

# Prólogo

Sorprenderse y extrañarse es comenzar a entender.

**José Ortega y Gasset**

El libro es como un dios: ubicuo y eterno (...) La revista, en cambio, es un organismo literario que se renueva, que renace periódicamente y que, por ende, puede estar siempre al día de los logros de la investigación científica y literaria.

**Roberto Prudencio Romecín**

El Nº 1 de *Kollasuyo: Revista mensual de estudios bolivianos* se publicó en enero de 1939. Su fundador y director fue don Roberto Prudencio Romecín secundado por don Julio Alvarado. Entre sus artículos se cuentan textos de los escritores mencionados, además de autores destacados de la época como fueron Gustavo Adolfo Otero, Hugo Salmón y Gustavo Medeiros. Los temas que merecieron su atención fueron, entre otros, la cultura quechua, la vida intelectual en Chuquisaca y algunos análisis sociales y políticos del momento.

Ochenta años después, el Nº 95 de la *Revista Kollasuyo: Órgano anual de la Carrera de Filosofía* vuelve a tratar los temas culturales y filosóficos del país. Es un homenaje sentido a los iniciadores del emprendimiento institucional que fue patrocinado por la Universidad Mayor de San Andrés con amplia difusión desde su primer número, valorando y emulando los profundos análisis y los ensayos filosóficos que contribuyeron significativamente a que la ciudad de La Paz y su Universidad pública sean recintos señeros de la producción de ideas en Bolivia.

Según Prudencio Romecín, la Revista tuvo hasta mediados de los años setenta, tres épocas que fueron registradas de la Revista: duraron 36 años hasta 1974 e incluyeron la publicación de 85 números, con 759 artículos como informa el *Índice* respectivo<sup>1</sup>. Hasta ese momento, *Kollasuyo* se convirtió en un referente de pensamiento y recreación cultural en Bolivia, aunando además de los textos filosóficos, sendas producciones intelectuales sobre temáticas de historia, lingüística, literatura, poesía, estudios culturales y políticos, educación, pedagogía, arte, geografía, biografías, religión, arqueología, sociología, indigenismo e invaluables datos e información bibliográfica y académica. Hasta mediados de los años setenta, cinco números se focalizaron exclusivamente en temas monográficos; resaltando el Nº 55 dedicado a Franz Tamayo y el Nº 84, a Gabriel René Moreno; por lo demás, la axiología mereció atención exclusiva del Nº 62. Fue el Nº 84 el volumen más extenso de la Revista contando 225 páginas. Como directores de la revista además de los fundadores, cumplieron esa función don Raúl Botelho Gosálvez y don Augusto Pescador Sarget que en los años cincuenta estableció la Revista como órgano oficial de la Facultad de Filosofía y Letras.

Roberto Prudencio ha escrito en la Nota preliminar del *Índice* de 1974 que *Kollasuyo* “realiza la finalidad para la que fue creada: ser un repositorio de la cultura boliviana y hacer conocer su pensamiento y sus letras tanto dentro como fuera del país” (p. 14); indica también que la Revista se constituyó en una “enciclopedia de la vida cultural boliviana”, comprendiendo y describiendo su alma a través de los escritores más importantes del país.

---

<sup>1</sup> *Kollasuyo: Revista de estudios bolivianos (Índice 1939-1974)*. Universidad Mayor de San Andrés. Nelson Burillo, Director de la editorial. La Paz, 1974.

Gracias a la gestión de bibliógrafo de don Jorge Siles Salinas -Director de la Biblioteca Central y Rector de la UMSA- se cuenta con el *Índice* de 85 números de *Kollasuyo*; con posterioridad, se publicaron tres números más. Dado que el último -el Nº 88 que vio la luz el primer semestre de 1975 y estuvo dedicado a la temática marítima- correspondería a la tercera época indicada por Prudencio Romecín; con el derecho institucional que le asiste, la Carrera de Filosofía publicó seis números posteriormente, que fueron constitutivos de la cuarta, quinta y sexta época.

A pesar de que la Revista en su fundación fue “mensual” y después “trimestral”, desapareció varios años, viendo la luz solo eventualmente. Después de 1975, durante doce años no hubo publicación alguna de *Kollasuyo*, estando ausente del acervo bibliográfico como una publicación regular durante 25 años hasta el presente número. No obstante, intermitentemente la Carrera de Filosofía publicó el Nº 89 de la Revista en agosto de 1987; el Nº 90, en junio de 1989; el Nº 91, en agosto de 1994; el Nº 92, en diciembre del año 2002; el Nº 93; en diciembre de 2011; y el Nº 94, en diciembre del año 2011. Curiosamente, los seis números solo señalan la época, el volumen y el número de la Revista que tres veces vuelve a aparecer como *Kollasuyo* Nº 1.

A partir de 2018, la Carrera de Filosofía retoma la publicación institucional que inicialmente fue patrocinada por la Universidad Mayor de San Andrés y posteriormente por la Facultad de Filosofía y Letras, con la esperanza de que siendo el órgano oficial de la unidad, tenga una periodicidad anual. Así, ojalá el año 2023 celebremos el número centenario de la Revista. Por ahora, para el Nº 95, siguiendo las divisiones temáticas de la filosofía y los apartados especiales para documentos, entrevistas y creatividad, se definieron ocho secciones que se señalan a continuación: 1) Estudios culturales, 2) Axiología y ética, 3) Filosofía política y filosofía de la historia, 4) Filosofía de la educación, 5) Gnoseología y epistemología, 6) Historia de la filosofía, 7) Creación literaria, y; por último, 8) la Sección de transcripción de entrevistas.



Cuatro ensayos forman la **Sección Estudios culturales** de la Revista Nº 95: Por una parte, el texto del Dr. Javier Medina Dávila titulado: “*Pusini o Tawantin* en el pensamiento andino”, en segundo lugar, el artículo del Dr. Blithz Lozada Pereira: “*El otro* y las distopías andinas”; seguidamente, el texto del estudiante universitario de la Carrera de Filosofía, Augusto Díaz Villanueva titulado: “Las pulsiones míticas del extractivismo en Bolivia”; y, finalmente, de Franz Emerson Aguilar, el texto: “*Ch’ixi*: Coexistencia de elementos indígenas y occidentales en el sujeto”.

El Dr. **Javier Medina Dávila** estudia el orden cuadrilocular del mundo en el pensamiento andino. Es una hipótesis epistemológica y metafísica: en los Andes se daría una determinación muy fuerte de la realidad y de la lógica colectiva, instituyéndose una disposición simbólica universal de cruz cuadrada. El autor efectúa interpretaciones diversas no carentes de temeridad. Asevera que *Pusini*, *Tawantin*, *Geviert*, la *chacana*, la cuatridad, lo cuaternario y la tetralidad referirían un ordenamiento extremadamente importante en el mundo andino, siendo un instrumento fundamental para diseñar e implementar políticas públicas que involucren a los *ayllus* y a los *jaqi* como actores sociales. Los nombres que Medina refiere y los análisis que despliega son muy sugestivos y persuasivos, más porque aquilatan el valor de interpretaciones anteriores de especialistas y porque motivan a efectuar nuevos trabajos académicos. El autor enfatiza con varios argumentos que *Pusini* se opondría a la lógica occidental, que tendría profundas coincidencias con la física cuántica y que sería la clave para resolver los problemas críticos de la modernidad en la actualidad.

