

Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo se propone analizar el proceso de la filosofía peruana en el desplazamiento del positivismo al espiritualismo, a fines del siglo XIX y comienzos del XX. La tesis central es que hay un movimiento desde una concepción representacionista del conocimiento, simbolizada con la imagen del espejo y asociada a un monismo metodológico y ontológico, hacia la idea de que no hay un solo concepto de conocimiento sino una superposición de varios, lo que estaría simbolizado con la imagen del caleidoscopio. Intentaré mostrar que, aunque muchos filósofos peruanos practicaron este desplazamiento, el espiritualismo no llegó a cristalizarse como empresa filosófica, en gran medida porque las propias tesis espiritualistas eran entendidas confusamente y porque se seguían manteniendo presupuestos comprometidos con el representacionismo. Sin embargo, uno puede ver en la diversidad filosófica actual los elementos necesarios para acceder a un replanteamiento más meditado de algunas de las intuiciones espiritualistas, las cuales son suficientemente valiosas como para ameritar ser discutidas con más profundidad.

*

“From the Mirror to the Kaleidoscope: Emergence and Development of Philosophy in Peru”. This paper attempts to analyse the process in Peruvian philosophy at the end of the XIX and the beginning of the XX century, that moves from positivism toward spiritualism. Mainly, it contends that this process moves from a “representationalist” notion of knowledge, symbolized with the image of the mirror, and related to a methodological and ontological monism, towards the idea that there is not only one concept of knowledge but an overlapping cluster of concepts, susceptible of being symbolized by the image of the kaleidoscope. The A. points out that, although several Peruvian philosophers took this step, spiritualism did not succeed as a philosophical enterprise, especially because the spiritualist theses themselves were not clearly understood, and also because they still held assumptions committed to a form of representationalism. However, at present it can be more clearly appreciated that more mature forms of philosophical reflection were required, and a more thorough reformulation of some of the spiritualist insights, which certainly deserve a deeper analysis.

1. Acerca de la imagen del título

En el título de este artículo hay tres asociaciones: en primer lugar, está la idea de que la filosofía aparece en el Perú como un reflejo, por momentos fiel, en ocasiones desmejorado, aunque a veces elaborado, de lo que se discutía en Europa. Progresivamente y a medida que las influencias varían y se hacen más complejas, ese espejo originalmente monocromático empieza a reflejar la variación de los colores y las formas. Ya no sólo reproduce lo que viene de afuera, sino combina los rayos de luz y las tonalidades de maneras nuevas e innovadoras, elaborando reflexiones propias que son el producto creativo de la integración de la diversidad de influencias recibidas.

La segunda asociación remite al artículo de Alberto Flores Galindo “La imagen y el espejo: La historiografía peruana 1910-1986”¹. En ese texto, su autor muestra cómo las originales pretensiones de los historiadores peruanos de elaborar *una* historia del Perú, donde se pugna por imponer la primacía de una de ellas, terminan desembocando en la necesidad de romper el modelo del espejo para aceptar que hay varias historias del Perú, tanto en el sentido de reconstrucciones alternativas de los acontecimientos, como de líneas de desarrollo de los acontecimientos mismos. Dice Flores Galindo: “De esta manera llegamos al fin de una forma de entender la historia peruana. De 1920 a 1986, se ha pasado de la búsqueda afanosa de un alma, que era en realidad un espejo en el que se reflejaban los deseos particulares de ciertos intelectuales, al descubrimiento de los otros: el rostro múltiple de un país conformado por varias tradiciones culturales”².

44 Sospecho que algo parecido está ocurriendo, o que en todo caso debería empezar a ocurrir, con el trabajo en historia de la filosofía peruana, pero en varios niveles distintos. Pienso que debería haber un desplazamiento desde, *de un lado*, las pretensiones, en el fondo positivistas, de articular los complejos procesos históricos en base a

¹ Flores Galindo, Alberto, “La imagen y el espejo”, en: *Márgenes*, 4 (1988), pp. 55-83.

² *Ibid.*, p. 78.

una plantilla de interpretación única, con frecuencia acrítica y elemental o, peor aún, desde las pretensiones que suponían que hacer una historia de la filosofía es narrar quién dijo qué y en qué libro, donde prácticamente no hay interpretación a, *de otro lado*, la exigencia de releer nuestros procesos intelectuales de múltiples formas, sin pretender encontrar la clave definitiva en virtud a la imposición de un determinado modelo interpretativo, pero haciendo un esfuerzo por elaborar algún tipo de interpretación, para que nuestra reconstrucción histórica sea algo más que un listado de autores y títulos.

La historiografía sobre la filosofía en el Perú no es vasta, pero contiene algunos referentes importantes. Además, naturalmente, de los textos mismos, la mejor fuente de información que tenemos sobre la época colonial es el libro de Felipe Barreda Laos³. Sobre un período más amplio es particularmente útil el libro de Manuel Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*⁴. El libro de Mejía Valera pasó por varios inconvenientes antes de ser publicado, los que son mencionados por su autor en la “Nota Preliminar”⁵. Por ello, no es propiamente una historia de las ideas, cuanto una recopilación de fuentes bibliográficas, como lo admite su propio autor. Sin embargo, el estilo de Mejía Valera terminó formando escuela en posteriores historiadores de la filosofía peruana. Pocas veces, en los textos sobre filosofía en el Perú, se revela los presupuestos compartidos por una época o mantenidos por un autor y, con menor frecuencia aún, se analiza y discute los conceptos empleados por los filósofos. Tampoco es común ubicar las discusiones filosóficas nacionales en el contexto de los debates filosóficos mundiales. Ciertamente hay excepciones. El libro pionero de Augusto Salazar Bondy⁶ es uno de los mejores sobre

³ Barreda Laos, Felipe, *Vida intelectual de la colonia (educación, filosofía y ciencias): ensayo histórico crítico*, Lima: Imprenta la industria, 1909; *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Buenos Aires: Talleres gráficos argentinos L.J. Rosso, 1937.

⁴ Mejía Valera, Manuel, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima: Imprenta de la Universidad de San Marcos, 1963.

⁵ Mejía Valera escribió las anotaciones principales de su libro en 1948, pero pasó por persecuciones políticas en 1950 y 1952, lo que tuvo como consecuencia la destrucción total de dos manuscritos del libro en sendas ocasiones. Finalmente, pudo volverlo a escribir en México, terminándolo en 1961, pero con la pérdida de una gran cantidad de información. El producto final no es ni la sombra de lo que probablemente pudo haber sido, de no haberse perdido el material original.

⁶ Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, Lima: F. Moncloa, 1965.

el tema, en tanto hay una preocupación por reconstruir los presupuestos subyacentes de los autores tratados, así como por encontrar una línea de desarrollo que atraviese las diversas etapas y que vaya más allá de la simple aglomeración de nombres. También hay trabajos valiosos de Fernando Carvallo⁷, Augusto Castro⁸, María Luisa Rivara de Tuesta⁹, David Sobrevilla¹⁰ y Alberto Wagner de Reina¹¹, entre otros autores. En mi texto no pretendo hacer una reconstrucción de fuentes sobre el período del que me ocupó, que es algo que ya se ha hecho exitosamente, precisamente en varios de los textos mencionados, sino más bien intento hacer lo que Michael Foucault llamaba una “arqueología de las ideas”, es decir, trataré de desenterrar y poner en cuestión los presupuestos mantenidos en ciertos períodos o por ciertos autores.

Pero hay una tercera asociación en el título de este texto. La filosofía europea de la modernidad tenía como uno de sus presupuestos centrales que el conocimiento es un tipo de re-presentación en la mente de la realidad exterior a ella¹². Así, la mente es vista como un *speculum mundi* y el lenguaje es concebido como el instrumento donde se cristaliza ese reflejo. Análogamente, el conocimiento y la ver-

⁷ Carvallo, Fernando, *La metafísica del aparecer de Mariano Iberico*, Lima: PUCP, tesis de bachillerato, 1978.

⁸ Castro Carpio, Augusto, *El Perú, un proyecto moderno: una aproximación al pensamiento peruano*, Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero/CEP, 1994; “El pensamiento filosófico en el Perú”, en: Castro Carpio, Augusto (ed.), *Filosofía y sociedad en el Perú*, Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2003.

⁹ Rivara de Tuesta, María Luisa, *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Banco Central de Reserva del Perú, 2000; *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Lima: Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹⁰ Sobrevilla, David, *La filosofía contemporánea en el Perú; estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima: C. Matta, 1996; *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, Lima: Hipatia, 1988-1989; “1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú”, en: Podestá, Bruno (ed.), *Estado de las ciencias sociales en el Perú*, Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación, 1978; “Las ideas en el Perú contemporáneo”, en: Silva-Santisteban, Fernando (ed.), *Historia del Perú*, Lima: Juan Mejía Baca, 1980, tomo XI.

¹¹ Wagner de Reyna, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica*, Lima: Imprenta Santa María, 1949.

¹² Un extenso e inteligente análisis de estos presupuestos lo hace Richard Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979; traducción: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.

dad son evaluados en términos de la mayor o menor precisión que se logre en la representación exacta de la realidad.

Naturalmente, esta concepción representacionista del conocimiento puede ser rastreada desde mucho antes. Aristóteles, en el *De Anima*, concibe el alma como un cierto reflejo de la realidad, y así entiende el conocimiento como una forma de reactualización en la mente de lo que hay fuera de ella. Pero es con las empresas epistemológicas de la modernidad, sobre todo con Locke y los empiristas británicos, que esta concepción del conocimiento se hace paradigmática. En la modernidad será Kant el primero en atribuir un papel agente a la mente, la cual ya no es vista como mero reflejo sino como una instancia que colabora en la tarea de constituir la realidad. En ese punto, la imagen del espejo empieza a resquebrajarse y debe ser sustituida por otra. Este es claramente el caso de la tradición del idealismo alemán post-hegeliano, que supera la concepción dualista y lineal del conocimiento, contenida en el modelo representacionista. Así ocurre también con los diversos desarrollos filosóficos de los siglos XIX y XX influidos por Hegel, como la hermenéutica alemana y el pragmatismo americano. Hay que recordar que tanto Charles Sanders Peirce como William James y John Dewey desarrollaron el pragmatismo a partir de la tradición heredada del neohegelianismo americano, representado sobre todo por Josiah Royce¹³. Pienso que las importantes conexiones que hay entre el pragmatismo y la hermenéutica alemana se pueden explicar, sobre todo, por su común herencia hegeliana. Hegel fue también fuertemente influyente en la tradición británica anterior a la irrupción del atomismo lógico de Bertrand Russell, con Cook Wilson, F.H. Bradley, Bernard Bosanquet, Andrew Seth, T.H. Green, James Ward, G.F. Stout, McTaggart y otros importantes filósofos de esa época¹⁴.

