

La filosofía en el ensayo moderno y contemporáneo: el ensayo filosófico

Augusto Castro Carpio

En esta presentación trataremos de abordar en primer lugar una definición general sobre lo que se entiende por “ensayo”. Luego pasaremos a reseñar la tradición filosófica peruana, para finalmente hacer alguna reflexión sobre la importancia del ensayo para la filosofía.

1. Lo que se entiende por “ensayo”. Definición.

Si observamos con atención podemos descubrir que la definición de ensayo no es del todo precisa, sino más bien ambigua y quizá equívoca. Conviene delimitar, entonces, qué es lo que enfrentamos. Según la Real Academia Española: el ensayo es un “escrito generalmente breve, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia”.¹ Lo que se deduce de esta afirmación es que la definición de ensayo está relacionada al verbo “ensayar”. Se trataría del sentido de hacer algo no definitivo, no acabado.

Podemos intentar una mejor comprensión de la idea de ensayo al investigar la de “tratado”. Parece que ésta aparece en contraste con la de ensayo. Tratado, según el diccionario mencionado, es un “escrito o discurso que comprende o explica especies concernientes a una materia determinada”. En este sentido un ensayo tocaría una idea, un aspecto, en tanto que un tratado abordaría varios aspectos o ideas afines a un tema determinado.

Sigamos buscando más precisiones. El ensayo se distinguiría de lo que se entiende por “artículo” o por “monografía”, aunque las diferencias con estos géneros en algunos casos pueden ser irrelevantes. Artículo, según el mismo diccionario, sería “una de las partes en que suelen dividirse los escritos” y “cualquiera de los escritos de mayor extensión que se insertan en los periódicos u otras publicaciones”. Está visto que la idea de artículo está haciendo hincapié en la idea de “enlace”, de “unión” de dos piezas o partes de un tratado. Refiere así a algo que está “articulado” al todo más que a una preocupación o definición por su temática en sentido estricto. En el caso de “monografía”, la precisión que tenemos es que se trata de “una descripción y tratado especial de determinada parte de una ciencia, o de algún asunto en particular”, según refiere el Diccionario de la Real Academia Española.

El ensayo, pues, desde un acercamiento lexicológico, no sería un artículo porque no pretende ser un texto articulado a otro u otros, sino que tiene su eje en sí mismo y en su propia materia, y no sería una monografía porque no intenta describir sino fundamentar una idea o un punto de vista.

Un ensayo filosófico vendría a plantear el fundamento de una idea filosófica. En este sentido, la figura o el género del ensayo ha sido y es una buena técnica literaria para, sin dejar de tener rigurosidad, saber plantear las cuestiones inherentes y específicas de la filosofía. La forma de diálogo que plantea un debate o reconstruye una discusión ha sido la forma clásica de los textos

¹ Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, 1970, Décimo Novena Edición.

filosóficos en la antigüedad, pero en el mundo moderno y contemporáneo el género ensayo se ha ido expresando, a juicio nuestro, como el más adecuado al pensar filosófico. Abrir el debate y no cerrarlo es quizá una de sus mejores características.

2. La tradición filosófica, es decir, la “materia” del ensayo filosófico.

Debemos precisar que la tradición filosófica en el Perú ha tenido un derrotero especial que a nuestro juicio podemos reseñar en algunos momentos significativos. Sin embargo, antes de presentar estos momentos debemos hacer hincapié en un hecho importante. Debemos partir afirmando que la conquista europea significó un desplazamiento del pensar nativo quechua, maya o aymará y su reemplazo por la tradición occidental como el eje para pensar los problemas humanos desde el espacio latinoamericano. Queremos decir con ello que la tradición de pensamiento nativo se ha mantenido pero subordinada y en la mayoría de los casos excluida por el pensamiento occidental. De tal manera que la historia de la filosofía occidental se prolongó en América Latina y en el Perú desde el siglo XV. Naturalmente, la forma “ensayo” ha acompañado las diversas corrientes y tendencias del pensar peruano y -por cierto- latinoamericano desde estos años. Para ser objetivos tenemos que señalar que la presencia de esta forma literaria no ha sido absoluta porque han estado presentes otras, como el caso del diálogo para escritos filosóficos.

