

# **EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL PERÚ**

**Augusto Castro**

La discusión acerca de la existencia o no de una tradición filosófica en América Latina y el Perú nos parece que no expresa adecuadamente el verdadero quid del problema de la filosofía en estas latitudes.<sup>1</sup> Pensamos más bien que de lo que se trata es de conocer lo que está en el centro de las discusiones filosóficas de los pensadores latinoamericanos. Si no conocemos el meollo de la discusión filosófica en el Perú o en América Latina nunca sabremos si las alternativas propuestas por los pensadores latinoamericanos y/o peruanos son o no originales. En realidad, el prurito de buscar la originalidad nos parece que expresa más bien un deseo nacionalista que un problema propiamente filosófico. El nacionalismo quiere tener una filosofía propia, "nacional" o "latinoamericana" que ratifique y fundamente sus aspiraciones regionales, étnicas y sociales. Obviamente que será difícil hacer verdadera filosofía con un pensamiento de este tipo. La filosofía intenta un punto de vista universal, sin descuidar naturalmente lo particular. Por ello siempre ha buscado estar más allá de los deseos políticos y nacionales.

Así, debemos reconocer que la exigencia de defender la existencia de una filosofía latinoamericana se ha desarrollado desde un ángulo de corte nacionalista y quizá convendría ubicarla desde un ámbito de reflexión filosófica propiamente dicho. No obstante, estos límites de la perspectiva nacionalista, resulta insostenible que quienes arguyen la tesis contraria, es decir, la de la poca originalidad del pensamiento

---

<sup>1</sup> Parte de este artículo fue trabajado inicialmente para una conferencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú en la que se nos pidió una reflexión sobre el ensayo filosófico. Vimos por conveniente por la exigencia del tema del ensayo filosófico hacer una periodización de la filosofía en el Perú. El resultado del trabajo fue publicado en un pequeño texto titulado "Palabra y Realidad. Filosofía, Historia y Ciencias Sociales en el Ensayo peruano contemporáneo. Ciclo de Conferencias". Lima, Estudios Generales Letras, PUCP, 2000. El material trabajado nos pareció relevante para una periodización de la filosofía en el Perú al margen ya de la historia sobre los ensayos filosóficos. El actual texto recoge parte importante de ese material y naturalmente sintetiza algunas ideas trabajadas en el libro "El Perú, un proyecto moderno", Lima, IRA-CEP que escribiéramos en 1994.

latinoamericano o la -inclusive- de su inexistencia, se apoyen en el argumento de la dependencia de los pensadores latinoamericanos respecto a los pensadores clásicos o europeos principalmente y con ello intenten descalificar las propuestas e ideas de pensadores en América Latina acusándola como acabamos de decir de poca originalidad. Esta última argumentación no reconoce que la filosofía ha sido un esfuerzo sistemático que ha trascendido épocas, nacionalidades y lenguas y que ha mantenido un eje común de análisis y reflexión. Mal se puede decir que un Platón, un Aristóteles o un Kant son originales porque no dependieron de ninguna otra tradición que de la propia, cuando sabemos perfectamente que es imposible un Platón sin un Sócrates o un Sócrates sin la tradición presocrática previa. Lo mismo podríamos decir de Aristóteles o de Kant. No hay Aristóteles sin Platón y no hay Kant sin el empirismo de Hume y sin Leibniz. La filosofía ha supuesto siempre, como acabamos de sostener, un esfuerzo sistemático de continuidad y superación de análisis y síntesis. Debiera parecer ocioso decirle a quienes sostienen esta última tesis que no hay pensamiento latinoamericano sin sus antecedentes medievales y escolásticos. Por todo lo que acabamos de plantear y si queremos hablar sinceramente de originalidad, es conveniente que reconozcamos que esta no se pierde por el permanente intercambio de las diversas corrientes filosóficas en el tiempo y en el espacio, muy al contrario, se afirma sobre todo en la particular respuesta a los problemas humanos que se enfrenta en cada momento y lugar, cosa, por otro lado, que los defensores de la inexistencia de una reflexión filosófica entre nosotros no reconocen.