Wittgenstein, quien fue influido por un entramado de estas diversas tradiciones, es un autor en quien se encuentran sucesivamen-

¹³ Royce, Josiah, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin, 1892; Cf. Marcuse, Ludwig, *La filosofía americana*, Madrid: Guadarrama, 1969; Menand, Louis, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2001; Passmore, John, *Cien años de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
¹⁴ Cf. Dumett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1993; Hylton, Peter, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

te estas dos concepciones del conocimiento. El primer Wittgenstein es claramente un representacionista, al punto que la metáfora del espejo está presente en su epistemología y en su teoría del significado. El segundo Wittgenstein, por el contrario, desarrolla intuiciones mucho más complejas, en las que son las relaciones intersubjetivas de la comunicación las que permiten la construcción social del conocimiento, de la mente y del significado.

Los excesos del idealismo alemán suscitaron una diversidad de reacciones, la mayor parte de las cuales son retornos al representacionismo. La primera de estas reacciones, a mediados del siglo XIX, es el positivismo clásico, el cual tuvo dos momentos: el primero liderado en Francia por Auguste Comte y el segundo desarrollado desde Inglaterra por Herbert Spencer. Una segunda reacción fue el atomismo lógico de Russell y del primer Wittgenstein, que se entroncó con el neopositivismo del Círculo de Viena, a comienzos del siglo XX.

Así pues, a mediados del siglo XIX, la concepción del conocimiento que está presente en el positivismo europeo es básicamente ésta: conocer es reflejar los hechos del mundo con la corrección de un espejo bien pulido. Esta es, a su vez, la concepción del conocimiento que influye en los filósofos e intelectuales positivistas peruanos de mediados y fines del siglo XIX: Javier Prado (1871-1921), Alejandro Deustua (1849-1945), Jorge Polar Vargas (1856-1932), Manuel González Prada (1848-1918), Mariano H. Cornejo (1866-1942), Manuel Vicente Villarán (1873-1918) y Mariano Iberico (1892-1974), entre otros. El positivismo que influye en ellos es tanto el de la primera generación de positivistas europeos, liderados por Comte, cuanto el de la segunda generación, que tiene como principales representantes a Herbert Spencer, Boutroux, Taine y Guyau, quienes fueron notablemente menos dogmáticos y reduccionistas que sus antecesores. Esto hace que el positivismo peruano sea mucho más amplio y matizado que el europeo, lo cual explica que el desplazamiento hacia el espiritualismo haya sido más fluido y menos traumático. En este punto, fue una curiosa buena suerte llegar tarde. México, Brasil y Argentina fueron influidos más tempranamente por la primera ola positivista, de ahí que el positivismo en esos países haya sido mucho más endémico y difícil de extirpar que el del Perú.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el espiritualismo francés, bajo la influencia hegeliana, cuestiona la idea de que el conocimiento es un tipo de re-presentación, es decir, la metáfora del espejo, con lo cual también se cuestiona la idea de que hay un solo concepto de conocimiento, así como los monismos metodológico y ontológico asociados con ello. Esto da origen a nuevas formas de pluralismo, con lo cual el espejo empieza a convertirse en un caleidoscopio, y esa es la tercera asociación del título de este texto.

En estas páginas, deseo sugerir que la polémica entre positivismo y espiritualismo no fue sólo un debate de escuelas sino, fundamentalmente, la confrontación entre dos concepciones generales del conocimiento: de un lado, la monista y representacionista y, del otro, la pluralista y anti-representacionista: aquella que admite la posibilidad de varios conceptos diferentes de conocimiento, algunos de los cuales podrían no ser formas de representación, como por ejemplo las intuiciones artística, psicológica o religiosa que, aunque no constituyen conocimiento en el mismo sentido en que lo puede ser el conocimiento regular de la naturaleza, también son formas de aprehensión de la realidad.

Estas ideas no fueron desarrolladas plenamente por el espiritualismo clásico, ni en Europa ni en su recepción peruana, aunque estuvieron tácitas en ellos, pero fueron importantes para que después se desplegara toda una crítica al representacionismo en otros autores, como por ejemplo los pragmatistas americanos, Heidegger y el segundo Wittgenstein. En el caso de la filosofía peruana, es significativo que el rechazo al positivismo se dé con autores que primero fueron positivistas, como es el caso de Javier Prado, Jorge Polar, Alejandro Deustua y Mariano Iberico, quienes toman como un elemento central en este distanciamiento una concepción estética, una teoría de lo bello¹⁵. Es pues una “caleidoscopia”, literalmente una visión de lo bello, lo que permite reemplazar a la metáfora del espejo, permitiendo que se genere así, por lo menos esa es mi impresión, la aparición de la filosofía en el Perú.

¹⁵ Otros autores que elaboraron una teoría estética en parecida dirección son Humberto Borja García en su “Compendio de psicología y algunos apuntes de estética” de 1918, y Juan Francisco Elguera, “El sentido de la vida en la tragedia griega”, de 1919.

Así pues, en este análisis del desplazamiento del positivismo al espiritualismo en la filosofía peruana, deseo sugerir que el espiritualismo no llegó a surgir como empresa filosófica. En primer lugar, porque por “espiritualismo” se entendía una diversidad de posiciones que no siempre eran conciliables entre sí. En segundo lugar, porque las mismas tesis espiritualistas eran entendidas confusamente. En tercer lugar, porque con frecuencia este tipo de espiritualismo seguía manteniendo presupuestos positivistas, especialmente acerca de la unidad del concepto de conocimiento. Y, en cuarto lugar, porque contra el espiritualismo reaccionó el marxismo de principios del siglo XX que, en sus aspectos epistemológicos, era otra forma de positivismo. Observando este proceso, uno podría formarse la impresión de que la filosofía peruana tiene una cierta compulsión a la repetición, lo que con frecuencia la conduce a entramparse en dicotomías que deberían ser superadas. Pero para desarrollar estas ideas, será primero necesario contextualizar el marco del proceso histórico de la filosofía peruana, narrando a grandes rasgos cómo es que ésta llega a surgir.

2. *¿Hubo una filosofía pre-hispánica? ¿Hay una filosofía peruana?*

Deberemos, así, comenzar preguntándonos, como es tradicional hacerlo entre quienes estudian la filosofía en el Perú, si existe una filosofía peruana, si ésta es un puro reflejo de la foránea y si hubo una filosofía antes de que los europeos pusieran pie en nuestras costas. También deberemos preguntarnos si es necesario, o incluso importante, que existan filosofías regionales o nacionales. Hay quienes creen que, así como cada pueblo tiene su peculiar cosmovisión, arte, folclore y música, debe tener su propia filosofía, que sería la explicitación conceptual de esa cosmovisión, lo que generaría una diversidad de filosofías análoga a la diversidad de cosmovisiones. Algunos otros piensan que el objetivo de la filosofía no es explicitar cosmovisiones particulares sino contestar preguntas eternas. Así, intentar contestarlas desde Lima, París o Bogotá daría lo mismo, porque las preguntas son las mismas. Se trataría de un cuestionario universal y permanente, cuya estabilidad dependería de la naturaleza humana, o sería una inevitable consecuencia del ejercicio mismo de la razón humana.

En efecto, en alguna época una de las preguntas que aparecían con más insistencia en las discusiones académicas en Latinoamérica era si existe una filosofía auténticamente latinoamericana, es decir, si las discusiones de los filósofos latinoamericanos abordan los *auténticos* problemas de esos países o si, por el contrario, estos filósofos están alienados y se conforman con repetir las discusiones ajenas como si fueran propias.

Considero que, aunque los problemas filosóficos se constituyen culturalmente, inevitablemente tienen pretensiones de universalidad. Así, mi impresión es que no hay preguntas filosóficas peruanas que sean radicalmente diferentes de las francesas, aunque peruanos y franceses se hayan involucrado en discusiones que tienen distintas historias; pero eso no significa que exista un conjunto de preguntas filosóficas universales. Intentaré ahora explicar con más detalle estas ideas. Así como los problemas personales son tensiones o conflictos no resueltos, que tienen que ver con nuestras historias individuales y con la manera como nos relacionamos con otras personas, los problemas filosóficos son conflictos que emergen de nuestras historias culturales colectivas, que proceden de las resistencias y distensiones producidas por las fricciones de los conceptos que nuestra tradición acarrea sobre sus espaldas, y que llegan hasta nosotros superpuestos de formas extravagantes y a veces incompatibles entre sí, o simplemente desordenados, arrumados y exigiendo ser ubicados en una disposición menos conflictiva. Pero estos conceptos, que discurren hasta nosotros con el fluir mismo de la tradición, son al mismo tiempo comunes y propios. Cuando nos preguntamos sobre el conocimiento y la verdad, o sobre la justicia y el bien, nos estamos preguntando por el significado de ciertas prácticas sociales, internas a algunas comunidades humanas que, sin embargo, han llegado hasta nosotros atravesando épocas y civilizaciones, instituciones académicas y conversaciones de legos. Es evidente que mucho tendrán estas preguntas en común con las vidas de los pueblos de los cuales surgieron, pero ellas están también enriquecidas y complejizadas por las transformaciones sociales y culturales, así como por las prácticas compartidas que han derivado en lo que nosotros hoy somos. Lo que un gran filósofo hace, más que resolver o disolver problemas filosóficos, es reformularlos, redescribirlos, replantearlos de una manera que

resulte iluminadora, crítica o esclarecedora, y que nos permita ver un ángulo de las cosas que antes no habíamos visto. Así, la pregunta que más adelante deberemos hacernos es si en la discusión filosófica peruana se ha redescrito de manera creativa y valiosa la tradición filosófica anterior, o si simplemente ésta ha sido repetida, con o sin consciencia de estar haciendo eso.

