

«Crisolismo» y Cuarta Teoría Política



Israel Lira

Resumen

El Crisolismo como tal, es una ideología sociopolítica científica –o pretende serlo– en construcción, y que inspirada en cierta forma 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 praxiológica[1] 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 profundizado 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 cosmovisión 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 ancestras (Pueblos Andinos y Amazónicos, Incas, Aztecas, Mayas, etc.)[2]–, 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 cuando se adapta a otro contexto, dependiendo de la innovación, entra en el terreno de la originalidad. Ejemplificando esto último, podríamos decir del *Anarquismo* enarbolado por Manuel González Prada (1844-1918)[3] que, si bien contaba con la base teórica anarquista general –cuyo sustento era claro en Bakunin (1882), Malatesta (1895), Reclus (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, en este caso, «peruano». Si de estar vivo el señor Prada, esta última afirmación –consideramos– le resultaría indiferente, dado su marcado *internacionalismo*. Por otro lado, símil escenario se nos muestra con el *Socialismo* y con el *Aprismo*[4], quienes tienen por estos lares a Mariátegui (1894-1930)[5] y Haya de la Torre (1895-1979)[6] como máximos exponentes, respectivamente, y así con muchas otras doctrinas políticas peruanas, que se mostraron como alternativas a la propuesta liberal imperante.

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[7] y el hispanismo[8]. 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 egregor.*»

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, p.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 mestizos y criollos; lo mismo haría el gonzalezpradismo, que hacía llamado a un «*anarquismo insurreccionalista indígena*» de tufillo *lombrosiano*[9], más que a un empañecido remedo de una grandeza pasada (Prada, 1990, p.68):

«*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, p. 69).

Las antípodas de estos planteamientos se verían plasmadas en el liberalismo de la *República Aristocrática*[10], en donde el desprecio a todo lo ancestral, y los encomios a lo Europeo y sobre todo, a los estilos de vida Francés y Norteamericano, caracterizarían el *modus vivendi* de las elites criollas de la época, algo que si bien –en el Perú contemporáneo– ha disminuido plenamente en el fondo, en la forma y de manera muy superficial –ya que ahora es algo que subyace a la sociedad peruana en general, particularmente en Lima–, continua hasta nuestros días de manera muy solapada. Es precisamente por estas razones, que la política tradicional –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 mestizaje[11] por completo[12] o 2. exaltarlo negando o restando trascendencia a una parte importante del mismo[13]; con lo que 1.1. se niega una dicción cultural con la cual el concepto de Peruanidad es destruido o 2.1. sin la cual

el mestizaje no puede comprenderse generándose una Peruanidad lisiada, respectivamente. Por lo que *la alienación siempre ha de encerrar un complejo de inferioridad*. Siempre ha de significar el negar un estado de cosas, el auto engañarse. *El pretender ser originales sin aceptar nuestras raíces, es como el árbol que en arrogancia por su tamaño niega haber sido alguna vez semilla*.

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[14] –quien tendría como sus portavoces a gran gama de pensadores peruanos[15]–, 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, que derivaría en un *trastorno de la identidad múltiple poli-fragmentado*, contrario a ello, el sanchezcerrismo –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 propios y extraños; y junto con ella, respirar el ambiente de tranquilidad que hoy más que nunca se hace necesario» (Miro-Quesada Laos, 1947, p. 116)

Sin embargo, así como el liberalismo clásico peruano que imbuido de 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, que ya habría sido encaminado por el *Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)*[16], puesto en la mesa por intelectuales, poetas y por el *Urrismo Peruano*, y desarrollado a plenitud por 3 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»*.

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 oceánico), 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[17], del liberalismo norteamericanizante y del fascismo europeizante, este siglo le corresponde con suma justicia al PERUANISMO IDENTITARIO 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*–, peca de divorciarse como consecuencia de la posmodernidad[18]. 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, 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 humanístico, sea reemplazado por el pragmatismo-economicismo de la necesidad. Y es que en la búsqueda de la verdad, o al menos de la certeza, la miopía intelectual no es una opción viable.