Nosotros queremos afirmar que existe un pensar filosófico desde y en América Latina. Queremos decir con ello que se han desarrollado posiciones en el estudio de los problemas del pensamiento y la ética humanos y que este esfuerzo se ha hecho desde la realidad de América Latina y/o el Perú. Por lo tanto, la originalidad de los pensadores latinoamericanos o peruanos debe ser observada desde la doble tendencia de la especulación universal y la del conocimiento de la realidad en que se mueven. Pero si hemos de acentuar alguna de las dos tendencias, diremos con Aristóteles que la reflexión es el segundo momento y que la realidad por conocer representa el primero. Si los pensadores latinoamericanos han desarrollado teorías sobre la realidad, -y ciertamente lo han hecho-, ello demuestra que estamos ante elaboraciones y especulaciones que buscan respuestas generales de orden universal. El que estas especulaciones tengan sus límites, y/o no alcancen una interpretación global, no las invalida de por sí, como no quedan invalidados los sistemas filosóficos porque aparezcan otros sistemas o porque no agoten una realidad dada.

Para muchos intelectuales e incluso filósofos en nuestro medio no existiría filosofía latinoamericana al contrastarla con la europea. Esto constituye indudablemente un error, porque en esta postura solo se reconocería como válida una realidad pensada que en todo caso es ajena a la *realidad* pensada por los latinoamericanos y además porque

se renunciaría al esfuerzo por conocer esta *realidad*. Obviamente no hay filosofía europea en América Latina. No tenemos noticias de que pensadores europeos hayan pensado nuestro mundo. No tendrían por qué hacerlo y no tenemos nosotros por qué pensar que si no han pensado nuestro mundo su pensamiento sea más original o más universal que el nuestro. Y si apeláramos al argumento de que la filosofía es una disciplina estricta nacida en Occidente para "pensar sobre el pensar" reconoceríamos que evidentemente en nuestro medio ha existido poca sistematización sobre nuestra propia tradición filosófica pero no diríamos que no ha habido nada. En realidad, la verdadera pregunta sobre la filosofía en América Latina o en el Perú, es si realmente ha sido consistente en reflexionar sobre su pensar y si ha pensado con seriedad su pensamiento. Pero para responder a estos interrogante debemos conocer si han existido esos esfuerzos filosóficos entre nosotros. En realidad, sería una actitud poco seria y demostraría demasiada ignorancia el que afirmemos que sí o que no cuando no se ha investigado el tema en profundidad.

Por lo que conocemos y de acuerdo a las investigaciones, hasta el día de hoy podemos afirmar que lo que existe son esfuerzos limitados, algunos de ellos consistentes de pensamiento filosófico en América Latina. No obstante, sabemos que la reflexión sobre el pensamiento latinoamericano nos presenta muchos desafíos. El primero de ellos se enfrenta a las tradiciones no occidentales de pensamiento. Conviene recordar, por ejemplo, que la conquista europea significó un lento desplazamiento del pensar de los pueblos conquistados -sean estos mayas, quechuas o aymaras- y que en su reemplazo colocó la tradición occidental como el nuevo eje para pensar los problemas humanos. Con esto queremos decir primero, que las tradiciones de pensamiento nativo se han mantenido, y segundo, que si bien se han mantenido han estado subordinadas y en algunos casos excluidas formalmente del pensamiento oficial latinoamericano. En este trabajo no vamos a realizar un examen de las tradiciones nativas de pensamiento en América Latina, a pesar de que muchas de sus ideas se han filtrado y se expresan con fuerza y nitidez en los contenidos y en las formas de nuestro pensar. Esa será una tarea decisiva para quien intente un acercamiento juicioso y desapasionado a la realidad de nuestro mundo. Esta tarea quedará pendiente para nosotros.