Sin embargo, el patrón numérico que permite constelar una cosmovisión ordenada del mundo según una división cuadrilocular no implica necesariamente una lógica tríadica ni debe ser asumida como una concepción excluyente. Además, la división en cuatro partes es formalmente tan relevante y legítima como cualquier otra, sea por ejemplo, según el patrón dual, tríadico, quinquupartito o el divisor en seis, siete, diez, doce, quince o veinte partes. En este sentido, los estudios antropológicos

sobre la visión diádica advertida en diversos pueblos, han revelado por ejemplo, que la constelación dual del mundo según contra-términos explícitos implica a ultranza, una división triádica: es decir, a partir de la visión de la realidad como contraposición de opuestos surge un mediador liminar que termina consolidándose como tercer término. Asimismo, la visión espejada de la realidad supone su ulterior duplicación; es decir, la división en dos partes genera por reproducción metódica otra división posterior similar, dándose la constelación cuadripartita del mundo. Dos se vuelve tres y dos se vuelve cuatro; produciéndose también el tránsito de cuatro convertido en cinco y en seis. En el primer caso, desde una visión epistemológica y metafísica cuadrilocular, el centro de la cruz es el quinto componente por lo que el patrón simbólico cuadripartito se convierte en un divisor que estructura la realidad en cinco partes. En el segundo caso, las dos delimitaciones liminales de la cruz forman una visión del mundo dividida en seis partes.

Por lo demás, es frecuente hoy para los físicos de profesión, que expresen su desagrado respecto de que gracias a una amplia y banal popularización de varios conceptos propios de su disciplina, se los emplee de manera arbitraria, ecléctica y torcida. Conceptos teóricos como la “tercera ola” de la historia de la humanidad y de la ciencia son extrapolaciones sociológicas con fuerte contenido imaginativo que se inscriben en la filosofía de la cultura, la historia y la política. En tal caso como en otros, en general, se esbozan siguiendo objetivos previos. Que Medina pretenda persuadir que existe una convergencia de la física cuántica con el pensamiento andino, sin que el autor tenga la solvencia disciplinar mínima que otorgaría la experticia de tal conocimiento científico actual, no deja de aparecer como un gesto sesgado, ficticio, osado y forzado.

En lo que respecta a la lógica andina, se advierte que el texto de Medina hace sobrevaloraciones de varios aspectos que, lamentablemente, han dado lugar a contraposiciones a la lógica occidental que no se justifican en absoluto. Por ejemplo, que la lógica occidental sea tradicionalmente bivalente, no ha obstado para que en Occidente se crearan las lógicas polivalentes. Asimismo, respecto de la dialéctica, de la lógica de lo contradictorio de Lupasco -por señalar un autor- y respecto de otras lógicas que tienen alcance ontológico visualizando la realidad como un eterno movimiento fluido y nuevo, no se puede desconocer que sean, en efecto, creaciones *occidentales*. Por lo demás, no es correcto desde el punto de vista académico, reducir la lógica aristotélica y los principios lógicos y ontológicos supremos a meras fórmulas cosificadas y estáticas. La verdad de un enunciado implica la falsedad del enunciado contrario y del contradictorio solo si se ha precisado previamente, el sentido, el referente y la validez contextual de la verdad entendida como correspondencia entre el enunciado y una faceta o modo de ser del objeto. Estos aspectos como los anteriores, son clara y impudicamente ignorados en el texto de Javier Medina.

El artículo del Dr. **Blihz Lozada Pereira**, como señala el resumen del texto, se despliega siguiendo dos hilos conductores: la visión del otro en los Andes y la noción de la utopía andina.

Respecto de lo primero, Lozada enfatiza que el tema de cómo el hombre andino de hoy percibe, se representa y se figura quién o qué es el *otro*, está penetrado profundamente por la historia secular de la explotación y el sometimiento. El marco grueso es, sin duda, el colonialismo ibérico que ha constituido durante tres siglos el ser del oprimido; aunque también las relaciones disimétricas y de dominio se desplegaron antes de la llegada de los españoles, al punto que asumir que la interacción por ejemplo, entre los incas y los aymaras fue idílica, solo expresa un desconocimiento esencial. Asimismo, que en la actualidad existan todavía relaciones de opresión, por ejemplo, de los uros explotados por los aymaras, cancela toda posibilidad de romanticismo étnico.

Por lo demás, la historia republicana ha diversificado las relaciones de dominio en articulaciones sociales que mantienen viejos esquemas políticos. Si bien se ha reemplazado a los conquistadores peninsulares con las oligarquías criollas y la opresión de las élites, las relaciones de subordinación se han remozado al punto que, actualmente, se configuran los nuevos dueños de los Andes y de la Amazonía en actores que no necesariamente son grupos o personas extrañas al indio.

En lo concerniente a la utopía andina, Lozada muestra que en el fondo se trata de un contenido que desde el punto de vista filosófico, se constela como una ideología conservadora, regresiva, retrógrada y anclada en fundamentalismos inviables. Creer que la visión del futuro implica el imperativo de retorno del pasado, auspiciar una imagen edénica exclusiva para los subalternos de siempre, es una fantasmagoría que encubre la apología de infiernos distópicos. Es la visión críptica que en realidad aplastaría a quienes no comulguen con el cinismo, la obsecuencia, el totalitarismo, la demagogia y el corporativismo venal, impune y clientelar que se evidenciado sobreabundante e incontestablemente en la actual gestión gubernamental supuestamente “indígena”.

El texto del Univ. **Augusto Díaz Villanueva** titulado “Las pulsiones míticas del extractivismo en Bolivia” constituye un interesante análisis de los mitos prevalecientes en la historia del imaginario colectivo. Con originalidad, el autor vincula el psicoanálisis de Sigmund Freud y Jacques Lacan con la interpretación de Guillermo Francovich acerca de los mitos profundos de Bolivia. Dice que ciertos mitos, recreados periódicamente, generarían pulsiones en el inconsciente de la sociedad con el fin de motivar la asunción de determinados contenidos simbólicos.

En el caso del discurso y la práctica *extractiva* como una política generalizada en los Andes, Díaz afirma que habría tres mitos que condicionarían la visión, los valores y las acciones comunes influyendo en las relaciones de los hombres con la naturaleza y determinando el modo de empleo de los recursos naturales. Se trata, en primer lugar, del “mito cosmogónico andino” que mentaría según Guillermo Francovich, la apoteósica creación del *Kollasuyo* como paisaje andino inmóvil: una realidad espacial y temporal eterna y sagrada, enclavada en sí misma, en las montañas, las deidades y las piedras. El segundo es el “mito de la riqueza natural” ampliamente difundido como mito del Cerro Rico; se trata de la anulación del sentido sagrado tradicional de la montaña como *Apu* o *Achachila*, des-deificándola y otorgándole un nuevo significado religioso al introducir al Tío como el dispensador caprichoso de ingentes tesoros mineros escondidos.

El mito profundo del “espectro español” interpretado en la obra de Francovich, que Augusto Díaz refiere como el “mito de lo propio y ajeno”, marcaría el inconsciente colectivo explicitando una actitud adversa y la aversión de los bolivianos a su pasado colonial. Especialmente en el siglo XX, tal odio habría cambiado dando lugar a olvidar el pasado. Según el Univ. Díaz Villanueva, los tres mitos expresarían la profundidad de la sensibilidad colectiva, habrían determinado varias etapas históricas de Bolivia, y permanecerían en el imaginario social de modo que, intermitentemente, inspirarían tanto movimientos estéticos y culturales, como ideológicos y políticos.

Los tres mitos expresarían cierta predominancia de alguna de las dos pulsiones que el autor señala claramente. En primer lugar, la pulsión de sometimiento de la naturaleza y de búsqueda de lucro a partir de la explotación irracional de los recursos naturales; en segundo lugar, la pulsión de resistencia local que procuraría una relación armónica con el paisaje. En ambos casos, los recursos naturales se habrían deificado de distinta forma dando lugar a significaciones y re-significaciones sociales explícitas y patentes, constituyentes del imaginario colectivo boliviano.

En suma, el discurso y la práctica extractiva no concernirían solamente a la economía y el medio ambiente; sino que generarían espacios de vida social donde los símbolos formarían el imaginario colectivo boliviano. Estudiarlos permitiría comprender la dinámica de la historia y la cultura, viendo a los mitos como un magma social de las representaciones primarias, de las pautas de acción y de los valores que dan sentido a los hábitos compartidos. Es decir, serían una fuente valiosa para el análisis y la crítica filosófica, por ejemplo, del “vivir bien” y de los derechos de la Madre Tierra.