La cultura latinoamericana es, como no podría ser de otra manera, el producto de un mestizaje entre las diversas tradiciones europeas y la influencia indígena. Los pueblos indígenas prehispánicos tuvieron, naturalmente, complejas cosmovisiones. Lo que es más discutible es si tuvieron un concepto de “filosofía” y una actividad que pudiera ser llamada de esa manera. La mayor parte de autores piensa que, en sentido estricto, no hubo filosofía en el mundo andino anterior a la llegada de los europeos o que, si la hubo, no nos han quedado rastros de ella, de manera que no podemos afirmar que la hubiera¹⁶. Hubo, naturalmente, un pensamiento propio y una cosmovisión idiosincrásica de estas tierras, pero no se puede asimilar toda cosmovisión a una filosofía porque eso terminaría trivializando el concepto mismo de filosofía. La palabra “filosofía” designa a un fenómeno cultural que se puede caracterizar como un tipo de reflexión argumentativa sobre nuestros presupuestos más generales, que surgió en el mundo griego hace aproximadamente dos mil quinientos años, que rápidamente se expandió por todo el mundo y que tuvo algunos rasgos específicos. Este fenómeno cultural requiere que haya una estructura social de análisis y de replanteamiento radical de nuestras creencias más básicas, así como de nuestros conceptos más generales. Así pues, la filosofía cuestiona nuestra visión del mundo, así como se pone también en cuestión ella misma. Por eso, la filosofía no puede ser *sólo* una cosmovisión sino además una actividad de cuestionamiento de las cosmovisiones, así como de la actividad misma de hacer este tipo de cuestionamiento. Esto sugiere que la filosofía normalmente involucra la existencia de un metalenguaje: una reflexión sobre la reflexión, una teoría sobre la teoría, o una cosmovisión sobre la cosmovisión. No tenemos conocimiento de que eso haya habido en el

¹⁶ Esa es la posición de Manuel Mejía Valera, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta y Augusto Castro.

Perú prehispánico. Naturalmente, podría objetarse que se está haciendo uso del concepto occidental de filosofía para preguntar si hubo filosofía andina prehispánica. A esto sólo cabría contestar que, en efecto, el concepto de filosofía es occidental y que, por tanto, quizá la pregunta misma está viciada, ya que ella podría estar juzgando con criterios inapropiados fenómenos culturales complejos y elaborados que no siempre son asimilables mediante las categorías occidentales. Sospecho que intentar probar que hubo una filosofía andina prehispánica puede ser una forma soterrada de eurocentrismo, lo que paradójicamente termina quitándole valor al pensamiento andino en su peculiaridad.

Hay, por supuesto, un sentido austero en el que toda sociedad y todo individuo tiene una filosofía. Sin embargo, en un sentido más elaborado, sólo de aquellas sociedades que han tenido una práctica social de cuestionamiento y crítica radical, con características meta-conceptuales, cabe decir apropiadamente que hubo filosofía. Pero lo que sí podría sostenerse, pienso, es que la filosofía florece más fácilmente en las sociedades donde hay prácticas democráticas mientras que se agosta en las que no las hay. Esto no es sorprendente, si recordamos que en las sociedades democráticas se alienta un tipo de cuestionamiento radical que no está presente en las sociedades totalitarias. No es una coincidencia que la democracia y la filosofía griegas hayan aparecido más o menos simultáneamente, así como tampoco lo es que en los períodos totalitarios por los que han pasado algunos países europeos, difícilmente se ha producido algo con verdadero valor filosófico. Análogamente, en sociedades básicamente autoritarias, como las americanas precolombinas, hubo complejas cosmovisiones pero no creo que, en sentido estricto, se diera lo que hoy llamamos filosofía.

Así pues, puede decirse que la reflexión filosófica, en el sentido antes precisado, comienza a darse en el Perú con la llegada de los españoles, lo que no significa que esta haya sido una reflexión filosófica “normalizada”, para utilizar la famosa expresión que acuñó Francisco Romero¹⁷. La filosofía se “normaliza” en una sociedad cuando

¹⁷ Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires: Raigal, 1952. Augusto Salazar Bondy también la emplea en su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, o.c., tomo 2, p. 454.

llega a ser un producto natural de ésta, no algo impuesto, forzado o artificial; y cuando significa “el comienzo de una tradición dentro de la que ya cabe hablar con sentido de una línea de desarrollo”¹⁸. Si bien con la llegada de los españoles se inició la reflexión filosófica en el Perú, ésta no fue sino una extensión de la filosofía que se realizaba en España, por lo que no puede decirse que haya sido una filosofía normalizada ni tampoco una filosofía, en algún importante sentido, peruana. Los primeros momentos de la filosofía peruana se dieron precisamente con las reflexiones de los “españoles-americanos”, en relación a los primeros movimientos independentistas. Así, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, empezaron a aparecer pensadores que, no sintiéndose españoles pero tampoco indios, sino criollos, consideraron necesario cuestionar los presupuestos mismos de la sociedad en la que vivían, que era una organización europea implantada artificialmente en tierras americanas. Pero, nuevamente, el que haya pensamiento filosófico en tierras peruanas no significa que haya una filosofía normalizada. A mediados del siglo XIX y comienzos del XX, movimientos intelectuales típicamente europeos, como el positivismo y el espiritualismo, fueron discutidos en Latinoamérica, pero con rasgos diferentes de los que se dieron en Europa. La recepción de estos movimientos en Latinoamérica les infundió un tono diferente y creativo, que animó las primeras discusiones auténticamente filosóficas en los países latinoamericanos.

3. *Los períodos de la filosofía en el Perú*

Será necesario ahora hacer una rápida y panorámica periodización de los distintos momentos por los que ha pasado la filosofía en el Perú¹⁹, para después detenernos en el debate entre positivistas y espiritualistas. Habrá que aclarar, sin embargo, que, como toda periodi-

¹⁸ Salazar Bondy, Augusto, *o.c.*, p. 454.

¹⁹ Las dos periodizaciones clásicas son la de Francisco García Calderón, de 1908 y la de Augusto Salazar Bondy, de 1965. Más recientemente han sugerido una David Sobrevilla en “1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú”, *o.c.*, y otra Augusto Castro en “El pensamiento filosófico en el Perú”, *o.c.*

zación, esta también es arbitraria, pero que cumple una función didáctica al ubicar los temas centrales de nuestra discusión en un contexto más amplio. Podríamos dividir la historia de la filosofía en el Perú en cinco momentos principales.

a) *Los siglos XVI y XVII: la escolástica.* La influencia más importante en la discusión intelectual de estos siglos procede de la escolástica española e italiana, donde los referentes principales son Aristóteles y Tomás de Aquino. En realidad, la escolástica ya estaba siendo revisada en Francia, Inglaterra y Alemania, dando origen a la modernidad temprana, pero en España e Italia esto ocurría sólo de manera muy tímida. Ello tuvo como consecuencia que la conquista de la América española, a comienzos y mediados del siglo XVI, fuera realizada bajo la ideología escolástica, fundamentalmente de Suárez y de Vitoria. Sostiene Mejía Valera que la filosofía de la colonia fue una repetición de la escolástica española. Sin embargo, la escolástica, que ya estaba siendo cuestionada en Europa, en las colonias americanas de España “encontró un nuevo e insospechado refugio.”²⁰

En el Perú, el principal representante de la escolástica fue Juan de Espinosa Medrano, el apodado Lunarejo, quien se propuso explícitamente defender a los clásicos de los embates de los modernos. Espinosa Medrano no sólo enseñó y defendió la interpretación tomista de Aristóteles durante el siglo XVII, sino también se opuso encarnizadamente a los vientos renovadores que ya venían desde Francia e Inglaterra trayendo las nuevas formas de racionalismo. Así, por ejemplo, en su famoso *Panegírico a Santo Tomás*, de 1684, Espinosa Medrano lo defiende de los embates de la naciente ilustración.

b) *El siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX: el alejamiento de la escolástica.* Esta época se caracteriza por el alejamiento de la escolástica mediante la recepción de la influencia de los filósofos europeos de la modernidad, especialmente: Bacon, Hobbes,

²⁰ Mejía Valera, Manuel, o.c., p. 32.

Descartes y Kant. Aparecen intelectuales cuya ideología liberal republicana, influida por los sucesos políticos de Francia y de los Estados Unidos, va generando los movimientos enciclopedistas e ilustrados que gestarán la independencia de la corona española durante la segunda década del s. XIX. En el terreno filosófico quizá lo más interesante fue la aparición y el desarrollo del probabilismo, como coyuntura entre ambos períodos²¹.

Pero podría decirse que el verdadero inicio de la modernidad en el Perú se dio con el grupo de intelectuales llamado “los amantes del país”, quienes editaban la revista *El mercurio peruano*. Ellos se hallaban familiarizados con autores como Descartes, Rousseau, Voltaire y Spinoza, cuyos pensamientos enseñaron en la Universidad Mayor de San Marcos, generando la desconfianza de dos importantes poderes: la corona española y la Iglesia. La primera veía con sospecha la defensa que los amantes del país hacían de los valores libertarios, democráticos y, de manera soterrada, también republicanos. Por su parte, la Iglesia desconfiaba del giro racionalista que tomaba la filosofía europea, que a su vez era apreciada y continuada por los filósofos latinoamericanos, empeñados en usar la pura razón como único criterio de fundamentación de nuestras creencias. Así pues, una vez que se produjo la independencia de la mayor parte de naciones latinoamericanas, en las primeras décadas del siglo XIX, el positivismo se adueñó de la escena intelectual.

- c) *Desde mediados del s. XIX hasta comienzos del s. XX: el positivismo.* En esta época la influencia más marcada es el positivismo, en alguna medida el de Comte, pero sobre todo el evolucionismo de Spencer y el naturalismo de Darwin. Lo que trajo el positivismo europeo a Latinoamérica fue, principalmente, la exigencia de progreso, desarrollo e industrialización, así como la conciencia de la necesidad de superar los viejos atavismos acrílicos del,

²¹ Cf. Bacigalupo, Luis, “Probabilismo y modernidad. Un capítulo de la filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en el Perú”, en: Armas Asín, Fernando (ed.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI al XX)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 257-300.

por lo menos así considerado, dogmatismo de la metafísica y la teología escolástica moderna.

