un artista y para Kosuth, no hay un referente específico para la categoría de obra de arte. Asimismo, Warhol, precisa que, cuando todo puede ser una obra de arte, no tiene sentido establecer una distinción entre lo artístico y lo no artístico.

«El Arte es un fenómeno social, legitimado y determinado por prácticas institucionales. La práctica artística lanza así un reto a la filosofía y sus sustentos teóricos: ni en lo que vemos o

experimentamos, ni en lo que denotamos, ni en lo que predicamos, ni en lo que conocemos, ni en lo que reconocemos socialmente como arte se evidencian criterios únicos e inalterables para dar respuesta a la pregunta filosófica ‘¿qué es el arte?’» (Repizzo, 2011:251).

Por lo expuesto es que para algunos filósofos del arte ya no es tanto la definición de lo qué es Arte como expresión universal lo que importa, sino el estudio del objeto, es decir, de la obra de arte, del producto social del trabajo humano.

Al problema de la percepción de una obra de arte se añade el problema de la interpretación de una obra de arte, es decir, encontrar las condiciones mínimas generales para el empleo del término “obra de arte”.

Con todo esto, para autores como Repizzo, surge una imperativa exigencia para el arte, en tanto que, si cualquier cosa puede ser una obra de arte, entonces es necesario que el arte se encuentre a sí mismo, que se reconozca, que adquiera conciencia de su propia identidad.

Si bien el papel de la percepción es relevante, qué es lo que a mí me permite identificar a algo como una obra de arte, es decir, qué característica del objeto observado me permite delimitar mi definición de obra de arte, no responde al problema de los objetos sensorialmente indiscernibles, por lo que el papel de la interpretación luego se torna en otro punto de especial relevancia. Lo que permita y coadyuve a distinguir entre una obra de arte y un mero objeto no artístico comercial.

Volviendo al ejemplo inicial: ¿Por qué si yo pego un plátano a mi pared solo valdría lo que vale el plátano y la cinta adhesiva, mientras que el señor Cattelan con ello ha ganado miles de dólares? Ese es el problema de la indiscernibilidad: ¿Dónde termina el plátano y donde comienza la obra de arte?

«El problema de los indiscernibles pone de manifiesto que la percepción es insuficiente. A que interpretación debemos recurrir para confrontar lo que vemos y separar homogeneidades. La percepción está ligada a la interpretación para separar el mundo de los objetos del mundo de las obras de arte» (Repizzo, 2011:259).

Por nuestro lado, nosotros diremos a todo esto que, si bien todos tenemos la capacidad de ser artistas, muy pocos realmente lo son, y si bien todos podemos hacer arte, muy pocos harán obras de arte. Para otra oportunidad dejaremos la crítica al arte posmoderno, que de una pincelada rápida solo diremos que es un mundo de arte (que muchas veces parecen meros objetos del mundo), pero no de obras de arte.

SOBRE LA LÓGICA

Francisco Bonnin Aguiló (1982), citando a Bochenski (1966), precisa en un ensayo corto que, en la historia del pensamiento, no existe tal vez otro término filosófico y a su vez científico que haya adoptado tantos significados a lo largo de la historia como el de la Lógica. Lo que no es de extrañar nos dice, en tanto una de las categorías neurálgicas de la filosofía occidental. Un recorrido que va desde la lógica aristotélica, pasando por la lógica estoica, la lógica medieval, la lógica kantiana, la lógica hegeliana, la lógica dialéctica marxista, hasta la lógica matemática contemporánea con su diversidad de variantes y matices.

Siguiendo el trabajo de Aguiló, «*El concepto de la lógica a lo largo de la historia de la filosofía*», se complementa el enfoque de W. y M. Kneale (1972), particularmente en su otro trabajo intitulado «*El Desarrollo de la Lógica*» que hace una breve descripción de la evolución del tratamiento conceptual de la Lógica, siendo este uno de los puntos de partida de la Filosofía de la Lógica, o lo que es lo mismo, la respuesta por la pregunta ¿Qué es la Lógica? En ese sentido, se nos comenta brevemente, por ejemplo, que las bases de la *lógica aristotélica*, que tomaron como referencia la tradición lógica anterior, fueron la primera gran sistematización de la Lógica, por lo que es correcto señalar en función a ello, que debemos a Aristóteles el acto fundacional mismo de dicha rama del conocimiento. Para Aristóteles, *la lógica es el análisis de los principios según los cuales se articula la realidad*. Siendo el pilar central de la lógica aristotélica, por ello, *el silogismo*, que no es otra cosa que una forma de razonamiento de carácter deductivo conformado por dos proposiciones que son a su vez las premisas de las que se parte y una tercera como conclusión que las incluye. *El razonamiento deductivo o deducción, es una argumentación en donde la conclusión se infiere necesariamente de las premisas planteadas previamente* (DSF, 1965, 1984). Siendo esto la base del razonamiento científico en adelante, ya que coadyuva a la demostración del saber científico. Por ello en Aristóteles la Lógica es, conforme a Aguiló, *ciencia del discurso*.

La *lógica estoica* complementará la lógica aristotélica en el sentido que, puede ser entendida, con su uso de las tablas de verdad de las proposiciones, como *la ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni verdadero ni falso, es decir, de las famosas paradojas*.

Por su parte, la *lógica medieval* tiene un tratamiento propio que por la brevedad de la presente no llegaremos a abarcar, en tanto que se puede dividir en tres etapas, a saber: (i) *la lógica vetus*, (ii) *la lógica nova* y la (iii) *lógica modernorum*. Sin perjuicio de ello, en los medievales, sin tomar en cuenta los amplios matices, parece prevalecer la concepción de la lógica como *scientia recte judicandi*, que puede entenderse de dos formas, como el acto o como el proceso. Como el *acto per se de juzgar rectamente*, es decir como el acto que conduce a un conocimiento correcto o verdadero, o como *el proceso mediante el cual se puede obtenerlo*.

Con el advenimiento del renacimiento, se comienza a considerar a la matemática como la expresión más perfecta de la Lógica (Agulilo, 1982: 24). Aperturándose dos enfoques de la lógica, entendida *como cálculo y como epistemología*. Posteriormente, el mismo Leibniz sería por ello considerado el creador de la Lógica Matemática. Mientras que Descartes se convertiría en el representante del enfoque epistemológico. En torno a este último enfoque lo siguiente:

Kant, si bien en línea de la lógica aristotélica, propondrá a fin de cuentas una lógica distinta que terminará siendo contrapuesta a la lógica formal de Aristóteles, a la que llamará *lógica trascendental* que también se distinguirá de la posterior *lógica de Hegel*, en el siguiente sentido:

«Es la aplicación de la lógica dentro del ámbito de la epistemología conducente a la delimitación de los saberes humanos. Esto es lo que Kant llama “lógica trascendental” ... Esto presupone, como lo había establecido Descartes, concebir la razón como “Cogito”, es decir, no como idea platónica ni como definición aristotélica, sino como “sustancia pensante”, es decir, el pensamiento asumido, no como contenido formal sino como acto, como una acción o actividad

espontánea del espíritu en la que se funda la libertad humana» (Mora, 2000: 7).

Con Marx, la «*idea*» de la lógica hegeliana (de naturaleza metafísica espiritualista) se torna en «*materia*». Por su parte, continuando con la exposición de Aguiló (1982), Lenin resumirá las leyes lógicas en tres: unidad de los opuestos; convertibilidad mutua de la cantidad y de la cualidad; y negación de la negación. Pero para Aguiló, como nota al pie, esta *lógica dialéctica marxista* sería lógica por mera pareidolia, en el sentido que tiene más en común con una ordenación de la materia, que con una ciencia de la razón o logos.

Por el lado de la *Lógica Matemática*, como habíamos mencionado, Leibniz, si bien es considerado su creador, no por ello tuvo éxito en su proyecto de sistematizar la lógica como lógica universal, como *calculus ratiocinator universalis*, es decir, como un sistema que pudiera ser entendido por todos como la música y la matemática, con base en unos principios absolutos aplicables a todos los mundos posibles (Aguiló, 1982:2). Sin perjuicio de ello, estas aportaciones sirvieron para posteriores desarrollos paralelos, como la obra de Boole (1854), la de Gotlob Frege (1879), y así con las de Weierstrass, Dedekind, Cantor, Peano, etc.

De acuerdo con todo lo visto, entendemos que hay dos tipos de Lógica: una *Lógica Filosófica* con origen en Aristóteles, y una *Lógica Matemática* con origen en Leibniz ¿Cuál puede ser el estroma común, sin por ello difuminar en modo alguno sus diferencias, entre ambas, que nos permitan plantear una conceptualización unitaria de la Lógica? Ese estroma común de acuerdo con Aguiló, Bochenski, Kneale y Lukasiewicz, está en el *proceso de formalización* (por formalización entiéndase: producir un modelo, una proposición, un argumento, una ecuación o regla, para mejor explicar o entender propiedades y relaciones relativas a objetos o fenómenos que son materia de estudio). En otros términos, la Lógica, desde la que es filosófica hasta la que es matemática, es la progresiva formalización del proceso deductivo, es decir que, la Lógica, es la teoría formal de la deducción.

SOBRE LA MATEMÁTICA

¿Qué es la Matemática? Esta pregunta implica ya de por si un cuestionamiento de carácter filosófico, que a lo largo de la historia ha sido abordado desde múltiples aristas, sin embargo, no se puede encontrar una respuesta bajo el solo hecho de una enumeración y análisis concatenado de definiciones, sino que, en opinión de Carlos Madrid Casado (2009), que a su vez refrenda la aplicación de la Teoría del Cierre Categorial de Gustavo Bueno (1972, 1979) al análisis filosófico de la matemática, tiene bien en precisar que «no puede pensarse en hallar una definición de Matemática recopilando las distintas definiciones que los filósofos de las matemáticas (Platón, Kant, Poincaré, Russell...) han dado a lo largo de la historia, porque discrepan tanto unas de otras que resulta completamente imposible extraer algo en claro» (2009:1). Necesitamos pues de un análisis más profundo que la mera aproximación nocional.

Bajo el marco teórico expuesto, iniciamos nuestras indagaciones refrendando las consideraciones brindadas por Casado (2009), en el sentido que las matemáticas pueden encararse correctamente, al menos desde un sentido filosófico, desde la praxis, es decir, no podemos entender que es la Matemática, sin antes haber realizado ejercicios matemáticos, por lo que todo análisis de la fenomenología matemática deberá tener en consideración como es que esta –la Matemática– se ha venido desarrollando en el tiempo. Esta praxis nos dice que no hay una sola filosofía unívoca de las matemáticas, sino que nos enfrentamos a varios sistemas teoréticos, es decir, a varias filosofías de las matemáticas. Una breve tipología de estos sistemas teoréticos podría resumirse en la siguiente enumeración: 1. Platonismo (Platón, Cantor, Gödel, Hardy, Husserl, Penrose). 2. Logicismo (Frege, Russell, Whitehead, Wittgenstein, Carnap). 3. Intuicionismo (Kant, Kronecker, Poincaré, Brouwer, Weyl, Heyting). 4. Formalismo (Hilbert, Von Neumann) y 5. Materialismo formalista (G.Bueno).

Si bien la pregunta por la naturaleza y el sentido de las matemáticas es de muchos milenios (babilonios, egipcios, indios, helénicos <pitagóricos, euclidianos>, chinos, árabes) no sería sino hasta el siglo XIX que un

acercamiento más axiomático que intuitivo tomaría fuerza, bajo la forma de Platonismo.

El Platonismo como tal, es considerado, al menos históricamente, como la filosofía originaria de las matemáticas y que en opinión del mismo Casado (2009), goza de buena salud, y lo que es más, jocosamente alega que los matemáticos son platónicos los días laborales, mientras faenan entre teoremas, proposiciones y corolarios, y que solo se vuelven hilbertianos los fines de semana; una apreciación más insolente incluso llega a aseverar que el platonismo es la religión oculta de los matemáticos (Davis & Hersh, 1982:247).

Acto seguido efectuaremos una breve exposición del platonismo, dejando las demás teorías filosófico-matemáticas para otra oportunidad, sin evitar por ello mencionar las diferencias consustanciales entre ellas.

No es novedad que el primer platónico en sí, no fue Platón, sino Pitágoras. La visión pitagórica de que el universo en si esta ordenado en función a los números, causaría una fuerte impresión en Platón, ello se manifestaría en su obra «*Timeo*», en donde ya aquí consagra que el orden del universo está dispuesto por la acción conjunta entre números e ideas, es decir que, los números como tales, gozan de una existencia real en el *hiperuranio*. Con ello se establece que los números no son construcciones, sino que ya nos vienen dados como partes integras de una realidad suprasensible, es decir, de una realidad matemática que trasciende a la realidad física.

Los supuestos anteriormente mencionados, fueron las bases sobre las que trabajaron matemáticos como Cantor (2006) que sostenía que la realidad de los números era mucho mayor que la realidad del mundo sensorial (Casado, 2009:4); Gödel (1989) quien tomaba los conjuntos matemáticos como objetos tan reales como los cuerpos físicos (Mosterin,2000:262); Hardy (1967), que hablaba sobre una realidad matemática fuera del sujeto cognosciente y que este debía de descubrir; Husserl (1991), en cuya fenomenología las ideas platónicas se plasman bajo la forma de las esencias que también son captables intuitivamente y conforman una esfera o reino independiente, distinguiendo entre espacio geométrico y espacio empírico (Casado, 2009), y finalmente, el

actual Penrose (2006) que alega la existencia atemporal de las categorías matemáticas, y que la verdad matemática es absoluta, externa y eterna.