Un *primer* momento importante e inicial es el desarrollo de la escolástica renacentista propiamente dicha, movimiento que va hasta principios del siglo XVIII. Este momento de reflexión filosófica en el Perú nace prolongando, afirmando y renovando la escolástica. Decimos esto en razón de que la conquista europea llevada a cabo por España y Portugal prolongó en América la discusión filosófica que se llevaba en la Península. Fue el pensamiento de Aristóteles, a través de Santo Tomás, el que sirvió a la expansión europea. Todos conocemos que hacia fines del siglo XII hacía su aparición en Europa el pensamiento aristotélico y -como refiere Pierre Chaunu- este saber científico de la antigüedad durante los cuatro siglos siguientes “dirigió el orden de los pensamientos de la Cristiandad latina en proceso de expansión planetaria”². Sin embargo, en el siglo XVI la especulación filosófica del norte de Europa empieza a desechar la escolástica. A partir del siglo XVI podemos hablar en términos estrictos del inicio de las ideas filosóficas modernas.

Para las ideas filosóficas desarrolladas en el Perú de la época, nosotros preferimos utilizar el concepto de Escolástica del Renacimiento porque esta corriente de pensamiento es la forma en que la modernidad latina se hizo a la mar. Se trata, por sus contenidos de fondo, de una corriente de pensamiento que expresa una renovación radical de la escolástica en perspectiva de lo que se llamará la modernidad filosófica con Descartes. Suárez y Vitoria por ejemplo -y en general la Escuela de Salamanca- podrían a la vez que ser considerados el último movimiento escolástico, ser también los antecesores directos del pensamiento moderno. En ese sentido, no hay Descartes sin Suárez y no hay Locke sin Vitoria, por mencionar algunos ejemplos.

Quizá se pueda precisar mejor nuestra percepción de la época al intentar comprender cuál es el *quid* de la discusión filosófica del momento. Los escolásticos del Renacimiento, con un lenguaje formalmente aristotélico, defienden tesis platónicas. Sabemos que Descartes plantea a su vez una vuelta al pensamiento idealista en desmedro del realismo aristotélico tomista. El papel

² Chaunu, Pierre: *La expansión europea (siglos XIII al XV)*. Barcelona, 1982, Editorial Labor, p. XXII.

del sujeto se transforma en decisivo en el conocimiento de la realidad. Deberíamos comprender así que el voluntarismo religioso del que hacen gala las escuelas renacentistas, se refiere más a una subjetividad profunda que a un orden racionalizado heredado del aristotelismo. Por ello no debemos ver sólo la forma sino el fondo de la cuestión. Debemos ver en el espíritu religioso y militar de la conquista española los signos de una modernidad filosófica del sujeto y no solamente las formas escolásticas con que se recubría este pensamiento.

Todo esto puede advertirse en los pensadores locales. En el caso peruano la figura de “El Lunarejo”, como se conoció a Juan de Espinoza Medrano, puede darnos una idea de cómo un pensador formado en esta corriente filosófica plantea sus desacuerdos y sus puntos de vista frente a otras expresiones “modernas”. El deseo del Lunarejo, como lo plantea en su *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, es defender a “Platón, Aristóteles, Porfirio, Santo Tomás, Cayetano, y otros antiguos vanguardistas de las ciencias (...) de la envidia de los celosos y de las picaduras de los modernos.”³ Evidentemente, Juan de Espinoza está en polémica y trata de sostener un punto de vista. ¿Quiénes son los “modernos” para El Lunarejo? En el debate la acusación de “moderno” es para aquellos pensadores que, haciendo eco de las posturas filosóficas de fuera de España, criticaban la lógica aristotélica. Naturalmente que ni El Lunarejo ni los modernos a los que él alude son en realidad depositarios de lo que hoy llamamos el pensamiento filosófico moderno inaugurado por Bacon y por Descartes. El Lunarejo alude en realidad a las posiciones de los jesuitas. Éstos, ciertamente, representaron un pensamiento filosófico que también tiene como base la Escolástica del Renacimiento y no el pensamiento moderno francés o inglés de la época. Debemos recalcar que la intención del Lunarejo de defender a Santo Tomás de las “picaduras” de los modernos jesuitas expresa una defensa radical del aristotelismo, pero lo hace - como ya lo hemos dicho- con una fundamentación de la teoría platónica de las ideas.

Como podemos observar, El Lunarejo, a pesar de su defensa de Aristóteles, es más moderno de lo que podemos suponer. Lo que interesa para nuestra reflexión es que en sus escritos hace uso de la forma del ensayo como la más adecuada para la presentación de sus ideas. Esta forma literaria le permitió en sus textos de filosofía sugerir y fundamentar sus puntos de vista, así como la forma del “sermón” le permitió desarrollar sus posturas teológicas.