- d) *Desde comienzos hasta mediados del s. XX: el espiritualismo.* La influencia más importante de este período es el espiritualismo de Henri Bergson y de Boutroux. En el Perú, sus representantes más destacados fueron Alejandro Deustua y Mariano Iberico. De manera paralela se ejerce también una fuerte influencia del marxismo.
- e) *Desde mediados del s. XX hasta el presente.* Lo que caracteriza a esta época es precisamente la diversidad de influencias y posiciones, la ausencia de una filosofía dominante, el mestizaje intelectual y la mayor creatividad, producto precisamente de la mezcla entre las diversas posiciones filosóficas como, por ejemplo, el marxismo, la fenomenología, la hermenéutica, las filosofías analítica y post-analítica, así como la filosofía de la ciencia post-kuhniana, entre otras posiciones relevantes.

4. La inserción positivista

Pero volvamos ahora al período de florecimiento del positivismo, cuya influencia marcó el siglo XIX en Latinoamérica y el Perú. La confianza en la ciencia y en la razón intentó reemplazar a todo lo que sonara a religión, metafísica o mito. Fue en la Universidad de San Marcos donde esta doctrina se instauró en el Perú, fundamentalmente a partir de las tesis de Comte y Spencer. En el Perú, los más importantes representantes del positivismo académico fueron Javier Prado Ugarteche, Jorge Polar Vargas, Mariano H. Cornejo y Manuel Vicente Villarán, entre otros autores. Y en el ámbito externo a la universidad, el más importante positivista fue el ensayista y poeta Manuel González Prada.

En el Perú, el positivismo ya se menciona en época tan temprana como 1854, en un *Curso de filosofía elemental* publicado por Sebastián Lorente en Ayacucho. Pero Salazar Bondy considera que el positivismo aparece con fuerza en el Perú recién en 1885, con Carlos Lisson. El mismo autor fija en 1915 su defunción, precisamente con la llega-

da al Perú del espiritualismo de Bergson. En todo caso, la aparición del positivismo en el Perú coincide prácticamente con el fin de la Guerra del Pacífico, que fue uno de los traumas de identidad más serios que tuvo que enfrentar el Perú en sus inicios como nación. Es una idea compartida por Salazar Bondy, Sobrevilla, Rivara de Tuesta y Castro que la filosofía peruana aparece después de la Guerra del Pacífico, con la primera generación de intelectuales influidos por el positivismo.

En efecto, sería posible imaginar que los postulados de orden y progreso, así como de industrialización y desarrollo que traía el positivismo, fueron recibidos en la caótica sociedad peruana, que salía de varias guerras civiles y una trágica guerra con Chile, como la panacea para todos los males. Quizá una prueba de ello es que los primeros positivistas, como es el caso de González Prada y Javier Prado, se interesaron por esta doctrina especialmente por las consecuencias que podía tener para la política, el ejercicio del derecho y la investigación histórica, y por tanto para una mejor comprensión de la sociedad peruana, y no tanto como metodología filosófica o como objeto de estudio en sí mismo.

En el caso peruano el positivismo fue, sobre todo, una reacción a la filosofía escolástica, a las diversas formas de tradicionalismo y a lo que se veía como dogma acrítico y prejuicio. La amplitud con que se entendía el positivismo se evidencia en el hecho de que mientras algunos filósofos lo veían como la consecuencia necesaria de llevar a Kant hasta sus más radicales consecuencias, otros intentaban conciliarlo con el cristianismo. Es, pues, un hecho que pocos de los positivistas peruanos reprodujeron el modelo positivista clásico, la mayor parte de ellos lo interpretaron en conexión con otros autores, creando así posiciones en algún sentido originales. Este fue el caso de Jorge Polar, que vinculó su spencerismo con el cristianismo, Kant, William James y Croce y, más adelante, naturalmente con Bergson y Boutroux. Joaquín Capelo²² lo hizo con Leibniz y Mariano H. Cornejo con Wundt.

Los elementos más importantes que los filósofos peruanos tomaron del positivismo europeo fueron su actitud básicamente anti-

²² Capelo, Joaquín, *Materia y espíritu*, Lima: J. Galland, 1984.

metafísica, el naturalismo, el inductivismo, el empirismo y su concepción evolutiva de la historia, es decir, la creencia en el progreso epistemológico y social. Javier Prado, por ejemplo, considera el evolucionismo de Darwin y de Spencer como el mayor aporte del siglo XIX a la verdad, y piensa que su trascendencia es comparable a la de Kant²³.

No todos los positivistas fueron materialistas; por ejemplo, Polar no lo fue, pero sí fueron científicistas e inductivistas. En este ámbito, fue central su importancia en el desarrollo científico en el Perú, sobre todo en medicina, donde se generó una mayor investigación empírica que quizá no se habría producido en su ausencia. También se aplicó el positivismo a la historia, el derecho e incluso a la interpretación política y social del Perú. Este fue el caso de González Prada, quien básicamente reflejó el naturalismo de su época sin mayor aporte personal en el terreno filosófico. Sin embargo, su valor fue el haber aplicado estas doctrinas a la interpretación social de la realidad peruana. Pero González Prada asumió el *reductivismo ontológico* de manera totalmente acrítica. En *Páginas libres*²⁴ afirmó que “fuera de la naturaleza no hay más que simbolismos ilusorios, fantasías mitológicas, desvanecimientos metafísicos”. Asimismo sostuvo el *monismo metodológico*, como cuando afirmó “no admitir más verdades que las sometidas a la observación y el experimento”²⁵. Con lo cual, González Prada se quedaría con muy pocas verdades entre manos. También sostuvo una forma de *contextualismo epistemológico*, como cuando afirmó que toda verdad es provisional, propia de una época y circunscrita a un tiempo. Esto último resulta curioso, pues lo conduce a una forma de perspectivismo. Su razonamiento es que, en tanto la experiencia es la fuente de todo conocimiento, y como todo conocimiento está circunscrito a nuestras posibilidades experimentales, la pertenencia a un punto de vista diferente daría lugar a un tipo de conocimiento diferente. Sin embargo, estas tesis terminan sugiriendo, paradójicamente, ciertas posturas metafísicas, como cuando González Prada defiende una forma de

²³ Prado, Javier, *La evolución de la idea filosófica en la historia*, Lima: Imprenta de Torres Aguirre, 1891.

²⁴ González Prada, Manuel, *Páginas libres*, Lima: P.T.C.M., 1946, p. 26.

²⁵ González Prada, Manuel, “Memoranda 12” en: *El tonel de Diógenes, seguido de fragmentaria y memoranda*, México D.F.: Tezontle, 1945, pp. 179-180.

determinismo entre las conexiones causales de los eventos que constituyen el gran mecanismo de la naturaleza²⁶. Ese mismo monismo ontológico lo conduce a sostener la posición *metafísica* de que hay una sola substancia contenida en todos los objetos²⁷.

Como resultará claro, este tipo de positivismo no sólo termina entrampándose, de manera totalmente inconsecuente y paradójica, en argumentaciones metafísicas sino, además, conduce a otro problema: su epistemología sostiene que sólo es racional creer en aquello para lo que tenemos algún tipo de demostración, empírica o lógica. Si fuera así, para comenzar, sería irracional creer en la mayor parte de creencias que tenemos, para las cuales no hay ningún tipo de demostración, sino simplemente *indicios razonables*; y, en segundo lugar, el concepto mismo de irracionalidad se esfumaría. El problema con este tipo de positivismo es que sus estándares epistemológicos son tan altos que resultan inalcanzables y, por tanto, derivan en el perspectivismo que vemos, por ejemplo, en González Prada. Pero esto es, precisamente, porque se están empleando los conceptos epistemológicos bajo las definiciones de la metafísica tradicional, que es justamente de la que el positivismo intenta en vano escapar. Esto prueba, una vez más, que el castigo del parricida es repetir los actos del padre.

Aquellos positivistas influidos por Kant, como Javier Prado y Jorge Polar, sostenían la imposibilidad de conocer aquello que está más allá del ámbito de lo fenoménico, con lo cual admiten la posibilidad lógica del escepticismo global, es decir, la idea de que todas o la mayor parte de nuestras creencias podrían ser falsas. Todos los positivistas ven en Kant al gran antecesor, al cuestionar radicalmente los excesos del uso legítimo de la razón. En esto, también son herederos de Locke y Hume, pero no se inspiran en ellos directamente, sino a través de Spencer.

Javier Prado trabajó especialmente el positivismo jurídico²⁸ y, eventualmente, abordó temas de historia de la filosofía²⁹. Pero no tuvo

²⁶ González Prada, Manuel, *Anarquía*, Lima: P.T.C.M., 1948, p. 81.

²⁷ Manuel González Prada, *El tonel de Diógenes*, o.c., p. 68.

²⁸ En su "El método positivo en el derecho penal", que fue su tesis de bachiller en jurisprudencia, presentada en 1890.

²⁹ Cf. su tesis doctoral en jurisprudencia, "La evolución de la idea filosófica en la historia", de 1891.

ningún aporte verdaderamente original a la filosofía, además de algunos artículos periodísticos sobre estética.

En cambio, y a pesar de no haber sido suficientemente apreciado como filósofo, Jorge Polar se consagró desde el comienzo a la discusión de temas auténticamente filosóficos por sí mismos, y no necesariamente con el objetivo de aplicarlos a otras actividades. Salazar Bondy sostiene, y pienso que con razón, que Polar fue el primer filósofo académico peruano que propuso ideas propias. Polar es, además, un autor de alguna manera paradigmático del giro que sufre su generación, por lo que resulta interesante analizar en este autor cómo se produjo este desplazamiento, por qué se dio y qué cosas presupuso, además de qué tan radical fue el cambio.