El platonismo comparte con el logicismo el hecho de considerar a las categorías matemáticas como un mundo aparte, ideal, mientras que el intuicionismo y el formalismo se centran más en la literalidad *per se* de dichas categorías. La matemática para los formalistas no es más que un conjunto de signos sobre el papel y nada más.

Referencias bibliográficas

MADRID CASADO, Carlos. (2009). «Filosofía de las Matemáticas: el cierre de la topología y la teoría del caos». En: Revista de Materialismo Filosófico El Basilisco. No. 41. pp.1-48.

BUENO, Gustavo (1972). «Ensayos materialistas», Taurus, Madrid. (1979a): «Operaciones autoformantes y heteroformantes (I)», El Basilisco, 7, pp. 16-39. (1979b): «Operaciones autoformantes y heteroformantes (II)», El Basilisco, 8, pp. 4-25.

DAVIS, P. J. & HERSH, R. (1982). «Experiencia matemática», Labor, Barcelona.

CANTOR, Georg. (2006). «Fundamentos para una teoría general de los conjuntos», Crítica, Barcelona.

GÖDEL, Kurt. (1989). «Obras completas», Alianza, Madrid.

HARDY, G. H. (1967). «A Mathematician's Apology», Cambridge University Press, Cambridge.

HUSSERL, Edmund. (1991). «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental», Crítica, Barcelona.

PENROSE, Roger. (2006). «La nueva mente del Emperador», De Bolsillo, Barcelona

SOBRE LA ÉTICA Y LA MORAL

¿Qué es la Ética? ¿Qué es la Moral? ¿Cuál es la relación y distinción entre Eticidad y Moralidad? Muchos filósofos a lo largo de nuestra historia han profundizado sobre aquella disparidad, que dicho sea de paso es contemporánea, ya que en el mundo clásico y hasta bien entrada la modernidad, no se hacía ninguna diferenciación tajante entre lo Ético y lo Moral, tomándose por sinónimos, y a lo mucho por una relación entre disciplina y campo de estudio, y que, por lo general, se constituye en el manejo imperante.

Hoy en día, adelantamos, pareciese que no hay un consenso definitivo en torno al tema, y diremos que la relación entre Ética y Moral va a depender de cómo cada enfoque de pensamiento lo plantee. Sin perjuicio de ello, y a nivel social, si es que en diversidad de circunstancias hacemos alusión a lo ético y lo moral, es decir, empleamos los dos conceptos y no tan solo uno de ellos, es que estamos reafirmando que sí existe una diferencia, por más sutil que sea.

De acuerdo con el marco inicial, podemos identificar dos visiones históricas de la relación entre Ética y Moral, *la clásica* y *la contemporánea*, o en términos más específicos, *la conectiva* y *la dicotómica*. Que coadyuvan, desde cada una de sus aristas, al establecimiento de definiciones.

El enfoque clásico-conectivo, hace referencia a tres formas tradicionales de entender lo Ético y lo Moral. En ello, (i) la Eticidad como sinónimo de Moralidad; (ii) la Eticidad como fundamento de la Moralidad (p.ej. La Ética cristiana es la base de la moral cristiana); y (iii) la Eticidad como estudio filosófico de la Moralidad (Aquí la Ética se expresa como sinónimo de Filosofía moral. La relación es de disciplina con campo de estudio, la moral –definida como costumbres establecidas pre teóricas– sería el campo de estudio y de reflexión filosófica de la ética, o lo que es lo mismo, la ética como disciplina filosófica encargada de la construcción de teorías en torno a la moral).

Dentro de este enfoque tenemos a una gran gama de pensadores, desde Platón, Aristóteles, pasando por San Agustín y San Tomás, hasta Kant y Fichte. En donde lo ético y lo moral, tiene una relación intrínseca. Y es que el término Ética, es más propio del mundo griego, mientras que el término Moral fue creado por los romanos para hacer referencia a la Ética de los griegos. Al respecto:

«...muy probablemente la palabra “ética” hubiera pasado con similares significados al latín de no ser por Cicerón. Tal vez el problema de distinguir entre estos dos términos se lo debamos a él, porque se propuso “enriquecer” el idioma latino añadiendo la palabra “moral”...Cicerón, Seneca y Quintiliano, entre otros, optan por llamar “moral” aquello que los griegos llamaban “ética”, pero en el sentido de la disciplina filosófica que estudia las costumbres, que es un sentido que ya se había establecido entre los griegos, como lo prueba el que Aristóteles hablara de una “teoría ética” (An. Post. 89b9), y en otros pasajes se refiere a sus escritos como “los tratados éticos”, que son los que se refieren al estudio filosófico de las costumbres y del carácter... En un primer sentido, entonces, “ética” y “moral” vendrían a ser sinónimos, dado que ambas se refieren al estudio de las costumbres» (Ortiz Millán, 2016:119).

Así, otros pensadores más contemporáneos, como Kierkegaard, Heidegger y Sartre, tampoco harían una distinción tajante entre Ética y Moral. Esta distinción la establecería Hegel (del cual Kierkegaard era un férreo crítico por ello), y aquí es donde entramos al enfoque dicotómico-contemporáneo.

El enfoque dicotómico-contemporáneo, hace referencia a la progresiva distinción y diferenciación entre los conceptos de ética y moral, entre la eticidad (*Sittlichkeit*) y la moralidad (*Moralität*), establecidos por Hegel en sus obras Filosofía del Derecho (1844) y el Sistema de la Eticidad (1839). Para Hegel lo Ético, es decir, la Eticidad, hace referencia a las obligaciones que tenemos frente a nuestra comunidad, y que se expresan en instituciones como la familia, la sociedad y el Estado (que atañen a la esfera colectiva).

Mientras que, por Moral, en ello, la Moralidad, entiende a las obligaciones en el sentido kantiano, como aquellas que se impone el individuo, es decir, que atañen a la esfera personal.

Sin embargo, esta relación dicotómica, posteriormente también se entendería de forma inversa, con filósofos como Strawson (1995), en donde, al contrario de Hegel, la Eticidad se manifiesta como producto de la autonomía y de la conciencia individual, mientras que la Moralidad como producto de la interacción recíproca y la conciencia colectiva, es decir, la distinción entre Ética y Moral pasa a ser análoga a la de Individuo y Sociedad, tanto en Hegel y en Strawson, pero como vemos, bajo diferentes perspectivas.

Por todo lo expuesto, la relación entre Ética y Moral, y por ende la definición de estas categorías que se deriva de dicha relación, tiene un amplio sentido multívoco, es decir, de varias formas de interpretación que son igualmente válidas y que variaran de acuerdo con el enfoque desde el que se parta. Lo cierto es que el enfoque clásico-conectivo es el de mayor uso generalizado que el dicotómico-contemporáneo. Sin embargo, varios filósofos están divididos en ese sentido, algunos como Ortiz Millán (2016) alegan que es fútil seguir insistiendo en abogar por un enfoque diferenciador y son del punto de vista más clásico-conectivo. Por otro lado, filósofos como Gustavo Bueno (1974), abogan más por una variante del enfoque Hegeliano, argumentando que una forma de distinguir el ámbito de la eticidad y de la moralidad, parte de considerar al mismo cuerpo humano como punto de referencia en tanto fuente de los comportamientos.

Así lo Ético, de acuerdo con Bueno, y en ello, las reglas éticas, agrupan a todos los comportamientos que contemplan el cuidado del cuerpo (el alimento, las relaciones sexuales, la enfermedad, la muerte, etc.), es decir, de la persona individual, mientras que lo Moral, y en ello las reglas morales, trascienden al sujeto corpóreo, a la persona, y aplican a todo el conjunto social. Bueno considera en función a ello que el límite de la Ética es la muerte de la persona. Por eso es que, y bajo este enfoque, el más grande

dilema y el conflicto manifiesto entre Ética y Moral, se expresa en la idea del sacrificio por un ideal como el amor a la patria. Si la Ética ataña al cuidado del propio cuerpo según Bueno, no sería ético atentar contra la propia vida sea cual fuere la razón, pero sí moral, de acuerdo al caso, en tanto beneficiaria al conjunto social (en una guerra, en un acto heroico).

Como colofón a todo lo expuesto, diremos por nuestro lado que, la relación y por ende definición de los conceptos aquí tratados (Eticidad y Moralidad), va a depender del enfoque de referencia (y sobre todo del uso, en tanto que si nos encontramos en estudios teóricos, el enfoque será el clásico, en cambio si nos encontramos en cuestiones prácticas sobre dilemas, el enfoque posiblemente sea el dicotómico), sin perjuicio de ello, bien entendidos como sinónimos y en mutua relación, bien como cuestiones diferenciadas, nosotros abogamos por una visión integral, en ello, por una validez del enfoque clásico y una progresiva labor de diferenciación producto de la praxis en la que se desenvuelven dichos conceptos. Sin perjuicio de ello, en nuestras investigaciones nosotros siempre hemos sostenido el enfoque clásico-conectivo en sus tres formas, sin dejar de lado por ello otros enfoques. En ese sentido, la diferenciación, consideramos, no constituirá una ambigüedad fútil siempre y cuando no pretenda abogar por el mejor uso de un enfoque por sobre otro, sino por ampliar el rango de significación, en reconocimiento de la variada naturaleza interpretativa antes denotada, en síntesis, y a nuestro parecer, ambos enfoques son adjuntos, ya que uno ataña más al desarrollo teórico, mientras que el otro a la práctica social.

Sin perjuicio de todo lo visto y de nuestra propia postura, aquí hemos abordado los dos enfoques que se manejan para que el lector pueda arribar a sus propias conclusiones, ya que hacemos énfasis en que no hay a la fecha, un consenso unívoco, en la comunidad de filósofos morales al respecto, así que el lector puede adoptar libremente el enfoque que mejor coadyuve al entendimiento de sus reflexiones sobre el tema, o como nosotros, concluir que ambos enfoques son partes integras, desde diferentes aristas, de un mismo fenómeno, y que por ende no hay contradicción insalvable, sino complementariedad.

SOBRE LA MORAL Y EL DERECHO

¿El Derecho depende de la Moralidad? ¿La Moralidad depende del Derecho? ¿Todas las relaciones intersubjetivas son amparadas por el Derecho? ¿Todas las normas morales devienen en normas jurídicas? ¿Todas las normas jurídicas implican *per se* una norma moral que las respalde? ¿Cuál es la relación entre Moral y Derecho? ¿Dicotomía antitética, subordinativa o complementaria? ¿Hay una relación de género a especie entre Moral y Derecho? ¿Es todo el Derecho una especie de Moral positivizada? O ¿Es toda la Moral una especie de Derecho consuetudinario? Sobre estos cuestionamientos iniciaran nuestras indagaciones, sin antes dejar en claro el marco teórico y categorial que nos será de utilidad para responder a dichas interrogantes. Por lo que se precisa, definir primero, que es lo que entendemos por Derecho y por Moral.

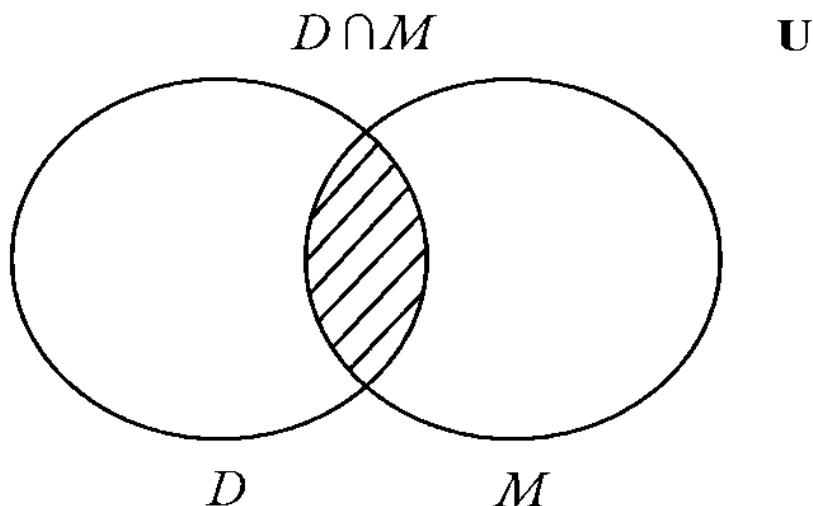
Es necesario la definición de las categorías, en primer lugar, para luego profundizar en torno a su relación, ello acorde a autorizados requisitos epistemológicos, siendo que la primera característica consustancial de toda labor de investigación ha de ser siempre, la de definir los conceptos de los cuales se partirá –de una manera objetiva y racional– o que serán base para el planteamiento de hipótesis y/o deducciones (Bunge, 2009), y el Derecho, como toda ciencia, no es ajeno a ello. Efectuamos dicha atingencia en tanto que no son pocos los que aún se empeñan en negar la categoría de ciencia al Derecho, reduciéndolo a un mero arte más que a una ciencia. Ante estas jocosidades subjetivistas solo refrendaremos el hecho que, el Derecho es una Ciencia Social, o más precisamente, Fáctico-Social bajo la clasificación bungiana, dejando las razones que reafirman dicha aseveración para otra oportunidad. Visto lo expuesto, entendemos que, por Derecho, es decir, Ciencia Jurídica, tenemos dos definiciones, una genérica-superficial y una específica-teorética.

Para el presente solo nos bastará con definir al Derecho en su forma genérica, como *aquel conjunto o sistema de normas que sustentadas en la naturaleza humana configuran el orden social*. Sin perjuicio de ello, solo

mencionaremos la teorética para que el lector pueda tener una idea cabal y diferenciativa. La definición teorética hace alusión a la *teoría tridimensional*, que conceptualiza al Derecho no solo desde una arista *normativa*, sino también *empírica* y *axiológica*. El Derecho como norma jurídica, como fenómeno social y como plataforma de determinados valores superiores.