Un *segundo* momento de reflexión filosófica es el que se expresa en el laxismo, el probabilismo, y en las teorías liberales que circundan la Colonia. En realidad, es fruto de las tendencias y del debate filosófico dentro y fuera de la Colonia. Como es sabido, a pesar de sus defensores, la Escolástica del Renacimiento no pudo evitar que el pensamiento moderno nacido en Francia e Inglaterra se fuera imponiendo en el mundo y naturalmente en la América conquistada por España. Ya en el siglo XVIII podemos observar una presencia cada vez más consistente al interior de la Colonia de corrientes filosóficas vinculadas al pensamiento moderno que se fortalecía allende las fronteras del Imperio Español.

Las primeras influencias están vinculadas con lo que se va a llamar el probabilismo. El probabilismo supuso no una ruptura radical con el aristotelismo sino una moderación del mismo, lo que evidencia cuánto habían avanzado las ideas modernas en este momento. Las tesis probabilistas se expresaron en forma de silogismo como el siguiente: “Lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos probable en concurso con la más

³ Redmond, Walter: *Juan de Espinosa Medrano: Sobre la Naturaleza de los Universales*, en *Humanidades*. Lima, 1969, Pontificia Universidad Católica del Perú, número 3, p. 133.

probable es probable, verdaderamente: luego es lícito seguirla.”⁴ Esta proposición está hecha en forma de silogismo aristotélico, pero su contenido está en abierta contradicción con él. El probabilismo niega una verdad ordenadora, lo que significa que se ponen en cuestión los principios filosóficos y teológicos que justificaban el papel colonial. Tan lícito es seguir a España como a Inglaterra o Francia o tan lícito es seguir a Aristóteles como a los modernos Bacon o Descartes. Para los defensores de la Escolástica, el probabilismo sólo podía llevar, como dijo Macera, a “un relajamiento y corrupción de las costumbres coloniales”⁵. Naturalmente que muchos verán en el probabilismo la base teórica para una moral laxa porque no ayudaba a fundamentar el poder absoluto.

El probabilismo, en realidad, fue un intento filosófico que buscaba fundar un punto de vista político alternativo. Este punto de vista consistió en sostener que la soberanía política derivaba del pueblo. No se puede decir que el probabilismo y sus tesis centrales estuvieran ausentes del debate medieval y escolástico. Filósofos medievales como Juan de Salisbury en el siglo XII, Santo Tomás en el siglo XIII y en el XIV Guillermo de Ockham, ya las habían defendido. A principios del siglo XVI Bellarmino y Suárez también lo habían hecho. En realidad, se trataba de limitar el poder de los reyes pero, en estas versiones, esta limitación debía garantizar el poder espiritual del Papa. Obviamente que no era una defensa del régimen religioso porque la soberanía no provenía del Papa, pero para estos pensadores tampoco provenía del Rey; en realidad, provenía del pueblo. Fueron los jesuitas, en este período, los que alentaron las tesis probabilistas para limitar el poder sobre las colonias por parte de la metrópoli. Esto hizo que los jesuitas jugaran un papel muy importante en la moderación del aristotelismo y que fueran el cimiento para el desarrollo de las corrientes filosóficas modernas en sentido estricto. La expulsión de los jesuitas en 1767 de todo el Imperio Español, puede mostrar cuán contradictorias fueron sus posiciones respecto al poder español.

Conviene anotar que el pensamiento moderno es de por sí un pensar relativista y probabilista al sostener que depende del sujeto pensante la confirmación de la realidad. El probabilismo fue de alguna manera un nexo que nos permite entender, por un lado, la continuidad –operada en América- entre la tradición medieval y la moderna y, por otro lado, el movimiento filosófico que muestra las tendencias morales y políticas de la época y sus crecientes contradicciones.

La nueva dirección de estas corrientes de pensamiento llevó, en el caso del Perú, al desarrollo de importantes ideas, reflexiones y ensayos. Pensadores como José Eusebio de Llano Zapata, Pedro Bravo de Lagunas y Victorino Gonzales Montero y del Águila, entre otros, expresan la profunda influencia de estas ideas. Estos autores no están ya en el horizonte del debate escolástico y no son religiosos ni jesuitas. Más bien, son personas vinculadas a la reflexión política y científica y expresan la influencia profunda de las ideas filosóficas modernas a fines del período colonial español. La obra de estos pensadores abarcó temáticas diferentes y utilizó el ensayo filosófico como su mejor arma.

Es el caso de José Eusebio de Llano Zapata, que escribe en el último de los capítulos de sus *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América*

⁴ Barreda Laos, Felipe: *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*. Lima, 1964, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p. 215.