Otro desafío es la investigación de cómo el pensamiento y la filosofía occidental se desarrollaron en el mundo latinoamericano. El pensamiento latinoamericano es, en realidad, una prolongación de la filosofía occidental desde el siglo XVI. Pensamos que este pensar, que ya estaba presente en la Conquista y que se afirma durante la Colonia, se expresa con sus propias características en las ideas de la revolución latinoamericana de la Independencia durante el siglo XIX y en las corrientes del siglo XX. Puede ser difícil probar la existencia de un hilo conductor sistemático de la reflexión filosófica local, pero no deja de ser interesante apreciar la continuidad de temas, de estilos, argumentos e

ideas en esta reflexión a lo largo del tiempo. El tema de la ética y la moral preceden a las preocupaciones científicas. Por otra parte conviene decirlo, la filosofía local se nos presenta como una parte de la tradición filosófica occidental de la misma manera como América Latina es una parte de la cultura occidental, aunque algunos europeos hoy hayan reducido el Occidente a sus fronteras.

En este artículo vamos a resaltar algunos momentos decisivos del modo de pensar latinoamericano tomando como referencia el Perú. Lo hacemos porque estamos interesados en una mirada de conjunto de esta reflexión filosófica y en una información básica que nos permita contar con los elementos para tener un juicio adecuado sobre lo realizado. Con esto podríamos entrar a una discusión más fina y de mayor profundidad sobre la filosofía en el Perú o en América Latina. Lo primero que tenemos que hacer es, pues, una periodización de los momentos más importantes del desarrollo de la filosofía en América Latina y el Perú. Nosotros no somos los primeros en advertirla. Para esta periodización recogemos algunas propuestas hechas en el pasado, por ejemplo, la de Francisco García Calderón en 1908, y las que ha hecho David Sobrevilla en la actualidad. El esfuerzo de buscar una periodización indica de por sí el reconocimiento de una tradición bastante grande en el tiempo e indica también una preocupación por ordenar las diversas temáticas aparecidas en esta tradición.

Hemos dividido el examen de la reflexión sobre la filosofía latinoamericana en seis grandes momentos en los que se puede pensar en temáticas y problemas comunes. La presentación y explicación de estos momentos es el objeto de este artículo.

Nos parece que un primer gran momento es el desarrollo y florecimiento de la escolástica renacentista propiamente dicha, movimiento que va desde el siglo XVI hasta principios del siglo XVIII. Un segundo momento que observamos es el que nace a principios del siglo XVIII en la Colonia y que se expresa en corrientes como el laxismo, el probabilismo, y las teorías liberales que circundan a la Colonia en su etapa final. Un tercer momento aparece con nitidez con la Independencia y expresa el triunfo del liberalismo en lo político y en lo social, prolongándose hasta mediados del siglo XIX. Un cuarto momento que nos parece significativo es el que corresponde al llamado positivismo que va de mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. Un nuevo momento, el quinto, se expresa en la crítica a este positivismo, acusado de burdo materialismo, y en la búsqueda de los ideales del espíritu. Este es el movimiento que lidera Alejandro Deustua en el Perú y que sienta las bases del pensamiento filosófico contemporáneo. Conocidas como espiritualistas, estas filosofías darán curso en los primeros años del siglo XX a un sin número de posturas conservadoras, liberales y socialistas. Finalmente, en estas últimas décadas pensamos que asistimos a un nuevo momento de la reflexión filosófica en el que muchas de estas posturas

espiritualistas han sido criticadas. Las corrientes filosóficas han sido variadas, desde la filosofía marxista y sus matices, pasando por el positivismo lógico, el pensamiento hermenéutico y la llamada filosofía latinoamericanista hasta los debates actuales sobre la modernidad y postmodernidad, las filosofías analíticas, la reflexión sobre los temas de ética y la filosofía de la mente, entre otras. Todo ello indica una nueva sensibilidad de la filosofía y sus nuevos caminos en América Latina y en el Perú.