Por otro lado, tenemos a la Moral, que se diferencia de lo Ético, sin embargo, para la explicación que nos atañe, no entraremos en dicha diferenciación de vertiente hegeliana, que precisa que lo Ético fenece con el hombre y que los axiomas morales son los que perviven efectivamente como regla de conducta a través del tiempo. Para la presente nos bastará tenerlos por categorías equivalentes, y si se quiere, para efectos de facilitar la explicación que nos convoca, a la Ética como el estudio de la moral, o lo que es lo mismo, la Ética como sinónimo de Filosofía Moral. Dicho esto, definiremos lo Moral como *toda regla de conducta guiada por razones*.

Teniendo las categorías plenamente definidas, tenemos que la relación entre Moral (M) y Derecho (D) puede ser explicada a partir de un *Diagrama de Venn* que expresa la relación tipológica de intersección de la siguiente forma: $x \in D \cap M$ cuando $x \in D$ y $x \in M$, siendo la variable x equivalente a la categoría de norma (N).



Donde la intersección $D \cap M$, encierra los elementos comunes entre D y M, es decir, aquellas normas jurídicas que tienen un correlato en una norma moral preexistente, como aquellas normas morales que se han positivizado con el tiempo.

$$D \cap M = \{x / x \in D \text{ y } x \in M\}$$

Este Diagrama de Venn responde a todas las preguntas efectuadas inicialmente, en tanto se tiene que el fenómeno normativo no es exclusivo del Derecho, puesto que de acuerdo con la *Teoría General* de Norberto Bobbio (2013), existen otro tipo de normas de carácter social y moral, entendiendo al genérico categorial Norma como regla de conducta. A la contravención a normas sociales como morales, les corresponde también una sanción social o moral, pero la diferencia consustancial entre normas morales y normas jurídicas es el elemento coercitivo. El fenómeno de coacción acompaña al fenómeno jurídico (Hervada, 2012:106) y a la contravención de una norma jurídica, le corresponde una sanción jurídica de igual forma.

El Derecho como creación humana si bien puede tener su origen en una norma moral preexistente, ello no implica que sea siempre de dicha forma, en tanto que pueden existir normas jurídicas que sean indiferentes moralmente, haciendo alusión a la legalización de Drogas, la Eutanasia, el Aborto y la Condena de Muerte, en algunas legislaciones. Es decir, se pueden crear normas jurídicas sin la existencia (o en contravención inclusive) de un precepto moral que las respalde. Como normas jurídicas pueden surgir como positivización de una norma moral preexistente; el Derecho no duplica simplemente el contenido ya existente en la Moralidad, siendo que muchas veces surge para suplir los vacíos de esta última (Gardner, 2010), como de igual forma la Moralidad entra a suplir, como *ultima ratio*, los vacíos del Derecho. *Siendo que no toda norma moral deviene en norma jurídica, y no toda norma jurídica tiene necesariamente un respaldo moral*, pero la idea es que el ordenamiento como un todo, este justificado moralmente de la forma más aproximada posible.

Por lo expuesto se tiene que el Derecho y la Moral son dos esferas autónomas (no hay relación de genero a especie) pero que se complementan para suplir sus vacíos, en tanto se espera que todo ordenamiento jurídico este justificado moralmente ¿Pero? ¿Cuál es entonces la moralidad del Derecho? *La moralidad del Derecho se plasma en el ideal de Legalidad.*

Las normas morales se positivizan, es decir, devienen en jurídicas cuando son relevantes para el Derecho, cuando se puede determinar su grado de relevancia social que justifique la intervención del ordenamiento. De acuerdo con Rosario Nicoló (1962), el ordenamiento jurídico puede tomar tres posturas en torno a las relaciones intersubjetivas humanas: a) de absoluta indiferencia (p.ej. invito a un amigo a cenar y no se aparece: sanción social y/o moral: que se traduce en un desincentivo para volver a invitarlo), b) favorable (p.ej. compra y venta: regulación para una debida actuación y corrección de procedimientos indebidos) y c) desfavorable y de hostilidad (p.ej. homicidio, estafa: regulación para su persecución y castigo), a estas dos últimas (b y c) les corresponden sanciones jurídicas.

A manera de síntesis y complemento de todo lo expuesto podemos precisar que, la moral son las costumbres establecidas pre-teóricas presentes en una comunidad humana (mientras que la ética es la teorización de dichas costumbres a nivel filosófico). Se entiende que las normas morales y las normas jurídicas son de distinta naturaleza (sólo compartiendo el hecho de ambas en tanto normas, son reglas de conducta), y lo que se espera del ordenamiento jurídico de una nación es que se identifique con un sistema de normas morales, es decir que, lo esperado o lo deseado, es que toda norma jurídica tenga un respaldo moral. Sin embargo, no siempre es así, ya que como hemos visto, no necesariamente toda norma moral es norma jurídica o tiene su equivalente en una norma moral preexistente, p.ej algunas veces se identifica a la figura de la dictadura como contraria a derecho, pero avalada en algunos contextos socio históricos por motivos morales. Así, mientras la sanción de normas morales es de igual equivalencia (es decir, social, entendida como aquella que solo necesita del rechazo de la comunidad para su observancia), las normas jurídicas a diferencia de las primeras se caracterizan por un elemento coercitivo (entendido como

aquella que necesita de la fuerza para su cumplimiento), que es inherente a la sanción jurídica, y que la sanción moral no tiene.

Como colofón, tratamiento especial merece el caso del Derecho Consuetudinario (como bien se sabe, la costumbre también es fuente del derecho, pero no en cualquier escenario, como ya se ha visto, sino en el que), p.ej. en algunas zonas del Perú, las normas morales de una comunidad campesina y nativa pueden tener mayor fuerza de acatamiento que las normas jurídicas estatales aplicables a esa zona en particular, como es el supuesto de los linchamientos, castigos por adulterio, servinacuy, etc., es decir, cuando normas morales, costumbres y/o usos, pese a no estar escritas, comienzan a tener los mismos efectos que una norma jurídica, tornándose paulatinamente en tales, es decir, en normas jurídicas consuetudinarias, *por su uso repetitivo y generalizado, por su conciencia de obligatoriedad y por su antigüedad* –en tanto que el Estado no es el único productor de normas jurídicas conforme a la Teoría General del Derecho. La legislación, es decir, el derecho escrito, positivizado, se circunscribe al ámbito de las normas jurídicas estatales–; sin embargo, el derecho consuetudinario no es absoluto, ya que su aplicación está sujeta a condición de no afectar los derechos fundamentales de la persona, conforme al artículo 149º de la Constitución, siendo por estas razones de porque algunas prácticas no son consideradas como justicia nativa, en referencia a los ya mencionados linchamientos, pero esto, como el lector puede inferir, no está lejos de generar roces entre las comunidades campesinas que reafirman su función jurisdiccional constitucionalmente reconocida y como el Estado peruano entiende que debería ser una correcta ejecución del derecho consuetudinario por parte de estas comunidades.

XVIII

SOBRE EL HUMANISMO

«El globalismo sin fronteras ha quedado en manifiesto ridículo ante tan dantescos e inesperados acontecimientos. Las fronteras sí sirven para algo y ahí está el Estado-nación. A la pandemia, pese a la expresión, no se le está haciendo frente desde una escala global sino nacional y limitadamente internacional, es decir, con tímidas y escasas colaboraciones entre países (no precisamente vecinos o del mismo continente). ¿Cabe mayor prueba de que la globalización aureolar es sólo un mito oscuro y confuso? Y nos estamos refiriendo a un mito apotropaico; esto es, un mito pensado contra el anarquismo en el sentido más amplio del término, lo que significa estar frente al individualismo y el pluralismo radical, es decir, procurar un «Nuevo Orden Mundial» frente a un caos mundial. No existe la globalización tal y como es planteada por los globalistas (presos de una filosofía política monista y de una filosofía de la historia progresista). La Realpolitik es la dialéctica de Estados y la dialéctica de Imperios dura y cruda, lo demás son ilusiones e ingenuidades de aquellos que quieren finiquitar la historia con el triunfo apoteósico pero pacífico del fundamentalismo democrático.

La Globalización oficial es sólo un fenómeno o una apariencia falaz producto de la globalización positiva, esa misma que ha hecho posible la propagación planetaria del virus, esto es, la pandemia a gran velocidad. La globalización positiva será la tumba del globalismo. El coronavirus será el sepulturero del globalismo y del progresismo, esto es, de la creencia del progreso global indefinido muy propio de la socialdemocracia y de las izquierdas indefinidas; grupos y partidos en su mayor parte controlados por las instituciones globalistas que dirigen ciertas élites súper adineradas; sujetos que deben padecer durante estos días una especie de terror

apotropaico (o tal vez al orden que implante el eje China-Rusia, si es que salen reforzadas de la crisis, lo que aún está por ver)» (Daniel López, 26.03.2020).

Estos son los comentarios que desde el materialismo filosófico de la Escuela de Oviedo, nos refrendan el hecho que nos encontramos ante un evento sin precedentes (con los matices correspondientes hoy en día, ya superados los peores momentos de la pandemia), es decir, la antesala del progresivo deterioro y descrédito de la globalización, la sociedad abierta y la idea de progreso indefinido, todas ideas que beben de la fuente directa del *humanismo secular ilustrista* del siglo XVIII y particularmente del idealismo subjetivo kantiano y de dos de sus planteamientos:

1. El *Volkestaat-civitas Gentium*, o Estado de los pueblos, en donde por una vía de sucesivos engrandecimientos de territorio acordados entre las naciones, se abarcaría a toda la tierra, formando así *la liga de los pueblos* y generando una paz perpetua. Y,

2. La *idea de progreso indefinido*, expuesta bajo la siguiente formulación: *Einem vernunftigen, aber endlichen Wesen..., ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich (un ser racional pero finito...es solo progresivo hasta el infinito, desde los niveles inferiores a los superiores de la perfección moral)*. Idea que compartirían Turgot, Condorcet, Comte y Spencer.

3. A lo que se agrega un tercero que ya no pertenece a Kant, pero es parte del acervo ilustrista, en ello, el planteamiento del filósofo Benjamin Constant (1819) de que ningún interés particular deberá ser nunca sacrificado en beneficio del bien común o interés colectivo o la seguridad pública, lo que se plasmó en su famosa frase:

«La independencia individual es la principal necesidad moderna. En consecuencia, uno nunca debe pedir que se sacrifique para establecer la libertad política».

La postura contraria a lo planteado (es decir, al deterioro de la idea de la globalización), se puede identificar en lo expuesto por el filósofo Yuval Harari (Financial Times, 20.03.2020), para quien (en el momento más álgido de la pandemia) la dicotomía era y es tajante, advirtiéndonos que nos encontramos en un momento decisivo que determina el actual escenario y que impactará en la post-pandemia y que nos obligará a elegir *entre el totalitarismo de la vigilancia o el empoderamiento ciudadano*, o por otro lado, entre el *nacionalismo proteccionista o la cooperación global*, es decir, lo que necesitamos según Harari es apostar por más respeto irrestricto a las libertades y más globalización frente a menos protección civil que incluye ciertas restricciones a la libertad y el reforzamiento de la soberanía política de los Estados, agregando, por increíbles que nos parezcan sus comentarios en este contexto de excepción como lo es una crisis sanitaria, que lo que más teme es que «cada gobierno se ocupe de lo que es suyo». De nuevo la apuesta de Harari hunde sus raíces en el humanismo secular ilustrista, de ese que el virus ha infectado y que actualmente se encuentra en estado crítico, porque es la restricción temporal de la libertad para la salvaguarda de la salud pública y el nacionalismo proteccionista lo que produjo (en su momento) el control de la pandemia, como lo demostraron naciones como Rusia y China, y que inclusive obligó a democracias liberales a adoptar decisiones iliberales, algunas muy tarde con penosas consecuencias ya ampliamente conocidas en los tiempos en donde aún no existía una vacuna (p.ej. Reino Unido).

Ante este cambio de paradigmas: ¿Podemos argüir que el humanismo también ha caído en descrédito porque el humanismo secular ilustrista ha fallado al ideal del humanismo hasta traicionarlo? La respuesta es un rotundo no, porque el humanismo no se reduce al secularismo y a la ilustración, y cualquier investigación objetiva que se lleve a cabo sobre el tema, es consciente que la categoría de humanismo, en realidad es problemática (Gustavo Bueno, nódulo materialista, 2015) siendo mejor adoptar la categoría de humanismos (sin que ello desmerezca una conceptualización general que por esto mismo tendrá que ser pura, universal y no llena de particularismos diferenciantes), por lo que la definición de Stephen Law en su libro «Humanismo», solo corresponde a

una tipología de estos, la del humanismo secular contemporáneo que es agnóstico o ateo, siendo que cualquier pretensión de reducción (que a veces se da en algunos sectores, no en todos, haciendo énfasis en los más radicales) del concepto de humanismo a solo esta expresión equivale a una iniciativa de monopolización que solo puede beneficiar a quien la invoca, para así tildar de anti-humanistas a todos los que no se encuentren delimitados dentro de sus siete conceptos fundamentales. Lo cual, en sí, va en contra de la misma esencia del humanismo original, por lo siguiente:

«...la verdadera valía hoy del humanismo es la de ser una de las posturas más flexibles y que más encajan en los cultos religiosos más importantes o en los diferentes sistema racionales, irracionales o morales, todos ellos con una postura positiva hacia la humanidad, contienen algo característico de él. Libertad, dignidad, creatividad, respeto y curiosidad hacia el mundo y hacia nuestra naturaleza, son tan inextricablemente relativos a la naturaleza humana que parecen casi irrechazables. Además, y aunque no sea un razonamiento muy ortodoxo, ¿no aleja sospechas un movimiento que no crea sistemas cerrados, que no crea escuelas, ni adeptos, que se forma de manera espontánea, que no inculca contenidos, sino que enseña a debatir y a aprender, que no nos pide creencias, salvo lo que es relativo a nuestra condición humana? Se podría debatir qué es lo propiamente nuestro, pero el objeto de estudio es lo que une a cualquier amante del conocimiento» (Rodríguez, 2002:6).