⁵ Macera, Pablo: *El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII, Separata de Nueva Crónica*, No.1, Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, p. 5. También en *Trabajos de Historia*. Lima, 1977, Instituto Nacional de Cultura, tomo II, pp. 79-137.

Meridional -obra que reúne ensayos de diverso tipo- una reflexión sobre cómo debe encararse el método de investigación científica. Naturalmente que la experimentación y la comprobación *in situ* se vuelve primordial para quien busca un método adecuado para la investigación. El espíritu de Llano Zapata está imbuido del método de las ciencias naturales y se vuelve reacio a aceptar como verdaderos para el conocimiento de la naturaleza los criterios eminentemente especulativos de la lógica que posee la tradición escolástica. También Pedro Joseph Bravo de Lagunas y Castilla, hombre de leyes con intereses matemáticos, que cree firmemente que “el método matemático, por su rigor y claridad, debe servir de modelo a todas las disciplinas del conocimiento humano”. La preocupación de Bravo de Lagunas está orientada a forjar un nuevo ideal jurídico que, teniendo como modelo el método matemático cartesiano, se afirme en el interés nacional e individual y no en el derecho general del imperio. En realidad, Bravo de Lagunas intenta defender los intereses del Virreinato del Perú frente a los intereses del Imperio en su conjunto, ya que los primeros se ven remecidos por la creación del Virreinato de la Plata y las dificultades del comercio con la Capitanía de Chile. Bravo de Lagunas no piensa como español, en realidad está pensando ya como español-americano o criollo. En el caso de Victorino Gonzales Montero y del Águila, la preocupación se centra más bien en una reflexión sobre el Estado. El Estado que analiza Gonzales Montero es el de la América Meridional. Él piensa que el “Nuevo Mundo necesita nuevas ideas” y que éstas sólo pueden desarrollarse naturalmente en quienes sientan la patria como propia y no en quienes no la tienen como propia. La comprensión adecuada de la nación y del Estado sólo pueden estar en aquellos “que han nacido en él”.

Podemos observar con mucha nitidez dos aspectos relevantes. El primero, de *contenido*, ya que a partir de la crítica a las posturas más intransigentes de la escolástica renacentista se han ido desarrollando corrientes filosóficas que se van articulando e identificando con los sentimientos nacionales. De tal manera que la vieja Escolástica del Renacimiento es a los ojos de los pensadores del siglo XVIII expresión nítida del poder español y más bien son las modernas corrientes filosóficas las que se confunden con los ideales de independencia política y de libertad. Del probabilismo, que plantea de manera subordinada un nuevo ideal de formación política, se fue pasando -a medida que transcurre el siglo XVIII- a un ideal más acorde con los principios filosóficos de la modernidad patrocinada por el pensamiento de Francia y de Inglaterra aunque con sus particularidades y variantes. El segundo aspecto es de *forma*, porque podemos apreciar que tanto de Llano Zapata, como Bravo de Lagunas o Gonzales Montero escriben ensayos y se ven obligados a sostener y argumentar sus puntos de vista.

Un *tercer* momento, a juicio nuestro, aparece alrededor de la Independencia y expresa el triunfo del liberalismo en lo político y en lo social, prolongándose hasta mediados del siglo XIX. La independencia de España significó la victoria de las corrientes filosóficas modernas reinterpretadas por nuestros pensadores. La Independencia se inspiró en los programas libertarios promovidos por el ideario liberal francés y también por el modelo de independencia estadounidense. La Independencia determinó el fin de la hegemonía de las tendencias vinculadas a la Escolástica del Renacimiento. No obstante, como veremos, el tipo de liberalismo que se constituye en América Latina y en el Perú en particular llevará la huella de esta escolástica en su formación.

Como hemos sostenido, los tiempos modernos implicaron un cambio radical en la manera de conocer el “cosmos”. El filósofo de esta época descubre su mundo distinto al europeo. El nuevo pensador moderno siente que la naturaleza americana es diferente, que ésta le revela sus secretos y que él estaría en condiciones de conocerlos gracias a la nueva ciencia. Hipólito Unanue, por

ejemplo, está adscrito a las corrientes newtonianas de la época. Pero no sólo es un cambio en lo que a ciencia se refiere. Junto a la nueva percepción científica del mundo se modifica la comprensión de la política. El liberalismo, como sabemos, reducía drásticamente el poder del Rey. Ello significaba una nueva búsqueda de legitimidad y de representación política. El liberalismo buscaba un estado representativo y moderno que respetase la voluntad popular y fuera expresión de la voluntad del individuo. José Baquijano y Carrillo es un ejemplo de este pensamiento político: el poder debe coincidir con la representación de la voluntad política. Naturalmente que estamos ante una nueva comprensión de la moral basada en la libertad de conciencia, libre frente al determinismo del cosmos y libre también de la sumisión a un régimen político monárquico. También en el caso de Toribio Rodríguez de Mendoza, miembro de la generación, se expresa esta orientación moral que tiene en la libertad de crítica su punto fundamental.