Dentro de esta tesis expuesta, 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 desarrolló Espinosa (a mediados del S. XVII)– conocido como *Ilustración*–, la relación entre Filosofía y 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 políticas[19], 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-filósofo (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-filósofo» (Reale & Antiseri, 1995, p. 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 christianae*. 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 y dirigir reformas en el pensamiento occidental[20], 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 deriva 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, y «como Spinoza, (...) hace uso de la autoridad de la Escritura para robustecer las propias opiniones, pero con el tiempo emplea su dialéctica para conmovir la autoridad de la Biblia misma, y llega un momento en que esta segunda finalidad predomina abiertamente sobre la primera» (Sarto, 2010, p. 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:

«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, que función cumple esta 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 que el hombre y la comunidad de hombres o sociedad siempre deberán estar guiados por el inconmensurable 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 los individuos*.

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, p.118-119).

Lo que implica que una sociedad no puede tender a la racionalización, si el entorno estructural en donde se desenvuelve el individuo es irracional. Es por ello 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 rijan 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, p. 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 procedimental– con la Cuarta Teoría Política de Dugin (2013), en tanto que mientras la 4TP, reconoce que el retorno del Ser no se manifestara a través de una reactivación de los Estado-Nación, sino en la organización de grandes espacios, 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, 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» (Rühle, 2010, p. 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 recíproca 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 exterioridad 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, p.177).

Esto nos permite inferir la *quintaescencia* 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, p.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, p. 36.)

Todo ello nos permite aseverar que la identidad nacional, desde un enfoque netamente hegeliano, está sustentada en la *autoreferencialidad 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.

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 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 efectuar 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 4TP– 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*[21], 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 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-peruanos[22], pre-peruanos[23] y peruanos[24]. 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,

$D^i = \langle G, T, F \rangle$

$D^a = \langle P \rangle$

Donde,

Donde,

D^i = *Dasein* inauténtico o *uneigene* o *das man*

D^a = *Dasein* auténtico o *eigene*

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 dicciones 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.

Finalmente, 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 que autores como José M.^a De Alejandro S.I. convienen en llamarla, *gnoseología del conocer científico* (De Alejandro, 1974, p.466).

El termino epistemología surgiría por primera vez en 1854 con J.F.Ferrie en su obra *Institutes of Metaphysics*. De acuerdo a De Alejandro S.I., 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 sedé* 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 la misma.

Finalmente, «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 S.I., 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, cuasi 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 falta ese elemento de la riqueza del conocer, no puede existir propiamente la personalidad, en tanto la falta de certeza, niega al individuo la asunción de principios científicos y filosóficos, que guíen su actuar de una manera racional y no irracional.

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*[25].

2.5. Fuenzalida y la teoría de las identidades múltiples

Si hay una forma de describir al Perú, en torno a la discusión de su esencia identitaria, es a través de una palabra: *engorroso*. Esta complejidad se deriva no solo de la particularidad del proceso de sincretismo[26] cultural y racial que se inició en el Siglo XVI con el Virreinato y que continúa hasta nuestros días, 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, las más aventajadas respecto de la indígena, al respecto, Fuenzalida precisa que:

«Los tres grupos humanos, todavía divididos por cuestiones de prejuicio e intereses, se vieron en situación de competir 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 universal 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 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 mísera y la regresión semisalvaje. A los ojos del criollo, la condición mísera del indio paso rápidamente a confundirse con su misma esencia. Sin que se lo excluyera terminantemente de lo humano, se hablo 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 biologicista de las ideologías del siglo XIX tardío, esta naturaleza se identifico con una esencia racial degenerada y de transmisión hereditaria. Durante casi un siglo, las tendencias utopizante y detractora pudieron fusionarse. Los mismos que idealizaban al Imperio incaico y atribuían su fundación a superhombres míticos escribían acerca de los degenerados e irrecuperables descendientes de esa noble raza y apropiaban para si –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 irrumpe en el dominio idolatra del Inca, en palabras de Fuenzalida.

Estas posturas utópicas comenzaron a menguar, conforme las condiciones de los pueblos indígenas comenzaron a mejorar. El nuevo indígena –nos menciona 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 Fuenzalida, *es si somos nación*.

2.6. Duthurburu y la superación de las dicotomías reivindicativas culturales

Duthurburu, al igual que Fuenzalida, era consciente que la pregunta que apremia, en pleno Siglo XXI, ya no era sobre la esencia autóctona o hispanista, sino que por sobre las singularidades propias de una dicotomía identitaria, debería primar la universalidad unificante de una identidad nacional, como maxima 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 maxima 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 alzo 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 interculturalidad[27], por sobre la naturaleza eurocéntrica del hispanismo, y la naturaleza multicultural[28] del indigenismo.

