

“El problema de la periodificación en la constitución de una historia materialista de las ideas filosóficas en el Perú”

Dr. Octavio Obando Morán

UNMSM / Filosofía.

(feb del 2005)

Resumen: El presente artículo busca trabajar exclusivamente en el problema de estructurar una apropiada periodificación para la constitución de una historia de las ideas filosóficas en el Perú. Como es de suyo comprensible, el estudio ha de abordar el planteamiento de algunos caracterizados pensadores que han trabajado este tópico: Felipe Barreda y Laos, Manuel Mejía Valera, Augusto Salazar Bondy, María Luisa Rivara de Tuesta y David Sobrevilla Alcázar. Secundariamente revisaremos a otros autores. Al final del abordamiento de los diferentes autores, hará el autor del presente artículo presentación de su esquema de periodificación.

Palabras claves: ideas filosóficas, periodificación, revisión de planteamientos, Mariátegui, materialismo

Nuestra perspectiva de la historia de las ideas filosóficas en el Perú se inscribe en lo que llamamos en general un materialismo de inspiración mariatiguiano-gramsciano, y nos interesa la historia de las ideas filosóficas en el Perú en la manera como se realiza explícitamente en lo académico, y como se realiza en las diversas clases y estratos sociales nacionales.

Se apoya asimismo en los antecedentes dejados por otras personalidades intelectuales y que dejan abiertas nuevas posibilidades a otros modos de ver estas ideas filosóficas. Nos apoyaremos en las historias de las ideas filosóficas ya investigadas o trabajadas por otros: Felipe Barreda y Laos, Manuel Mejía Valera, Augusto Salazar Bondy, María Luisa Rivara de Tuesta y David Sobrevilla Alcázar. Y secundariamente otros autores. Efectuada la revisión nosotros opondremos nuestra perspectiva a la de estos estimados historiadores.

La cuestión de la periodificación

La periodificación tradicional de la historia de las ideas filosóficas en el Perú se ha basado generalmente en la perspectiva desenvuelta por Felipe Barreda y Laos de cuyas reflexiones sobre el punto daremos cuenta aquí. Ciertamente sobre su periodificación hay una serie de críticas relacionadas con su posición anticlerical o prejuiciada con la colonia. Recuerdo muy bien que una de esas voces críticas era la del padre reinado Rodríguez Apolinario de quien se la escuche en varias ocasiones, a veces conversando fuera del aula, o en el aula, cuando me tocó ser su alumno en la escuela de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima.

Felipe Barreda y Laos.

Las posiciones al respecto están planteadas en su conocida obra: *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima, 1909. El autor investiga los siglos XVI, XVII, XVIII y la época de la independencia.

Estima en general que la escolástica de la contrarreforma vencida en Europa se refugió en América (p.24). Había que traer para América un inmenso monasterio (p. 29). De esta manera la conquista en el Perú tuvo: “en principio y nominalmente, un carácter religioso, que los conquistadores supieron aprovechar, para consumir los atentados más audaces, las especulaciones mercantiles más lucrativas y más viles: la fe servía para levantar riquezas sobre el exterminio de los infieles hijos de las Indias. Exterminarlos era dar muerte / a los hijos de Satanás. Matarlos, era salvar a la Humanidad del peligro del mal.

“Había que agotar a los demonios. Pronto el Infierno no existiría más sobre el mundo. En burdas inteligencias de aventureros ignorantes, el encano sacerdotal tenía que producir esa tendencia exterminadora, religiosa y lucrativa, antihumana, antimoral, consecuentemente sectaria.

“Apenas descubierta la América, se manifiestan, con inequívoca significación, esas tendencias dominadoras, absorbentes, de la Iglesia” (pp. 26-27). Juan de Sepúlveda sería quien daría legitimidad a esta visión de rudeza salvaje.

Y el autor valora así el siglo XVI para referirse a los estudios universitarios: “En quince cátedras nueve eran para estudios religiosos; la ciencia estaba apenas representada por dos cátedras de medicina, de las que se hizo notorio abandono por el desprecio que para ellas sentían catedráticos y alumnos (...) podemos afirmar que en todo el siglo XVI nuestra universidad permaneció cerrada para los estudios científicos” (p. 46).

Según el autor todo el siglo XVI de la Península vivió atravesado por la polémica acerca de la condición del indio: ¿son o no son hombres?. Las posiciones de Sepúlveda y Las Casas son representativas socialmente, sin embargo el segundo quedaría aislado en sus posiciones (p.57). Y en el país tuvieron representantes. El pensamiento de las congregaciones católicas en el Perú fue tomista-aristotélica: “Mientras el pensamiento en Europa marchaba altiva y seguramente a su emancipación, en el Perú, el pensamiento se estancaba; se petrificaba. La ciencia en manos de los sacerdotes hacía movimiento de regresión. La religión impuso a la inteligencia la concepción del mundo aristotélico-medieval: vivíamos entonces con el pensamiento en el siglo XIII y, sin embargo, el siglo XVI agonizaba” (p. 96). “En el siglo XVI triunfaron en el Perú, Santo Tomás, y el Aristóteles medioeval, imponiéndose como maestros soberanos de la juventud intelectual” (Idem).

La filosofía universitaria en el siglo XVII peruano colonial tendrá otras características. Aquí Barreda y Laos indica que hay dos grupos visibles, el primer grupo está compuesto por Juan Pérez de Menacho, Alonso de Peñafiel, Cristóbal de Cuba y Arce, Diego de Avendaño y Martín de Jáuregui (p. 108). El segundo grupo está compuesto por Espinosa Medrano, Nicolás de Olea, José Aguilar, Fernando Valverde y Pedro Peralta (p. 152). Y concluye de esta manera esta sección “Aguilar, por sus tendencias reaccionarias; por su erudición en ciencia antigua; por la labor de síntesis que realiza en sus obras; merece el primer puesto entre nuestros maestros representativos del siglo XVII” (p. 181).

Acápiteme especialmente interesante para nosotros de este autor es el señalamiento relacionado con el misticismo y la contemplación en la colonia. Y menciona entre fines del XVII e inicios del XVIII específicamente a Fernando Valverde (Vida de Cristo) y Pedro Peralta Barnuevo (Pasión y triunfo de Cristo); y remite a los Documentos Históricos y Literarios de Odriozola (Nota 1, p. 183). Pero otra veta --- decimos nosotros--- consiste en la información que deja el peruanista M. Bataillon refiriéndose a los documentos sobre la Inquisición que Toribio Medina transcribió y se conservan en la biblioteca nacional de Chile. Esta información arroja información que este misticismo tuvo también características populares.