Debemos reconocer que fue *El Mercurio Peruano* el espacio donde estas ideas libertarias se fueron expresando a pesar de las dificultades y de la censura. En este periódico los liberales dieron rienda suelta a sus puntos de vista y formularon las bases para un proyecto nacional y moderno en el Perú. La forma literaria utilizada fue el ensayo. *El Mercurio Peruano* sintetiza así toda una serie de tendencias que desde muy antiguo se habían ido desarrollando a contracorriente del pensamiento que justificaba la Colonia y que mantenía el poder español por la fuerza. Pero también empiezan a expresarse puntos de vista diferentes a los presentados por la filosofía europea. Se van constituyendo así un punto de vista y una mirada propios. Esta nueva corriente filosófica está vinculada con la formación de la República en el Perú y con la formación de las otras repúblicas en Latinoamérica. En el debate filosófico se expresarán con mucha claridad estas contradicciones. Los liberales del *Mercurio Peruano* realizan una lectura bastante profunda de la obra cartesiana. Descartes, por poner un ejemplo, había colocado en el *cogito* -sujeto pensante- el fundamento de la realidad. Pero como el mismo Descartes sostiene en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*, este sujeto pensante solamente podía ser tal si es que Dios –verdadero fundamento de la realidad en última instancia- existía. De tal manera que los pensadores latinoamericanos dedujeron rápidamente no ya la fórmula “pienso luego existo” sino *dubito ergo Deus est*. En el fondo es la vieja orientación filosófica que ponía el acento en la divinidad como fundamento de la realidad. En realidad, la inconsecuencia no sólo es de los filósofos latinoamericanos sino del padre de la llamada filosofía moderna, Descartes, que puso a Dios como el fundamento del *cogito*. Descartes evidenciaba así una poderosa influencia del pensamiento medieval, como lo ha señalado Gilson.

La afirmación de la libertad, como hemos dicho, produjo un movimiento hacia la Independencia pero no llevó a una conquista positiva de la libertad en términos, por ejemplo, de ciudadanía. Habrá que recordar el debate desarrollado en las Cortes de Cádiz sobre la esclavitud para darse cuenta de cuán lejos estaban estos liberales de un verdadero ejercicio democrático en sus sociedades. Revisar el Diario de Debates puede ser sugerente para comprender, por ejemplo, cómo el señor Palacios, diputado en las Cortes, aprueba como amante de la humanidad que se destierre la esclavitud y plantea inmediatamente que no se la destierre porque se considera un amante del orden político⁶. Naturalmente que la Independencia abrió el camino hacia la libertad, pero evidentemente que no la conquistó en su plenitud.

⁶ Durand Flores, Guillermo (Ed.): *El Perú en las Cortes de Cádiz*, Vol. I., en: Colección Documental de la Independencia del Perú, Lima, 1974, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Sesión del 9 de enero de 1811, tomo IV, p. 31.

Revisar *El Mercurio Peruano* es encontrar cómo los pensadores de esta época fundamentaron sus ideas a través de ensayos. Pero no sólo *El Mercurio Peruano*, revista imponente que todavía espera un análisis fecundo, sino en la obra de muchos autores de la época. Los propios textos de Unanue como *El clima de Lima*, o los de Baquíjano, con el *Elogio al Virrey Jaúregui* pueden ser materia para pensar la tradición filosófica en el Perú y para advertir que la forma literaria del ensayo nos ha acompañado con insistencia.

Un cuarto momento es el que corresponde al pensamiento llamado positivista, que va de mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. Después de la victoria del liberalismo en la arena política a principios del siglo XIX, el movimiento liberal tuvo que hacer frente a grandes tentativas de restauración del poder conservador. Así el siglo XIX es la lucha entre conservadores y liberales en Europa y en América Latina. El Antiguo Régimen logró retomar el poder en Europa. En América Latina el Antiguo Régimen o, dicho de otra manera, las viejas y arcaicas estructuras coloniales se mantuvieron en las recién formadas repúblicas formalmente liberales. De tal suerte que las luchas entre liberales y conservadores, las luchas contra la esclavitud, la servidumbre y la hacienda y por el respeto a los derechos civiles fueron los ejes de la actividad política de las repúblicas latinoamericanas en este siglo. Pero el Antiguo Régimen no sólo pervivió en la estructura política sino también en el pensamiento filosófico. Muchos pensadores conservadores lograron tener hegemonía en el pensamiento político, como fue el caso de Bartolomé Herrera, defensor del agustinismo político en el Perú.