## **1. La afirmación de la escolástica**

El primer gran momento de reflexión filosófica en el Perú nace prolongando, afirmando y renovando la escolástica. Decimos esto junto con Gilson, 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. 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.”<sup>2</sup> No obstante, también se sabe que en el siglo XVI la especulación filosófica en el norte de Europa empezó a desechar la escolástica. A partir del siglo XVI podemos hablar en términos filosóficos del inicio de las ideas modernas no escolásticas propiamente dichas. La pregunta que nos podemos hacer es cómo una empresa moderna como la Conquista pudo ser dirigida por hombres formados en la escolástica.

La razón que explica tal comportamiento estaría en la comprensión de lo que se entendía por escolástica en el siglo XVI en España. Quizá por ello sea preferible utilizar el concepto de Escolástica del Renacimiento ya que 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 vieja escolástica. Suárez y Vitoria, por poner algunos ejemplos, aunque en general el grueso de la Escuela de Salamanca, podrían ser considerados a la vez que el último movimiento escolástico, el antecedente más directo del pensamiento moderno. En ese sentido, no hay Descartes sin Suárez y no hay Locke sin Vitoria, por seguir mencionando algunos ejemplos. A juicio nuestro, nos parece que las filosofías del Renacimiento pertenecen más a la modernidad que al medioevo.

De lo que se trata aquí es de presentar cuál es el quid de la discusión filosófica del momento. En este análisis debemos precisar aún más lo que intentamos sostener: los escolásticos del Renacimiento, con un lenguaje formalmente aristotélico defienden tesis platónicas.

---

<sup>2</sup> Chaunu, Pierre, *La expansión europea (siglos XIII al XV)*, Barcelona, Editorial Labor, 1982, pág. XXII.

Sabemos, además, que Descartes plantea en su propuesta filosófica un regreso al pensamiento idealista en desmedro del realismo aristotélico y tomista y de la distinción entre esencia y existencia. El papel del sujeto se transforma en Descartes en decisivo para el conocimiento de la realidad. No es ninguna casualidad que la modernidad signifique en casi todos los casos un regreso a Platón.

Por otra parte, si reconocemos que la subjetividad cartesiana fue racionalista, ello no nos puede impedir comprender la portentosa emergencia del *pathos* del sujeto en los albores de la modernidad. Aún el racionalismo de Pascal o de Vico no pueden ocultar la manifestación de la nueva sensibilidad, que dicho sea de paso acompañará permanentemente a toda la modernidad. El voluntarismo religioso del que hacen gala las escuelas renacentistas, por ejemplo, refiere más a esta subjetividad profunda que a un orden racionalizado heredado del aristotelismo. Por ello, no debemos ver solo la forma sino el fondo de la cuestión. Debemos ver en el espíritu religioso y militar de la conquista española, por ejemplo, los signos de una modernidad del sujeto y no solamente las formas escolásticas con que se recubría este afloramiento de la conciencia moderna.

En el caso peruano la figura del “Lunarejo”, como se conoció a Juan de Espinoza Medrano, puede darnos una idea de cómo un pensador formado en la filosofía escolástica plantea sus desacuerdos y sus puntos de vista frente a otras expresiones “modernas” de la época. 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.”<sup>3</sup> La pregunta que nos hacemos es ¿quiénes son los “modernos” para el Lunarejo? En este 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 Francis Bacon y por René Descartes. En realidad, el Lunarejo alude a la posición de los jesuitas. Estos, ciertamente, representaron, en ese momento una reflexión filosófica que teniendo como base la escolástica del Renacimiento expresaba puntos y propuestas modernas, probablemente más cercanas al pensamiento moderno francés o inglés de la época.