El artículo del Univ. **Franz Emerson Aguilar**, “*Ch'ixi*: Coexistencia de elementos indígenas y occidentales en el sujeto” muestra que tanto individual como colectivamente, las identidades no son esencias inmutables, sino construcciones históricas en el devenir de las culturas. El texto facilita comprender lo que estudios culturales serios han mostrado desde el siglo pasado: ninguna cultura

es pura. Las adscripciones, los rasgos de las identidades y la formación de la idiosincrasia son contingentes y relativos en pleno sentido. Además, es una ingenuidad que motiva clemencia académica, creer que algún sujeto por pertenecer a una etnia, deba asumir que las peculiaridades de la cultura que se le impuso, son “mejores”, “superiores” o “más valiosas” que cualesquiera otras.

Siguiendo a la socióloga Silvia Rivera, el autor argumenta el concepto andino *ch'ixi*, relacionándolo con el mestizaje, el *taypi* como escenario de mediación y la construcción híbrida de las identidades reuniendo inclusive rasgos en apariencia, excluyentes e inconciliables –por ejemplo, el monoteísmo con el politeísmo-. Pero, afirmaciones como que las culturas *ch'ixi* en los Andes sean abigarradas resultan redundantes. Todas las culturas son abigarradas, como también son híbridas; siendo cada uno de nosotros mismos, un receptáculo de múltiples tendencias, preferencias y decisiones. El “nosotros” significa tanto los indígenas y no-indígenas bolivianos, como también los “blancoides-mestizos” de quienes habla Aguilar con un dejo de mesurado desprecio y retraimiento.

Hay varios enunciados enfáticos en el texto del estudiante que evidencian aseveraciones teóricas a la altura actual del desarrollo académico y científico. Por ejemplo, muestra que los aymaras habrían hecho suyo con matices, el concepto de “progreso” y “acumulación de la riqueza”; que los indígenas mineros se cuentan entre los peores depredadores del medio ambiente, en contraste con los indígenas de la Amazonía, espontáneamente conservacionistas y ecológicos. Resultan también sugestivos los análisis del autor sobre las lenguas, dando lugar a entender que como las culturas, existen procesos de influencia recíproca que no se limitan a la asimilación léxica, sino que incluyen productos híbridos en la gramática y el pensamiento. En esta parte, el texto de Aguilar coincide al menos en parte con las destacadas tesis de Stephan Pfänder expuestas en *Léxico mestizo*, donde muestra la influencia del quechua sobre el español de Cochabamba. Finalmente, las elaboraciones filosóficas en clave lingüística y epistemológica son tareas que habrá que realizar en el futuro.

Por lo demás, existen asertos que son objeto de discusión. Por ejemplo, el autor se refiere a colores “contrarios”, “opuestos” y “contradictorios” de un modo absoluto. A este respecto olvida que las asociaciones metafóricas de los colores no son universales. Necesariamente, el color blanco no es contrario, opuesto ni contradictorio al color negro; lógicamente es contradictorio al color “no-blanco” y semióticamente es contrario a cualquier color que tenga rasgos negados culturalmente que se habrían asignado al blanco. El autor no tiene en cuenta que cada cultura, incluida la aymara que, al parecer, conoce en profundidad por experiencia propia, asocia y relaciona las evocaciones de los colores de manera incontestablemente arbitraria y temporal.

Otra aseveración criticable inclusive teniendo un uso de metáfora, es la referida a la “sangre” india y la del blanco. Aquí se advierte que la adscripción étnica tendría para el autor, un sedimento racial, escurriéndose lábilmente por la misma senda recorrida por Franz Tamayo marcada por el odio a la oligarquía criolla y por la que no cejó de dictar premoniciones de destrucción de la *raza blanca*.

Las tematizaciones resumidas en este parágrafo, tanto de los ensayos de los doctores Medina y Lozada, como de los textos de los universitarios Díaz y Aguilar, permiten comprender la existencia de diversas interpretaciones de la cosmovisión andina. Se trata de apreciaciones desde el marco filosófico que valora la base etnohistórica, por lo que, posiblemente, aquí radique su relevancia para los estudios culturales que han sido siempre un baluarte en la Revista *Kollasuyo*.



Dos ensayos forman la **Sección Axiología y ética**: el texto de los doctores Enrique Ipiña Melgar y Gonzalo H. Amador Rivera. El primero titula “La persona y los derechos humanos” y el segundo, “El suicidio como un imperativo filosófico”.

El texto del Dr. **Enrique Ipiña Melgar** se focaliza en el valor de la persona. Como antes lo hizo el filósofo francés Emmanuel Mounier desde una perspectiva *personalista*, el ensayo de Ipiña remar-

ca que su objeto es la “persona humana”. Tal énfasis, sin embargo, no mienta un concepto que aparecería como absoluto en sí mismo, sino que sugiere que se trata de un sujeto beneficiario de cierta *dignidad* constitutiva del fundamento de sus derechos. En suma, la “persona humana” habría recibido una dignidad tal que le convertiría en portadora de derechos “humanos” referidos como fundamento antropológico. Cabe mencionarse que aquí se advierte la creencia o el supuesto del autor –pasibles a disenso filosófico- concernientes a que la gracia de la “dignidad humana” sería un *prius* ontológico: una albricia de Dios.

En lugar de que la *dignidad* sea la base de construcción de la cultura y la civilización para el pleno desarrollo de los seres humanos respetándose sus derechos; esto no sucedería. El poder prevalecería en la historia atentando contra la dignidad del hombre. Una forma efectiva serían las guerras que se suceden cada vez más mortíferas y humillantes, haciendo que las acciones de los seres humanos sean crímenes brutales infligidos contra otros. En lugar de que la comunicación y la interacción sirvan para desplegar la naturaleza consciente, subjetiva, sensible e inteligente del hombre; en vez de respetarse la primacía y jerarquía de los derechos humanos frente a cualquier otro “derecho”, en lugar de valorar la esencia “intangibles” de la dignidad; la cultura y la civilización los desconocerían y pervertirían. Sin embargo, felizmente a contrahío, una parte considerable de la historia de la humanidad rebosaría de múltiples manifestaciones de lucha por el reconocimiento y cumplimiento de la dignidad y de los derechos humanos, representando en definitiva según Ipiña, la lucha contra el dominio y el poder ejercido contra los débiles, explotados y sometidos.

Es interesante que Ipiña muestre el proceso de consolidación y profundización de los derechos humanos desde la *Declaración de 1789* que hiciera la Revolución Francesa hasta la *Declaración de 1948* formulada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, evidenciando importantes avances conceptuales, políticos, teóricos y prácticos que obligarían a los países del mundo a respetar la dignidad y los derechos humanos. También es sugestivo que según el autor, pese a las tendencias actuales en boga, los derechos solo se aplicarían a los seres humanos, individual o colectivamente; siendo inapropiado concebir o legislar, por ejemplo, sobre supuestos derechos de la Tierra, de las plantas o de los animales. De modo inverso a esta limitación, Ipiña habla del embrión en el vientre materno como sujeto de derecho –lo llama “niño” sin consciencia- oponiéndose a ciertas corrientes contemporáneas que abogan por la legalización del aborto.

En el artículo del Dr. **Gonzalo Amador Rivera** se advierte la formación psiquiátrica del autor, por ejemplo, cuando analiza que el trastorno depresivo mayor o ira, el ánimo disfórico, desorganizado e irritable conduciría al suicidio. Sin embargo, el artículo titulado: “El suicidio como un imperativo filosófico” incluye consideraciones médicas críticas que muestran la inconveniencia de asumir el suicidio como una enfermedad o una enfermedad mental. Así, cada línea del autor evidencia la profundidad filosófica de sus reflexiones. Tanto al principio como al final del texto se encuentra la reiteración de una visión existencialista formulada por Albert Camus y que el Dr. Amador hace suya: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio, y ese es el suicidio”. La cita está dirigida especialmente a quienes escribimos sobre filosofía, demandándonos que abordemos con denuedo el mencionado tema. Por último, si bien la psiquiatría podría servir para prevenir el suicidio, el autor cree que una comprensión compleja e integral del suicida no justifica concebirlo como alguien que adolezca de una psicopatología.