El siglo XVIII, la primera mitad, la Universidad de San Marcos tenía 23 cátedras (p. 207) que enseñaba el tomismo-aristotélico. “La Escolástica era demasiado poderosa para temer el peligro del cartesianismo. La Teología triunfaba en el Perú. Era omnipotente, cuando en Europa había perdido todo prestigio, incapaz de resistir los avances de la ciencia y de la crítica” (Idem). Esto no impedía que “La Escolástica, no obstante la protección privilegiada, que gozaba en la Colonia, vivía, a mediados del siglo XVIII, en plena crisis” (p. 215). Y es de este agotamiento que nace el probabilismo fomentado por los jesuitas, que funcionaría a modo de ejemplo: ““Lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos probable, en concurso con la más probable, es probable, verdaderamente: luego, es lícito seguirla”” (p. 215). Este sistema solamente aumentaba la confusión, remplazó el sectarismo por el probabilismo, es decir, decimos nosotros, por el relativismo.

La segunda mitad del siglo XVIII el aristotelismo comenzaba a ceder terreno a los sectarios de Descartes y Newton. Y otros., sin embargo universitariamente el nacimiento de una posición más homogénea se produciría cuando en 1783 se debía elegir nuevo rector. La victoria o derrota lo era de una dirección intelectual, de una posición intelectual (p. 224). Pugnaba como representante del lado escolástico José Mejía Villalta, mientras que del lado antiperipatético iba Baquíjano y Carrillo. Fue elegido Villalta (elecciones del 5 de agosto de 1783) y todo el programa de reformas de la universidad quedó derrotado. La facción derrotada, o algunos de sus miembros, formaron la Academia Filarmónica fundada en 1787 por José Rossi y Rubí, fuente de agua de donde brotaría la Sociedad Amantes del país quien publicó Mercurio Peruano (1791-1794).

El claustro universitario aprobó un nuevo plan de estudios en 1793 con arreglo al cual los estudiantes rendían examen. El programa de Filosofía Universal para los exámenes de 1793 encierra notables innovaciones. Igual aconteció para los exámenes de 1798 y 1799, idéntico al de 1793. Para los exámenes de 1806 no merecen el mismo juicio. Se nota una pérdida de la influencia innovadora de 1793. decaimiento de la reforma que se hará progresivo desde este entonces (p. 229).

Estima Barreda y Laos que representantes de este período renovador son José Baquíjano y Carrillo e Hipólito Unanue (p. 231). Unanue concibió un plan de reforma universitaria centrando en las ciencias, bajo este espíritu se erige en 1811 el Colegio de Medicina de San Fernando. Pero esta reforma se da en el contexto de lucha entre los representantes hispanoamericanos de la independencia y los españoles mantenedores de la colonia. Es así que la reforma de Unanue es cortada impidiendo su consumación por obra del virrey (p. 247).

La época de la independencia está caracterizada por una educación superior que al igual que la del siglo anterior es servil (p. 262). La Universidad de San Marcos dominada por elementos conservadores “emprendió campaña enteramente desfavorable a nuestra libertad política” (p. 263) nacido del más sincero convencimiento (p. 266). “Nuestros intelectuales carecían de voluntad; si algunos de ellos simpatizaban con la idea de nuestra libertad política, guardaron para sí sus entusiasmos, sin comunicar sus sentimientos. No hubo en el Perú verdaderamente propaganda revolucionaria (p. 267).

La élite intelectual del Perú “a la cual pertenecían Rodríguez de Mendoza, Baquijano Carrillo, Hipólito Unanue, Pablo de Olavide, Fr. Diego Cisneros, estaba familiarizada con la “Enciclopedia” francesa (...). Hubo en esta “élite” intelectual predilección por el humanismo cultural del enciclopedismo” (p. 270). “La crítica del espíritu universitario expresaba en conceptos humanistas, enciclopédicos, sin dejar de, referirse al aspecto jurídico, ponía especial énfasis en lo burocrático. No pedía los criollos limeños, como exigieron los de Buenos Aires, libertad de Comercio, sino igualdad de derechos entre españoles y americanos, y acceso libre a los empleos y cargos públicos” (p. 272).

Finalmente cuando Barreda y Laos explica la incidencia de la escolástica sobre nuestra época ---y hacemos nuestra su posición--- menciona lo siguiente: “El escolasticismo que dominó durante tres siglos desarrolló entre nuestros intelectuales exagerado amor a la teoría, al principio dogmático. El desprecio que porfiadamente se tuvo por las ciencias, ocasionó la falta de espíritu de observación y del sentido de la realidad. Estos defectos de espíritu en las clases sociales superiores, aparecen notoriamente desde los primeros días de nuestra vida republicana” (p. 274). Defectos, estimamos, que siguen presentes.

Su evaluación por siglos nos da la visión de tiempos largos que es necesario tener para caer en la miopía de la especialización, necesaria, sí, pero nunca determinante para una exploración histórica. Y hace bien Barreda y Laos en distinguir lo filosófico universitario de lo social. El abordamiento universitario lo hace en el contexto social. Siendo sin embargo en su evaluación lo central lo universitario. Punto que nosotros encontramos una limitación. La subjetividad universitaria en el caso peruano no necesariamente tiene que ver con la que socialmente, subjetividad más amplia, se constituye y afecta o no a la subjetividad universitaria. Lo universitario es apenas un aspecto de la subjetividad social constituida.

Pero tampoco queda clara en la postura de B y L el lugar de la escolástica en el pensamiento filosófico de la república, si bien es claro que enfatiza que el escolasticismo fue vencido por el pensamiento de moderno, no está claro el lugar específico del este escolasticismo en el pensamiento de la república, es decir su evaluación no supera la reivindicación de la ciencia natural y el conocimiento positivo en general, pero ¿y los otros aspectos: ontológicos, gnoseológicos, lógicos, antropológicos, etc?. No está clara su posición.

No queda clara tampoco su anticlericalismo condenatorio de la colonia. El borrón y cuenta nueva es muy de factura hispánica que nos parece Barreda y Laos introduce. Apreciamos, como ya dijimos, su evaluación de la mística de la época colonial.