En la disputa entre el pensamiento filosófico conservador y el pensamiento liberal aparecerá a mediados del siglo XIX una tendencia filosófica que influenciará decisivamente el espíritu y el pensamiento latinoamericano. Se trata del positivismo fundado por Augusto Comte, que en México tuvo un gran desarrollo, lo mismo que en Brasil y Argentina. El positivismo en América Latina fue la voz de un sector que buscaba la modernización de la sociedad fortaleciendo el desarrollo de la industria. Esta voz, sin embargo, se tornaba autoritaria en sociedades como las latinoamericanas, que no habían basado su revolución nacional en una revolución industrial. En términos filosóficos el positivismo devino en determinismo cientificista. Proyectó sobre la realidad una estructura prefabricada por el pensamiento y creyó basarse en los hechos, en los datos, en lo positivo, para construir el edificio de la ciencia y de la filosofía. El positivismo creyó, como lo propugnaba Comte, que una ciencia al "servicio de la Humanidad" era ineludible y que la industria y el progreso se impondrían inexorablemente.

Para cualquier observador objetivo, el siglo XIX fue en América Latina un momento complejo y trágico. No es un secreto que las nuevas repúblicas estuvieron enfrentadas unas a otras, en muchos casos en guerras y conflictos bastante dolorosos y sangrientos. Tampoco es un secreto afirmar que la modernización que habían preconizado los liberales de la Independencia no se había realizado en el transcurso del siglo XIX. Se empezaba un nuevo siglo y América Latina no estaba a la altura de lo que el propio catecismo positivista había sostenido.

La realidad se encargó de mostrar que los sueños de progreso del positivismo eran sólo sueños. Países como México⁷ y Argentina⁸ tuvieron un cierto desarrollo

⁷ Zea, Leopoldo: *El positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia*. México, 1984, Fondo de Cultura Económica.

⁸ Martínez de Codes, Rosa María: *El pensamiento argentino (1853-1910). Una aplicación histórica del método generacional*. Madrid, 1986, Editorial de la Universidad Complutense.

moderno gracias a su papel en el mercado internacional. Pero la gran mayoría de las naciones latinoamericanas vivieron de crisis en crisis los avatares del capitalismo internacional. En el caso peruano, a fines del siglo XIX encontramos un país destruido por una guerra devastadora con Chile, responsabilidad que puede atribuirse a la miopía de sus clases dirigentes y a la ausencia de progreso que el positivismo creía universal e inevitable.

El positivismo fracasó en el Perú, como en la mayoría de países latinoamericanos, porque fue incapaz de mirar con objetividad su propia realidad y ubicación real en el mundo. Los esfuerzos positivistas se confunden con la ideología liberal. Adscritos a esta orientación se encuentran muchos pensadores. Desde los hermanos Gálvez, pasando por Sebastián Lorente hasta Joaquín Capelo, Manuel Vicente Villarán, los primeros años de Javier Prado y buena parte de la reflexión política y social de Manuel González Prada, son evidencia de la amplitud y de la fuerza del pensamiento positivo porque en realidad, más que una filosofía específica, el positivismo fue un espíritu y una atmósfera de progreso y desarrollo.

Un *quinto* momento se expresa en la crítica a este positivismo materialista y en la búsqueda de los ideales del espíritu. Se trata de un movimiento que afirma el papel del espíritu y la conciencia. Éste es el movimiento que lidera Alejandro Deustua y que sienta las bases del pensamiento filosófico contemporáneo en el Perú. Es un momento nacido de las filosofías espiritualistas y que dará curso a nuevas posturas de diferente cuño ideológico, como conservadoras, liberales y hasta socialistas. Tenemos en nuestro caso, por ejemplo el pensamiento conservador y católico de José de la Riva Agüero, el pensamiento religioso y nacionalista de Víctor Andrés Belaunde, la postura democrática y selecta de Francisco García Calderón, y estará en relación con el socialismo esteticista de José Carlos Mariátegui, entre otros.