Además de Albert Camus, el artículo cita expresiones sobre la muerte relacionándolas con la filosofía, tal es el caso de Michael de Montaigne que enuncia: “Filosofar es prepararse para morir”. Esta expresión contradice la actitud cínica de Epicuro que suponía la ocupación con la muerte como un absurdo, puesto que, según él: “mientras yo existo, no existe la muerte; y cuando existe la muerte, ya no existo yo”. La expresión de Montaigne es congruente con la idea anterior de Erasmo de Rotterdam que indica: “La filosofía es una meditación de la muerte”. La manera como el Dr. Amador reflexiona sobre la muerte, evoca la profundidad de estas consideraciones. Por lo demás, el tema

de la muerte habría sido tratado con propiedad por varios filósofos de distintas épocas, entre ellos destacan, por ejemplo, Schopenhauer, Nietzsche y Cioran.

Respecto del futuro filosófico de la muerte, es decir, la necesidad de enfrentarla local y globalmente como un problema específico que demanda reflexión, el Dr. Amador piensa que faltaría hoy día, un conjunto fundamental de reflexiones y teorías que traten su “ontología”. Al referirse a la “ontología de la muerte”, el autor piensa en la necesidad de una teoría filosófica que miente el ser específico de la muerte en el suicidio -el “ser suicida”-. Se trata de la interpretación filosófica de la disociación del yo suicida, de la mente suicida y del cuerpo suicida; es la elisión compleja de la persona que quiere matarse, de la que piensa en cómo hacerlo y la que efectivamente lo *hace*. Se trata de la teoría de la “racionalidad perversa” o la “racionalidad benévola” que descubre en la muerte una elección de algo que no quiere ser... *siendo*. Es la explicación de la escisión de la conciencia del que quiere matarse separada de la conciencia del que se mata, porque para el suicida: “no quiero ser ya, pero soy; es decir quiero dejar de vivir ahora que estoy vivo”.

Queda evidente que hoy día, en el mundo cercano a la tercera década del siglo XXI -postmoderno y líquido- el suicidio es un fenómeno de alcance global y de gran importancia. No transcurriría ni un minuto en la historia de la humanidad y ya alguien -ahora mismo- se suicidó en el orbe. La filosofía debería respetar aun la libertad menguante de este actor que quiere convertir su vida en muerte.



Cuatro textos constituyen la **Sección Filosofía política y filosofía de la historia**: en primer lugar, el artículo del Dr. Hugo Celso Felipe Mansilla Ferret titulado: “Movimientos guerrilleros en Colombia de 1948 a 1990: Cultura política convencional y violencia desproporcionada”; en segundo lugar, de la Dra. Marianela Díaz Carrasco: “Igualdad y enfoque inter-seccional en el feminismo negro y des-colonial”; el análisis de la Dra. Erika Jimena Rivera Vargas: “La crítica de Karl Popper a la filosofía de la historia” es el tercer artículo; en tanto que el cuarto y último titula: “Origen y contenido de *Dialéctica de la Ilustración*” siendo el autor el Lic. Richard Stefan Terrazas Villegas.

El artículo del Dr. **HCF Mansilla** es un profundo análisis filosófico y político de la apariencia y la esencia de la guerrilla colombiana durante más de cuatro décadas en la segunda mitad del siglo XX; esto es, hasta los años noventa cuando varios movimientos guerrilleros se diluyeron. La tesis principal que sostiene el autor radica en que se trata de la insurgencia crónica de la guerrilla en Colombia; es decir, que recurrentemente exhibiría formas extremas de violencia contrastadas con moderados objetivos políticos, similares a los programas de partidos políticos sistémicos, aun esbozados para continuar determinados procesos de gobierno. En suma, la carencia de correlación entre los medios socialmente onerosos y los restringidos propósitos políticos –inclusive enunciados solamente en el discurso- harían de los movimientos de las guerrillas colombianas, la erupción de fenómenos sin sentido, incapaces de ofrecer a la población alternativas realistas, verosímiles y expectables que cambiarían la situación dramática repetida en la región.

El autor asevera que los guerrilleros se aprovecharían de la situación social, política y económica del entorno rural para desplegar su estrategia de violencia extrema en medio de una retórica elocuente. Desde mediados hasta fines del siglo XX, sin reparo alguno en incurrir en acciones de bandolerismo rural convencional, apañando la formación de ejércitos privados irregulares, los movimientos guerrilleros habrían terminado protegiendo a los cultivadores de coca y participando en actividades de narcotráfico. Para que subsista una cantera nutricia de los recursos humanos, tales movimientos se habrían servido de la destrucción del tejido social tradicional, de la presión demográfica y de las grandes migraciones internas, tanto como de las expectativas frustradas de progreso individual, la debilidad constatada de las instituciones y la democratización incompleta de la sociedad colombiana.

Las pulsiones anti-democráticas y contrarias a las manifestaciones críticas y pluralistas que autores colombianos y extranjeros advertirían como rasgos de la práctica guerrillera, se explicarían, entre otras causas, por la herencia cultural autoritaria e irracional típica de las sociedades pre-modernas como las de Latinoamérica. En esta parte hay reflexiones filosóficas y políticas originales del Dr. Mansilla. Así, sea por la historia de la colonización ibérica, la cultura cristiana o el bajo nivel educativo del entorno rural colombiano; sea por la pobreza que campea en el agro o por otros factores sociales o culturales, el autor considera que subyace una filosofía de vida en las prácticas guerrilleras. Se trata de valores tradicionales anclados en prejuicios machistas que ostentarían el culto a la valentía y la virilidad con desprecio absoluto de cualquier expresión racional. Los guerrilleros reproducirían una cultura que celebra el enfrentamiento armado, lo visualizarían como éxtasis, alegría, ánimo, entusiasmo y optimismo fortaleciendo la imagen de ellos mismos como hombres justos y puros que cultivarían románticamente una vida sacrificada y dura, gozando solo ocasionalmente de la presencia de compañeras guerrilleras.

La visión del mundo reducida y dicotómica fortalecería las prácticas autoritarias, verticales y con expresiones dogmáticas diversas de los dirigentes guerrilleros motivando expresiones eufónicas de fibras emotivas. Reducido el orbe a la supuesta minoría oligárquica y a una idealizada masa de desposeídos que sufren, los líderes se auto-valorarían a sí mismos en exceso apareciendo como los caudillos guerrilleros a quienes no cabría cuestionar ni criticar: héroes mesiánicos conductores de procesos imbatibles a quienes solo cabría ofrecerles el denodado culto a su personalidad, aceptando y agradeciendo sus difíciles prerrogativas como fusilar a viejos compañeros que por avatares del destino, acabaron desviándose del *único y verdadero* sendero luminoso de la revolución socialista. En suma, la cultura política de la guerrilla colombiana expresaría de modo extremo, rasgos comunes compartidos con otros contextos políticos también contrarios a la democracia y la libertad.

El texto de la Dra. **Marianela Díaz Carrasco**, “Igualdad y enfoque inter-seccional en el feminismo negro y des-colonial” presenta el enfoque inter-seccional (referido como “interseccionalidad”) mostrándolo como si fuese una alternativa teórica, epistemológica y metodológica a lo que la autora denomina la dominación académica e intelectual de Occidente. Tal enfoque habría sido elaborado por el feminismo negro estadounidense de los años sesenta y setenta del siglo pasado y por diversas posiciones de larga duración articuladas gracias a su oposición a la colonización, mostrando una hiperbólica valoración de las experiencias y el pensamiento indígena.

Un análisis detenido del texto muestra algunas imprecisiones y paradojas. Por ejemplo, la Dra. Díaz se refiere a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 proclamada por la Revolución Francesa criticando que prescindía de las mujeres. Al respecto, no refiere que la escritora, filósofa y activista burguesa Olympe de Gouges, defensora de los girondinos, redactó en 1791, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, texto político de 17 artículos que constituye el primer documento de emancipación femenina moderna.