En síntesis, pese a que para B y L lo universitario en materia de ideas filosóficas es central para el autor, no descontextualiza a la universidad de lo social. Pero no comete el error inverso, de querer evaluar lo social desde la perspectiva de la universidad, dando así vida a una falsa homogeneidad, que, obviamente, tiene ritmos diferentes. No es la sociedad que se ha de mirar desde el pensamiento universitario, es la universidad que se ha de mirar desde el pensamiento social dominante o tendencialmente predominante.

Manuel Mejía Valega.

Es autor de un importante material ---un clásico de la cultura filosófica en el país--- intitulado *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, UNMSM, 1963. Según noticias del mismo autor este material se vino trabajando desde 1948, sin embargo en 1950 un asalto policial a su domicilio destruye los originales. Consigue reunir y ordenar los datos y en 1952 se plantea la posibilidad de editarlo por la UNMSM. En junio de 1952 sufre prisión política y llegará después el destierro. No se pudo materializar la publicación. La versión que sale a la luz es la versión del libro reconstruido mandado a Leopoldo Zea de la Universidad de México.

El libro está dividido en siete capítulos: De la colonia a la república, La escolástica y otras manifestaciones del pensamiento medioeval y renacentista, La Ilustración en el Perú, Predominio de la filosofía política: el romanticismo y el eclecticismo, El positivismo, La reacción espiritualista y la obra de Alejandro Deustua, y La filosofía actual. Se concluye con un apéndice: El positivismo en el Perú. Y cada sección está documentada por una bibliografía bastante amplia aunque no exenta, posiblemente por la amplitud del trabajo, de fallas.

No es improbable que el material de MMV posea deficiencias y quizás serias deficiencias, pero no dice nada contra el trabajo de este autor; dice, sí, contra los que posteriormente no ampliaron, mejoraron o enriquecieron lo que es un libro de mérito muy grande, pero, ciertamente, un primer peldaño. Y, al igual que otros autores, MMV concentra en la filosofía universitaria desde el período de la colonia. Es la periodificación de la filosofía universitaria desde la colonia y el respectivo levantamiento bibliográfico.

La crisis de la escolástica ---entre otras cosas--- la sitúa el autor en el siglo XVIII, así “en la segunda mitad del siglo XVIII la escolástica se hallaba en plena crisis” (p. 76). El probabilismo como corriente filosófica nace por la desconfianza de los escolásticos en sus propios métodos.

Augusto Salazar Bondy.

Este autor se maneja con dos aspectos, el primero tiende a considerar las ideas filosóficas tanto en el orden académico como no-académico, aspecto que nosotros seguimos o asumimos dentro de nuestra reflexión. El segundo aspecto tiene que ver en rigor con la periodificación propiamente de las ideas filosóficas. Aquí Salazar Bondy se guía por el criterio filosófico académico. Y en esta posición lo han seguido a Salazar Bondy los historiadores de las ideas filosóficas en el Perú. Veamos estas periodificaciones.

Según Augusto Salazar Bondy la historia de las ideas filosóficas en el Perú se divide en seis períodos: “I) El predominio de la Escolástica: su introducción y posterior desarrollo en el país. Este periodo se extiende desde 1550 hasta mediados del siglo XVIII, II) El pensamiento de la Ilustración: la lucha de las corrientes del pensamiento moderno, en particular el empirismo, contra la Escolástica, su predominio e influencia en la revolución de la independencia y el establecimiento de la República. Abarca aproximadamente, la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX, III) El pensamiento romántico: la filosofía política vinculada con las luchas entre liberales y conservadores; desplazamiento del sensualismo por el eclecticismo y el idealismo. Este periodo puede ser situado entre 1830 y 1880, IV) El positivismo: introducción e influencia de la filosofía positiva francesa e inglesa. El predominio del positivismo peruano se extiende de las últimas décadas del siglo XIX a las iniciales del presente, V) La reacción espiritualista: la polémica contra el positivismo y la obra de Alejandro O. Deustua y sus discípulos, VI) La filosofía actual” (ASB: La filosofía en el Perú, Universo, Lima, 1967(1954), pp. 13-14).

María Luisa Rivara de Tuesta.

Nuestra profesora y maestra María Luisa Rivara de Tuesta establece su periodificación ateniéndose al siguiente esquema: 1) fase prehispánica, 2) filosofía escolástica, 3) la fase de la emancipación, 4) la fase contemporánea (que como en Salazar Bondy abarca el apogeo del positivismo, la nueva metafísica, espiritualismo y materialismo, el pensamiento filosófico actual. En gran medida adopta la periodificación de Salazar Bondy aunque ciertamente se distancia de su maestro en lo relacionado con el pensamiento prehispánico, que Rivara de Tuesta investigará con intensidad.

David Sobrevilla Alcázar

La posición de D. Sobrevilla Alcázar: 1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú, en *Ciencias Sociales en el Perú: Un balance crítico*, Universidad del Pacífico, Lima, 1978 será la que siguiente. “Nosotros dividimos el desarrollo de la filosofía en el Perú desde 1880 hasta en cinco etapas: 1. El Positivismo. 2. La Reacción Espiritualista. 3. La Generación del Centenario. 4. El Grupo del 40. Y 5. El Grupo de los años 60. También este esquema de periodificación presenta sus problemas, pero pensamos que se ajusta mejor a la evolución de la filosofía en el Perú, que los anteriores mencionados” (p. 37). Estima que la filosofía en el Perú recién “únicamente a partir del grupo del 40 se establece la filosofía como una actividad profesional, habremos de referirnos por necesidad a figuras cuya actividad central no ha sido la filosofía” (Idem). Pero sí es bastante diferente la periodificación de F. Miro Quesada C.

El autor analiza su evaluación de la filosofía en dos sentidos: “sincrónica” y “diacrónica” Respecto a lo primero indica:

“Toda determinación que se ofrezca de la filosofía debe tomar en consideración cinco puntos de vista: 1) ¿cuál es el “asunto” de la filosofía?, 2) ¿cuál es el procedimiento que se sigue para estudiarlo?, 3) ¿en qué consiste la necesidad de la filosofía? ---a diferencia de la de la ciencia---, 4) ¿cuál es la función liberadora de la filosofía?” (p. 57). Y en la nota 1 de la p. 57 aclara: “Los cuatro primeros puntos de vista proceden de Karl Ulm, cf su artículo “La idea de verdad en Nietzsche” en Revista del Colegio Mayor de

Nuestra Señora del Rosario, mayo-junio de 1965, No. 471, pp. 31-49. El quinto es producto de nuestro convencimiento”. Con estos referenciales procede DSA a evaluar lo que arroja su propia investigación.