Polar pretendió aplicar los principios positivistas a la estética. Incluso publicó un manual de estética totalmente naturalista³⁰ en el que pretende definir los valores estéticos en términos de procesos físicos, como el sonido y la luz, sin utilizar ningún concepto *metafísico*. Piensa que la belleza es sólo ritmo y combinación de ritmos, o, como él lo llama, *euritmia*. El proyecto máximo del Polar positivista era construir una ciencia positiva de la belleza. Así, la belleza es entendida como un ritmo de la luz y el sonido, que a su vez no son sino un ritmo del éter o del aire³¹.

Pero lo que hace de Polar un positivista no es el intentar explicar el fenómeno estético mediante el uso de las ciencias naturales, sino el sostener que lo bello puede ser *reducido* a lo físico, es decir, el sostener que ésta es la única explicación epistemológicamente válida del fenómeno estético. Si él hubiera aceptado la viabilidad de varias explicaciones posibles no reducibles entre sí, incluyendo la explicación física, habría estado varios pasos más lejos del positivismo. En su última etapa, Polar apuntó en esa dirección, pero nunca llegó a desarrollar una posición sólida al respecto. Sin embargo, su objetivo último era poder elaborar una explicación que no recurriese a los conceptos de la metafísica tradicional, los que, a su juicio, no llevaban sino a la confusión y el error. Naturalmente, para él como para la mayor parte de positivistas, la palabra “metafísica” aludía a

³⁰ Polar, Jorge, *Nociones de estética*, Arequipa: Tipografía Cáceres, 1903.

³¹ *Ibid.*, p. 32.

cualquier género de discurso que no fuese reducible o analizable en términos de objetos físicos espacio-temporales o conceptos lógicos. El caso de Jorge Polar es particularmente interesante. Su trayecto intelectual comenzó con la formación escolástica que tuvo en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, donde estudió derecho y letras, pasando por un positivismo spenceriano con aire kantiano que aparece en su libro *Filosofía ligera*³² y recalando finalmente en el espiritualismo de Boutroux, como lo cuenta en su finamente escrita autobiografía intelectual, *Confesión de un catedrático*, de 1925. Sin embargo, a lo largo de su obra, incluyendo su etapa de positivista, Polar intentó conciliar el positivismo con su fe católica, tarea no fácil de realizar, por lo que es frecuente encontrar gruesas contradicciones en sus planteamientos. Piensa, por ejemplo, que todo conocimiento debe ser demostrado racionalmente, y cree que no es posible el conocimiento racional de las cosas en sí mismas, pero sostiene que se puede conocer racionalmente la existencia de Dios a partir del principio de causalidad, lo que puede ser considerado un remanente de su etapa escolástica. También afirma la existencia del alma, aunque sostiene que el alma “es una serie de fórmulas que determinan las leyes de los fenómenos de consciencia”³³. Lo que está claro es que el positivismo de Polar se constituye, sobre todo, a partir de un ambivalente rechazo a la escolástica española en la que había sido formado. “Nuestra Universidad es la hija postrera de la vieja ciencia española, confundidamente fecundada por el espíritu de la libertad. Sobre la filosofía española, semi-escolástica, semi-platónica, ingertáronse, no se sabe cómo, algunas ligeras humanidades libres, atrevidas, brillantes. Y nuestras generaciones universitarias han llevado así, dentro del cerebro entendiéndose no sé como, ideas metafísicas y lógicas viejas, mezcladas con ideas juveniles inquietas y aventureras.”³⁴

Si, por una parte, Polar afirma que toda metafísica es un abuso de la razón, por otro lado sostiene la posibilidad de conocer racionalmente un objeto metafísico: Dios. Hay aquí una contradicción no re-

³² Polar, Jorge, *Filosofía ligera*, Arequipa: Tipografía Cuadros, 1895.

³³ Polar, Jorge, *Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de Rector*, Arequipa: Tipografía Cáceres, 1896, p. 13.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

suelta que debió haberlo conducido a desarrollar una concepción más compleja del conocimiento, cosa que no llegó a hacer ni siquiera en su época de espiritualista. Al final de su vida, según cuenta en su *Confesión de un catedrático*, volvió a Arequipa a sus clases de estética y a disfrutar de la vida en la tranquilidad del campo, pero no llegó a desarrollar, o por lo menos no por escrito, una nueva epistemología.

Polar sostuvo que el positivismo era una herencia natural de Kant, combinada con una reacción a los delirios del idealismo post-hegeliano. “Anotación de *hechos*, anotación de manifestaciones de fuerzas que no sabemos lo que son en sí mismas: he aquí el material de la ciencia.”³⁵

Aunque la influencia de Kant condujo a los positivistas a sostener que los hechos pertenecen al ámbito fenoménico y no al noumenal, la idea de conocimiento como representación no sufrió mayor modificación. Polar piensa, por ejemplo, que Kant y el positivismo nos enseñaron a no pretender tener conocimiento de lo real en sí, sino sólo de lo fenoménico, cuyo conocimiento sí es posible si se sigue el método científico apropiado. Esta idea está, naturalmente, vinculada con el monismo metodológico y ontológico, el cual afirma que sólo hay un método científico válido, así como sólo hay una forma de existencia, la material, que es propiamente la espacio-temporalidad. También se halla asociado a esta idea el supuesto de que hay un solo concepto de conocimiento subyaciendo a las diversas disciplinas. Así, por ejemplo, cuando hablamos de formas de conocimiento físico, matemático, histórico o psicológico, estas diferentes disciplinas y actividades tendrían en común un mismo concepto de conocimiento que subyacería a sus respectivas instanciaciones o aplicaciones. Lo que el positivismo está presuponiendo es, pues, que subyaciendo a la diversidad de usos de la palabra “conocimiento” hay una esencia común, un mismo significado básico, que podemos rastrear, y que es la capacidad de reproducir en la mente o en el lenguaje algo que existe originalmente fuera de ellos. He aquí el supuesto representacionista y la *ansiedad platónica* que atraviesa las diversas formas de positivismo. Pero, como hemos visto, es la versión matizada del positivismo inglés

³⁵ *Ibid.*, p. 8.

el que influye en varios de nuestros intelectuales. El propio Polar confiesa sus preferencias en el siguiente texto: “Por dicha mía no aprendí el Positivismo ni en Moleschot, ni en Büchner, ni en Haeckel, infilósofos ellos, de los que no hay para qué hablar en horas verdaderamente espirituales. Tampoco aprendí el Positivismo en Comte, del que sólo conocí algunos fragmentos; su clasificación de las ciencias; su ley de los tres estados y edades humanas, la teológica, la filosófica y la positiva, la positiva que hubiera sido interesante llegar a ver. Por dicha mía yo aprendí el positivismo en Taine, Spencer y Guyau, que procedían de la alta tradición empirista inglesa.”³⁶

En todo caso, lo característico de este tipo de positivismo fue su científicismo y su pretensión inductivista de encontrar leyes naturales para explicar todos los fenómenos. Lo primero se entiende como la reducción del concepto de conocimiento al conocimiento científico, es decir, la tesis de que no hay formas no científicas de conocimiento, donde por científico se comprende únicamente las ciencias de la naturaleza. Lo segundo se entiende como la afirmación de que la naturaleza está gobernada por regularidades ineluctables que pueden ser descritas, gracias a la inducción, mediante leyes. Encontrar las leyes que gobiernan el comportamiento de todos los fenómenos era pues considerado el epítome del conocimiento. Por ello, una disciplina que no tuviese como pretensión (o que teniendo la pretensión no pudiese realizarla) el describir las leyes que gobiernan los fenómenos objeto de su estudio, no produciría ningún tipo de conocimiento. Está también presente en Polar el clásico presupuesto positivista de la unificación de las ciencias: buscar la ley de la naturaleza que subsuma a todas las demás³⁷. Pero, en defensa de Polar, puede decirse que él tuvo consciencia de cierta forma de estructuralismo u holismo epistemológico y ontológico que, si bien pueden encontrarse implícitos en Kant, su formulación explícita era novedosa para la época de Polar. “Un objeto al que no pudiéramos encontrarle ninguna relación con algún otro objeto, ¿cómo podríamos entenderlo? ¿Qué podríamos pen-

³⁶ Polar, Jorge, *Confesión de un catedrático*, Arequipa: Tipografía Cuadros, 1925, p. 18.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

sar, qué decir de un ser que a ningún otro pudiéramos referirlo? Sólo por sus relaciones podemos, pues, conocer a las cosas y, por lo tanto, nunca llegaremos a conocer a ningún ser en sí mismo o por sí mismo”³⁸.

La mayor parte de positivistas peruanos tuvieron un especial interés por la estética y el arte, lo que no siempre resultó fácil de integrar con el cientificismo; más aún, algunos de ellos fueron también poetas, como González Prada y Polar. Todo esto prepararía el terreno para el abandono final del positivismo hacia el pluralismo, lo que me parece sería una mejor manera de describir la diversidad de posiciones que surgieron después del colapso del positivismo, porque no todas las posiciones que se generaron estaban influidas directamente por Bergson, como el vocablo “espiritualismo” erróneamente sugiere.

Pero este desplazamiento se dio también en otros ámbitos. Por ejemplo, en el pensamiento de Honorio Delgado (1892-1969), hay un movimiento desde una concepción positivista y biologizante del psicoanálisis, que precisamente él introdujo en el Perú, hacia una posición cercanamente dualista, que sostiene que la vida mental es irreducible a las explicaciones biológicas³⁹.

5. La transición

Alejandro Deustua recibió una formación filosófica básicamente positivista, pero se empezó a desligar de ella hacia fines del siglo XIX. Como consecuencia de un viaje que realizó a París en 1898, se familiarizó con las doctrinas espiritualistas y su ruptura con el positivismo ya fue total para cuando volvió a Lima. En 1907, en su memoria como decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, Javier Prado también evidencia su alejamiento del positivismo, un cambio que compartirá la mayor parte de intelectuales de su generación. Resulta interesante preguntarse cómo resultó tan fácil, para la mayor parte de positivistas, deslizarse hacia las diversas for-

³⁸ *Ibid.*, p. 19.