La situación es paradójica porque el enfoque epistemológico de Díaz sobre-valora supuestas vivencias dramáticas, individuales y colectivas sufridas por las mujeres que habrían afectado su emotividad, subjetividad, sensorialidad, afectividad y corporalidad. Critica al feminismo “blanco” porque para el enfoque afro-americano, las teorías de las mujeres estadounidenses, burguesas y dominantes, no tendrían valor epistemológico relevante, ya que estarían formuladas por sujetos inmunes a la opresión y a la discriminación. Sin embargo, al respecto, cabe preguntarse: ¿Desde qué posición efectiva, social, étnica, genérica y sexual habla la autora del artículo? En consecuencia, siguiendo sus propias suposiciones: ¿Cuál sería el valor de las aseveraciones que ella formula habida cuenta de que sus vivencias expresarían también alguna forma de sufrimiento?

Incurriendo de nuevo en prerrogativas intelectuales auto-asignadas, que una mujer negra, tal vez indígena o posiblemente lesbiana, hiciera análisis académicos sobre la situación opresiva, de explo-



tación y de discriminación sufrida, estableciendo pautas de liberación femenina -según se entrevé en el texto de Díaz- daría lugar a posiciones cualitativamente superiores a cualquier otra producción intelectual. Si la feminista fuese blanca, burguesa y heterosexual, prejuiciosamente, la autora descalifica su trabajo porque al parecer, la persona hablante no sufriría la opresión en carne propia, tendería a fijar una teoría acomodaticia al *status quo* y realizaría actos de habla desde una posición de dominio -inclusive sobre otras mujeres-. De esta manera, a partir de la teoría de los enunciados performativos de John Austin, Marianela Díaz cree que las palabras, por ejemplo, si proceden de negras o indígenas, tendrían *per se*, la cualidad incomparable de constituir la realidad de manera inequívoca, tal y como esta sería *absolutamente*.

El artículo de la licenciada en Derecho, **Erika Jimena Rivera Vargas**, “La crítica de Karl Popper a la filosofía de la historia” es una excelente exposición de la crítica del filósofo austriaco al historicismo como filosofía teleológica de la historia, crítica explicitada tanto en *La sociedad abierta y sus enemigos* como en *La miseria del historicismo*. La autora muestra que el carácter teleológico de ciertas concepciones filosóficas –que también refieren nociones escatológicas y soteriológicas- se habría dado desde la antigua Grecia, con filósofos y escritores como Heródoto, Heráclito y Platón, y se extendería hasta la época moderna expresándose en sistemas teóricos complejos y de destacado impacto, como han sido el hegelianismo y el marxismo.

Es razonable que la filosofía platónica expresada en *La República* sea identificada como “utópica” porque trasluce un inefable optimismo al suponer la existencia de un fin perfecto para la evolución humana. Sin embargo, en el caso del marxismo, que sea calificado de la misma manera es discutible –téngase en cuenta, por ejemplo el texto de Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*-. Por otra parte, si bien se puede afirmar que la “evolución” histórica para filosofías como la hegeliana implicaría “ascender” dialécticamente hasta una etapa superior absoluta, resulta que dicho ascenso no es igual si se tiene en cuenta, por una parte, la ontología hegeliana y la marxista, y por otra, la visión utópica de la *polis* platónica ideal. Por lo mismo, la crítica popperiana a que el historicismo autorizaría el empleo de la violencia demandando altos sacrificios sociales justificados ulteriormente, se aplicaría con plena verosimilitud solo al marxismo, que desprende de su visión de la historia, imperativos morales y axiológicos que articulan su filosofía política. En los demás casos, tal aplicación resulta problemática.

Por lo demás, es correcto representarse la filosofía de la historia de Popper anclada en una visión relativista, sin fantasías utópicas y como una preferencia racional que valora los principios de la filosofía política liberal y democrática. Es decir, la sociedad abierta no es una utopía diseñada con el propósito de encubrir las acciones mesiánicas de elites ansiosas por conculcar la razón y la libertad. Que en el siglo XX sea preferible a cualquier forma de cierre de la sociedad, no la convierte en una filosofía teleológica de la historia –es decir, un discurso que taxativamente refiera el sentido y el final del devenir de la humanidad- no explicita estadio último ni terminal alguno que demande adscripción total por creencias cripto-religiosas veladas o explícitas –escatología- ni articula discurso alguno de contenido salvífico que dé sentido a la existencia humana –soteriología-. La sociedad abierta es apenas una idea regulativa asumida como provisionalmente verdadera diseñada para pergeñar acciones racionales en favor de la libertad ante contextos opresivos.

En este sentido, las palabras finales de la autora evidencian escasa reflexión. La Lic. Rivera dice que la filosofía de la historia de Popper proclamaría una forma de vida poco adecuada para realidades subdesarrolladas como la boliviana, por ejemplo. Suponer que Sócrates no sea un modelo de intelectual crítico en contextos paupérrimos no es verosímil. Criticar la idealización romántica y la construcción falsa del pasado con fines políticos prosaicos expresados en discursos extendidos del populismo de fuerte tono étnico, representa criticar el carácter tribal de la sociedad cerrada, independientemente de que quien hable sea parte de dicha sociedad. Similares consideraciones son válidas sobre las ideologías que arguyen el detenimiento del tiempo y el aislamiento de la sociedad como condiciones

para la felicidad de la población. Afirmar que el carácter racional de la sociedad abierta le precipitaría en un estilo de vida “despersonalizado” y abstracto –lo que no acepta la autora- defendiendo la vida colectiva que otorgaría “seguridad anímica” a los miembros de la comunidad, con solidaridad inmediata y sentido de identidad, con creencias y arte “satisfactorio”; resulta, finalmente, otra apología del tribalismo y la claudicación ante la deliberación racional de las políticas públicas. Por lo demás, que la sociedad actual rebose de infortunio y de alienación moderna no invalida en absoluto el carácter regulativo ni la ingeniería de procesos de la sociedad abierta.

El Lic. **Richard Stefan Terrazas Villegas**, titulado por excelencia en la Carrera de Filosofía, es autor del cuarto texto de la Sección Filosofía política y filosofía de la historia de la Revista *Kollasuyo*. Su artículo titula: “Origen y contenido de *Dialéctica de la Ilustración*” y constituye una excelente presentación de varias ideas centrales del libro de Max Horkheimer y Theodor Adorno publicado a mediados del siglo XX. La exposición refiere textos de la versión original en alemán traducidos por el autor del artículo, e incluye al final, apreciaciones personales del Lic. Terrazas en torno a las posibilidades y limitaciones de la Ilustración. El objeto de estudio, como señala en la Introducción, es señalar el contenido fundamental y el contexto que dio origen a la obra estudiada.

Naturalmente, es inevitable que el autor haga referencias a la Escuela de Frankfurt. En especial, cuando analiza el contexto histórico de la obra que presenta, relievra los autores y los campos de trabajo del Instituto de Investigación Social. Por otra parte, en el ambiente intelectual de Alemania, remarca la influencia sobre Horkheimer, de la crítica de Friedrich Pollock al capitalismo de Estado; muestra el impacto de otros autores sobre la teoría crítica, y explica cómo se posibilitó una visión alternativa al marxismo imperante. Al respecto, es particularmente importante lo referido a la negación de la determinación de la política por la economía, aspecto crucial que dio lugar a que varios autores de la Escuela de Frankfurt renovaran el marxismo a pesar del totalitarismo del Estado soviético y los desmanes estalinistas. Asimismo, el Lic. Terrazas destaca cómo los filósofos, siendo también científicos sociales de la Escuela de Frankfurt, llevaron a cabo la tarea de desenmascarar las patologías individuales y colectivas, desarrollaron enfoques interdisciplinarios reuniendo la filosofía con distintas ciencias de la sociedad y con disciplinas diversas de las humanidades, y desplegaron críticas fuertes a los enfoques positivistas.