La intelectualidad de la época a principios del siglo XX empieza a desembarazarse de las corrientes positivistas que tuvieron en Augusto Comte y en Herbert Spencer sus más grandes maestros. Un movimiento de renovación del conocimiento científico se inauguraba con las teorías de Einstein y surgía una nueva mentalidad para enfrentar los problemas sociales y nacionales. Una nueva filosofía, ajena a todo determinismo, haría su aparición en esta época de crítica severa al dogmatismo científicista. Era una filosofía que valoraba el papel del espíritu y del sujeto y no del objeto. Se trataba de una nueva manera de entender la realidad. El movimiento tomó diversos rumbos en el mundo académico y en el mundo artístico. La filosofía desarrolló las ideas de Nietzsche, de Schopenhauer, de Bergson. En el terreno artístico se abrieron paso nuevas corrientes como el surrealismo, el dadaísmo, etc. Se trataba de un cambio de perspectiva. En América Latina el movimiento tuvo un punto importante en el terreno artístico con el llamado modernismo de Rubén Darío. También creció el impacto del pensamiento social en la obra del uruguayo José Enrique Rodó, que apeló directamente al espíritu para construir una nueva cultura de la sensibilidad que llamó "latina", tratando con ello de definir la particularidad del hombre latinoamericano.

En términos filosóficos, el movimiento tiene representantes bastante bien definidos que apuntan a la reafirmación del tema de la libertad. Figuras como Alejandro Korn en Argentina y Antonio Caso en México son relevantes en este sentido. En el Perú fue Alejandro Deustua, como acabamos de sugerir, el que inició la crítica al positivismo introduciendo el pensamiento de Henri Bergson, de Guyau y de otros y logrando formular un sistema de pensamiento que coloca al espíritu, al sujeto, como el creador de la realidad y pone a la libertad como el punto de partida de la sensibilidad y en particular de la sensibilidad estética.

Estética y Libertad se confunden en Alejandro Deustua para mostrar, al igual que Schiller el poeta-filósofo alemán, que la posibilidad de encarar y mantener la viabilidad del proyecto moderno liberal -frente a su fracaso político-, pasa necesariamente por reconocer que la libertad fundamental del hombre no sólo se reduce al reconocimiento de la libertad política, sino al reconocimiento más pleno y radical de la libertad del sujeto que se expresa en el arte. Por ello, el terreno por excelencia que Deustua reconoce como el escenario más auténtico y profundo de la libertad, es la capacidad para crear, vale decir, la capacidad estética que caracteriza al ser humano. El hombre es libre porque es un creador y la definición de libertad no sólo se inscribe en el horizonte de la libertad negativa (conciencia libre) o libertad positiva (ciudadanía conquistada), sino principalmente en la libertad para la creación, en una “estética de la libertad” como él la llama.

Hablar de estética es referirse al tema de la subjetividad en sus aspectos más profundos. Significa ingresar a los temas de la conciencia interior y psicológica y a los temas relacionados con la teoría de los valores. Significa colocar el punto de partida del pensamiento en la vida y ya no en la racionalidad formal y matemática del sujeto pensante como lo planteaban el cartesianismo y la filosofía moderna, pero tampoco puede ya recurrir al formalismo lógico de la escolástica. Se trata de reconocer al sujeto, no como razón, sino como tal, como viviente y sintiente. En suma, se trata de ahondar con más profundidad en la condición del sujeto. El sujeto es creación de sí mismo; el sujeto es expresión y concreción de su propia libertad; el sujeto es, en realidad, una manifestación estética. Deustua tiene el mérito de haber sido el primero en sostener en el Perú una postura alternativa al positivismo cientificista. Esta posición que él llama una “estética de la libertad”, constituye a juicio nuestro un sistema de pensamiento que se ha desarrollado desde principios del presente siglo y que enfrenta la problemática de la filosofía desde un punto de vista original y propio. La perspectiva estética, diremos de paso, distingue a Deustua de Bergson. Bergson coloca como problema de fondo para la filosofía el tema religioso, en tanto que Deustua ubica el problema estético como la característica central del quehacer filosófico. La obra de Deustua se sitúa así engarzada y estrechamente vinculada con la tradición filosófica peruana y latinoamericana. Comparte con ella las preocupaciones de fundar un punto de vista que resuelva los problemas planteados en la tradición latinoamericana y de recoger la característica más propia de una tradición cultural que ha tenido en la expresión artística una de sus más notables expresiones.