Desde el punto de vista de la discusión filosófica lo que llama la atención en el Lunarejo es su manejo “moderno” de la lógica aristotélica. No deja de ser curiosa la manera en que el Lunarejo defiende las tesis de Santo Tomás. Su intención de defender a Santo

---

<sup>3</sup> Redmond, Walter, *Juan de Espinosa Medrano: Sobre la Naturaleza de los Universales*, en Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Número 3-1969, pág. 133.

Tomás de las “picaduras” de los modernos jesuitas expresa, por un lado, (i) una defensa radical del aristotelismo, pero (ii) realizada a partir de una fundamentación de la teoría platónica de las ideas. ¿Cómo entender esto? Asistimos a una manera especial de comprender los tiempos modernos. En el Lunarejo, a pesar de su defensa de Aristóteles, lo que observamos es un intento de sostener propuestas modernas o dicho de otra manera es un intento de pensar una realidad desde una específica subjetividad moderna diferente a la cartesiana o baconiana.

Podemos observar esta orientación modernizante del pensamiento del Lunarejo en su preocupación y conciencia de vivir en tierra americana. El Lunarejo es enfático en afirmar su ubicación y su posición frente al Viejo Mundo. Recordando al escotista peruano Jerónimo de Valera, el Lunarejo señala que “[...] al susurrarse más de una vez en su oído la pregunta ¿Algo bueno jamás puede venir de Nazaret o del Perú? No pudo sino responder: ‘Tan poderoso es Dios que puede suscitar hijos de Abrahán de las piedras peruanas’. En realidad nos han tratado injustamente, pues como dice el poeta satírico (Juvenal, Sátira 10, hablando de Demócrito) de muchos: ‘la prudencia muestra que hombres muy ilustres, dando los más grandes ejemplos han nacido bajo torpes aires en la patria de los necios’. Pero ¿qué si habré demostrado que nuestro mundo no está circundado por aires torpes y que en nada cede al viejo mundo?”<sup>4</sup> Como apreciamos, la preocupación por la tierra americana es un punto importante en la obra del Lunarejo y en la de muchos otros escolásticos. Naturalmente que en este caso, su posición apunta a una defensa intransigente de la unidad imperial española frente al surgimiento de nuevas potencias en el mundo, que la desafían. Sus puntos de vista son polémicos y dejan traslucir las contradicciones que se vivían en el seno del Imperio. Aparentemente, para las nuevas corrientes filosóficas modernas fuera del Imperio Español la afirmación de la conciencia y de la libertad individual significaban el fundamento de la realidad. No obstante, para la escolástica renacentista, variante moderna, el contenido ético-religioso subjetivo se constituía en el fundamento de la realidad y por ende de la Colonia y del Imperio Español. Era una manera específica de pensar las cosas frente a un pensar moderno que se gestaba allende las fronteras y con el cual se estaba en guerra. Podemos concluir que la afirmación, la prolongación y la renovación de la escolástica expresó en nuestro contexto un antecedente y una variante tan significativa como poco estudiada del pensar moderno.

## **2. Las críticas a la escolástica en el siglo XVIII**

A pesar de sus defensores, la Escolástica del Renacimiento no pudo evitar que el llamado pensamiento moderno se fuera imponiendo en el mundo y naturalmente en la América conquistada por España. Ya

---

<sup>4</sup> Redmond Walter, ob. cit., págs. 132-133.



en el siglo XVIII podemos observar una presencia consistente de corrientes filosóficas cada vez más vinculadas al pensamiento moderno que se fortalecía allende las fronteras del Imperio Español.