En el sentido “diacrónico” hace un balance de la situación económica del país después de la guerra del Pacífico. Y dentro de esta diacronía tematiza algunos niveles. La filosofía universitaria se ha desenvuelto en Lima y provincias, y la filosofía ha sido recepcionada positivamente en la universidad como fuera de ella. Un segundo nivel trabaja el tránsito del ejercicio de la filosofía que marcha de la burguesía acomodada a la clase media. Un tercer nivel de análisis sirve a DSA para hacer un repaso de la filosofía en el Perú desde el punto de vista de la conciencia de clase. Siguiendo a Jesús Chavarría respecto a los intelectuales peruanos a partir de González Prada, afirma que éstos pertenecen a la izquierda o derecha pero no permanecen indiferentes (p. 65). Otro nivel que el autor destaca es que por los temas los filósofos peruanos tienen una clara orientación por la metafísica en sentido amplio. Un nuevo nivel que llama su atención es relativo al auge de la filosofía foránea. Finalmente, las tendencias filosóficas reconocibles son dos: la marxista y la cristiana.

Compárese la periodificación de DSA con la de Salazar Bondy y no será difícil notar la diferencia de matiz. Aunque DSA estime que su posición respecto a Salazar Bondy (*La filosofía en el Perú e Historia de las ideas filosóficas en el Perú*) es distinta, diferente, por los “criterios valorativos y la orientación de nuestro ensayo” (p. 36), sin embargo, insisto, su periodificación es diferente por matiz.

Y en este material expone una idea que encuentro interesante: “Una revolución de la filosofía peruana implica por ello una toma de conciencia de la situación peruana negativa y crítica y una transformación del pensamiento nacional, gracias a los más modernos métodos, en un instrumento desmitificador de la vida peruana” (p. 67). Así, una revolución de la filosofía peruana pasa por la reevaluación crítica utilizando como instrumento los más modernos métodos filosóficos de análisis para desmitificar la vida peruana.

En su ensayo “Las ideas en el Perú contemporáneo (en *Historia del Perú. Proceso e instituciones*, volumen XI, Editorial Juan Mejía Baca, España, 1980) realiza dos críticas al trabajo *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* de Salazar Bondy: 1) el llamar a su trabajo *Historia de las ideas* resulta excesivo puesto que sólo reseña “El proceso del pensamiento filosófico” peruano (p. 115), 2) “en esta obra las ideas flotan encima de la estructura socioeconómica como si constituyeran una estructura independiente” (Idem, p. 115), así en vez de tratar de conectar la estructura productiva y las ideas se desplaza a formular la tesis metafísica que la filosofía peruana se ha frustrado por la alineación de la vida comunitaria peruana (Idem, p. 116).

El autor metodológicamente propone la siguiente vía de trabajo para este ensayo: “En nuestro trabajo vamos a proceder de la siguiente manera: en su parte principal vamos a estudiar el desarrollo de las ideas en el Perú contemporáneo, en la consideración final vamos a tratar de ligar dicha conexión con el movimiento de la estructura productiva, formulando una hipótesis al respecto. Dicha hipótesis podrá ser confirmada o desechada por investigaciones posteriores y más detalladas, en que ya no se deberá examinar tan solo *a posteriori* dicha conexión, sino analizar simultáneamente el movimiento de la estructura productiva y el de las ideas” (Idem, p.117). Estima el

autor que no existen aún convincentes investigaciones en el país respecto al desarrollo de la estructura productiva del Perú contemporáneo. El presente trabajo tendría que ser evaluado no por lagunas del mismo en los detalles “sino más bien por la corrección o incorrección de sus planteamientos y por lo que en conjunto permite ver o encubre” (Idem, p. 119). Finalmente llama la atención sobre algunos aspectos que tendrían que tener una historia de las ideas en el Perú: 1) deficiencias y omisiones, 2) el recuento de peruanistas y profesores extranjeros que han trabajado en el país o sobre el Perú, y 3) hay vacíos en tanto no se mencionan las ideas de peruanos que trabajan en el extranjero (el material de DSA: *La filosofía contemporánea en el Perú* parecería haber apuntado a suplir por lo menos esta tercera limitación).

Entre las páginas 404-414 el autor trabaja su Consideración final, de ésta tomaré centralmente aquello que es relevante para la periodificación. Estima que el proceso de las ideas en el Perú contemporáneo al menos hasta los 30 está sujeto a un movimiento dialéctico, y que a partir de los 70 se puede situar el surgimiento de una nueva gran interpretación de la realidad nacional, de un nuevo eje de la historia intelectual peruana (Idem, p. 404). Las ideas en el Perú contemporáneo han ido adquiriendo una definida orientación socialista, así “la nueva interpretación de la realidad peruana que se gesta en los años 70 no representa otra cosa que una profundización de los planteamientos socialistas de los años 30” (Idem, p. 406). Y en absoluto quedar cancelado el pensamiento conservador y reaccionario.

Acerca de la conexión entre el proceso de las ideas y el proceso material el autor enuncia la siguiente hipótesis: “que en el Perú hay una relación verificable entre el movimiento de la estructura socioeconómica y el de la superestructura ideológica” (Idem, p. 408). Para probar su hipótesis acude a tres aspectos de la dialéctica real (Idem, p. 409): 1) políticamente el programa del arielismo va a expresar los intereses de la oligarquía y su visión del país (Idem, p. 408), 2) el bersognismo de A. O. Deustua que procede de la clase media y renunciando a ella elige defender los intereses de la oligarquía sosteniendo que el problema central del Perú es el educativo y que para solucionar este problema central, es necesario formar minorías selectas (Idem, p. 408-409), 3) la lucha antioligárquica durante el Oncenio de Leguía que se halla en relación con los planteamientos socialistas de la época, 4) algo parecido ocurre durante el gobierno de Belaunde en la década del 60, la bonanza económica lleva a una nueva interpretación de la realidad peruana, que se gesta desde el 60 pero se percibe con claridad desde los 70 (Idem, p. 409). Cierra esta Consideración DSA afirmando lo siguiente: “Por lo demás pensamos que la gran tarea de la filosofía y de la ciencia en el Perú no puede ser simplemente la de / repetir el desarrollo que han alcanzado las ideas en países foráneos, sino formular un proyecto cultural e histórico alternativo a los existentes en los países denominados desarrollados” (Idem, pp. 413-414).