De *Dialéctica de la Ilustración* destacan las siguientes interpretaciones: El programa ilustrado del siglo XVIII expresado en las revoluciones gloriosas de Estados Unidos y Francia se pervirtió, dando lugar a una racionalidad instrumental que sin juicios de valor, ensalzaría la ciencia con el propósito velado de explotar la naturaleza sin límite y de generar relaciones de dominio entre los seres humanos. Por otra parte, habría el peligro de una fundamentación mítica de la Ilustración al suponer ingenuamente la existencia de una racionalidad universal que homogeneice al ser humano y que refuerce, en último término, el deslizamiento subrepticio de los logros positivos convirtiéndolos en destructivos del medio ambiente y de la humanidad. Además, sería deleznable cambiar lo valioso en fútil. Si bien la sociedad libre no podría prescindir del pensamiento ilustrado, es un despropósito de magnitudes inimaginables que su base sea la razón basada en la lógica instrumental.

Para “salvar” los valores vitales de la Ilustración, tesis central en la obra de Horkheimer y Adorno, el Lic. Terrazas no presta suficiente atención al programa crítico de ambos pensadores alemanes. Si bien valora el enfoque multicultural de Jürgen Habermas, no tiene presente sus análisis del plexo de poder ni la comunicación con contenido deliberativo y sanción final dada por un tribunal universal de la razón. Si bien argumenta en favor de una concepción relativista gnoseológicamente, no considera, por ejemplo, al Producto Interno Bruto solamente como un indicador y, en oposición, enaltece como verdades definitivas, la concepción dialéctica, los contenidos políticos y económicos del MERCOSUR, la filosofía de la liberación, la teoría de-colonial, la filosofía latinoamericana y una supuesta filosofía boliviana que no se sabe cuál es. En suma, tan buen despliegue intelectual y académico con reflexión teórica termina sorpresivamente en un alegato de propaganda.



En la **Sección Filosofía de la educación**, cuarta de la Revista *Kollasuyo*, se incluyen artículos de dos estudiantes de la Carrera de Filosofía. Se trata de la licenciada y diplomada en Ciencias de la Educación, María Carminia Alba Tarifa, que escribió el artículo titulado: “Pedagogía instrumental y formación crítica”; y del universitario David Rogelio Aliaga Fernández, autor del texto que titula: “¿Quién mató a Avelino Siñani?”.

La Lic. **María Carminia Alba Tarifa**, cursante de una Maestría en Educación Superior y, en paralelo, estudiante de la Carrera de Filosofía ha elegido -como el Lic. Stefan Terrazas- el libro de Max Horkheimer y Theodor Adorno titulado *Dialéctica de la Ilustración* como objeto de estudio de su artículo. El texto encomia a los pensadores de la Escuela de Frankfurt focalizándose en tópicos educativos. Expresa el acuerdo de la autora con la crítica alemana a la Ilustración; el rechazo a la industria pedagógica del capitalismo; la denuncia del sistema que instrumentaliza al sujeto convirtiéndolo en una pieza inofensiva para el status quo prevaleciente; y la caracterización de los dispositivos –en particular, de la educación informal y no formal- que reproducen la dominación.

Desde la perspectiva educativa y social, otros contenidos interpretados del libro de Horkheimer y Adorno son relevados por la autora. En particular, cómo el desarrollo inusitado de la ciencia, la tecnología y la investigación sin perspectiva crítica, afectaría el medio ambiente ocasionando un cuestionamiento de fondo a la racionalidad occidental depredadora de la naturaleza; cómo el sistema cultural del capitalismo buscaría la homogeneización del sujeto anulando las diferencias individuales y creando la ilusión de libertad; cómo la monopolización cultural reproduciría la razón instrumental centrada en los valores del individualismo posesivo; y cómo la Ilustración pedagógica implicaría en último término, la preeminencia de fines para formar una masa de gente marcada por los supuestos de que el sujeto no podría pensar por sí mismo, no debería resistirse a lo establecido y que deba suponer que cualquier crítica posible carecería del menor sentido.

Aunque el análisis del texto está centrado en el capitalismo, la Lic. Alba hace referencia también a que el sistema socialista no estaría exento de las paradojas de la Ilustración: Por ejemplo, proclamar una razón que sea solo instrumental; desplegar una pedagogía de las masas con el propósito de domesticarlas; educar para anular cualquier expresión crítica del sistema; ejercer el poder para reproducir y auto-reproducir en los subalternos, las razones torcidas sustentadas por las elites que, prioritariamente, pretenden alcanzar los fines prosaicos de los poderosos.

En contraposición al despliegue instrumental de la razón, existirían otras formas de la racionalidad centradas en la liberación del sujeto. A este respecto, late en el texto la esperanza de que gracias a la educación, el sujeto sea capaz de aquilatar sus potencialidades, de que critique el mundo establecido porque no es necesario que sea como se presenta, y que despliegue creativamente su capacidad para crear cultura. Para la Lic. Alba, aquí radicarían las posibilidades de *otra* razón: del pensamiento que se piense y critique a sí mismo, de que constantemente advierta que debe plantearse nuevas formas de emancipación y que con autoridad individual y colectiva, articule un conjunto de discursos con fundamento axiológico y prácticas morales determinadas que muestren a la humanidad, inéditas formas de realización colectiva plena, inéditas en la historia.

El estudiante de la Carrera de Filosofía, **David Rogelio Aliaga Fernández** envió al N° 95 de la Revista *Kollasuyo*, un artículo cuyo contenido creativo se advierte desde el título: “¿Quién mató a Avelino Siñani?”. Pero, no se trata de una investigación de tono policial que ofrecería evidencias sobre la muerte del cofundador de Warisata; sino de una metáfora que referiría que las orientaciones de la escuela ayllu, en particular el *trabajo productivo*, estarían hoy sepultadas. Aunque inicialmente el artículo remitido transcribió un texto publicado sin mencionar el nombre del autor ni la fuente -párrafos que fueron eliminados en la versión editada- cabe resaltar que incluye un valioso material: se trata de entrevistas a parientes cercanas de Elizardo Pérez y de Avelino Siñani –la hija y la nieta,

respectivamente- que siendo maestras rurales, ofrecen al lector atento interesantes posiciones sobre la valoración de Warisata.

Varios aspectos destacan de manera ficcional y literaria en el texto del Univ. Aliaga. Por ejemplo, que los cofundadores de Warisata se habrían dado al menos dos “abrazos” -evidenciando así el encuentro de la cultura occidental y la cultura aymara en favor de la humanidad- expresa un lenguaje metafórico encomiable desde cualquier punto de vista. Más porque *Kollasuyo* publicó desde su inicio, textos literarios de gran valor. Pero, se advierte también cierto resentimiento étnico del autor cuando se refiere, por ejemplo, a que el carácter “blancoide” de Pérez habría sido redimido solo porque procuró la liberación del indio.

Congruente con su estilo cuasi-literario, el texto mienta algunas pautas de la filosofía educativa de Warisata como si se tratara de una *leyenda* con “personajes” incluidos. Asimismo, cabe indicarse otras observaciones como la valoración a ultranza y romántica de cualquier manifestación cultural andina sin una pizque de crítica, oponiéndola a los rasgos oligárquicos, dominantes y expoliadores de los gamonales. Con todo, tanto la información histórica de las maestras entrevistadas como la cronología de más de ochenta años que ofrece el artículo, son útiles para futuros ensayos.

Finalmente, lo anunciado en la primera página del texto, de efectuar una interpretación propia de la antropología pedagógica de Elizardo Pérez no se realiza en absoluto. Además, que el Univ. Aliaga añore la educación productiva, que valore el trabajo manual, mostrando odio y desprecio por las labores intelectuales y por las profesiones eclesiástica y militar sugiriendo que todos los bolivianos deberían ocuparse de cultivar la tierra –el altiplano, se adivina- evidencia su desconocimiento del desarrollo actual de las fuerzas productivas, de la terciarización económica global y de la necesidad de emplear la ciencia de punta para la producción masiva y sustentable; lamentablemente, haciendo patente una concepción retrógrada, inviable e inútil ante los desafíos del siglo XXI.