Las primeras corrientes de pensamiento están vinculadas a lo que se va a llamar el probabilismo. El probabilismo supuso no una ruptura radical con el aristotelismo sino una moderación del mismo que evidencia cuánto han avanzado las ideas modernas en este momento. No obstante, las tesis probabilistas se expresan en forma de silogismo, como fue el caso del siguiente y que es bastante conocido:

“Lícito es seguir la opinión verdaderamente probable;  
la opinión menos probable en concurso con la más probable es probable, verdaderamente;  
luego es lícito seguirla.”<sup>5</sup>

Como hemos sostenido, esta proposición hecha en forma de silogismo aristotélico está en contradicción con él. El probabilismo no afirma una verdad absoluta, muy al contrario la niega. Además, el probabilismo niega una verdad ordenadora, lo que significa que pone en cuestión los principios filosóficos y teológicos que justifican el orden colonial. Para los defensores de la escolástica, el probabilismo solo podía llevar, como dijo Macera, a “un relajamiento y corrupción de las costumbres coloniales.”<sup>6</sup> Naturalmente que muchos vieron en el probabilismo la base teórica para una moral laxa.

El probabilismo en realidad fue un intento filosófico que buscó 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 estén ausentes del debate medieval. Filósofos medievales como Juan de Salisbry 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 política 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 colonial 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

---

<sup>5</sup> Barreda Laos, Felipe, *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, pág. 215.

<sup>6</sup> Macera, Pablo, *El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*, Separata de Nueva Corónica, No. 1, Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, pág. 5. También en *Trabajos de Historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, II Tomo, pág. 79-137.

para el desarrollo de las corrientes filosóficas modernas en sentido estricto. La expulsión de los jesuitas de todo el Imperio Español en 1767 puede mostrar cuán contradictorias y profundas fueron sus posiciones respecto al poder monárquico español.

Conviene anotar además 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 es 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 nos 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 y reflexiones. Pensadores criollos como, por ejemplo, José Eusebio de Llano Zapata, Pedro Bravo de Lagunas y Victorino Gonzales Montero y del Águila, entre otros pueden expresar la profunda influencia de estas ideas probabilistas. Estos autores no están ya en el horizonte del debate escolástico y no son religiosos ni jesuitas. 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. Esta filosofía probabilística fue de manera gradual articulándose al pensamiento liberal que a la postre llevaría a la proclama de la Independencia y a la creación de las repúblicas.

Podemos observar que a partir de la crítica a las posturas más intransigentes de la escolástica renacentista se han ido desarrollándose corrientes filosóficas y políticas articuladas e identificadas 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 y su crítica a la escolástica que plantea de manera subordinada un nuevo ideal de formación política, se va pasando -a medida que transcurre el siglo XVIII- a un ideal más acorde con los principios filosóficos de la modernidad.

### **3. La victoria del liberalismo y el nacimiento de las repúblicas**

La independencia de España significó la victoria y la intensificación de las corrientes filosóficas de la modernidad. La Independencia se inspiró en los programas libertarios promovidos por el ideario liberal francés y también por el modelo de independencia estadounidense. La Independencia significó, pues, el fin de la hegemonía de las tendencias vinculadas a la escolástica del Renacimiento. No obstante, como hemos visto hacía tiempo ya que las escuelas escolásticas estaban en retirada. Lo peculiar es que el tipo de

liberalismo que se constituye en América Latina y en el Perú en particular, llevará la marca 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 y 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. Nos parece razonable que frente a la nueva percepción del mundo se modifique la comprensión de la política. El liberalismo, como se sabe, reducía drásticamente el poder del Rey sobre el Imperio. Ello significó 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. Toribio Rodríguez de Mendoza nos parece que fue quien mejor expresó esta orientación moral que tiene en la libertad de crítica su punto fundamental.

El Mercurio Peruano puede reconocerse como el espacio donde las 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. El Mercurio Peruano sintetizó 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. Por ello decimos que las corrientes filosóficas modernas están vinculadas con la formación de las repúblicas latinoamericanas. Independencia y liberalismo se asociaron y fueron la clave para la formación de las nuevas naciones latinoamericanas.