Esto pues nos acerca a una concepción más integral del humanismo, más humana valga la tautología, ya que si revisamos todos los humanismos que han existido en la historia del hombre, encontraremos unos estromas comunes, universales, pero a su vez diferenciados por cada entorno cultural en donde se desenvolvieron. El humanismo como categoría integral como veremos es lo más contrario al ideal de la globalización que tuviera sus bases en la ilustración, porque mientras que el humanismo como teoría universal (2011) se enriquece en sus diferencias culturales, la globalización posmoderna requiere la nulificación de las identidades culturales para su éxito totalitario de un mundo sin fronteras, en tanto que esta, *la*

globalización, y como afirma Bandieri (2007) parafraseando a Benoist (2004) ha funcionado como una máquina de licuefacción de identidades.

Siendo que corresponde bajo la esencia del humanismo original (que no es otro que el renacentista, no porque sea el primero o el mejor necesariamente, sino porque sus principios fueron más concientizados dada su mayor propagación a diferencia de otros tipos de humanismos como el Chino; *es de mencionar que una corriente de estudio considera actualmente al Hinduismo como el humanismo original*, por lo que cabe), recordar cuales fueron aquellas bases que determinaron el surgimiento de una reacción (humanista) a un periodo de crisis histórica particular. No somos ajenos a la crítica de Gustavo Bueno, que precisa que las categorías de renacimiento y humanismo ni siquiera existían en los tiempos en que se les imputa su ejercicio (anacronismo), y que las características del humanismo que se les atribuye a los humanistas de ese periodo histórico, son las del humanismo que aparece por primera vez en el siglo XVIII en las *Éphémérides du citoyen* (tomo primero, entrega XVI, París, viernes 27 de diciembre de 1765, y que figura en el libro de F. I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*, Jena 1808). Ese humanismo entendido como «el amor general por la humanidad» que propiciaba por ello la promoción de «...la retórica y la gramática como la base del lenguaje humano en donde se encierra toda su sabiduría, era el arte supremo porque servía de contacto con todas las artes y todas las disciplinas» (Rodríguez, 2002:4).

G.Bueno nos refrenda el hecho de que esta idea de amor a la humanidad como amor al género humano es problemática, porque la imagen del hombre que tiene cada humanismo varía, siendo que el género humano sería una categoría lisológica (es decir que se nombra sin considerar el enorme acervo de complejidades que trae consigo), por ello mientras el humanismo como categoría genérica se torna en problemático no por escasez de modelos sino por plétora (abundancia), sin perjuicio de ello, nosotros consideramos que los humanismos son en cambio el resultado del ejercicio concreto de los seres corpóreos que son los humanistas y así tenemos a los humanistas del siglo de Buddha, el humanismo greco-romano, de la Europa del renacimiento, el humanismo Chino, el

humanismo japonés, el humanismo coreano, el humanismo de la cultura Árabe-Islámica, el humanismo Eslavo-ruso, etc (Belda Beyneto, 2010, 7 volúmenes), lo que si nos permite arribar a un posible concepto genérico que ve al humanismo definido como *un procedimiento de cambio social que se caracterizó siempre por la promoción de la cultura y el conocimiento, dando por ello importancia a la enseñanza y al aprendizaje a través del ejercicio de la razón, el objetivo de este proceso siempre fue la búsqueda de la virtud y el conocimiento integral, lo que se consagra en la postura de Leonardo Da Vinci, el anhelo de «llegar a ser universal»*. En este sentido, ...nuestro personaje es la máxima representación de lo que postulamos, el hombre debía de ser completo. Todo estaba tan imbricado entre sí que se debía cultivar todas las artes y las ciencias para llegar a alcanzar un verdadero saber que le transportaría a corresponderse enteramente con el cosmos y su funcionamiento» (Rodriguez, 2002:4).

Pero no nos dejemos engañar por un sector de los actuales humanistas seculares agnósticos o ateos que muchas veces sostienen posturas radicales y dogmáticas contrarias como vemos a los mismos principios del humanismo como fenómeno universal, que al contrario buscó precisamente alejarse del dogmatismo. Sin perjuicio de ello, *es un hecho innegable que los múltiples humanismos históricos, siempre surgieron de las religiones*, en el periodo greco-romano, p.ej: «La civilización greco-romana fue profundamente religiosa, y en este aspecto, el humanismo clásico grecorromano no discute ni la necesidad de los dioses ni la importancia de lo divino en la comprensión del mundo y de los hombres» (Belda Beyneto, 2010:644-645).

De igual forma, los humanistas del renacimiento: «Su condición cristiana fue innegable, si bien abogaron en muchos casos por la necesidad de la reforma de la Iglesia y pretendieron armonizar la cultura cristiana con la pagana. Desde este arsenal de cualidades y condicionantes fueron los responsables de una operación de verdadera reforma educativa, con su ataque feroz a la instrucción escolástica y sus propuestas de renovación del programa educativo, ataque al dominio de la lógica y reivindicación de las

disciplinas del lenguaje, desde la gramática a la retórica» (Belda Beyneto, 2010:642).

Ya en tiempos más contemporáneos el humanismo cristiano se seculariza y surge el llamado humanismo de Jacques Maritain que postula una imagen del hombre como «...un ser hecho de materia y espíritu, cuyo cuerpo puede haber surgido de la evolución natural de formas animales, pero cuya alma inmortal procede directamente de la creación divina» (1942:15). Asimismo: «La nueva era del cristianismo, si es que ha de sobrevenir, será una era de ajuste de aquello que fue separado; será la época de una civilización cristiana “secular”, en la que las cosas temporales, la razón filosófica y científica y la sociedad civil gocen de autonomía y al mismo tiempo reconozcan el papel animador e inspirador que desempeñan desde su plano superior las cosas espirituales, la fe religiosa y la Iglesia» (1942: 12-13).

Por otro lado, en la esfera asiática y en el caso del humanismo oriental se puede ver también como: «...en las distintas religiones de Oriente el humanismo nació del seno de éstas y cómo esto supuso una importante transformación de cada una de ellas. La gran característica religiosa asiática consiste, evidentemente, en el no teísmo, a diferencia del fundamento occidental, lo cual es garantía de entendimiento por complementación cultural» (Belda Beyneto, 2010:645).

Por ende, tenemos que «la escisión entre el espacio de lo religioso y el de lo laico será una operación llevada a cabo en la cultura occidental a partir del siglo XIII y en el seno de la civilización cristiana, con la disputa político-religiosa entre el poder papal y el imperial, y consumado, al menos teóricamente, en el siglo de la Ilustración» (Belda Beyneto, 2010:644-645). *Recordando asimismo que muchos pensadores de la Ilustración eran deístas*, luego ello con el tiempo se transforma en agnosticismo y luego en ateísmo (Bueno, 2015), pero eso corresponde solo a un sector del humanismo como hemos ampliamente precisado.

Cuando el humanismo se torna en secular con el avance de la Ilustración, es que surgen los que llamaremos *humanismos seculares políticos*, cada uno con su propia imagen del hombre, y algunos con su teoría del hombre nuevo, así tenemos al *humanismo secular liberal*, al *humanismo secular marxista* y al *humanismo secular y no-secular fascista*, estos tres entre laicos y no-laicos (dependiendo de cada caso en particular), ya que aquí hay que efectuar una distinción importante entre *secularización* y *laicismo*. La secularización generalmente va acompañada del laicismo, pero no siempre es así. Laicismo solo atañe a la libertad de conciencia, mientras que la secularización corresponde a la separación Iglesia-Estado, así p.ej. podemos tener Estados Seculares y Laicos como Francia, o Estados Seculares y no-laicos como los tiempos del Ateísmo de Estado de algunos países comunistas, es decir que defienden la separación Iglesia-Estado pero no permiten la libertad religiosa. Así como también tenemos Estados no seculares pero laicos, como Estados Unidos, en donde se tiene una fuerte tradición protestante y Dios ocupa un lugar especial en el simbolismo político del Estado, pero que permite la libertad de conciencia respecto de otras religiones.

El Perú es un caso especial porque se supone que es un Estado secular, porque consagra en su constitución la independencia y autonomía respecto de la Iglesia Católica, pero al mismo tiempo la reconoce como una institución fundamental en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Y se tiene por relativamente laico, ya que aún el curso de religión que se enseña en las escuelas es el de la religión católica, pero la constitución al mismo tiempo permite la libertad de creencias y confesión. Esto último es materia de discusión actual, si es que el Perú es realmente o no un Estado Secular y Laico.

Ciertos sectores radicales del humanismo secular contemporáneo (del que es agnóstico o ateo) requieren del firme recordatorio de la esencia de Leonardo Da Vinci, de la interdisciplinariedad u holismo, sin por ello dejar de lado la visión de especialización que tantos avances ha dado a la ciencia. Ya que es un hecho que todo gran científico ha sido un erudito (lo que se conoce como *Polímata*) por ende un auténtico humanista. Así

tenemos que *aquel que se diga humanista y rechace el estudio objetivo de fenómenos tan humanos y tan universales como las religiones, los nacionalismos, etc. No puede sino demostrar su magna y suprema estulticia e ignorancia*. Pero sabemos que no todos son así, ya que hay humanistas seculares que en efecto reconocen los errores, los excesos y las limitaciones propias, p.ej.: «La Ilustración del siglo XVIII, que ha inspirado este manifiesto, estuvo sin duda limitado por la época en que apareció. Su visión de la Razón era absolutista frente a nuestra idea de que se trata de un instrumento falible de investigación» (Manifiesto Humanista 2000).

Por otro lado, aquellos movimientos como *Freedom for Religion Foundation*, a nuestro parecer y demás no son sino *el retorno a un dogmatismo invertido, en donde ya no es la Religión la que juzga a la Ciencia sino la Ciencia la que juzga a la Religión*. Un cambio de balanza que solo puede llevar en lugar del consenso humanista que inspiraba Da Vinci, el hombre universal, a un hombre lisiado, enfrentado siempre consigo mismo. A todo esto, es de mencionar que *la teoría de los tres estadios de Comte* (como superación nulificante de etapas: primera etapa teológica, segunda etapa metafísica y tercera etapa positiva –la victoria absoluta de la ciencia en todas las esferas de la realidad social–) nunca se cumplió, y que estos tres estadios conviven pacíficamente con ciertos roces hoy en día. Los tres estadios de Comte no son sino las tres condiciones humanas que caracterizan al hombre, ni una mejor que la otra, porque cada cual tiene un significado y una dinámica particular en la compleja realidad cognitiva que es el ser humano. Solo será en términos comparativos cuando haya una finalidad buscada concreta que se vea su gradualidad de importancia y diferencia, mientras no se realice esa aproximación, tienen el mismo valor.

Dicho esto, *aquellos movimientos que buscan que se elimine el curso de religión en las escuelas no pecan sino de las mismas actitudes que sus predecesores más fanáticos en las religiones*. Una solución realmente humanista, y si pudiéramos llamar, de un humanismo integral crisolista, es que a la par del curso de religión (católica) se complemente la enseñanza con los cursos de *filosofía de la religión* y de *religiones comparadas*, para que el neófito pueda ver toda la riqueza cultural y de cosmovisiones que existe en el mundo humano, eso es un auténtico humanismo ¡Salve Da Vinci!

Y por todas estas razones, es que el humanismo debería rechazar la globalización, siendo que queda claro que necesitamos un nuevo humanismo, integral, sin perjuicio de rescatar las más que encomiables contribuciones del humanismo de la ilustración, es hora de superar a este último, ya que no hace más que coadyuvar a continuar un sistema que representa un único modo de existencia, que niega las multiplicidades dinámicas de los pueblos, y nos recuerda a ese inmovilismo medieval que denunciaban los humanistas del renacimiento, ahora más sofisticado, en donde la única realidad posible es la del individualismo como propuesta ético-moral, la democracia liberal como forma de gobierno y el capitalismo liberal como sistema socio-económico, el nuevo motor inmóvil aristotélico, la tricotomía de la globalización.

Un segundo Renacimiento o una segunda Ilustración, no son solo posibles sino imperativamente deseables, bajo nuevos enfoques y paradigmas, que no necesariamente tienen que corresponderse con sus primeras versiones, en términos de continuidad, sino de una triple acción: crítica, descarte y rescate.

Descartar el libertinaje, rescatar la libertad y confrontarla con el sentido del ***deber***; ***descartar el igualitarismo***, rescatar la igualdad y confrontarla con el sentido del ***mérito***; ***descartar la fraternidad sectaria***, rescatar la hermandad, y confrontarla con la más pura ***camaradería***.

¿Y cuál sería la imagen del hombre y las bases de este humanismo integral, heroico o épico?

El Titán Atlas, es el símbolo del nuevo humanismo heroico (en lo universal) que se necesita en estos días, un humanismo épico, no ese humanismo secular agnóstico o ateo, cuyo símbolo es un pusilánime hombrecillo feliz dorado (y que sigue expresando la soberbia de la razón absoluta en algunos sectores radicales).