La quinta sección de la Revista *Kollasuyo* se denomina **Gnoseología y epistemología** y el Nº 95 incluye tres artículos. En primer lugar, se cuenta el texto del Lic. Álex Ramiro López Illanes que ha sido titulado: “El concepto *idealismo trascendental* de Immanuel Kant”; en segundo lugar, del Dr. Ramiro Salazar Antequera, el texto: “Filosofía de la ciencia y quehacer científico”; y, finalmente, el artículo: “Filosofía y ufología” escrito por el Mtro. Iván Alfredo Oroza Henners.

El Lic. **Álex López Illanes**, varias veces docente de la Carrera de Filosofía, trata un tema gnoseológico relevante como es la teoría kantiana del conocimiento. En su artículo “El concepto *idealismo trascendental* de Immanuel Kant” realiza una breve y comprensiva presentación del kantismo como una concepción gnoseológica caracterizada desde distintas perspectivas, como una teoría agnóstica y apriorística, o como una construcción idealista que aboga por el *noúmeno* y por lo trascendental.

Para Kant, los seres humanos compartiríamos la misma estructura cognitiva que posibilitaría desde percibir las cosas hasta construir el conocimiento científico. Que la metafísica no sea posible como ciencia se explicaría porque los filósofos y teólogos usarían las categorías del entendimiento para aplicarlas arbitrariamente a los tópicos del alma, el mundo como totalidad y el tema de Dios. De esta manera se producirían los paralogismos, las antinomias y la dialéctica de la razón, sosteniendo dogmáticamente enunciados carentes de valor científico. Los paralogismos referirían razonamientos de la psicología racional contruidos con premisas no corroboradas empíricamente. Las antinomias se producirían como efecto de la especulación sobre temas incondicionados que aparecerían en la cosmología racional. Es el conflicto de la razón consigo misma por no discernir concluyentemente la verdad entre enunciados contrarios apoyados en argumentos de similar consistencia. Aunque las antinomias refieren el uso dialéctico de la razón, respecto de las tesis metafísicas de la teología racional, existiría una antinomia en particular conducente a comprender que las supuestas “pruebas”

de la existencia de Dios carecerían de verosimilitud porque no son necesarias ni universales y porque no se sostendrían sobre base empírica alguna.

Particularmente el marxismo ha visualizado la teoría kantiana como *agnóstica* porque abogaría por la imposibilidad de conocer las cosas *en sí mismas*. A este respecto, que el *noúmeno* se equipare o se diferencie de la “cosa en sí” resulta anodino. En su artículo, el Lic. López refiere la paradójica situación señalada por varios autores, entre ellos Fichte, Schelling y Hegel, respecto de que al negar Kant la posibilidad de conocimiento de las cosas *en sí mismas*, al suponer que existirían condiciones apriorísticas compartidas e interpuestas por el sujeto para todo conocimiento, al afirmar que solo lo que se manifieste en la conciencia –el *fenómeno*– sería conocido; el filósofo de Königsberg estaría muy cerca del idealismo solipsista de Georg Berkeley, proclamando además, la indistinción entre la imagen del objeto y cualquier ilusión creada por el sujeto.

Pese al rigor de Kant, López muestra que el idealismo trascendental es antinómico. Es decir, su teoría gnoseológica obligaría a recorrer tramos circulares de pensamiento: Suponer que exista un a priori para todo conocimiento sería contradictorio si antes el filósofo alemán habría establecido la imposibilidad de conocer las cosas *en sí mismas*. Por lo demás, que las formas puras de la intuición sensible –el espacio y el tiempo– y que las categorías del entendimiento, Kant las haya construido por inferencia deductiva tampoco garantizaría su necesidad. Por último, el autor anuncia trabajos posteriores que reflexionarían críticamente sobre los factores apriorísticos y trascendentales de todo conocimiento –Kant– y respecto de la noción que asume la esencia de las cosas dialécticamente ínsita en sus manifestaciones y apariencia –Hegel–.

Por su parte, el Dr. **Ramiro Salazar Antequera** en su artículo “Teoría de la ciencia y quehacer filosófico” ofrece un esquema sucinto de la epistemología contemporánea señalando los aspectos principales que, en su opinión, la producción filosófica debería tener en cuenta. El enfoque hermenéutico y la teoría crítica constituirían los enfoques más adecuados para que la filosofía despliegue sus contenidos, en detrimento por ejemplo, de la opción que representan la epistemología falsacionista de Karl Popper o las distingas variantes positivistas. No obstante, concepciones destacadas como la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn o la idea de los “programas de investigación científica” de Imhre Lakatos, deberían ser valoradas como posiciones filosóficas sumamente pertinentes para comprender e impulsar la creación de conocimiento en las ciencias humanas.

Que la hermenéutica y la teoría crítica sean los dos enfoques teóricos preferibles para la actual producción filosófica, se justificaría entre otras razones, por las razones señaladas a continuación: Promoverían la comprensión antes que la explicación científica; representarían una actitud crítica frente a lo establecido, tanto política y culturalmente como económica y socialmente; generarían una actitud tolerante básica del sujeto, motivándolo a encontrar valor en cualquier teoría, y ante cualquier expresión o gesto individual o colectivo; es decir, motivarían a comprender al *otro* partiendo de la aceptación de uno mismo; finalmente, preservarían los contenidos axiológicos humanos y universales fundamentales que deberían orientar la historia contemporánea.

Cabe destacarse que el artículo del Dr. Salazar enfatiza la importancia de la filosofía de la ciencia. Frente a las recurrentes desvaloraciones de su utilidad, recuerda no solamente que hay problemas del conocimiento científico de carácter filosófico que pese a ser fundamentales, no son tratados por las disciplinas. Al respecto, tanto las ciencias humanas en general, como la filosofía en particular, deberían orientar las acciones políticas y de la sociedad, más al constatar el desborde tecnológico inconsciente actualmente aplastante a escala global. Es decir, como en otras épocas de la historia del pensamiento, hoy día es imperativa la crítica del uso, las consecuencias, el sentido y los valores de la ciencia; constituye una responsabilidad urgente que tanto los filósofos como los intelectuales humanistas critiquen y orienten acerca de la domesticación del sujeto, la negación de la libertad, el amodorramiento de la conciencia y el imperio de la razón instrumental que campean actualmente humillando a la mayor parte de la población mundial.

Aunque las citas del breve artículo del Dr. Salazar corresponden especialmente a dos manuales, sin duda que la bibliografía que ofrece más de una docena de entradas es una parte valiosa del texto. Dicha información ayuda a visualizar con claridad el cuadro actual de las teorías contemporáneas de la ciencia. Además, tanto recurrir al manual de epistemología que ofrecen José María Mardones y Nicanor Ursúa, como al manual de historia del conocimiento científico y filosófico de Giovanni Reale y Darío Antiseri, supone emplear fuentes de probada solvencia intelectual. Por último, cabe remarcar que para argumentar su preferencia por la hermenéutica, el artículo en cuestión incluye importantes referencias a autores como Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas.

El tercer y último artículo de la Sección Gnoseología y epistemología es del docente titular y ex-Director de la Carrera de Filosofía, el Mtro. **Iván Alfredo Oroza Henners**. Titula: “Filosofía y ufología”, constituyéndose en una auténtica provocación intelectual, creativa y sumamente incisiva.

El texto del Mtro. Oroza es gnoseológico porque profundiza sobre la posibilidad de existencia de estructuras racionales allende el mundo que habitamos. Pese a que la cuestión parece comercial o pueril, el concepto “trascendental” de Kant ya la planteó, suponiendo por ejemplo, que nuestra especie compartiría el mismo plexo cognitivo -la racionalidad humana- que se daría en cualquier parte del universo como “racional”. Es decir, el planteo de fondo de Oroza sería un incurrimiento en los animales racionales no humanos. Y no se trata de la inteligencia artificial desarrollada por la cibernética y que tampoco la filosofía actual estudia a profundidad; sino es lo que incumbe a los seres extraterrestres inteligentes que habrían resuelto definitiva y absolutamente los problemas filosóficos y científicos que todavía hoy nos atingen como especie humana.