Ciertamente no hay como discordar de esta reflexión que anima la investigación de DSA y en la que nosotros estamos inscritos y consideramos vigente. Al respecto hemos efectuado una evaluación en un material de la filosofía en el Perú polemizando específicamente con el marxismo de la época, o con el llamado marxismo soviético. En el libro inédito llamado: Sujeto-objeto, evaluamos sistemáticamente este problema entre otros planteados. En nuestro sitio web ---versión 2004--- hemos colocado una sumilla de los ejes problemáticos que orientan el dicho material. Material inédito que aparecerá como un ensayo dentro de un material más amplio que se publicará posiblemente el

2006.. Unido a la conexión antagónica que hay entre los movimientos sociopolíticos con las posiciones filosóficas universitarias.

La única diferencia con lo que propone DSA es que para nuestra reflexión nosotros no dividimos la perspectiva marxista en el circuito vertical de base-superestructura. Lo hacemos en el circuito horizontal de base material y proceso espiritual distinguiendo aquí, y considerando como lo central, la mediación para realizar el proceso espiritual: el proceso sociopolítico y en medida menor el institucional. Con la respectiva repercusión del proceso espiritual en la realidad material, pensamos principalmente, aunque no exclusivamente, en la relación social política.

Y a partir de esta perspectiva crítica de DSA estimamos correcta la crítica que realiza respecto a la visión de la historia de la filosofía de ASB como basada en una visión idealista. Es correcta su crítica. Pero es un gran mérito de ASB haber colocado los procesos universitario filosóficos y trabajado paralelo los procesos espiritual filosóficos de los movimientos sociopolíticos. Este aspecto resalta como central de la investigación de ASB. De otro lado hay que partir del hecho de que la evaluación de ASB parte de su posición socialista no-marxista y con influencia de la teorías sociológicas liberacionistas. Este era un compromiso epocal y político.

Finalmente estimo que en ASB era muy fuerte ---aunque trató de quebrarlo--- la influencia del paradigma intelectualista. Estimo que ASB luchó contra este paradigma no de manera explícita, sino como intuyendo la dificultad, es decir intuyendo el iceberg político que estaba tras el paradigma intelectualista. La crítica radical filosófico negativa de 1968 fue más lejos que los límites o limitaciones filosóficas que pudo haber tenido, que eran corporativistas políticamente.

Pero es mi convicción de idéntica manera que este experimento de ASB nos puso filosóficamente tras lo que consideró es un nuevo horizonte de reflexión filosófica. Y sobre los cuales de distinta manera y aspecto se ha venido construyendo. El anatopismo del cual hablará V. A Belaunde ha sido remplazado por lo que significa la búsqueda de una subjetividad autónoma. Problema que supera ver la filosofía aplicada y cualquier filosofía recepcionada siempre *como mera reflexión exterior y desde la metafísica del entendimiento* Por el contrario ha de verse desde una óptica de lo concreto-pensado.

Afirmar que ya habría habido filosofía aplicada desde la colonia, como estima Gustavo Flores Quelopana, constatación que hace también Salazar Bondy cuando estima “que la actitud más frecuente de los pensadores peruanos no ha sido la de la teorización pura, sino más bien la contraria, la del pensamiento aplicado” (ASB: Historia de las ideas en el Perú, vol. 2, p. 460). D. Sobrevilla Alcázar en su material “1880-1980: cien años de filosofía en el Perú dice: “nos parece no injusto sino totalmente descaminado decir que el pensamiento filosófico peruano ha estado en el pasado divorciado de la temática del país. González Prada y Javier Prado, Deustua y Belaunde, Mariátegui, Miro Quesada y Peñalosa, Guardia Mayorga y Salazar Bondy, han escrito profusamente sobre la realidad nacional ---bien o mal. Y tan solo Iberico y Li Carrillo constituyen una relativa excepción” (p. 70). Es posible que se haya tematizado problemas espirituales relacionados del Perú, pero *es insistir en una crítica que no pasa los límites de esta metafísica del entendimiento* que en su momento criticará JGF Hegel. a la filosofía de su época.

Gustavo Flores Quelopana estima que hubo pensamiento aplicado desde la colonia en el país. Durante la colonia: "primó una reflexión ontológica de lo nativo y nacional" (*El placer del mal*, IIPCIAL, 2004, p. 40). Salazar Bondy afirma que fue filosofía aplicada aunque Flores Quelopana repudia toda filosofía aplicada. Y D. Sobrevilla Alcázar se refiere a la tematización de los problemas espirituales de la filosofía peruana contemporánea. Este último dice en "1880-1980: cien años..." lo siguiente: "En el Perú se parte de cuestiones (teóricas: a/n) menos radicales: se supone en general que dado un problema tan solo hay que buscar el método para solucionarlo, y que la dificultad estriba únicamente en la positividad del procedimiento adoptado en su rigor ---donde éste se toma en el sentido recortado de exactitud" (p. 60). El problema para nosotros es teorizar qué conduce a ese aplicacionismo, y no recusar que sea pensamiento aplicado.

Y, francamente, encuentro bastante difícil aceptar ---como quiere GFQ--- que el problema de la subjetividad haya sido formulado desde la colonia como problema específico, teórico. Y sugerir que este problema habría estado presente, tematizado, también en el pensamiento medieval europeo. Así, el pensamiento moderno sería una desviación del correcto sentido que emerge de este pensamiento medieval. Por consiguiente, el fracaso de la subjetividad moderna, fracaso que GFQ evalúa desde una constatación práctica es decir por sus *efectos sociales*, es decir constatando desde la *filosofía aplicada*, obedece a habernos encaminado por esta senda del mal, la conclusión obviamente es que la subjetividad del mundo moderno ha fracasado.

En el artículo escrito para Socialismo y Participación, No. 37, marzo de 1987 intitulado "San Marcos y la filosofía en el Perú", elabora un conjunto de reflexiones del cual aquí daré cuenta en lo que concierne a nuestro problema. Aquí el autor, siguiendo a Salazar Bondy, sigue el esquema siguiente de periodificación: "1. el predominio de la escolástica (1550-1750); 2. la Ilustración (1750-1830); 3. el Romanticismo (1830-1880); 4. el Positivismo (1870-1900); 5. la Reacción espiritualista; 6. el período de los movimientos socialistas (1920-1940); 7. el de los años 40; 8. el de los años 60; y 9. el período actual. Examinemos cómo está ligada la filosofía producida en estos períodos con San Marcos, y qué figuras y corrientes surgieron fuera" (p. 37).