En nuestro humanismo heroico, el símbolo no puede ser otro sino de aquel hombre titánico que sobre sus hombros acepta la carga de la construcción de un mundo nuevo, mediante el ejercicio de una razón humilde frente a todo tipo de conocimientos, ya que es consciente que no todos los seres humanos tenemos el mismo grado de conciencia respecto de muchas cosas (allí la importancia de la *Paideia* –enseñanza– y la *Virtus* –virtudes–, que en nuestra esfera era impartida por los Amautas en los famosos *Yachaywasis* o Casas del Saber). Siendo por esto que, y ya en nuestro espacio existencial, Manco Capac y Mama Ocllo podrían (en condicional, y ello por el enorme acervo cultural de nuestros pueblos andinos y amazónicos) representar en toda su dicotomía simbológica, un *humanismo heroico peruano*, que integra en su visión tanto al hombre como a la mujer, en tanto constructores de su propio destino en un respaldo trascendental.

Finalmente, las bases de este humanismo heroico contemporáneo pudieran ser las ya brindadas por el enfoque crisolista de estudio, sin ser por ello limitativo (ya en la especificidad diferenciante de nuestro contexto, es decir, desde el enfoque peruano al respecto y que puede ser adoptado por cualquier espacio análogo dada su flexibilidad), ya que este es solo una interpretación nuestra de las muchas que pueden haber, ya que existe p.ej. el humanismo heroico de Schiller y el humanismo heroico de Jacques Maritain, los cuales también se presentan como planteamientos interesantes.

Sin perjuicio de lo expuesto, para nosotros el *humanismo heroico* comprende los análisis particulares como comparativos desde la razón, de religiones, filosofías y ciencias en aras de alcanzar un conocimiento sistémico e integral del ser humano. La esencia del hombre universal de Da Vinci vive en este nuevo humanismo, que en realidad de nuevo no tiene nada, sino que es una repetición creativa, recordando a Alain Badiou.

Referencias bibliográficas

LÓPEZ, Daniel. (26.03. 2020). «Coronavirus y Globalismo». Revista crítica de materialismo filosófico EL CATOBLEPAS. En: <http://www.nodulo.org/ec/2020/n191p22.htm?fbclid=IwAR0E1ois4YG7gTURAPI0NLI-BQp7-s5ZahUzpOPk8FaGedEg2PqHN2wFHyE>

RODRIGUÉZ, Fernando. (2002). «El Humanismo Renacentista: Esbozo y Actualidad». Universitat Jaume. En:http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/79400/Forum_2002_12.pdf?sequence=1

MARITAIN, Jacques. (1942). «Humanismo Cristiano». En: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/08_HUM/13_H_HumCrist.pdf

FILOSOFÍA.ORG. «Manifiesto Huamnista 2000». En: <http://www.filosofia.org/cod/c1999hum.htm>

FILOSOFÍA.ORG.«Humanismos & Humanistas». En: <http://www.filosofia.org/mon/humano.htm>

FILOSOFÍA.ORG. «Humanismo».En: <http://www.filosofia.org/enc/fer/621566.htm> LAW Stephen. «Humanism: A very short introduction». Oxford. BELDA

BENYETO, Josep. (2011). «Teoría Universal del Humanismo». En: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4112473.pdf>

BUENO Gustavo. «Humanismo como Ideal Supremo». En: <http://nodulo.org/ec/2015/n158p02.htm>

HARARI, Yuval. (20.03.2020). «Yuval Noah Harari: the world after coronavirus».Financial Times. En: <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>

BRUSA, María Ana. (2004). «Kant y la Globalización». En: <http://actio.fhuce.edu.uy/images/Textos/5/AnaBrusa.pdf>

REITEMEYER, Ursula; TAKAYUKI, Shibata; TOMASONI, Francesco. «Ludwig Feuerbach (1804-1872): Identitat und Pluralismus in der globalen Gesellschaft» En: https://books.google.com.pe/books?id=N4WxBh7XAjAC&pg=PA40&lpg=PA40&dq=unbestimmter+Fortschritt+kant&source=bl&ots=S8uXsCGk35&sig=ACfU3U2O3Q-DdXpEDsuf6Le2CVUF9xKP_Q&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwiQiuDI0KjpAhVLTt8KHUSjAWgQ6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=unbestimmter%20Fortschritt%20kant&f=false

Bibliografía

CHOZA, Jacinto. (1999). «Humanismo liberal: figuras de lo humano en las formaciones económicas». Universidad de Sevilla. En: <http://institucional.us.es/revistas/themata/23/08%20choza.pdf>

HERRERA GIL, Guillermo ; VALENCIA, Daniel Pérez. (2013). «El Humanismo ante el reto del diálogo fe y razón en la sociedad post secular». Revista Cuestiones Teológicas. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v40n93/v40n93a04.pdf>

Liuba Y. Peña Galbán, Magalys Mena Fernández, Jorge Cardoso Hernández, Maritza Placeres Collot. (2007). «La Teoría Marxista sobre el Humanismo. Perspectivas para el Siglo XXI». En: <http://scielo.sld.cu/pdf/hmc/v7n2/hmc060207.pdf>

XIX

SOBRE LA UTOPIA

Dina Picotti (2016), tomando como referencia a Ricoeur (1984), reafirma el hecho que el imaginario social se manifiesta, es decir, se expresa a través de dos funciones esenciales concretas, una de estas es *la ideología* y la otra *la utopía*. Asimismo, se nos comenta que estas dos categorías se han desenvuelto a su vez con una diversidad de matices, que por lo general desarrollan una variedad de otras significaciones que dependiendo del enfoque han servido para reivindicar o denostar, construir o destruir, legitimar o distorsionar, etc. Es decir que, el enfoque en el que han sido cultivadas ha sido determinante para que estas narrativas sociales hayan tenido un resultado positivo o negativo en la historia humana, pero que del hecho que no podemos rehuir es lo concerniente a que, sin perjuicio de estas consecuencias benignas o perniciosas, estas producciones sociales son las que han determinado de forma tajante, un antes y un después, un elemento disruptivo en el desarrollo social, y de que por ello han sido cruciales en nuestra forma de ubicarnos en la historia, a lo que nosotros agregaríamos de interpretar y comprender nuestro lugar en la historia.

Sobre la ideología ya hemos hablado en diversidad de oportunidades largo y tendido (principalmente, ver Teoría Pura de la Ideología, N°. 124, 29.11.2019), y para entendernos al respecto solo diremos que hay dos formas de manifestación de esta en el terreno gnoseológico: *la ideología como conciencia falsa*, y *la ideología como conciencia verdadera*. Esta última trata de aportar fielmente a mejorar la realidad que viene a representar y que por ello siendo (la ideología) un *sistema de juicios de valor y declaraciones de objetivos* (Bunge, 2013), utilizará diversidad de herramientas metodológicas para la mejor estructuración de ese sistema. Mientras que la ideología como conciencia falsa, tiende a deformar la realidad para adecuarla a sus principios, siendo este el sentido peyorativo de ideología que todos conocemos. Bien, era necesario revisar brevemente la conceptualización de ideología dado que la utopía se nos muestra en su relación con la ideología de manera contrapuesta, en el siguiente sentido:

«...la función de la “utopía” es la de proyectar la imaginación fuera de lo real, en un afuera que es también un ninguna parte y ningún tiempo (ucronía). Su función se muestra de este modo complementaria a la de la ideología: si esta preserva y conserva la realidad, la utopía la cuestiona. Es un ejercicio de la imaginación para pensar otro modo de ser social, que la historia de las utopías ha reivindicado en todos los ámbitos de la vida en sociedad: otros modos de existencia familiar, de economía, política, religión, etc., produciendo también proyectos opuestos entre sí porque el orden tiene muchos contrarios. La utopía constituye entonces la réplica más radical a la función integradora de la ideología. Si la función central de esta es la legitimación de la autoridad, la utopía cuestiona una manera de ejercer el poder; pretender ser una escatología realizada de lo que el cristianismo ubica al final de la historia» (Picotti, 2016: 40).

Sin perjuicio de lo mencionado, hay algunas precisiones que hacer a la precitada referencia de Picotti, en el sentido que, si bien una de las facetas de la ideología (p.ej. ideologías sociopolíticas como el liberalismo, el socialismo marxista y el fascismo) es, como en efecto lo es, la producción y legitimación de relaciones de poder, también es la ideología la que sirve para cuestionar un poder establecido. Si la ideología, bajo este sentido, también cuestiona un orden de cosas y también significa imaginar otros modos de ser social ¿Qué la diferencia de la utopía? ¿Dónde termina la ideología y donde comienza la utopía? Al respecto, consideramos que cuando lo ideológico sobrepasa sus límites, es decir, los límites de lo real, de lo factible, de lo posible, podemos tener dos posibles escenarios: *(i) entramos al terreno de la ideología como conciencia falsa; o (ii) nos adentramos al espacio de lo utópico.*

Lo utópico ha estado presente en la humanidad desde que se tiene registro de obras escritas, particularmente con *La República*, cuyo Sócrates platónico sirvió de base para la obra *Utopía* de Tomás Moro (1516), a la cual se le atribuye la acuñación del neologismo.

Si en la ideología tenemos visiones realistas del cambio social, en la utopía se expresa la panacea ultra romántica de la máxima realización humana. Y es que la palabra misma utopía, «... *se refiere a un aspecto fundamental de la esencia humana, el ámbito de la creación imaginativa, que siempre trasciende a la realidad y le permite orientarse a, proyectar y alcanzar otras posibilidades, en tanto abierto por su espíritu a todo lo que es, como ya afirmaba Aristóteles*» (Picotti, 2016: 38).

Nuestra América para nada ha sido ajena a las utopías, sino que al contrario son las utopías las que han guiado siempre los procesos históricos emancipatorios y de liberación nacional, p. ej. el ideal de la Patria Grande, «...*e1 principio de la unidad del Continente es uno de los leitmotiv del discurso utópico latinoamericano*» (Aínsa, F. 2010).

Pero, así como hay utopías sociopolíticas (la Paz Mundial entre las naciones para los pacifistas o el Imperio Universal para los autoritaristas), económicas (la abolición de las clases sociales para los socialistas marxistas o el libre mercado para los liberales y libertarios) y religiosas (el reinado social de cristo para los católicos o la unificación del cristianismo mundial para los milenaristas), también las hay científicas, siendo una de estas últimas (la conquista del espacio) la que dio un gran impulso a la era de la exploración del Cosmos.

Visto todo lo expuesto, consideramos que la función social de la utopía queda claramente esbozada. *La utopía sirve para establecer una dirección ideal como narrativa imaginativa susceptible de corporeizarse en un tiempo indeterminado* o como diría Fernando Birri (1986):

«Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más para allá. Por mucho que camine, nunca la alcanzaré ¿Para qué sirve la Utopía? Para eso sirve: para caminar».

XX

SOBRE EL ESTADO

Desde el inicio de la presente pandemia, han surgido varias disquisiciones de diversa índole, desde una arista critico-hermenéutica, vinculadas a las problemáticas políticas y éticas respecto al impacto de las decisiones de los Estados-Nación en materia económica y de salud pública para tratar de contrarrestar los efectos del virus que amenaza el bienestar de varias naciones.

Dentro de aquel marco surgieron dos enfoques claramente definidos, en ello, *los anti-estatistas*, contrarios a toda forma de intervención del Estado (que en sus posturas más extremas ven a toda actuación estatal como fútil y de dudoso origen), y *los estatistas*, a favor de una intervención firme del Estado para la solución de grandes problemáticas de carácter estructural.

Si bien algunas críticas de los primeros, a la función estatal y al rol del Estado en la sociedad –como veremos en adelante–, tienen ciertos criterios objetivos, en tanto una de las aristas validas de abordar el tema tiene que ver con las experiencias del intervencionismo desmedido o negativo –el cual también es materia de crítica por nuestro lado–, ello no es óbice alguno para efectuar algunos comentarios en aras de enriquecer las formulaciones propias del tema, ya que esto no solo nos invita a la reflexión filosófica, sino también a la profundización teórico política, jurídica y finalmente a la misma praxis social que es el principal referente que nos permite cotejar la validez de los planteamientos, en función a ello, tenemos dos comentarios muy breves, una opinión personal, un cotejo empírico y apreciaciones finales, como siguen a continuación:

Primer comentario: En torno a la disquisición sobre que algunos consideran que el intervencionalismo estatal en todos los casos de excepción es siempre el más deseable (es decir, la única conclusión viable):

Esto en efecto es así, ya que afirmarlo –que el intervencionismo es la única salida a todo contexto de excepción– sería un reduccionismo, en tanto no vería las particularidades de cada contexto social. No solo los pensamientos son divergentes, sino así también las políticas públicas que responden a un principio teleológico, o lo que es lo mismo, a un propósito específico, como en lo económico puede ser corregir una falla de mercado (la inestabilidad de los ciclos económicos, la existencia de bienes públicos, las externalidades, la competencia imperfecta y la distribución desigual de la renta) o en lo que atañe a la salud pública, en el establecimiento de lineamientos para el control de enfermedades que amenacen la integridad de la ciudadanía.