El Mtro. Oroza hace referencia a Frank Drake que gracias a su ecuación, afirma que en el Vía Láctea solo por probabilidad, deberían existir al menos diez civilizaciones inteligentes. Este es un dato probabilístico que la filosofía debería tener en cuenta libre de todo *morbo*. La morbosidad en torno a los ovnis es asfixiante, pero para el autor, la filosofía debería asumir que los *otros*, es decir, los alienígenas no solo existen, sino que dispondrían de una estructura inteligente similar a la nuestra habiendo alcanzado conocimiento absoluto.

Como él mismo lo reconoce, las expresiones de Oroza suenan jocosas frecuentemente. Pero aunque parezca broma, suponer que algún filósofo sea abducido por seres extraterrestres de civilizaciones tecnológica, científica y filosóficamente superiores a las humanas; daría lugar a que nos planteemos problemas interesantes. Por ejemplo: ¿Por qué no existen estructuras racionales distintas a la nuestra?, ¿existen problemas que nosotros ni siquiera hemos verbalizado?, ¿qué requerimos para resolver los pesados tópicos de la filosofía?, ¿qué implicaría alcanzar soluciones gracias a una inteligencia superior a la actual?, ¿cuáles serían las características tanto políticas como morales de seres evolucionados? y ¿existe algún límite para extrapolar la evolución de la inteligencia humana?

Suponer que una o varias civilizaciones extraterrestres compartirían la estructura de conocimiento que nosotros disponemos y que hayan logrado altos grados de evolución; vuelve a plantear los viejos problemas del conocimiento y la metafísica. Por ejemplo, se hacen patentes las aporías de la omnisciencia del sujeto, resuenan los cuestionamientos de las revelaciones finales, aparecen los contenidos deconstructivos de la historia y se desploma el entramado intelectual que la filosofía y la ciencia crearon para ofrecer certidumbres significativas al ser humano. Por último, a pesar de que ciertas afirmaciones del Mtro. Oroza son altamente discutibles –por ejemplo, que los lobos tendrían alguna “ciencia” y cierta “visión del mundo”- no cabe duda de que su artículo evidencia una provocación intelectual neurálgica que vale la pena tomarse en serio.



Un solo artículo ha sido incluido en la sexta sección de la Revista *Kollasuyo* N° 95 dedicada a la Historia de la filosofía. Se trata del texto titulado: “Orígenes políticos y sociales del pensamiento griego”

del estudiante de la Carrera de Filosofía, **Mauricio Montealegre Oblitas**. El artículo ofrece un resumen de la posición de Jean-Pierre Vernant sobre el *origen* de la filosofía, sin consideraciones críticas del autor que respalden la teoría del filólogo francés, frente por ejemplo, a las tesis de John Burnet o de Francis Macdonald Cornford. Se trata de un texto informativo que incluye una cantidad grande de notas con una considerable extensión.

Según Vernant, la filosofía griega habría nacido gracias a la *polis* donde imperaba, en primer lugar, la isonomía -entendida como la igualdad de derechos de los ciudadanos para tratar los asuntos comunes- en segundo lugar, la deliberación racional auspiciada en los espacios públicos separados de los entornos privados y, finalmente, la difusión de la palabra y de la lengua que vehiculizaban la legitimación del pensamiento y de la organización cooperativa. Así, en el ágora ateniense se habría densificado la concentración de estas características posibilitando el desarrollo de la filosofía.

El texto del Univ. Montealegre no diferencia el esplendor de la filosofía en Atenas -donde el ágora, la vida democrática, la Guerra del Peloponeso y la evolución de la *polis* democrática fueron cruciales para la producción filosófica del periodo clásico- de lo que corresponde en sentido estricto, al inicio de la *filosofía* en las ciudades jonias. En estas, desplazadas tanto en la llamada Grecia asiática como en la Grecia insular -con ejemplos como Mileto, Éfeso, Samos y Clazomene- no prevaleció en el siglo VI a. C. ninguna organización social, económica ni política como la que se cristalizó en la Atenas del siglo de oro. En suma, la tesis de Vernant tendría plena validez si y solo si los rasgos paradigmáticos de la Atenas culta y reflexiva de los más importantes pensadores de la antigüedad, se aplicasen también a las ciudades-Estado, en particular a Mileto, donde se dio en efecto, el *inicio* a la filosofía.

Tampoco el artículo de Montealegre ofrece información de las tesis alternativas referidas al *inicio* de la filosofía. En concreto, la idea del “milagro griego” defendida por John Burnet es descalificada rotundamente con el supuesto circular de que las condiciones económicas, sociales y políticas explicarían el *origen* de la filosofía, de manera absoluta y definitiva. En suma, se advierten varias carencias y riesgos. Por ejemplo: 1) el estudiante no evidencia conocimiento de la diferencia de Karl Jaspers entre el “origen” y el “inicio” de la filosofía, ambos conceptos son tomados como sinónimos. 2) Hay un evidente riesgo de reduccionismo -como el *economicismo* que todavía asecha al marxismo- concerniente a que un factor o algunos factores específicos -la economía por ejemplo- se constituirían en causas sobre-determinante de otras expresiones culturales como el pensamiento filosófico por poner el caso. 3) Hay una suposición implícita injustificada de que el pensamiento oriental no habría sido “filosófico” y por lo tanto no sería posible que influyera en Occidente -como si no existieran los estudios de lógica y ontología *orientales*-. 4) La evolución política de Atenas prescinde de Clístenes y de Pericles que en momentos influyeron fuertemente en el surgimiento y consolidación de la democracia, correspondiéndole al segundo, un significativo papel político que fomentó el esplendor de la cultura griega como cuna de la humanidad.

Cabe finalmente señalarse que el estudiante refiere de modo sesgado a Burnet y a Cornford para dar sustento, supuestamente, a la tesis de Vernant. El artículo indica que ambos autores ingleses habrían desestimado la idea de la influencia oriental sobre el pensamiento griego, sin presentar las ideas de John Burnet al respecto, y sin argumentar en contra de la tesis de Francis M. Cornford que enfatiza la importancia del tránsito del *mythos* al *logos*. Es decir, la concepción de que la filosofía fue, cabalmente, la superación del pensamiento mítico en el entorno jónico -sea esto o no un *milagro*- es simplemente ignorada por el texto del universitario Montealegre.



La séptima sección de la Revista *Kollasuyo* se llama **Creación literaria**. Con claro homenaje a la presencia recurrente de poesía, cuento, prosa poética, paisajes literarios, proverbios, parábolas, teatro

y otros géneros de creación literaria cultivados con maestría y publicados desde el primer número de la Revista, el N° 95 incluye un cuento de autor anónimo. Con el **pseudónimo** “Narrator sublimis”, *Kollasuyo* brinda a los lectores el cuento: “El mazazo feudatario de un autócrata”.



La octava y última sección de la Revista *Kollasuyo* se denomina **Entrevistas**. El N° 95 como órgano de reflexión filosófica de la Carrera de Filosofía considera relevante difundir las opiniones de un intelectual de destacado prestigio nacional e internacional. Se trata del Dr. **Raúl Rivadeneira Prada** que opina sobre varios temas relacionados con la epistemología, los estudios culturales, la filosofía política y de la historia, la axiología y la ética; además de la filosofía de la educación. Si bien el Dr. Rivadeneira Prada ha fallecido en mayo del año 2017, en sus próximos números, la Revista *Kollasuyo* espera que las entrevistas publicadas sean de personas que puedan ver con sus propios ojos la edición física del texto.



Finalmente, cabe indicarse que en oposición a las tendencias que creen reemplazar la carencia de ideas originales con formalismos y formatos rígidos; como se dio desde el primer número de la Revista *Kollasuyo*, el N° 95 respeta los estilos, las expresiones, las modalidades y las peculiaridades de escritura de los autores. Ha optado por esta alternativa, entre otras razones, porque en perfecta consonancia con el pensamiento hegeliano, en estos detalles visibles –la *apariencia*- se encuentra el contenido sustantivo del mensaje –la *esencia*-.

La Paz, agosto de 2018

Blithz Y. Lozada Pereira, Ph.D.  
**Editor de la Revista *Kollasuyo***