Pero, justamente ahí donde vemos la clave que estrecha liberalismo e Independencia observamos con toda claridad las particularidades del liberalismo criollo y latinoamericano. Pensamos que las particularidades pueden reducirse a las siguientes: (i) el entendimiento de la libertad política solo como independencia de España, pero (ii) no como un movimiento de renovación y de democracia interna del Estado, de las sociedades y naciones. Queremos decir con esto último que al no plantearse con claridad una renovación democrática de las nuevas sociedades latinoamericanas -basadas en el ejercicio ciudadano y desde el individuo mismo- se mantendría el viejo criterio autoritario que se tuvo en la Colonia. La libertad se conseguía a

medias. Se ganaba la libertad frente a España, pero no se conseguía una real democracia de las sociedades en la América Latina.

En el debate filosófico se expresarán también con mucha claridad estas contradicciones. Los liberales del Mercurio Peruano, por poner un ejemplo, realizaron una lectura bastante profunda de la obra cartesiana. Descartes 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 célebre fórmula “pienso luego existo” sino “*dubito ergo Deus est*”. En esta última formulación podemos apreciar cómo emergen las viejas orientaciones filosóficas que ponían el acento en la autoridad divina como fundamento de la realidad. En realidad, la inconsecuencia no solo es de los filósofos latinoamericanos sino del padre de la filosofía moderna Descartes que puso a Dios como el fundamento del “*cogito*”. Los filósofos latinoamericanos sacaron las consecuencias lógicas del pensamiento cartesiano. Descartes evidenciaba por otra parte una poderosa influencia del pensamiento medieval. Quizás es que en estos momentos medieval y modernidad no sean tan excluyentes.

La afirmación de la libertad -como hemos dicho- produjo un movimiento hacia la Independencia, pero no llevó a una conquista de la libertad en términos 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 político.<sup>7</sup> Naturalmente que la Independencia abrió el camino hacia la libertad, pero evidentemente que no la conquistó.

Esta perspectiva liberal fue el fundamento de las repúblicas latinoamericanas. Si bien como hemos dicho el modelo de la revolución de los Estados Unidos y el ideario francés fueron fuentes fundamentales de su constitución, no debemos olvidar que el liberalismo español expresado de manera importante en las Cortes de Cádiz tuvo un impacto decisivo en las mentes de los liberales latinoamericanos. Fue un liberalismo que articuló la libertad con el altar y el trono. Un liberalismo que articulaba su propia historia y su tradición. No obstante, debemos decir que en América Latina el liberalismo pudo

---

<sup>7</sup> Durand Flores, Guillermo (Ed.), El Perú en las Cortes de Cádiz, Vol. I., en: Colección Documental de la Independencia del Perú, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Tomo IV, Sesión del 9 de enero de 1811, 1974, pág. 31.

fecundar con mayor intensidad que en España porque a pesar de tener la misma raigambre filosófica que el liberalismo español y los mismos límites filosóficos que hemos señalado, logró eliminar la monarquía y constituir repúblicas soberanas.

#### **4. La tendencia positivista**

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 mejor manera, las viejas y arcaicas estructuras coloniales se mantuvieron en las nuevas repúblicas formalmente liberales. De tal suerte que las luchas entre liberales y conservadores, las luchas contra la esclavitud, la servidumbre y la hacienda y 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 solo pervivió en la estructura política sino también en el pensamiento filosófico. Muchos pensadores conservadores lograron hegemonizar 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 y el comercio. El positivismo representó ese sentimiento de progreso que la mentalidad liberal lleva consigo y logró arraigar en las élites y en sectores de importantes sociedades latinoamericanas. 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 científicista y en política, en autoritarismo. 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.