No es exagerado afirmar que la influencia de Alejandro Deustua en el pensamiento político y filosófico del Perú es muy grande. En el terreno filosófico no sólo influye en Mariano Iberico y en el desarrollo de las corrientes llamadas “espiritualistas”, sino también en pensadores como Pedro Zulen, quien tuvo una postura crítica al bergsonismo. En el terreno político la influencia sobre Víctor Andrés Belaunde es inmensa, no sólo porque éste fue su discípulo en las aulas universitarias, sino porque el proyecto nacional de la Peruanidad que enarbola Belaunde llama al esfuerzo heroico de creación de la nación. Belaunde ve en la Conquista y en la Independencia el ejercicio de esta heroicidad y llama a emularlas para la construcción del Perú contemporáneo. Deustua también influencia a Francisco García Calderón, que busca en el desarrollo de una élite democrática la base para la construcción del Perú contemporáneo. La construcción de una élite es para Deustua, como para García Calderón, el fermento de la libertad y la democracia. A pesar de sus contradicciones, Riva Agüero, alumno también de Deustua, lleva su influencia. La preocupación estética de Riva Agüero y su tendencia moralizante hacen eco en algún sentido de los aspectos religiosos del bergsonismo desarrollados en el Perú por Deustua.

Si bien no hay una influencia directa de Deustua en el pensamiento socialista y en José Carlos Mariátegui, podemos afirmar que Mariátegui, influido por Sorel – influenciado a su vez por Bergson- y por las corrientes esteticistas italianas de la época –que a su vez estudia y comparte Deustua- llega también a entender el socialismo como “una creación heroica”. *Slogans* como “la lucha por el pan y la belleza” ratifican esta orientación. Debemos recordar que Mariátegui polemizó con Deustua precisamente sobre la cuestión educativa. Es evidente que Alejandro Deustua fue el que mejor fundamenta en el terreno de la filosofía el papel de la estética como expresión de la libertad y gracias a ello nos permite entender con mayor profundidad el papel de la filosofía en esa época. Muchas de sus ideas fueron los cimientos para la adopción de propuestas políticas como las de Belaunde y Mariátegui.

Finalmente, las corrientes de pensamiento se han ido desarrollando vinculadas en las primeras décadas del siglo XX, con las principales corrientes del pensamiento occidental y hoy asistimos a un *nuevo momento* de la reflexión filosófica latinoamericana, en el que muchas de estas posturas han sido severamente criticadas en lo que se ha venido a llamar una crítica a los cimientos de nuestra modernidad. En realidad se trata de la crítica a las formas de pensamiento y a los proyectos políticos que han dirigido la conciencia y la vida de los latinoamericanos durante el siglo XX. El esfuerzo de la filosofía al finalizar este siglo parece semejante al esfuerzo realizado por Deustua al finalizar el siglo XIX. Basta revisar el compendio efectuado y publicado por Miguel Giusti⁹ en torno al 7º Congreso Nacional de Filosofía, realizado en agosto de 1998, para tener una ligera idea de la magnitud y el peso de la filosofía en el Perú al empezar el siglo XXI. Por ello es ineludible retomar este esfuerzo por repensar la tradición, aún más si se quiere ofrecer un punto de vista alternativo a los problemas filosóficos y políticos latinoamericanos.

3. La forma literaria en la que se expresa el trabajo filosófico. La importancia del ensayo.

La “forma literaria” del trabajo filosófico en nuestra historia ha sido el ensayo. La revisión que hemos hecho del pensamiento y de la tradición filosófica así lo indica. Ciertamente no podemos negar que han existido otros géneros literarios y obras escritas en forma de diálogos o en forma de tesis, pero principalmente la tradición filosófica se ha expresado en ensayos.

La importancia del género ensayo está en que permite fundamentar y argumentar una idea y no cierra la discusión, sino que la abre. En este sentido este género literario es dialogante y polémico. En sentido estricto, la filosofía no tiene por qué responder solamente, cuando debe principalmente formular interrogantes y preguntas y también insinuar perspectivas y dar sugerencias y orientaciones.

Habría que decir que el ensayo adquiere fuerza en la modernidad frente a la forma del diálogo. El ensayo adquirirá aún más fuerza con la crisis del positivismo, cuando aparece con toda su fuerza el sentido del “punto de vista”, pero ya estaba bastante arraigado en toda la crisis colonial y en los años de la Independencia. Las nuevas corrientes científicas y las nuevas corrientes filosóficas actuales se escudan en el “punto de vista” y la mejor manera de argumentar una idea –sin cerrar la discusión- parece ser con el “ensayo”. Un

⁹ Giusti, Miguel (Ed.): *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima, 2000, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

saber que parte de su límite, como es la filosofía, es un saber que puede enfrentarse mejor con una forma literaria como el “ensayo”, que siendo clara y rotundamente racional, no puede pretender decir toda la verdad, sino quizá tan sólo un aspecto o una idea de la misma.