³⁹ Estas tesis las desarrolla en su libro *Psicología*, escrito con Mariano Iberico y publicado en 1933.

mas de espiritualismo que después surgieron, de una manera tan fluida y poco traumática. La rapidez y facilidad del desplazamiento prueba nuevamente la amplitud y quizá también la vaguedad del positivismo peruano, pero por otro lado sugiere que la transformación no fue total. Javier Prado no llega a adherirse a la filosofía de Bergson, pero sí se interesa por Nietzsche, William James y por otros autores post-positivistas de la época, todos los cuales son calificados imprecisamente de espiritualistas. En su última época, Prado censura al positivismo por no cumplir sus propias expectativas y acceder a otra forma de metafísica, así como también al espiritualismo extremo de Bergson. Sin embargo, si bien Prado abandona algunos elementos del positivismo, no los abandona todos. Sigue sosteniendo, por ejemplo, que la filosofía es una ciencia de la ciencia, lo que es una típica tesis positivista⁴⁰. Asimismo, tanto la metafísica como la religión son vistas, a la manera de Kant, como disposiciones naturales e inevitables de los seres humanos hacia lo trascendente, aunque estas actividades no proporcionen ningún tipo de conocimiento real. Se verá aquí que todavía hay un concepto de conocimiento representacional, inspirado en el modelo de las ciencias naturales. Por su parte, en su época de transición Jorge Polar piensa que las deficiencias principales del positivismo son, en primer lugar, la pretensión de explicar la realidad en términos de leyes, es decir, el reduccionismo fisicalista y, en segundo lugar, el prescindir de lo absoluto⁴¹, que es entendido por Polar como Dios.

Pero, ciertamente, esas no fueron las únicas limitaciones de nuestros positivistas. A pesar que todos ellos creían que el método científico por antonomasia es la inducción, ninguno de ellos se planteó la famosa paradoja de Hume. Ésta es la paradoja según la cual la inducción no puede ser demostrada mediante la deducción ni mediante la experiencia, por lo que la única justificación que tenemos para creer en la inducción es la inducción misma; es decir, confiamos en la inducción porque hasta ahora ella nos ha permitido predecir correctamente el curso de la naturaleza. Pero, como Hume vio, si

⁴⁰ Prado, Javier, *Lecciones de historia de la filosofía moderna*, tomo 2, p. 420.

⁴¹ Polar, Jorge, *Confesión de un catedrático*, o.c., p. 25.

uno considera que el método científico es la inducción, justificar la inducción en la inducción misma tiene como consecuencia que todo el edificio de la ciencia, del cual los positivistas se sentían tan orgullosos, reposa en última instancia en una circularidad. De ser así, ¿cómo podría la ciencia ser el paradigma del conocimiento cierto? Nuestros positivistas no tenían el suficiente conocimiento de epistemología clásica para formularse estas preguntas que cuestionaban los cimientos mismos de sus planteamientos. Es más, en el caso de Polar, se puede suponer que no tenía una idea clara de lo que era la inducción, porque en su *Discurso* con frecuencia parece confundirla con la deducción⁴².

Otras objeciones al positivismo están dirigidas contra el determinismo. Así, Polar considera a Emile Boutroux, y no a Bergson ni a Deustua, como su liberador del positivismo. Boutroux sostenía que nuestro mundo no es el único posible⁴³ y, por tanto, no reina en él el azar sino la contingencia. A partir de la tesis de que el mundo es contingente en su origen y en su devenir, Polar pretende inferir que la causalidad no rige al mundo, lo cual es claramente una inferencia injustificada.

Pero lo que en verdad condujo a Polar, como a muchos de los filósofos peruanos, al espiritualismo fue el cansancio por lo que se veía como la esterilidad del positivismo; su incapacidad para decir algo relevante acerca de muchos de los problemas más importantes que afectan al ser humano. También fue su catolicismo y su auténtica vocación metafísica y poética, que eran claramente incompatibles con el positivismo, lo que lo acercó al espiritualismo. Debe decirse, sin embargo, que, aparte de cierta retórica filosófica, no hay muchos ni muy sólidos argumentos en la defensa que Polar hace del espiritualismo. Un ejemplo de estos argumentos es el que menciono a continuación: La materia está hecha de átomos, pero los átomos son sólo “remolinos de energía, torbellinos de energía”. Luego, la materia es energía. “No hay sino energía en el universo... Extraña con-

⁴² Jorge Polar, “Observar los hechos y deducir las leyes que los rijen (sic): he aquí toda la ciencia” (*Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de Rector, o.c.*, p. 10).

⁴³ Polar, Jorge, *Confesión de un catedrático, o.c.*, pp. 43-46.

clusión casi espiritualista de la física moderna.”⁴⁴ Aquí la confusión radica en equiparar ontológicamente energía y espíritu. La energía, como probaría Einstein, es materia enrarecida y la materia es energía condensada. Materia y energía pertenecen a la misma categoría ontológica, no así el espíritu. Aunque en algunas ocasiones Polar menciona a Einstein, no es consciente de estar cometiendo una confusión de categorías ontológicas.

Sostiene Polar que la energía es pura espiritualidad⁴⁵, pero afirma que esta espiritualidad “al distenderse se extiende en materialidad”⁴⁶. Este parece un argumento innecesariamente oscuro pero, en medio de esta confusión, hay una cierta intuición que está en la línea de lo que mucho tiempo después se llamaría “la doctrina de los dos puntos de vista”, o “de los dos aspectos”. Hay varias versiones de esta tesis. La más débil sostiene que la realidad es en sí misma física pero que también puede ser descrita como mental, sólo que esta descripción es irreducible a la física. Esta es la posición de Daniel Dennett. La versión más radical sostendría que la realidad no es en sí misma ni física ni mental; de lo único que se podría predicar “físico” o “mental” sería de la descripción que hacemos de ella. Esta posición fue defendida de manera clásica por Peter Strawson⁴⁷, aunque, por supuesto, de manera más remota por Spinoza. Una tesis parecida a esta fue defendida y bautizada por Bertrand Russell como “monismo neutral”. Actualmente Richard Rorty sostiene una versión de ella, que puede ser rastrear hasta William James, quien fue leído y apreciado por Polar, como lo relata en su autobiografía⁴⁸. Es importante reco-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ Strawson, Peter, *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.

⁴⁸ Cf. Dennett, Daniel, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1981; *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1987; “The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 177-194; *Consciousness Explained*, London: Penguin Books, 1991; “Real Patterns”, en: *The Journal of Philosophy*, 88 (1991), pp. 27-51; *Kinds of Minds: Towards and Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1996. Cf. Rorty, Richard, “Inquiry as Recontextualization: An Anti-dualist Account of Interpretation”, en: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume One*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 93-100.

nocer que Polar se encontraba auténticamente informado de la mayor parte de discusiones internacionales de su época, como lo prueba su conocimiento del pragmatismo. Polar, hombre fascinado por la ciencia y movido por una fuerte inclinación religiosa, encontró una manera de integrar ambos intereses ayudado por el famoso libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*⁴⁹. De éste incorpora la tesis pragmatista de que “toda distinción teórica debe traducirse en una distinción práctica. Para resolver una cuestión especulativa, el mejor método es determinar cuáles serían las consecuencias prácticas en una y otra de las dos alternativas, y si no las tienen, la discusión filosófica es inútil y vana. ¿A qué ocuparse de la verdad o falsedad de una proposición si en ningún caso ha de tener resultado práctico? Una idea que no puede modificar en nada nuestra conducta, ¿qué valor tiene en efecto? Para desarrollar todo el sentido de un pensamiento, basta determinar los actos a los que puede dar lugar: de ellos saca todo su valor. El pensamiento de un hombre está orgánicamente vinculado a su conducta... En la acción nacerá, pues, la verdad para el hombre. El pensamiento hay que vivirlo.”⁵⁰

Otro aspecto valioso de Jorge Polar es su consciencia del carácter temporal y transitorio de toda filosofía, así como su sentido de las proporciones. Esto le da profundidad y sabiduría, cierta humildad intelectual y lo hace inmune al dogmatismo.

6. La revuelta espiritualista

Así, el espiritualismo, que también fue llamado idealismo, surgió como una reacción al positivismo prácticamente con el inicio del siglo XX. Es interesante notar que el espiritualismo surge como una reacción a la reacción contra el idealismo que significó el positivismo.

Los más influidos por Bergson fueron los intelectuales más cercanos a Deustua: Mariano Iberico, Ricardo Dulanto, Humberto Borja García y Juan Francisco Elguera. Pero también la generación arielista es comúnmente considerada espiritualista, lo que muestra de suyo lo

⁴⁹ Que Polar cita como: *La experiencia religiosa*. Cf. *Confesión de un catedrático, o.c.*, p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 102-103.

floja de la clasificación: Riva-Agüero, los García Calderón, los Miró-Quesada, así como Felipe Barreda y Laos. Cercanos a ellos estuvieron el último Honorio Delgado, Julio C. Tello, Rubén Vargas Ugarte y Hermilio Valdizán. Mejía Valera menciona como intelectuales que fueron influidos por su interés por la estética, en su desplazamiento hacia el espiritualismo, a Clemente Palma, Alejandrino Maguiña, Ezequiel Burga, Guillermo Salinas Cossío y Juan Bautista de Lavalle, entre algunos otros⁵¹.

Los espiritualistas reaccionaron contra el empirismo y el reduccionismo cientificista, desarrollando tesis donde sostenían la posibilidad de una intuición creadora no material, responsable de la libertad y la autonomía. Así fue como el concepto de libertad se hizo central en el pensamiento de Alejandro Deustua. Pero era imaginable que el positivismo entrara en decadencia, sobre todo porque sus principales enemigos habían escrito antes que él apareciera. Con Kant, sobre todo, y los neo-kantianos, la dicotomía entre determinismo natural y autonomía de la voluntad, sugiere que la mera explicación nomológica, propia de las ciencias naturales, no puede explicar algunos de los fenómenos humanos más importantes, precisamente como la libertad, el genio y la intuición creadora. El desarrollo de las ideas post-kantianas y la posterior hermenéutica de Dilthey, así como la aparición en escena de Nietzsche, habrían de poner fin al positivismo y permitir la entrada al Perú del espiritualismo. Es importante notar, sin embargo, que estos filósofos alemanes no fueron conocidos de primera mano hasta mucho tiempo después.