Plantea en este artículo algunas consideraciones bastante interesantes, dice " "en rigor no hubo una filosofía peruana en los períodos precedentes (Escolástica (1550-1750), Ilustración (1750-1830), Romanticismo (1830-1880): a/n); en un inicio se importó la filosofía escolástica y luego se introdujeron las nuevas corrientes del pensamiento europeo como las ideas de la Ilustración, las del sensualismo escocés, el jusnaturalismo de Heinecio, el krausismo de Ahrens o el conservadorismo francés y español. En verdad, la filosofía comienza a establecerse entre nosotros con el Positivismo. Y no es que las ideas positivistas no iban a ser también traídas desde el exterior, sino que se las adaptó mejor a nuestros problemas y a nuestras necesidades" (p. 40).

Compárese aquí el "En verdad, la filosofía comienza a establecerse entre nosotros con el Positivismo. Y no es que las ideas positivistas no iban a ser también traídas desde el exterior, sino que se las adaptó mejor a nuestros problemas y a nuestras necesidades" (p. 40, 1987)", con el "Porque en el Perú únicamente a partir del grupo del 40 se establece la filosofía como una actividad profesional" ("1880-1980: cien años...", p. 37, 1978). En el primer caso el positivismo se "adaptó" mejor a nuestras necesidades,

en el segundo con el grupo del 40 “se establece la filosofía como actividad profesional”.

Y en la “Consideración final, el acápite “g” concluye DSA: “En verdad bien pudiéramos sostener que la filosofía sólo se instaló en San Marcos como actividad “normalizada” ---en caso de que la filosofía se pueda en general “normalizar”--- recién hacia 1940” (p. 49). Obsérvese otra vez el matiz de sentido entre 1978: “se establece la filosofía como actividad profesional” y el escrito de 1987: “actividad “normalizada” --en caso de que la filosofía se pueda en general “normalizar”--- recién hacia 1940”. Pero que apunta siempre a los mismo: *la filosofía será profesional cuando sea “normalizada”*. Y esta solamente comenzó por 1940. Este grupo compacto lo compone: C. Cueto, L. F. Alarco, J. Russo Delgado es de W. Peñaloza, F. Miro Quesada, Nelly Festín, G. Saco y J. B. Ferro. También C. Guardia Mayorga, M. Zevallos Vera, W de Reyna, M. Alzamora Valdéz y G. Alarco. Este bloque, en buen número de ellos, se vio fuertemente influenciado por la fenomenología. La normalización significaría entonces la filosofía como quehacer normado por las rigurosas exigencias de tipo fenomenológico.

Curiosamente este programa de profesionalizar la filosofía, que no es incorrecto, choca sin embargo con la pretensión de querer elevar la filosofía analítica y los problemas del lenguaje al único método de reconocimiento profesional del quehacer filosófico. Una reducción total de la actividad filosóficas como develamiento del ser. Y no solamente de los discursos que hablan sobre el ser o el sentido del ser.

Prosiguiendo con la idea anterior. En su material en dos tomos: *Repensando la tradición nacional* (Volumen 1: Editorial Hipatía, Perú, Julio de 1988; volumen 2: Editorial Hipatia, Perú, Abril de 1989), DSA trabaja en otro contexto de reflexión:

“En nuestra “Consideración final general”, volveremos la mirada hacia atrás y extraeremos un balance comprensivo de todo lo tratado buscando determinar: 1. la relación en que se encuentra el pensamiento de cada autor examinando con la tradición de la filosofía occidental: en qué medida hay una genuina apropiación, crítica y replanteamiento, 2. su relación con la tradición de la filosofía practicada en el Perú: si la toma en cuenta en sus posibilidades y dificultades y la enriquece, o la ignora, y 3. el valor de los proyectos filosóficos de cada autor, su realización o frustración y las posibilidades que abren o cierran” (p. xxii). En la página xxiii sintetiza más su posición trabajando: “la relación del pensamiento de cada autor con la tradición de la filosofía occidental, con la tradición de la filosofía que se ha cultivado en el Perú, y la validez, realización y posibilidades de cada proyecto filosófico”

Hemos indicado, y adherido de manera enérgica a esta idea de DSA cuando propone proyectos filosóficos como esquema de temas, problemas o temas-problemas mínimos o máximos para orientar la reflexión de un pensador y eventualmente evaluar un pensamiento desplegado. Estimamos que es índice de madurez de un proceso de reflexión filosófica de una época. La dispersión filosófica orientada en el intelectualismo que consistía en buen número de casos en saltar de un tema a otro sin una estructura de reflexión, sin una estructura que indique búsqueda sistemática, nos parece una época tramontada, aunque siga aparentemente fuerte. Se tiene ya un contrapeso por el cual los pensadores tendrán que circular o asumir. porque es, simplemente, más elaborado para la constitución de una reflexión.

En el material de David Sobrevilla Alcázar: *La filosofía contemporánea en el Perú* (Carlos Matta editor, Lima, setiembre de 1996) el autor periodifica de la manera que sigue: “Podemos dividir la evolución de la filosofía en el Perú en nueve períodos --- siguiendo en lo fundamental un esquema de Augusto Salazar Bondy (Cf. Su libro *La filosofía en el Perú*, Lima, Universo, (2)1967: 13-14): 1. El predominio de la escolástica (1550-1750), 2) La ilustración (1750-1830), 3. El romanticismo (1830-1880), 4. El positivismo (1870-1900), 5. La reacción espiritualista (1900-1920), 6. El período de los movimientos socialistas (1920-1940), 7) El de los años 40 (1940-1960), 8. El período de los años 60 (1960-1980), y 9. El período actual (1980ss)” (p. 23).

El libro contiene un artículo llamado “San Marcos y la filosofía en el Perú” (pp. 169-188), redactado en 1987, entre la periodificación de 1987 y esta de 1996 las diferencias respecto a las etapas no se modifican mayormente, la única alteración corresponde a que en la periodificación de 1996 el autor DSA incorpora una nueva fase más: 1980ss, que sería la novena sección de su periodificación de 1987 (que se detenía en ocho fases).