Segundo comentario: Sobre la disquisición de que la racionalidad del intervencionalismo estatal parte de una quasi patria potestad sobre los ciudadanos (lo relativo a la minoría y mayoría de edad kantiana), así como de la idea del sacrificio de derechos en contextos de excepción (p.ej vida frente a libertad):

Esta es precisamente la forma en como no se debe sustentar el intervencionalismo estatal para los que son partidarios de él, y si lo hacen, pecan de desconocimiento no solo de la praxis estatal sino del sustento teórico-jurídico y el desarrollo filosófico de la idea de Estado y su quid principiológico que es *la salvaguarda del bien común y por ende del bien particular*, a ello la teoría del Estado de Spinoza brinda una preclaridad sobre la construcción de un Estado conforme a la razón.

Por otro lado, en lato sensu, en todo conflicto de derechos hay una labor de ponderación en función a cada caso en particular que sigue a un principio de utilidad general, es decir, que es lo mejor para el bien común de una comunidad determinada (y en el caso de un conflicto entre particulares, cual es el derecho que mejor corresponde aplicar al caso en concreto). Sin perjuicio de ello, lo que nosotros llamamos conflictos de derechos, es en realidad un problema de delimitación constitucional del contenido de los derechos, ya que todos los derechos reconocidos a la persona humana tienen un valor intrínseco equitativo.

Opinión personal: El intervencionalismo estatal concebido como una regla general y no como excepción devendrá siempre en su rechazo imperativo. Por lo que es necesario concebirlo como tal, es decir, como una excepción ante circunstancias particulares ya sea en materia de índole económica o de salud pública. De lo contrario se es plausible de caer en dos posturas antagónicas irreconciliables cuando la praxis histórica nos reafirma que el Estado ha sido una de las instituciones fundamentales para la defensa de la vida, la libertad y la propiedad al brindar la necesaria seguridad jurídica para el desarrollo humano (así como también ha servido para todo lo contrario, siendo estas últimas situaciones muy particulares, es decir, anecdóticas pero siempre emblemáticas y de referencia cuando se tiende a sostener una postura anti-estatista que son más propias de la desnaturalización de la institución estatal).

Así el estatismo (desmedido) como el anti-estatismo (exagerado) lejos de ser soluciones son posturas extremadas que devienen en afectaciones a la paz y la seguridad social por igual. Por lo que una postura equilibrada siempre será la más deseada, en eso Spinoza en su tratado teológico-político lo gráfica de manera excelsa, y es de la cual partimos para nuestra propia Teoría del Estado que manejamos en nuestras construcciones teóricas.

Praxis social: Lo que hemos visto hasta el día de hoy, es que los países que lograron de alguna manera ralentizar los efectos de la pandemia, han aplicado diversas medidas, cada cual adecuada a su contexto, y todas implicaron de una forma u otra, ciertas restricciones ordenadas por los diversos gobiernos, y los que se podría decir, Estados más liberales que al comienzo no dieron ningún crédito al tema (p.ej Estados Unidos, Reino Unido), terminaron por ser los más afectados, mientras que los que ordenaron medidas tempranas y hasta draconianas, los que mejor han respondido al escenario y hoy están en plena reactivación económica, haciendo énfasis en las potencias emergentes.

En el Perú hemos tenido un tema de desobediencia civil propio de años de deslegitimación del principio de autoridad, por lo que no debería de sorprendernos que aun con cuarentena, estemos en la lista de países de

Iberoamérica más afectados, pero aun así la diferencia es terriblemente abismal con un país que tuvo precisamente la política de respeto a la libertad económica como lo es Brasil (el más afectado de todo el continente suramericano), y que al día de hoy sufre las consecuencias de esa política, teniendo a su haber más de 5 millones de casos y en aumento.

Apreciaciones finales: Hay diferentes teorías que explican la función social del Estado. Así tenemos una visión del Estado que encuentra más sentido en el enfoque hobbesiano, en donde el fenómeno estatal surge como consecuencia del miedo a la muerte y del estado de naturaleza, sin embargo, contraria a esta visión, por ejemplo, tenemos la de Spinoza y citamos un extracto para que se denote la diferencia abismal:

«de los fundamentos del Estado (...) se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y obrar sin daño suyo ni ajeno» (Tratado teológico-político, ed. cit., pp. 410-411).

Muchos anti-estatistas cuando sostienen su postura traen a colación la visión hobbesiana del Estado y se basan únicamente en esta para fundamentar la futilidad de este como institución social, ya que algo cuyo objetivo solo es el control social a través de la coerción, no puede ser, sin lugar a duda, provechoso para el hombre bajo su criterio. Asimismo, desdibujan convenientemente la línea demarcatoria entre Estado y Gobierno, es decir, cuando se habla mal del gobierno, ergo, su origen es el Estado. Asimismo, minimizan la importancia del concepto de seguridad jurídica que brinda el Estado. Sin embargo, estas posturas adolecen de muchos equívocos:

1. Se está negando la idea contrastada del principio de autoridad que es la base de todos los sistemas jurídicos hoy en día y sobre la cual descansa el orden cívico, que no es otra que la facultad de legislar sino

también la de hacer cumplir lo legislado. Lo que da pie al principio de legalidad, en donde todo ejercicio del poder público debe estar respaldado por ley vigente.

2. Se reduce como única conclusión posible la teoría hobbesiana del Estado, lo cual es un reduccionismo inaceptable, ya que no se contrasta ello con otras teorías como la ya citada de Spinoza, la de Heller y la de Jellinek, en donde el Estado cumple una función social relevante y esto último es lo que está comprobado al día de hoy, en tanto el Estado-Nación es la principal forma de organización socio-política de las comunidades humanas en nuestro mundo contemporáneo para la realización de los intereses nacionales.

3. El principal error lógico en que caen muchos que se dicen anti-estatistas, es confundir dos categorías y tomarlas por análogas e indistinguibles una respecto de la otra, cuando son dos cosas muy diferentes, nos referimos pues a las categorías de Estado y Gobierno. Cuando hacemos alusión a la mala gestión de Presidentes y a todas las situaciones de corrupción harto conocidas, estamos haciendo referencia a los gobiernos que son temporales y cambian cada 5 años. En cambio, cuando hablamos de Estado, nos referimos a la estructura, al andamiaje estable del sistema político-jurídico. Finalmente, derivado de la mencionada confusión conceptual, se desprende otra confusión que es hacer de los problemas particulares, generalidades manifiestas, o lo que es lo mismo, si un sector de la población no tiene las posibilidades de desenvolverse, según esta lógica, nadie las tiene, eso se llama una lógica *pars pro* todo, y lo que lleva al ninguneo del concepto de seguridad jurídica. Al respecto, la seguridad jurídica se define como la garantía dada a la persona por el Estado, de que su integridad, sus bienes y sus derechos no serán violentados o que, si esto último llegara a producirse, le serán asegurados por la sociedad, la protección y reparación de aquellos. En resumen, la seguridad jurídica es la «certeza del derecho» que tiene la persona, de modo que su situación jurídica no será modificada más que por procedimientos regulares y conductos legales establecidos, previa y debidamente publicados. La seguridad jurídica no es la solución definitiva a todos los problemas, pero es

la condición mínima que avala al Estado para solucionar problemáticas generales de índole estructural como p.ej *las desigualdades sociales, la inclusión social, la corrupción, amenazas a la salud pública*, etc, que son precisamente, duela a quien le duela y le duela a los anti-estatistas, problemas de alcance nacional, ergo de política pública, ergo de política estatal.

XXI

SOBRE LA VIRTUD

¿Qué es la virtud? ¿Cuáles son las principales virtudes humanas? ¿En qué consiste cada una de las virtudes? ¿Existen virtudes universales o cada sociedad y cultura tienen su propia escala de ellas? ¿Qué entendemos por Vicio o Vicios? Estas son las preguntas neurálgicas que realiza una rama de la Filosofía Moral llamada Teoría de la Virtud y que por mucho tiempo ha sido materia de diversas disquisiciones filosóficas, desde Grecia hasta nuestros días, y que a la fecha sigue siendo parte del debate entre filósofos morales como rama que 1) puede complementar a las teorías de la acción correcta; o desde una postura más radical, 2) superarlas por completo.

Por teorías de la acción correcta, entendemos al egoísmo ético, al utilitarismo, al kantismo, y al contractualismo. En donde a diferencia de la teoría de la virtud, lo central no eran las virtudes sino la idea de corrección y obligación. Así tenemos, por ejemplo, y siguiendo la obra de Rachels, lo siguiente:

§ «Cada persona debe hacer aquello que mejor promueva sus propios intereses (el egoísmo ético).

§ Debemos hacer aquello que promueva la mayor felicidad para el mayor número de personas (el utilitarismo).

§ Nuestro deber es obedecer las reglas que pudiéramos consistentemente desear que fueran universales; esto es, reglas que quisiéramos que la gente siguiera en toda circunstancia (la teoría de Kant).

§ Lo correcto es seguir las reglas que gente racional que actúa por interés personal puede estar de acuerdo en establecer para su mutuo beneficio (la teoría del contrato social)» (2017:275).

Y así estas teorías son las que de acuerdo al precitado académico, han dominado la filosofía moderna a partir del siglo XVII, y que frente a ellas se presenta una imperativa necesidad de regresar a la teoría de la virtud bajo el enfoque aristotélico, y en el sentido que la filosofía moral moderna se

encontraría en una clara bancarrota por haber dejado de lado el estudio de la virtud o haberle dado una menor importancia, siendo esta la idea propuesta por Elizabeth Anscombe en 1958 y en un artículo intitulado «Filosofía Moral Moderna».

Visto lo anterior comenzaremos por tratar que entendemos por virtud. Para lo cual, y efectuando una lectura cruzada entre Aristóteles, Pincoffs y Rachels, diremos como este último, que *la virtud, es un rasgo de carácter manifestado en una acción habitual, que es bueno que una persona tenga*. Así entendida, las virtudes son varias, como p.ej. la benevolencia, la equidad, la paciencia, la civilidad, la simpatía, la prudencia, la compasión, la generosidad, la razonabilidad, la escrupulosidad, la sinceridad, la autodisciplina, la cooperatividad, la laboriosidad, la independencia, el valor, la justicia, el tacto, la cortesía, la lealtad, la amabilidad, la confiabilidad, la moderación, entre muchas otras.

De todas estas virtudes y por motivos de espacio, definiremos –es decir, en que consiste cada una y de forma muy breve– cuatro en particular, en ello, el (i) el valor, (ii) la generosidad, (iii) la sinceridad y (iv) la lealtad.

El Valor: «Según Aristóteles, las virtudes son términos medios situados entre extremos: una virtud es el término medio con respecto a dos vicios: uno es el exceso y el otro es la deficiencia. El valor es el término medio entre los extremos de la cobardía y la temeridad: es cobarde huir de cualquier peligro; no obstante, es temerario arriesgar demasiado» (Rachels, 2017:278). *El valor por ello es la cualidad que permite al hombre acometer grandes empresas y enfrentar graves peligros.*

La Generosidad: «Aristóteles dice que, como el valor, tambien es un término medio entre extremos: se encuentra en algún lugar entre la avaricia y el despilfarro. La persona tacaña da muy poco; la persona despilfarradora da demasiado» (Rachels, 2017:280). *La generosidad de acuerdo a ello es la disposición a gastar los recursos propios para asistir a otros, pero de una forma que sea congruente con nuestras propias posibilidades.*

La Sinceridad: Es la ausencia de fingimiento y la cualidad que permite al hombre *procurar siempre decir la verdad en diversidad de circunstancias*.

La Lealtad: Es la ausencia de traición y la cualidad que permite al hombre *procurar siempre ser fiel a sus ideales, amigos o familia en diversidad de circunstancias*.

Finalmente, y en función a lo expuesto, queda claro que la idea contraria a la virtud es la del vicio (entendiendo a este último como defecto o exceso), siendo que queda por definir si existen virtudes universales, para lo cual consideramos que la respuesta es afirmativa, en tanto que, sin perjuicio de los matices y las claras diferencias culturales (que darán base a una mayor valoración de una virtud respecto de otras), *hay un mínimo de virtudes que son necesarias para la misma existencia social y que tienen un valor análogo en diversas latitudes*, al respecto:

§ «Todos necesitamos **valor**, porque nadie (ni siquiera el erudito) está tan seguro que el peligro no se presente en ocasiones.

§ En toda sociedad habrá que administrar propiedades y habrá que tomar decisiones acerca de qué le toca a cada quien, y en toda sociedad habrá algunas personas que estarán peor que otras; de modo que la **generosidad** siempre se va a apreciar.

§ La **sinceridad** al hablar es siempre una virtud, porque ninguna sociedad puede existir sin comunicación entre sus miembros.

§ Todos necesitamos amigos, y para tener amigos se debe ser amigo; de modo que todos necesitamos **lealtad»** (Rachels, 2017:290).

Como colofón diremos que la importancia de este tema reside en que, en nuestra propia esfera nacional se ha relegado tanto en teoría como en praxis, el estudio y el ejercicio de la virtud. En lo social, en lo político y en lo económico, y nos atreveríamos a fundamentar que la génesis y la causa de todos nuestros problemas, tienen su raíz en uno de índole virtuológico. De nada nos sirve analizar cuestiones cíclicas en nuestra política nacional (golpes de Estado, dictaduras, disolución de parlamentos, falta de institucionalización de nuestra democracia, conflictos entre los poderes del

Estado –Ejecutivo, Legislativo y Judicial, y que deviene en múltiples escenarios como la no dación de votos de confianza–, corrupción, nepotismo, falta de gobernabilidad, etc) si no vamos primero al origen de ellas. Y es que, *si tuviésemos políticos más virtuosos, nuestra política nacional sería virtuosa.*

SOBRE LA MALDAD

¿Qué es el mal? ¿Cuál es su origen? ¿Se circumscribe a la realidad existencial humana únicamente? ¿Es algo inherente a la condición humana o contingente de acuerdo con los factores que inciden en el comportamiento? En la historia del pensamiento humano se ha intentado dar respuesta a estas interrogantes desde los mismos inicios de la filosofía, como ejemplo concreto de ello tenemos a la Ética socrática, en donde había una identidad entre maldad e ignorancia. Es decir, *la fenomenología maligna se circunscribía al hecho gnoseológico del desconocimiento del bien*. Si se es malo, se practica la maldad, o se ejecutan maldades, es por causa de una condición de ausencia de lo que no se practica, de lo que no se ejecuta, es decir, lo bueno.