Deustua pretende conciliar las nociones de orden y libertad que, a su juicio, el positivismo no puede integrar. Esto parece reproducir uno de los temas que Kant aborda en la *Crítica del juicio*: la conciliación entre determinismo y autonomía de la voluntad. Pero para poder realizar esta síntesis, Deustua no considera ambos conceptos como simétricos sino da prioridad a la libertad. De esta manera, excluye todo determinismo y toda explicación social en términos de leyes. Sostiene también que “lo que determina el valor estético es la libertad”⁵². Piensa Deustua que la emoción de lo bello procede de un senti-

⁵¹ Mejía Valera, Manuel, *o.c.*, p. 155.

⁵² Deustua, Alejandro, *Estética general*, Lima: Imprenta Eduardo Rávago, 1923, p. 161.

miento de empatía entre el sujeto y el objeto estético. Pero, a su juicio, esto es posible por la libertad, que se encuentra reflejada en el objeto bello. Aunque el concepto de libertad es central en el pensamiento de Deustua, es materia de debate si este autor llega a articular una concepción verdaderamente consistente de ella. Podría sostenerse que no llega a explicar cómo es posible la libertad humana en un mundo natural regido por el determinismo. Las respuestas de Deustua a estas preguntas dan la impresión de emplear otros conceptos igualmente complejos, como la intuición creadora, sin que el lector sienta que hay un verdadero esclarecimiento de la problemática.

Sobre este mismo tema, Francisco Miró-Quesada Cantuarias y su padre, Oscar Miró-Quesada, intentaron explicar la autonomía mediante el empleo de la física cuántica. Sostienen que, ya que a nivel cuántico no existe determinismo físico; es decir, como no parece que los objetos cuánticos estén regidos por leyes, entonces la libertad humana se explicaría por esta ausencia de determinismo⁵³. Este argumento es claramente cuestionable, porque la ausencia de determinismo a nivel cuántico podría ser condición necesaria para la libertad, pero no es condición suficiente. La razón de ello es que el concepto de libertad no es sinónimo de ausencia de determinismo; es ello más la afirmación de que las acciones de un individuo han sido *causadas* por la voluntad de ese individuo sin que medie, en lo principal, una causalidad externa. La sola ausencia de determinismo no explica la existencia de la voluntad como agente causal, por el contrario la hace imposible, porque se ve obligada a entender la acción humana como producto del azar. Es esta idea de que la autonomía de la voluntad es una suerte de *causa incausada*, lo que es fundamental en el concepto de libertad, y ni el argumento de los Miró-Quesada ni las reflexiones de Deustua llegan a esclarecer cómo es esto posible.

Afirma Deustua que la libertad no es sólo ausencia de condicionantes sino energía creadora, acción y voluntad de obrar; de esta manera piensa que se constituye el sujeto. La libertad es, pues, la característica esencial de la vida espiritual, de lo psíquico, de la acción y, por tanto, de lo humano. Asimismo, afirma que el progreso

⁵³ Miró-Quesada, Oscar y Francisco Miró-Quesada C., *El problema de la libertad y la ciencia*, Lima: 1945, p. 66.

espiritual es la primacía de la libertad por sobre el orden, a pesar de que libertad y orden (entendido en el sentido de estructura, ley y armonía) son los dos elementos que permiten la constitución del sujeto humano. Sin embargo, Deustua no parece estar aclarando el concepto de libertad sino más bien da la impresión de estar redefiniéndolo mediante otros términos que de alguna manera ya suponen el concepto de libertad, como los conceptos de creación, acción intencional, espíritu, etc.

Así, Deustua desarrolla una suerte de pluralismo epistemológico que se expresa en su confianza, siguiendo a Bergson, de que los fenómenos estético y éticos no pueden ser conocidos como se conoce la naturaleza, mediante la representación, sino mediante la intuición. Pero el concepto de conocimiento científico que emplea Deustua sigue siendo, en lo principal, representacionista. “La ciencia es una conciliación del pensamiento con la realidad, considerada ésta como un complejo o como una sucesión de fenómenos, cuyas relaciones se trata de fijar en leyes, estableciendo un orden lógico, puramente ideal, compuesto de elementos representativos y en el que predomina la causalidad mecánica, con exclusión de los efectos de la libertad y sentimiento.”⁵⁴

En relación con los valores conocidos mediante la intuición, Deustua es todavía un monista, pues piensa que el valor más importante de todos o “el valor de los valores” es el estético⁵⁵. Sólo un monista podría creer que tiene que haber un valor superior a los otros y que no podría haber varios valores con el mismo estatuto. Esto fue aclarado por el segundo Wittgenstein, quien mostró cómo la filosofía occidental vive obsesionada por encontrar el orden “real” de las cosas, que coincidiría con el de los conceptos contenidos en el lenguaje. La impresión que uno se puede llevar, entonces, es que con Deustua se abre el camino para una epistemología pluralista, pero que esta no llega a germinar, pues Deustua todavía tiene presupuestos tanto representacionistas como monistas, que no lo permiten.

Así pues, de manera análoga a como el término “positivismo” designó a una categoría muy variada de posiciones, que si bien tie-

⁵⁴ Deustua, Alejandro, *Los sistemas de moral*, tomo 2, Lima: Empresa Editora de El Callao, 1940, pp. 576-577.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 425.

nen algunos importantes rasgos en común también tienen muchas diferencias, la palabra “espiritualismo” designó una reacción a lo anterior que englobó a una diversidad de autores y posiciones que probablemente tenían poco en común, salvo el rechazar las principales tesis positivistas. Este es el caso de autores como Bergson, Boutroux, Croce, Eucken, Ravaisson, Wentschen y William James, entre otros.

La tesis de que no hay un solo concepto de conocimiento sino varios, que está presente en Bergson y que es sin duda el inicio del colapso del positivismo, es mantenida, aunque confusamente, por Deustua, Iberico y Pedro Zulen (1889-1925)⁵⁶. Esta tesis, que aparece y se oculta de distintas maneras a lo largo del pensamiento occidental, corre la misma suerte en el Perú. Está presente en el espiritualismo y también en la generación arielista, pero es ocultada posteriormente por la influencia del marxismo y los fuertes elementos positivistas que hay en él.

Algunos espiritualistas se alejaron del monismo científicista sosteniendo formas no científicas de conocimiento. Así por ejemplo, Juan Francisco Elguera en su tesis doctoral de 1919, *El sentido de la vida en la tragedia griega*, sostiene que hay una verdad del arte además de la de la ciencia. Ésta no es una verdad racional o intelectual, sino “aquella verdad que *sentimos* con el alma toda”⁵⁷.

Pedro Zulen también abordó el problema de una manera sugerente, elaborando una aguda crítica a Bergson en su libro *La filosofía de lo inexpresable*⁵⁸. Sostiene Zulen que la intuición puede proporcionar información del ámbito de lo psicológico, pero no de la realidad como tal. Por tanto, no tiene suficiente valor epistemológico ni metafísico. Piensa que el estilo de Bergson es retórico pero no demostrativo, puede ser evocativo y metafórico pero no proporciona conocimiento.

⁵⁶ Esta es una tesis que se hará central en el segundo Wittgenstein y que se ilustra con una conocida anécdota de George Edward Moore. Se cuenta que Moore se encontraba en una librería de Cambridge haciendo fila para comprar un libro. Delante de él un hombre preguntó a la chica que atendía por un libro titulado “Sobre el conocimiento”. La chica lo miró sorprendida y le preguntó: “¿Sobre el conocimiento de qué, señor? Ante esto Moore sólo pudo añadir: “A esta muchacha deberían darle un doctorado”.

⁵⁷ Elguera, Juan Francisco, “El dolor y el arte en el universo”, en: *El sentido de la vida en la tragedia griega*, Lima: Imprenta Gil, p. 58.

⁵⁸ Zulen, Pedro, *La filosofía de lo inexpresable*, Lima: Sanmarti, 1920.

Aquí Zulen presupone, como los positivistas, que hay sólo un concepto de conocimiento, el representacional y demostrativo, y utiliza ese baremo para medir el valor epistemológico de las diversas actividades humanas.

Sin embargo, quizá el filósofo peruano que más se acercó a reconocer la complejidad y diversidad del concepto de conocimiento fue Mariano Iberico⁵⁹, quien también tuvo una temprana etapa positivista, adhiriéndose al espiritualismo de Bergson más adelante. Finalmente, desarrolló algunas ideas propias⁶⁰, especialmente en temas estéticos, aunque con algunos interesantes correlatos epistemológicos y ontológicos de cierta influencia neo-hegeliana.

Iberico concedió importancia al arte, la metafísica y la religión, como formas de conexión con lo absoluto. Esto se lograría mediante la *sympathía*, para lograr una fusión con el todo. Pero este absoluto no debe entenderse como estático y fijo, a la manera eleática, sino como dinámico y vivo, más a la manera hegeliana. Lo que no hay en Iberico, sin embargo, es una discusión y defensa explícita de la tesis de que hay una diversidad de formas de conocimiento, todas ellas de igual importancia y profundidad. Esto pudo haber sido desarrollado por los espiritualistas a partir de sus lecturas de William James, sobre todo por Polar y Zulen que lo conocieron, y por Iberico, a partir de su interés por la poesía, pero ninguno de ellos se detuvo a fondo en el lado epistemológico de este tipo de pluralismo.

La religión es entendida, por Iberico, como una manera de dar sentido a la vida, pero no propiamente como una forma de conocimiento. Puede decirse que, en sentido estricto, Iberico no llega a salir de la concepción representacionalista del conocimiento. Por otro lado, hay un fuerte anti-intelectualismo en él, procedente de la misma actitud en Bergson. Hay en Iberico un explícito rechazo a la razón, precisamente porque el concepto de razón empleado es el teórico cartesiano que desdobra la teoría de la praxis. Así pues, mi impresión es

⁵⁹ Víctor Andrés Belaúnde llamaba a Iberico un “trascendentalista cristiano”, en: *Peruanidad*, Lima: Studium, 1957, pp. 391-392, aludiendo probablemente al movimiento trascendentalista americano de Ralph Waldo Emerson y Margaret Fuller, entre otros autores.