Para concluir diré lo siguiente, a las nueve etapas indicadas habría que añadir una más, es la relacionada con la fase del pensamiento prehispánico (DSA: *Repensando la tradición de Nuestra América*, Fondo Editorial del Banco central de Reserva del Perú, Lima, octubre de 1999, p. 55). Y aunque el autor estima legítimo y deseable el estudio del pensamiento precolombino hacerlo sin embargo exige algunas condiciones previas: 1) el estudio ha de hacerse por conocedores del quechua, del aymara o del idioma indígena del caso, 2) han de tener sus investigadores una sólida preparación metodológica y hermenéutica, 3) la reconstrucción del pensamiento precolombino debería hacerse basados en estudios sistemáticos y completos de los testimonios de los cronistas indígenas españoles a los que podrían unirse los estudios lingüísticos y antropológicos, 4) se han de tomar en cuenta los estudios que se hacen en otros países: México, Africa EUA, Europa sobre el pensamiento no occidental (Idem pp. 70-71).

Estimo que si bien DSA está apuntando con su reflexión a fundamentar estudios serios sobre el mundo precolombino, la exigencia de la lengua como condición sine qua non privilegia en exceso este aspecto. Es nuestra convicción que para suplir esta deficiencia caso no haya la suficiente formación en la lengua original, en este caso las lenguas que indica el autor en el punto 1, puede usarse el método de la contrastación de fuentes. Ahora bien, es cierto que se hace necesario un conocimiento algo más que básico de las dichas lenguas si se desea incursionar de manera rigurosa en este terreno. Y somos reticentes porque J. Estermann en su *Filosofía andina* estima como condición que el filósofo tenga que vivir en las comunidades de los andes para poder hablar de esta filosofía del mundo andino. Si bien eso es importante no se debe tampoco sobrevalorar, es privilegiar en exceso el conocimiento directo. Para combatir el uso de “literatura de segunda mano” o evitar los “lugares sueltos de uno u otro cronista a favor de la presunta existencia de la filosofía precolombina” (Idem, p. 71), la contratación de fuentes sistemáticamente es tan útil como sobrevalorar uno de los métodos.

Augusto Castro y Pablo Quintanilla.

Este autor formula la periodificación en su material *El Perú, un proyecto moderno* (PUC-CEP, Lima, 1994). El autor se formula el problema, estima que “El Perú, en sí

mismo, es el proyecto de nuestra modernidad. Lo decimos en el sentido del Perú como programa, como paradigma. Pero ¿qué es el Perú?. Para los modernos es su autoconciencia, es una forma de hablar de sí mismos, de pensar sobre sí mismos, es su propia definición; es la reflexión que hace de sí el sujeto moderno y por lo cual indaga sobre su realidad y su razón de ser.

El estudio que efectuaremos sobre nuestro pensamiento nos indicará que el único paradigma de nuestra reflexión nacional consiste en saber qué y quiénes somos (...). Nuestro pensamiento sólo ha sido un deseo de saber quiénes somos y ha confundido periódicamente sus deseos con la realidad” (p. 26).

Ciertamente el problema de la autoconciencia es medular y sobre esto hemos reflexionado también, sin embargo nosotros estimamos que el pensamiento universitario en materia cultural y filosófica no ha confundido sus deseos con la realidad, afirmamos que se ha construido a sí mismo sobre una falsa conciencia de sí mismo. Una representación ideal de sí misma.

Nuestro autor estima que la demostración de este objetivo, el Perú como proceso de su autoconciencia de sí como Perú, como paradigma, es un acercamiento de nuestra autoconciencia como modernidad y procura capturar estos momentos a través de los diferentes capítulos que conforman su presente material. Según el autor estos momentos serían los siguientes: Los tiempos modernos y la victoria temporal de la escolástica (I), El Perú de los Amantes (II), Un nuevo punto de partida: El criterio estético (III) (básicamente –decimos nosotros--- Deustua-Prada), De la estética a la política: Los modernos cruzados (IV) (A. A. Belaunde-JC Mariátegui), Respuestas a las contradicciones del proyecto moderno (Cap. V) (Porrás-Quijano-Churata), Moral moderna, moral de pícaros. Finalmente la Conclusión y Bibliografía. Castro estima que su reflexión es diferente al planteamiento de Salazar y Sobrevilla, y admite que sin estos esfuerzo previos, su propio esfuerzo de reflexión habría sido más penoso.

“En este texto, hemos querido simplemente manifestar nuestra perspectiva acerca del pensamiento peruano y hemos constatado en su revisión que la razón que lo ordena es su ser moderno. Desde el inicio de este trabajo, hemos intentado sostener que la escolástica renacentista estaba inmersa en preocupaciones modernas y que las posiciones del Lunarejo, los probabilistas, Llano zapata y otros en el Perú las expresan. Después de sortear obstáculos y problemas, el pensamiento moderno se afirma en el país a principios del siglo XIX llevando consigo las huellas de su herencia renacentista. La independencia, la ideología de los próceres y libertadores está impregnada de ideas modernas, de ilustración y de racionalismo. El moderno peruano de estas épocas se siente dueño de su destino, de su patria y desea asumir responsabilidades. El cambio de ideas lleva a un cambio de actitudes. Un país nuevo requería de hombres e ideas nuevas y modernas. Sin embargo, el proyecto de los amantes del Perú fracasa. Ni la libertad, ni la democracia se estabilizaron. Los criollos, modernos y nacionales, no representaban totalmente las nuevas ideas. Terratenientes y aristócratas en la vida, contradecían así sus aspiraciones democráticas y liberales” (p. 214).

¿Fueron ---decimos nosotros--- nuestros liberales efectivamente liberales o más bien independentistas?. Me inclino a estimar correcto lo segundo y no lo primero. El liberalismo en el país en rigor nunca existió sino subsumido en la aspiración independentista. Pero era una unidad temporal. Acabada ésta unidad temporal apareció lo que realmente era: el modo terrateniente de entender el liberalismo.

“Ante las inconsecuencias de los amantes del Perú, se genera una revisión del proyecto moderno y se critican sus postulados” (p. 214). Y aquí aparece Deustua en adelante en su revisión

Pablo Quintanilla estima en su material *Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú* (Separata: PUC, Lima, conferencia, s/f) que “El libro de Augusto Salazar Bondy es, de lejos, el mejor sobre el tema (de las ideas filosóficas en el Perú: a/n), en tanto hay una preocupación por reconstruir los presupuesto subyacentes de los autores tratados así como por encontrar una línea de desarrollo que atravesase las diversas etapas y que vaya más allá de la simple aglomeración de nombres. En las publicaciones de David Sobrevilla y María Luisa Rivara de Tuesta hay también interpretaciones de conjunto, pero con frecuencia son esquemas de períodos históricos acompañados eventualmente de algún juicio de valor” (p. 4).