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:

«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 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, en el plano del conocimiento universal, se sustentan en el pensamiento de Espinosa, Hegel, Heidegger y De Alejandro, mientras que la base metapolítica 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 ciencias[29]–, 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 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 post-modernidad, 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*[30], 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 teórica, comienzan a ser presa de una labor deconstructiva –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 notional.

Al primer rubro pertenecen –solo por citar un ejemplo– los conceptos de las actuales *teorías de género*[31]: 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 una de las razones por las cuales, y «partiendo de un criterio de demarcación popperiano...(…) no todas alcanzan el grado de cientificidad, 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*[32], ahora presenta múltiples aristas de manifestación fenoménica[33], lo que implica el establecimiento de un concepto post-moderno de democracia (Derrida, 1994) y/o posdemocracia (Crouch, 2004); el Liberalismo, de igual manera, resignificado, como post-liberalismo (Rivera, 2007) o como post-neoliberalismo (López, 2016); el Marxismo como marxismo cultural o post-marxismo[34] (Therborn, 2008), y el Fascismo, resignificado, como post-fascismo 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 que el método de investigación crisolista, trata de identificarse lo más posible con el método de investigación científica, y en ello con una visión objetiva y racional. ¿Pero no es acaso el crisolismo una ideología, y como tal un sistema de creencias al igual que las ideologías que intenta dejar atrás, 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.

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 más, de la epistemología, al respecto. Epistemológicamente, ciencia, implica un conocimiento objetivo y racional, verificable empíricamente, mientras que ideología, será siempre, y ante todo, creencia. Es la ideología (I), ante todo, un *sistema de creencias, en particular de juicios de valor y declaraciones de objetivos*. Siendo que podría graficarse –de acuerdo a Bunge–, bajo la siguiente endecapla:

I = <C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M>

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, Fascismo y su respectiva endecatupla

Esencialmente, y bajo el modelo endecatuplar antes mencionado, se pueden identificar tres tipos de ideología, una ideología total o global[35], una ideología religiosa[36], 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 = <C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M>

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)

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 oxímoron, ya que estamos ante un sistema de creencias al fin y al cabo. Un infortunado termino, contradictorio en esencia y similar a como si hablásemos de ciencia religiosa o centralismo democrático, sin embargo, necesario y que bajo una conceptualización científica del mismo termino de ideología, puede prosperar en una mayor cientifización del mismo. Por dichas razones, se puede graficar a la ideología sociopolítica científica bajo la siguiente endecatupla:

ISC = <C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M>

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 tendera o pretenderá ser científica, es decir, aproximarse lo más posible a una cientifización de sus presupuestos.

Finalmente, no se nos escapa tampoco el hecho que el socialismo marxista trato 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)

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:

Cr.= ISC = <C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M>

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, 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).

A = Fundamentos del Crisolismo; Manifiesto del Crisolismo. Ensayos y artículos científicos.

V = Utilitarismo de estrategias múltiples. (Acogiendo la propuesta ético-moral de James Rachels)

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

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 5[37]. Estos puntos de contacto abordados, fueron estrictamente relacionados a un nivel teorético. 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 socio-históricos*, 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 procesos socio-históricos 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:

Fuente: Miquel, Joaquim. «La Matemàtica de la Història: la desconeguda teoria d'Alexandre Deulofeu». 2012. p. 8

De acuerdo a 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 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, es a todas luces relativo, 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 continuo 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 3 principales teorías políticas de la modernidad, de acuerdo a 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 4TP, no ya desde un plano teórico, sino desde un plano enteramente praxiológico, que no abordamos en el primer ensayo, derivadas del actual escenario socio-político y cultural del Perú y que pasaremos a mencionar en el presente.

El Crisolismo, surge, en un particular estadio socio-histórico del Perú. Un estadio en donde el liberalismo triunfante, bajo la forma de neoliberalismo, paso previo a 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 profetizo 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, profetizo y prometió una nación plenamente desarrollada al nivel del resto de naciones del bloque occidental, lideradas por Estados Unidos y la Unión Europea. Esa promesa, sigue siendo una promesa incumplida, en tanto que la misma esencia economicista del liberalismo, no concordante con los principios católicos de caridad y elogio de la pobreza, a diferencia del protestantismo anglosajón, no termina de calar por ello en la mente del empresariado peruano agrupado en la CONFIEP[38].