⁶⁰ Sobre todo en: *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*, Lima: Imprenta Santa María, 1950.

que hay un rechazo de la teoría, de la razón, del pensamiento lógico, de lo cognitivo, precisamente porque estos conceptos están siendo entendidos en su sentido más cartesiano. Iberico opone pensamiento a intuición porque sigue teniendo presupuestos positivistas acerca del concepto de pensamiento, que no llega a superar. “Esencialmente geométrico y cuantitativo, el pensamiento cree que basta combinar los datos para encontrar la incógnita.”⁶¹

Así pues, la filosofía de Iberico está plena de las mismas dicotomías de los positivistas, sólo que ahora se pone del otro lado de la línea. “Sólo hay una manera de conocer *verdaderamente*: convertirse en el objeto conocido y, sin embargo, conservar la propia individualidad; en otros términos, vivir otra vida en la nuestra.”⁶²

Lo central de esa posición resulta sumamente atractivo, aunque puede desconcertar un poco el uso de la palabra “verdaderamente”. Si los positivistas antes postulaban que sólo hay una forma correcta de conocimiento, a través de la ciencia y el método inductivo, ahora Iberico dirá que la ciencia es ilusión y sólo el arte constituye *verdadero* conocimiento. Es claro, pues, que tanto la dicotomía positivista como alguna forma de monismo siguen presentes.

Curiosamente, Iberico presenta también un dualismo de verdades: las de la ciencia, que son estáticas, racionales y fijas, y las del yo, consideradas vivas y dinámicas⁶³. Hay, así, de manera tácita, un pluralismo epistemológico que no es suficientemente desarrollado. Pero Iberico recae nuevamente en el monismo al sostener que el *verdadero* conocimiento es el de la intuición, pues la ciencia no es sino instrumental.

En *La aparición*⁶⁴, Iberico distingue entre el pensamiento simbólico y el conceptual. El conceptual es la correspondencia entre el objeto y la representación, mientras que el simbólico es la armonía entre la expresión y el sentido. Así como el epitome del pensamiento conceptual es la ciencia, el del pensamiento simbólico es el arte y la poesía y, en el caso del lenguaje, la metáfora. En su libro *Estudio sobre*

⁶¹ Iberico, Mariano, *Una filosofía estética*, Lima: Biblioteca del Mercurio Peruano, 1920, p. 118.

⁶² *Ibid.*, p. 127. El subrayado es del autor.

⁶³ Iberico, Mariano, *El nuevo absoluto*, Lima: Minerva, 1926, p. 163.

⁶⁴ Iberico, Mariano, *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer, o.c.*, p. 13.

la metáfora⁶⁵, se pregunta Iberico en qué consiste el conocimiento metafórico. Responde que se trata de “un conocimiento intuitivo que conoce la realidad dentro del alma. Según ese principio precisaremos que el pensamiento científico, al igual que el práctico y técnico, es un conocimiento reductivo que tiende a la identidad: elemental desde un punto de vista teórico, funcional desde el punto de vista de la praxis, al paso que el conocimiento metafórico nunca prescinde de lo concreto, deriva de una experiencia única y lejos de ser separativo y analítico, y de abolir en beneficio de un rasgo idéntico la diversidad de las imágenes a las cuales se aplica, las mezcla y las funde en un mixto rebelde a toda descomposición de tipo lógico”⁶⁶.

Así pues, la tesis de Iberico es que el conocimiento científico es reductivo, tiende a la identidad, es analítico, instrumental y describe el mundo exterior. El conocimiento metafórico, por otra parte, es intuitivo, analógico, elabora semejanzas entre objetos que no se encuentran asociados en la realidad y conoce la interioridad del mundo psíquico interno. Sostiene que mientras que el conocimiento científico es objetivo, el metafórico es subjetivo, aunque este último presupone una comunidad intersubjetiva. “Dejamos establecido el carácter subjetivo de la metáfora, aunque esta subjetividad no implica aislamiento sino más bien supone comunidad intersubjetiva.”⁶⁷

Aquí también Iberico propone una distinción demasiado radical entre la objetividad y la subjetividad, dejando la constitución intersubjetiva para lo segundo y olvidando, tal vez, que la objetividad también se constituye de manera intersubjetiva. Los textos del Husserl tardío, el de *La Crisis de las ciencias europeas*, los del segundo Wittgenstein, las *Investigaciones filosóficas*, así como los de Popper y Kuhn, todos ellos ya publicados para entonces, le hubieran permitido tener una visión mucho más compleja del conocimiento científico, superando así la concepción de los positivistas, de los cuales Iberico quería alejarse, pero superando también los presupuestos positivistas de los que no llegó a liberarse.

⁶⁵ Iberico, Mariano, *Estudio sobre la metáfora*, Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1965.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

Resulta interesante que Iberico reconozca que hay por lo menos dos formas de conocimiento que son diferentes entre sí, la científica y la metafórica. Lo que parece simplificador es que separe demasiado radicalmente el supuesto mundo interior del exterior. Sigue siendo la misma distinción que hacían los positivistas, sólo que ellos la hacían para intentar mostrar que, mientras el conocimiento científico sí es riguroso y proporciona información del mundo exterior, la introspección es pura subjetividad, no acarrea conocimiento en ningún sentido importante y puede ser emocionalmente atractiva, pero no epistemológicamente válida. Iberico parece tener una concepción ahistórica de la ciencia, comparable a la que tenían los positivistas, y por eso traza tan radical distinción. Ya para el año de la publicación del libro que estamos discutiendo, 1965, se habían publicado los textos que transformaron nuestra concepción de las ciencias, alejándolas de la manera como éstas eran entendidas por los positivistas lógicos de las primeras décadas del siglo XX. Si Iberico hubiera conocido a esos autores, lo que históricamente hubiera sido posible, tal vez hubiese tenido una concepción del conocimiento científico más cercano a la manera como él mismo entendía el conocimiento artístico.

David Sobrevilla piensa que el espiritualismo fue un retroceso en el proceso histórico de la filosofía peruana⁶⁸. Me permito discrepar de él. En primer lugar, porque esa afirmación presupone la existencia de un criterio objetivo de progreso en la filosofía, cosa que dudo mucho se pueda establecer, como no sea simplemente la similitud con las posiciones de quien hace la valoración. Sin embargo, si yendo más allá de ese detalle, establecemos nuestro punto de vista como criterio, diré que los espiritualistas tenían intuiciones acerca de la pluralidad de formas de conocimiento que, aunque vagas e imprecisas, permitían reformular fenómenos como la ciencia, la religión y el arte de una manera más sutil y compleja que el reductivismo positivista. Por otra parte, pienso que positivismo y espiritualismo no sólo han sido dos posiciones enfrentadas entre sí en el Perú que pasó del siglo XIX al XX, reflejo de lo que sucedía en Europa, sino también son dos posibles actitudes generales que se suele tener ante la filosofía.

⁶⁸ Sobrevilla, David, "Las ideas en el Perú contemporáneo", o.c.

Con la llegada del marxismo a Latinoamérica, a comienzos del siglo XX, el panorama filosófico se complicó aun más, dejando de ser un mero espejo para convertirse en una elaboración, sobre todo con José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979). Estos dos autores elaboraron el pensamiento marxista dándole una interpretación propia, con mayor o menor suerte, no es tema que podamos discutir aquí, pero por lo menos no se limitaron a reflejar el pensamiento europeo. Pienso que es en estos momentos, es decir, con la lectura que hace Iberico de los espiritualistas y con la interpretación de Mariátegui y Haya del marxismo, que se empieza a gestar el crisol intelectual que es la filosofía peruana actual, aquello que he venido llamando el "caleidoscopio". Sin embargo, como he sugerido anteriormente aunque no tendré ocasión de desarrollar, pienso que los elementos positivistas contenidos en el marxismo, sobre todo la unidad del concepto de conocimiento, el monismo epistemológico así como ontológico, y un cierto aunque matizado determinismo histórico, se mantuvieron en el pensamiento marxista peruano del siglo XX. Esto tuvo como consecuencia que el espiritualismo haya pasado demasiado rápidamente, sin darle ocasión para establecerse, consolidarse y desarrollar posiciones más creativas. Por eso pienso que el espiritualismo fue una empresa trunca en el proceso filosófico peruano, aunque también sospecho que varias de sus intuiciones son suficientemente valiosas como para ameritar ser discutidas con más profundidad.

Por momentos uno podría tener la sensación de que, más de cien años después, por momentos la filosofía peruana retorna al debate entre positivistas y espiritualistas, como si se hubiese quedado atrapada en una suerte de compulsión neurótica a la repetición. Sorprende ver que a veces los argumentos se repiten, y se sostienen tesis que hace cien años ya fueron convenientemente discutidas y, eventualmente, rechazadas. Pero las sociedades, como los individuos, a veces repiten sus errores y para eso es necesario analizarlos. Sin embargo, en los últimos años, la filosofía en el Perú se ha beneficiado con el incremento de la diversidad de influencias de las tradiciones filosóficas más importantes: la fenomenología y la hermenéutica, el marxismo y la escuela de Frankfurt, el post-estructuralismo francés, la filosofía post-analítica y post-kuhniiana, el pragmatismo, entre otras.

En eso, curiosamente, tenemos una cierta ventaja sobre las regiones del mundo que tienen tradiciones filosóficas fuertemente consolidadas: con frecuencia ellas carecen de la disposición o del interés suficiente para conocer las tradiciones vecinas. Pero no me parece que eso ocurra en el Perú. Aquí presenciamos un florecimiento de posiciones, escuelas y problemáticas diversas, donde no se puede decir que alguna de ellas prime por sobre las otras. Hay, más bien, un diálogo y una elaboración de tradiciones que se fecundan y enriquecen mutuamente.

Así pues, la filosofía que hoy se hace en el Perú ya no es un espejo sino, en todo caso, un juego de espejos. Pero no debe suponerse que por ello siga siendo una repetición sin elaboración propia. Por supuesto, tampoco es necesariamente garantía de originalidad, sino una promesa o una posibilidad. Los espejos de un caleidoscopio, cuando se reflejan entre sí y entrecruzan sus imágenes, crean formas, tonos y matices nuevos que no estaban en la realidad reflejada. Ese es, me parece, el proceso más valioso de la auténtica creatividad, y esas podrían ser las características de un diálogo que entre nosotros podríamos gestar.