La realidad se encargó de mostrar que los sueños de progreso del positivismo eran solo sueños. Países como México<sup>8</sup> y Argentina<sup>9</sup> tuvieron un cierto desarrollo 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 y comercio internacionales. 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 construir una mirada objetiva de la realidad

## **5. La afirmación del espíritu. La crítica al positivismo**

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 con 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 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 científicas 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 científico. Era una filosofía que valoraba el papel del espíritu y del sujeto, y no el 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 y otros. 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. La obra del pensador uruguayo José Enrique Rodó apeló directamente al espíritu para construir una nueva cultura, una nueva sensibilidad, que llamó

---

<sup>8</sup> Zea, Leopoldo, El positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>9</sup> Martínez de Codes, Rosa María, El pensamiento argentino (1853-1910). Una aplicación histórica del método generacional, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1986.

“latina”, tratando con ello de definir la peculiaridad 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 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 colocó al espíritu, al sujeto, como el creador de la realidad, situando a la libertad como el punto de partida de la sensibilidad y en su caso particular, de la sensibilidad estética.

Este es un nuevo horizonte. Estética y libertad se confunden 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 sus fracasos pasa necesariamente por reconocer que la libertad del hombre no solo 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 terreno de la moral y la sensibilidad. Por ello, para algunos, el terreno por excelencia que se 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 solo 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:

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 que se coloca el punto de partida del pensamiento en la vida y ya no en la racionalidad formal y matemática del sujeto pensante como lo planteaba el cartesianismo y la filosofía moderna, pero tampoco se 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 será una manifestación estética.

No es exagerado afirmar que la influencia de esta perspectiva en el pensamiento político y filosófico del Perú es muy grande. En el terreno filosófico no solo influye en Alejandro Deustua, 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 Belaúnde es inmensa, y se expresa en el proyecto nacional de la

peruanidad que enarbola llamando al esfuerzo heroico de creación de la nación peruana. Belaunde ve en la Conquista y en la Independencia el ejercicio de esta heroicidad y llama a emularlas para la construcción del Perú contemporáneo. Esta perspectiva también influencia a Francisco García Calderón que busca en el desarrollo de una élite democrática la base para la construcción del Perú contemporáneo. La preocupación estética de Riva Agüero y su tendencia moralizante hacen eco de los aspectos religiosos del bergsonismo desarrollados en el Perú. Podemos afirmar que José Carlos Mariátegui, influido por Sorel –influciado a su vez por Bergson- y por las corrientes esteticistas italianas de la época llega también a entender el socialismo como “una creación heroica”. Slogans como “la lucha por el pan y la belleza” ratifican esta orientación.

## **6. Un nuevo momento para la reflexión filosófica.**

En la actualidad vivimos un nuevo momento en el que las corrientes filosóficas en América Latina y en el Perú se ubican en una reflexión crítica frente 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. Sin embargo, podemos decir que no tenemos por ahora la posibilidad de examinar el conjunto de trabajos y autores que este momento nos demana. Por ello, se vuelve ineludible retomar este esfuerzo para repensar nuestra tradición, más aún cuando se hace necesario ofrecer un punto de vista alternativo a los problemas filosóficos y políticos latinoamericanos.

La periodización efectuada puede ordenar y presentar algunas ideas sobre el sentido y el papel de la reflexión filosófica en nuestras latitudes. Ese ha sido nuestro objetivo. No obstante, como se puede apreciar, los temas son complejos y las investigaciones filosóficas están articuladas y hermanadas a la propia investigación histórica y social del Perú y de América Latina. En la medida en que profundizamos más en el pensamiento y en la filosofía, así como en la historia y en la cultura de nuestros pueblos, comprendemos mejor el papel y las ideas que muchos pensadores desarrollaron en estos largos y complejos cinco siglos de vida y reflexión.

Más que una definición sobre la filosofía en el Perú, la tarea de la filosofía entre nosotros es la investigación del acervo que tenemos entre manos. No será posible dar una respuesta a los problemas de filosofía en el Perú, si queremos ser serios, sin estudios en profundidad, sin trabajo de archivo y de campo, y sin la permanente sistematización de los mismos. Esperamos que esa tarea esté empezando.