Nuestro liberalismo en el terreno económico, se asemeja más a un mercantilismo[39] que a un neoliberalismo propiamente dicho –a diferencia de Chile cuyo viro neoliberal con Pinochet fue integral en todo el sentido contemporáneo del término–, en tanto prima la idea de crecimiento económico (*cuantitativo*, PBI), en detrimento de una idea de desarrollo, que es el real aumento *cuantitativo* de las condiciones sociales. Así como la primacía de una actividad económica –la minería–, por sobre la diversificación productiva. Somos un país esencialmente minero actualmente, lo cual no siempre fue así[40] y exportador de materia prima, mas no de valor agregado y mucho menos de bienes manufacturados[41]. Nuestra política económica liberal es así pues un liberalismo tardío y no un liberalismo sofisticado a la manera de las potencias liberales norteamericana y europea, sin embargo, liberalismo a fin de cuentas, en tanto la libre competencia, la primacía del mercado y la doctrina económica monetaria bajo la línea del FMI y del BM, son su base consustancial.

Como consecuencia de esa visión de liberalismo tardío, cuasi-mercantilista, estamos entrando a una etapa sombría que inicio con la dictadura neoliberal de Alberto Fujimori (1990-2000), se expande con el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) y que está encontrando su máximo exponente en la tecnocracia posliberal de Pedro Pablo Kuczynski Godard, nuestro actual presidente, en tanto que la característica a-ideológica de esa visión, que ha despolitizado progresivamente a la sociedad peruana, 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 es el caso de Keiko Fujimori Higuchi[42] hija del dictador liberal Alberto Fujimori, o de Luis Castañeda Lossio[43].

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 liberal. 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 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, fútbol 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* –ciborg–, 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 (SNI[44], CONFIEP), los medios de comunicación, es decir, no hay un enemigo identificado, sino muchos o ninguno. Por otro lado, la CGTP[45] y los Partidos Comunistas, se encuentran en un total descrédito 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 reacción.

Aunado a lo anterior, ha recrudescido 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 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 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 4TP, hace un pleno llamamiento a un objetivismo científico, 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 o liberal, o marxista o fascista, o indigenista o hispanista. Pero nunca desde un terreno objetivo, imparcial y científico, esa labor se está llevando a cabo única y exclusivamente en el Centro de Estudios Crisolistas. Como una nueva generación de peruanos 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 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 Latinoamérica 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 Transmodernidad. 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 euro-céntricas, 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 post-liberal, 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 indios (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 embargo, los movimientos sociales que se consideran anti-hegemónicos, movimientos de izquierda principalmente, si despliegan conceptos alternativos, lo hacen dentro del terreno del No-Ser, empoderando aún más a la cultura liberal dominante, 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*.

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 postdesarrollista, postcapitalista y postliberal, 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 latinoamericana, en tanto el post-desarrollo como idea totalizante de un proceso de globalización, niega la diversidad y las múltiples realidades de los pueblos de Latinoamérica. Sin embargo, 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 Latinoamérica, 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 que continúan bajo una lógica revanchista en lugar de sintética, en tanto la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000), refuerza la idea de que los males de la sociedad peruana y en Latinoamérica 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.e. 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 interesantes y hay varios conceptos y categorías que pueden ser rescatados en aras de un enriquecimiento teórico, rechazando y superando aquella visión revanchista 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 norteamericanizante iniciada por el liberalismo, esa visión revanchista explotada por el marxismo y esa visión eurocentrista propiciada por el fascismo, apostando por una visión peruanisa *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 de derechas, centros e izquierdas.

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 Jenenser Realphilosophie II, Samtliche Werke, t. XX, p 177 ssq. Leipzig, traducción al francés como Philosophie de l'esprit d'Éléna 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 64ª, 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 desconeeguda 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: HOBBS, 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.

[1] 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)

[2] 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 guiaban la acción del curaca» (Valcárcel, 1964, p.42).

[3] Ensayista, pensador, anarquista 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 *Páginas Libres* (1894), *Horas de Lucha* (1908), y *Nuestros Indios* (1904).

[4] 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 sigue vigente en el Perú hasta nuestros días.