El ternario ético socrático estaba constituido por categorías entrelazadas entre sí, en ello, la virtud (*arete*), la libertad (*enkratēia*) y la felicidad (*eudaimonia*). En donde la virtud es el conocimiento, la libertad el autodominio de las pasiones, y la felicidad el perfeccionamiento de la virtud. En todo este esquema, el mal se identifica con el vicio, y este último –en el pensamiento socrático– no es otra cosa que la ausencia de virtud.

Avanzando en el tiempo tenemos otras disquisiciones sobre el mal, como p.ej. la de Arthur Schopenhauer, que identificaba su esencia principiológica en el hombre per se, en ello, que el mal siempre ha de tener como punto de partida al ser humano. Por otro lado, Schelling nos trae la visión dicotómica, en donde el bien y el mal conviven en el hombre: «En el hombre está el abismo más profundo y, a la vez, el cielo más alto» (1811). Lo que recuerda también a la visión de G.K. Chesterton: «¿Es usted un demonio? Soy un hombre. Y por lo tanto tengo dentro de mí todos los demonios» (1925).

Por su parte, Nietzsche deja de circunscribir el mal a lo humano, y lo extiende a todas las especies, en su visión la naturaleza es indiferente a nuestras normas morales.

En otros planteamientos tenemos a los de Hobbes y John Milton que efectúan una identidad entre la libertad y la maldad, es decir que, el origen del mal estaría, precisamente, en la libertad humana, como consecuencia de su ejercicio, desde el momento en que el hombre tiene la libertad de elegir, que deviene en el sufrimiento característico de las decisiones humanas, causando ese estado de guerra de todos contra todos.

A todo ello es interesante la doctrina del mal radical de Kant, detallada en su obra *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Su tesis parte de la coexistencia en el hombre de una disposición innata (*Anlage*) al bien y de una propensión (*Hang*) al mal. De acuerdo con ello, si la propensión al mal es inherente a la condición humana: ¿el mal entonces debe considerarse como algo propio del ser humano y esperado en su comportamiento? Kant al respecto señala lo siguiente:

«El mal en el mundo puede considerarse como el incompleto desarrollo del germen para el bien. El mal no posee un germen específico, porque es mera negación y solamente consiste en la limitación del bien. (...) El bien, en cambio, posee un germen, porque él es independiente» (Kant, 1817:1078).

En resumidas cuentas, Kant nos dice que el mal no puede ser lo inevitable, es decir, no se configura como principio positivo autónomo contrapuesto al bien, en el sentido que frente a este tendría igual valor de correspondencia. Por el contrario, Kant parte de la supremacía moral del bien como único principio fundamental de la esencia moral humana, y entiende al mal como la transposición de razones, es decir que, el mal moral humano, «...no es la directa consecuencia de la composición física del ser humano, sino que es causada por el mismo ejercicio del libre albedrío y deriva de la inversión (*Verkertheit*) de los móviles, pues es una forma de perversión quien, volcando el orden moral, determinaría la subordinación de los móviles inteligibles a los sensibles» (Sirchia, 2005, 323).

De acuerdo con el planteamiento kantiano, se podría decir que el mal no puede tener otro origen que la ausencia del bien y que como tal el mal es necesario en potencia, pero contingente en acto. Al respecto:

«El mal para Kant se configura como elemento originario constitutivo de la naturaleza humana en cuanto posibilidad, de modo que siempre...debe suponerse la posibilidad para el ser humano, en virtud del ejercicio de su libre albedrío» (Sirchia, 2005, 325).

En ese sentido tenemos que:

«(...) ¿El mal es, pues, inevitable? Entonces, ¿tal vez Dios quiere el mal? De eso nada. Dios quiere, al contrario, la eliminación del mal, a través del omnipotente desarrollo del germen de la perfección. Quiere la eliminación del mal a través del progreso hacia el bien. El mal tampoco es un medio para el bien, sino que surge como una consecuencia colateral (Nebenfolge), debiendo el hombre luchar con sus propios límites, con sus instintos animales» (Kant, 1817: 1079).

En función a todo lo visto podemos ensayar algunas respuestas rápidas a los cuestionamientos iniciales, en que el mal, al menos por nuestro lado, podemos identificarlo tanto en su conceptualización como origen, en *la ausencia de empatía*, esta será nuestra definición de lo que es el mal, así como la justificación de su origen, y que por ende responde a la segunda pregunta, que *lo que conocemos como mal, solo puede identificarse en la realidad existencial humana*. ¿Que entendemos por empatía? La capacidad del ser humano de comprender al otro y de posicionarse en una misma esfera de sufrimiento ajena a este. La pérdida de empatía en diversos grados es la génesis de todos los comportamientos identificados como malignos. De igual forma podríamos definir al bien como *el predominio de la empatía en el comportamiento humano*. Finalmente, partiendo de la doctrina del mal radical kantiano, diremos que el mal es en efecto, contingente (una excepción a la regla), por contraste directo con la realidad fenoménica,

mientras que el bien es la regla general, ya que una sociedad generalmente incentiva los comportamientos buenos en detrimento de los malos. Interesante sería contrastar el innatismo kantiano sobre el bien con la visión contemporánea de la neurociencia cognitiva, lo cual dejaremos para otra oportunidad. Sin embargo, adelantaremos que, al parecer, tanto el bien (*eros*) como el mal (*tánatos*), son potencialidades intrínsecas al ser humano, pero el diseño del cerebro tiende más a los comportamientos pro sociales, ergo, al respeto y la concordia. Asimismo, sin perjuicio de la existencia de ciertos factores genéticos y circunstancias biológicas, al final los genes no determinan nuestro comportamiento, ya que, a la fecha, no se ha encontrado un nexo entre determinadas conductas y la información genética hereditaria. Por lo que el desarrollo en un ambiente determinado puede desencadenar una predisposición genética, pero ello no implica pre programación (Moreno Muñoz, 1995). Lo que determina que, el entorno y el influjo del ambiente tienen mayor relevancia a la hora de analizar comportamientos y conductas humanas.

Por lo que, tanto el bien como el mal (salvo los casos de patologías psíquicas en torno a las conductas criminales) se expresan como cuestiones relativas a la volición humana. Uno elige.

XXIII

SOBRE LA CORRUPCIÓN

«Durante los '90 se produjo en el mundo una verdadera erupción de la corrupción. Tanto en países en desarrollo como países industrializados se sucedieron numerosos escándalos, que alcanzaron, en algunas ocasiones, a las más altas figuras del espectro político. En América Latina dos presidentes fueron destituidos acusados de cargos de corrupción, en tanto que un tercero fue acusado de haber obtenido financiamiento por parte del narcotráfico. Varios jefes de Estado de la región fueron objeto de acusaciones serias en esta materia. La corrupción, sin embargo, no estuvo circunscripta a América Latina y mucho menos al mundo en desarrollo. El operativo Mani Puliti puso al descubierto en Italia las conexiones entre la clase política y la mafia, que involucraron ex primeros ministros y a dirigentes de los principales partidos políticos. También vale la pena recordar las denuncias por desvíos de fondos contra el ex canciller alemán Helmut Kohl, así como también el suicidio de un ex primer ministro francés a comienzos de 1990, fruto de las sospechas de haber cometido ilícitos durante su gestión. Todo esto nos recuerda que la corrupción está lejos de ser un problema del hemisferio Sur» (Labaqui, 2003:156).

A lo expuesto se añan los no muy lejos hechos que, a pesar de la pandemia vigente al día de hoy, aún están frescos, y que son de nuestro pleno conocimiento en lo que atañe a nuestra propia realidad nacional, por lo que, en un contexto de crisis, no es menos importante tratar estos temas conexos que dado los tímidos avances al respecto, es pertinente sacarlos a la palestra. Y es que la pregunta es siempre la misma: *¿Cómo disminuimos los índices de*

corrupción? (ya que la corrupción, en tanto atañe al hombre que siempre es susceptible al error y al crimen en todas las épocas, siempre va a existir, como existirá el robo, el hurto y la violación, en tanto que es la consecuencia mediata de una sociedad en desarrollo bajo aceptada teoría criminológica (*anomía de Durkheim* o enfoque estructural-funcionalista), es decir, el crimen, como tal, es lo esperado en el desarrollo de una sociedad determinada, siendo que lo realmente negativo es que este aumente a niveles anormales; p.ej. actualmente el país menos corrupto del mundo es Dinamarca con una puntuación de 87 –de una escala de 0 a 100, en donde la más baja es más corrupto y la más alta es menos corrupto, *no hay país en el mundo que tenga los 100 puntos*).

Para pretender responder la pregunta planteada –ya que somos del mismo parecer de varios académicos al respecto, en torno a que, no hay una fórmula definitiva, y que cada país debe lidiar con dicha problemática acorde a sus circunstancias y particularismos. Sin perjuicio de ello, debemos primero establecer las bases de una Teoría de la Corrupción, que defina que entendemos por corrupción, y que responda cuáles son sus causas y efectos.

En lo que respecta a los estudios sobre la corrupción tenemos una amplia literatura, desde los que pretendiendo comprenderla, y que rozaron con su tenue justificación, por más increíble que parezca al lector no familiarizado, hasta los que fundamentan, como nosotros fundamentamos que es un mal que trae nefastas consecuencias en la vida de una nación.

En el primer grupo tenemos a Samuel Huntington (1998), Nathaniel Leff y John Girling (1997), que al respecto sostenían que la corrupción no solo permite una mayor movilidad social en sociedades rígidamente estratificadas, sino que también promueve la competencia entre empresarios mediante el pago de sobornos por bienes escasos tales como contratos gubernamentales, así como disminuye la probabilidad de aparición de violencia política, por el arreglo entre élites por el reparto del poder, es decir, esta era una visión de la función social de la corrupción, que dicho sea de paso ya no goza más de vigencia y ha sido desacreditada por completo.

Contrapuesto a lo mencionado, se presentan los estudios de Paolo Mauro (1995, 1996), enfoque que hacemos nuestro, y en donde la corrupción, se configura como lo que es, *un hecho negativo por sus profundos impactos en la tasa de crecimiento de un país que deteriora las instituciones políticas, económicas y sociales*. Al respecto:

«Una baja inversión en educación está a su vez asociada, con bajas tasas de crecimiento...A su vez, ...la corrupción tiene un impacto negativo sobre la tasa de crecimiento por sus efectos sobre la estructura del gasto público» (Labaqui, 2003:159).

Así tenemos que *la única función social de la corrupción no es otra que la de minar el interés público en único beneficio de un fin privado*, siendo que esto da paso a una definición en donde la corrupción, precisamente, es:

«el uso de recursos públicos para beneficio privado» (Pritzl, 2000).

Visto lo expuesto, queda por ver cuáles son los efectos y las causas de la corrupción. Sobre los efectos, estos ya son ampliamente conocidos, dado que vivimos con ellos día a día, siendo algunos como: ***A nivel económico y social, respectivamente, (i) la reducción de la prioridad en la inversión en áreas neurálgicas***, p.ej. salud y educación, en tanto que hay una mayor probabilidad de obtener ingresos por sobornos en sectores como obras públicas, por ende, este último tendrá la mayor atención de funcionarios públicos y empresas interesados en sacar provecho en detrimento de otras áreas; ***(ii) un efecto negativo sobre la desigualdad en la distribución del ingreso***: «El impacto de la corrupción sobre la pobreza y la desigualdad tendría lugar a través de dos canales fundamentales: la disminución de la tasa de crecimiento económico, necesario para la reducción de la pobreza, y la evasión fiscal que incide en forma negativa sobre la masa de recursos destinados a políticas sociales» (Labaqui, 2003:160).

A nivel político, (iii) la proclividad al surgimiento de los políticos de negocios: «es decir aquéllos con las habilidades necesarias para

desenvolverse en un sistema corrupto. La eficiencia y el mérito dejan lugar a la lealtad, el pragmatismo, las habilidades de networking, y por encima de todo, a la falta absoluta de escrúpulos. ...no debe dejarse de lado el potencial efecto deslegitimador que la corrupción puede jugar en las democracias, creando las condiciones necesarias para una crisis de representatividad, una crisis del régimen político o el surgimiento de líderes populistas» (Labaqui, 2003:160).

Ahora, muy por el contrario de lo que pudiera pensarse, no hay una relación directa entre democracia y menor nivel de corrupción, necesariamente, sino que puede darse el escenario contrario en donde existe un régimen autoritario con bajos índices de corrupción: «la relación entre democratización y corrupción no es lineal. La democratización no necesariamente implica una reducción automática de la corrupción. De hecho, la democracia puede en un principio estar asociada a una mayor corrupción, ya sea que ésta es una mera apariencia producto de la mayor libertad de prensa existente en las democracias, ya sea que se trate de un aumento real fruto de actividades inherentes a la democracia que pueden dar lugar a actos de corrupción (como por ejemplo las campañas electorales). La evidencia muestra que cuando nos alejamos de los países con mayor libertad en el ICFH, el efecto reductor de la corrupción que ejerce la democracia decae o incluso, en algunos casos se revierte (es decir, algunas democracias poseen una mayor corrupción que algunos regímenes menos democráticos) en la medida que las prácticas de la democracia que inhiben a la corrupción no han tenido oportunidad de consolidarse» (Labaqui, 2003:186).