[5] Escritor, periodista y político peruano. Fundador del Partido Comunista Peruano. 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.

[6] Pensador y político peruano, fundador en el destierro y líder histórico de la Alianza Popular Revolucionaria Americana – APRA. Principal propulsor 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 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.

[7] 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 4 ramas: Literatura (José María Arguedas), Fotografía (Marín Chambí), Pintura (José Sabogal) y Música (Daniel Alomía Robles).

[8] 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.

[9] 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.

[10] 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.

[11] 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, el mestizaje cultural, aunque nuestros amigos *nisesisy nikeis* no lo comprendían» (Duthurburu, 2003, p. 21).

[12] Tales son posturas actuales del el etnocacerismo y el etnonacionalismo peruano y su llamada «*raza obriza*», como única raza peruana por excelencia.

[13] Tales son posturas actuales del socialismo marxista peruano –mariateguismo– y del llamado socialismo andino-amazónico del ollantismo.

[14] 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 mussoliana. 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.

[15] 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.

[16] Se considera, siguiendo la línea de Duthurburu (2003), que el primero que esbozó 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 jubilosamente la inmoral dedicatoria: '*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*'. 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)

[17] 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.

[18] 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.

[19] V.gr. Ha Aristóteles se le encargaría 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.

[20] 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 en 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 sustentada en una autoridad espiritual.

[21] Disponible en: <http://peru.info/en-us/>

[22] Los que no tienen o solo tienen conciencia de nacimiento.

[23] Los que tienen conciencia de nacimiento pero la circunscriben o limitan a un aspecto en particular ya sea cultural –indigenismo, hispanismo–, económico –pudiente, pobre– o político –izquierda, derecha–, negando el sincretismo.

[24] Conscientes del sincretismo y que valoran elementos trascendentales.

[25] Variación nuestra de la tesis *econiana* sobre la vietnamización del territorio (Eco, 2004), que implica el reemplazo de la identidad nacional por otras identidades regionales o por subidentidades tribales (tribus urbanas, equipos de fútbol, pandillas y barras bravas, etc.), en tanto que en frase de San Agustín, «No es posible, en verdad, amar una cosa sin conocerla» (Agustín, La Trinidad, Libro X). No es posible amar al Perú sin conocer al Perú, siendo que el contexto generalizado de desconocimiento, ocasiona una situación generalizada de desidentificación en aumento de una identidad gremial o corporativa.

[26] 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, 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.

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

[28] 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).

[29] 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).

[30] 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 tendera 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.

[31] Teoría Funcionalista del Género; Teoría Analítica del Conflicto; Teoría de los Sistemas Mundiales; Teoría del interaccionismo simbólico y Teoría etnometodológica.

[32] 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.

[33] 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).

[34] «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).

[35] 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).

[36] 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).

[37] «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 peruanos: Liberalismo peruano, Socialismo Peruano (Aprismo, Mariateguismo, Gonzalespradismo, Autogestionario) y Fascismo Peruano o Urrismo.

iii. Una unidad monolítica que asegure un gran espacio vital geopolítico: en tanto el Virreinato del Perú abarcó a la mayoría de naciones que hoy se ciñen bajo Estados-Nación

independientes, por ende, y en armonía con las identidades nacionales, hay una identidad de gran espacio, que el filósofo argentino Alberto Buela llama 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).

[38] Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas.

[39] La escuela mercantilista es una de las primeras doctrinas económicas conocidas, cuyo principio fundamental se sustentaba en que la acumulación de oro plata son la forma más deseable de riqueza (L.Brue & R. Grant, 2015).

[40] 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>

[41] Ver: <https://gestion.pe/politica/tenemos-que-convertir-al-peru-pais-industrializado-2152450>

[42] Ver: <https://elcomercio.pe/politica/fiscalia-dispone-investigar-keiko-fujimori-ley-crimen-organizado-noticia-461812>

[43] 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>

[44] Sociedad Nacional de Industrias.

[45] Confederación General de Trabajadores del Perú.

*Bachiller en Derecho y Ciencia Política por la *Universidad de Lima*, Director de la Comisión de Doctrina e Investigación del *Círculo de Estudios de Ética Profesional y Filosofía Moral* de la mencionada casa de estudios, Director Adjunto del *Centro de Estudios Crisolistas* y *Jefe del Departamento de Estudios Políticos y Filosóficos* del CEC.