Siendo que lo anterior nos lleva a la pregunta final: ¿Cuáles son las causas de la corrupción? Respondiendo esta interrogante, ello facilitará a reconocer las soluciones mediáticas a este flagelo, y sin perjuicio de los matices del caso para cada realidad nacional en particular, tenemos que, al parecer, son tres las causas principales de la corrupción, en ello: **(1) el nivel de desarrollo, (2) de libertad económica y (3) el grado de institucionalización del régimen político.**

(1) El nivel de desarrollo: Un mayor nivel de desarrollo implica la capacidad que tiene un país para (1.1) contar con una burocracia profesional eficiente y (1.2.) un sistema de impuestos estable. Si no contamos con estos dos puntos (1.1 y 1.2.), pues la natural consecuencia es que «la incapacidad de recaudar impuestos suficientes como para pagar en forma adecuada a los servidores públicos» (Theobald, 1990), traiga como consecuencia el aumento de los índices de corrupción al generarse los espacios propicios para ella. Por lo que las políticas públicas no solo deben estar centradas en mejorar las condiciones laborales de los funcionarios públicos, sino también en mejorar la tasa de crecimiento, para mejorar a su vez la estructura del gasto público. ¿Y cómo mejoramos la tasa de crecimiento? **Con una mayor inversión en educación e infraestructura pública.**

(2) El nivel de libertad económica: Un nivel de libertad económica adecuado implica «la ausencia de coerción o restricción gubernamental sobre la producción, la distribución o el consumo de bienes y servicios más allá de lo necesario para que los ciudadanos protejan y mantengan la libertad en sí misma» (Beach y Driscoll, 2003: 2), sin embargo, consideramos que la libertad económica debe ir de la mano con el principio de justicia social y de subsidiariedad del Estado, ya que sin condiciones mínimas de acceso a oportunidades no se puede garantizar que la libertad económica por sí sola cumpla la función de dinamizar la economía, y mejorar el bienestar general, que anule los espacios vinculados a comportamientos corruptos.

(3) El grado de institucionalización del régimen político: Independientemente nos encontremos en un régimen democrático o autoritario, si no hay mecanismos de control político, para una adecuada fiscalización y transparencia de las decisiones de gobierno, ello devendrá en un aumento de los índices de corrupción.



INDICE GENERAL

	<i>Pags.</i>
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN.....	VI
 PRIMER ENSAYO.	
Fundamento de los Fundamentos del Crisolismo	
<i>Filosofía Política</i>	
I. –Introducción: sobre la deconstrucción del pensamiento político.....	15
II. –Breve historiografía de las ideologías sociopolíticas en el Perú.....	17
III. –Sobre el fundamento de los fundamentos del crisolismo y la rehabilitación del estructuralismo.....	24
3.1. <i>Teoría Pura del Nacionalismo</i>	27
3.2. Elementos de la fenomenología nacionalista.....	29
3.2.1. Persona	
3.2.2. Sociedad	
3.2.3. Nación	
3.2.3.1. Nación cultural	
3.2.3.2. Nación político-jurídica	
3.2.4. Patria	
3.2.5. Estado	
3.3. Tipología de los nacionalismos históricos.....	37
3.3.1. Nacionalismo cóncavo o blastular asociativo	
3.3.2. Nacionalismo cóncavo o blastular fragmentado	
3.4. Principios esenciológicos del nacionalismo real.....	41
3.4.1. Principio de Soberanía Nacional	
3.4.2. Principio de Funcionalidad del Poder	
3.5. Expresiones caracterológicas del nacionalismo producto de su principiología pura.....	45
3.6. Otros principios del nacionalismo real.....	46
3.6.1. La concepción ontológica de nación y patria	
3.6.2. El reconocimiento de la complementariedad de la dicotomía esencial humana	
3.6.3. La búsquedas de la unidad nacional y el bien común	

3.6.4. Exaltación sana de la identidad nacional	
3.6.5. Exaltación sana de los valores militares y las virtudes cívico-patrióticas	
3.7. Lineamientos generales para un nacionalismo integral peruano.....	49
3.7.1. Algunas categorías sobre la conciencia nacional peruana.....	50
3.7.1.1. Proto-peruano	
3.7.1.2. Pre-peruano	
3.7.1.3. Peruano	
3.7.2. Implicancias del reconocimiento del sincretismo como parte de la conciencia nacional peruana o de la unidad en la peruanidad como unidad en la diversidad.....	53
a) Sobre la igualdad humana: una igualdad en la desigualdad.....	53
b) La Unidad en la Peruanidad como Unidad en la Diversidad.....	56
3.7.3. Bases para una Teoría del Peruano.....	58
3.7.3.1. Nación peruana	
3.7.3.2. Identidad peruana	
3.7.3.3. Patria peruana	
3.7.3.4. Peruanidad	
3.7.3.4.1. Ontología de la Peruanidad.....	59
3.7.3.4.2. Dialéctica de la Peruanidad.....	60
3.7.4. Principales consecuencias de la tergiversación de la teorética peruanista.....	64
3.7.4.1. Deconstrucción de las expresiones artísticas y musicales	
3.7.4.2. Ídolos del mercado	
3.7.4.3. Chauvinismo deportivo	
3.7.4.4. Patriotismo gastronómico	
3.7.4.5. Vietnamización de las identidades	
3.7.5. Una definición, tres bases y tres objetivos del nacionalismo peruanista.....	66
3.7.5.1. Sobre el neo-nacionalismo peruanista	
3.7.5.2. Sobre las tres bases del nacionalismo peruanista:.....	66
a) Nacionalismo político	
b) Nacionalismo económico	
c) Nacionalismo sociocultural	
3.7.5.3. Sobre los tres objetivos del nacionalismo peruanista:.....	69

a) Soberanía política	
b) Independencia económica	
c) Justicia social	
c.1) Justa distribución de la riqueza	
c.2) Justa distibución de bienes culturales	
3.8. <i>Teoría Pura de la Democracia:</i>	70
3.8.1. Breve desarrollo histórico de la política y de las formas de gobierno.....	72
3.8.1.1. La política en el mundo antiguo.....	73
3.8.1.1.1. Principales instituciones políticas en el mundo antiguo.....	74
3.8.1.1.2. Otras instituciones políticas del mundo antiguo.....	75
a) La Democracia Ateniense.....	75
b) La República Romana.....	80
c) La Asamblea Germana.....	82
d) La Asamblea Andina o Camachico.....	83
3.8.1.1.3. La Política como realidad social.....	84
3.8.1.1.4. La Política como desarrollo sociohistórico universal.....	84
a) La Etapa Baja o etapa pragmática	
b) La Etapa Media o pre-científica	
c) La Etapa Alta o científica	
3.8.1.5. Conclusiones de la historia política general.....	85
a) Politicidad no es sinónimo de estatidad	
b) El Asambleísmo no es sinónimo de democracia	
c) La Política no es un fenómeno exclusivo de la modernidad	
3.8.2. Principiología pura de la democracia.....	86
3.8.2.1. Principio de plasmación de la voluntad popular	
3.8.2.2. Principio de empoderamiento popular	
3.8.2.3. Primacía del principio de participación como regulador de la representatividad	
3.8.3. La Democracia en el Perú a la luz de la teoría pura.....	89
3.8.3.1. La voluntad popular no se plasma	
3.8.3.2. Hay un decrecimiento del empoderamiento popular	
3.8.3.3. La participación como principio regulador de la representatividad se ha tornado en mero principio accesorio	
3.8.4. Hacia una democracia meritocrática.....	91

3.8.4.1. Los Partidos, no son las únicas vías de participación política	
3.8.4.2. La voluntad popular no puede plasmarse sin meritocracia	
3.8.4.3. La exigencia de meritocracia no entra en contradicción con el derecho a la participación política	
IV. –Crisolismo: ¿Hacia una cuarta teoría política peruana e iberoamericana?.....	93
4.1. Breve aproximación a la Cuarta Teoría Política.....	93
4.2. Crisolismo y Cuarta Teoría Política: primera aproximación.....	99
V. –Comentarios finales.....	110
VI. –Referencias bibliográficas.....	114

SEGUNDO ENSAYO

Crisolismo como Cuarta Teoría Política Peruana

Epistemología política

I. –Aproximación praxiológica a la conceptualización nocional del crisolismo.....	123
II. –Bases metapolíticas del crisolismo:.....	129
2.1. Espinosa y la relación subyacente entre filosofía y política.....	130
2.2. Hegel y la conceptualización de la identidad nacional.....	135
2.3. Heidegger y la analítica ontológica del Dasein.....	143
2.4. Alejandro De M. ^a Jose y la simbiosis gnoseológica entre conocimiento y personalidad.....	145
2.5. Vollmar Fuenzalida y la teoría de las identidades múltiples.....	150
2.6. Duthurburu y la superación de las dicotomias reinvindicativas culturales.....	153
2.7. Belaunde y el paradigma peruanista.....	155
III. –Fundamentación epistemológica y naturaleza del crisolismo como ideología sociopolítica científica:.....	157
3.1. La ideología de acuerdo a Bunge.....	160
3.2. Liberalismo, Marxismo y Fascismo y su respectiva endecatupla.....	161
3.3. El modelo endecatuplar de ideología sociopolítica científica de Bunge.....	162
3.4. El Crisolismo a luz de la epistemología bungiana: una ideología sociopolítica científica en construcción.....	164

IV. –El Crisolismo y la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin: segunda aproximación.....	165
V. –Comentarios finales.....	176
VI. –Referencias bibliográficas.	181

TERCER ENSAYO

Economía Política Crisolista y Cuarta Teoría Económica

Economia política y Teoría Económica

I. –Introducción: las alternativas al capitalismo liberal en el siglo XXI:.....	189
1.1. El fin de Fukuyama por el paso de la Historia.....	190
1.2. El divorcio entre democracia y capitalismo (liberales) y el nuevo horizonte iliberal:.....	192
1.2.1. Fallas sociales del capitalismo liberal.....	195
1.2.2. Fallas técnicas del capitalismo liberal.....	195
II. –Tricotomía principiológica de la Cuarta Teoría Económica:.....	196
2.1. La crisis del capitalismo liberal.....	196
2.2. <i>Spaltung</i> : de la sociedad popular a la sociedad capitalista.....	197
2.3. La economía como una realidad escatológica y la superación del capitalismo liberal.....	198
III. –Lecciones preliminares de Economía política:.....	200
3.1. El mercantilismo: Mun, Malynes y Petty.....	201
3.2. La fisiocracia: Quesnay y Turgot.....	203
3.3. El Pre-clasicismo: Dudley North y Hume.....	203
3.4. El Clasicismo: Adam Smith y David Ricardo.....	204
3.5. La primera crítica a la economía política, el socialismo marxista y la respuesta marginalista.....	209
3.6. La escuela histórica y el nacionalismo alemán: List, Roscher, Schmoller y Sombart.....	214
IV. –Economía política y Catolicismo:.....	216
4.1. El principio de caridad y armonía.....	218
4.2. La lucha contra la pauperización y la crítica a la división del trabajo.....	219
4.3. Reconocimiento de la importancia de la economía-política.....	220

4.4. Revolución moral antes que material.....	221
V. –Economía Crisolista y Cuarta Teoría Económica, bases para una nueva crítica a la economía política en la posmodernidad: tercera aproximación.....	222
5.1. Economía Política Crisolista y Cuarta Teoría Económica:.....	223
5.1.1. Teoría de la Racionalidad Económica Integral.....	224
5.2. Bases de la Teoría Económica Crisolista.....	225
5.2.1. Teoría Tripartita de la Propiedad.....	228
5.2.2. Teoría del Valor Integral.....	234
VI. Comentarios finales.....	237
VII. Referencias bibliográficas.....	240
VIII. Bibliografía.....	244

ANEXOS
ESTUDIOS CRISOLISTAS COMPLEMENTARIOS

<i>I. Sistematización gráfica de la Teoría Crisolista.....</i>	248
<i>II. Sobre el Arcaísmo y el Futurismo.....</i>	250
<i>III. Sobre la Revolución y el Conservadurismo.....</i>	264
<i>IV. Sobre el Idealismo, el Realismo y el Materialismo.....</i>	273
<i>V. Sobre el Liberalismo: síntesis y crítica.....</i>	280
<i>VI. Sobre el Libertarismo.....</i>	285
<i>VII. Sobre la Libertad y el Libre Albedrio.....</i>	289
<i>VIII. Sobre Dios y la Teología natural.....</i>	295
<i>IX. Sobre la Unidad de Ciencia y Religión.....</i>	303
<i>X. Sobre el Materialismo religioso.....</i>	307

<i>XI. Sobre la Estética.....</i>	311
<i>XII. Sobre la Música.....</i>	313
<i>XIII. Sobre el Arte.....</i>	317
<i>XIV. Sobre la Lógica.....</i>	320
<i>XV. Sobre la Matemática.....</i>	323
<i>XVI. Sobre la Ética y la Moral.....</i>	326
<i>XVII. Sobre la Moral y el Derecho.....</i>	330
<i>XVIII. Sobre el Humanismo.....</i>	335
<i>XIX. Sobre la Utopía.....</i>	348
<i>XX. Sobre el Estado.....</i>	351
<i>XXI. Sobre la Virtud.....</i>	357
<i>XXII. Sobre la Maldad.....</i>	361
<i>XXIII. Sobre la Corrupción.....</i>	365