Sobre si existió filosofía o no en el mundo prehispánico el autor valora de la manera que sigue: “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 totalitarias, como las americanas precolombinas hubo complejas cosmovisiones pero no creo que, en sentido estricto, se diera lo que hoy llamamos filosofía” (p. 13).

Según este autor la historia de la filosofía en el Perú se puede dividir en cinco momentos principales: 1) Los siglos XVI y XVII: La escolástica, 2) El siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX: El alejamiento de la escolástica, 3) Desde mediados del s. XIX hasta comienzos del s. XX: El positivismo, 4) desde comienzos hasta mediados del s. XX: El espiritualismo, 5) Desde mediados del s. XX hasta el presente: “Lo que caracteriza 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 diversas posiciones filosóficas como, por ejemplo, el marxismo, el positivismo lógico, la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía post-analítica y la filosofía de la ciencia post-kuhniana, entre otras posiciones relevantes” (p. 17).

Finalmente el autor estima que en filosofía no existe progreso: “David Sobrevilla piensa que el espiritualismo fue un retroceso en el proceso histórico de la filosofía peruana, mientras que Augusto Castro sostiene que fue un avance. Me permito discrepar de ambos autores. En primer lugar, porque ambos presuponen 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” (p. 42). Así, Castro y Sobrevilla harían valoraciones subjetivas.

Estimamos problemática esta perspectiva no progresiva de la historia de las ideas filosóficas en el Perú, en efecto, 1) cuando el autor estima las perspectivas representacionistas superadas por el idealismo alemán (p. 5) ¿no asume una posición progresiva de la filosofía?, 2) cuando habla de la primera generación positivista y una segunda y declara a la segunda menos dogmática que la primera (p. 7) ¿no estima progresivamente?, 3) cuando niega la posibilidad de filosofía prehispánica en el Perú

por su carácter totalitario de estas culturas precolombinas y hacer analogía con la cultura y democracia griegas ¿no usa el autor un criterio progresivo?, 4) cuando estima que el verdadero inicio de la modernidad peruana se inaugura con el Mercurio Peruano (p. 16) ¿no apela a un criterio progresivo?, 5) cuando valora la filosofía “Desde mediados del s. XX hasta el presente” como de mayor creatividad por la mezcla (p. 17) ¿no estima también de modo progresivo?, etc. Así nuestro autor de modo explícito e implícito apela a un criterio progresivo en su propia reflexión. Si Sobrevilla y Castro hacen valoraciones subjetivas, ¿serán las de P. Quintanilla también subjetivas e incurre de igual manera en 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”?.

Así, en síntesis, no hay objetividad cuando se reflexiona sobre historia de las ideas filosóficas en el Perú. Sería todo esto que se investiga entonces ¿construcciones arbitrarias producto de la subjetividad de los historiadores de la filosofía?. Ciertamente negar objetividad y carácter progresivo al proceso de las ideas filosóficas es incorrecto. Y no vemos necesario adscribir, implícitamente, a lo progresivo la idea de bueno o malo. En efecto, pueden haber otros items valorativos, por ejemplo, bienestar material, acceso a la cultura, etc, más en el horizonte de lo simétrico que de lo asimétrico. En fin.

Nuestro punto de vista.

Nosotros seguiremos otro criterio para nuestra periodificación, se basa centralmente en el descrito por José Carlos Mariátegui La Chira en su obra *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tal abordamiento lo aplica al referirse al proceso de la literatura. Es nuestra convicción que tal esquema vale también para periodificar el proceso de las ideas filosóficas en el orden académico como extraacadémico. Este esquema aplicado a la literatura resalta tres fases: 1) colonial, 2) cosmopolita y 3) nacional ha sido también desenvuelto por Carlos García Bedoya y también Miguel Angel Rodríguez Rea.

Nuestra posición sobre la periodificación la hemos expuesto en el material *Ocaso de una impostura*, aquí mencionamos lo siguiente: “Con fines de orientación al lector, periodificamos la historia del Perú de la siguiente manera: primera etapa: conquista y colonia (1532-1780), segunda etapa: república liberal (1780-1890), tercera etapa: república liberal (1890-1980, cuarta etapa: república liberal (1980). *Periodificación de la filosofía académica: etapa colonial (1532-1780), etapa cosmopolita (1780-1968), etapa nacional (1968 en adelante)*).

Periodificación de la filosofía no-académica: etapa colonial (1532-1780), etapa cosmopolita (1780-1890), etapa nacional (1890....). Inicio cronológico de la filosofía universitaria contemporánea: 1890” (p. 14). Colocamos la fecha 1780 como la fecha en que queda derrotada la posibilidad de una república de indios con la derrota de Tupac Amaru.

Unese a ese argumento propuesto y nuestro, el que esgrime Salazar Bondy en su *La filosofía en el Perú*, señala allí que la oposición a la escolástica se fue fortaleciendo en esta segunda mitad del siglo XVIII, esta oposición se haría muy fuerte cuando fueron expulsados los jesuitas en 1867 (p. 33). Barreda y Laos constata en su *Vida intelectual del Virreinato del Perú* que el 5 de agosto de 1783 fue elegido rector un el

representante del escolasticismo (p. 224). Significa que por esta fecha era bastante fuerte y dominante.

Este mismo autor deja constancia de que el claustro aprobó en 1793 un nuevo plan de estudios con el cual rendían examen los estudiantes, el programa de filosofía universal “encierra innovaciones de consideración” (p. 228). Los programas de 1798 y 1799 ---prosigue Barreda y Laos--- son idénticos a los de 1793. Tendencia que se mantiene hasta 1804. Desde este año comienza a imponerse una tendencia conservadora “decayendo el espíritu de reforma” (p. 229). Hasta desaparecer este espíritu por presión del gobierno y por temor a que se propague el espíritu de revuelta.

La etapa cosmopolita de la filosofía en el Perú se caracteriza por el largo período de coexistencia y lucha de la filosofía moderna europea contra el escolasticismo en versión universitario peruana, siendo la primera una tendencia subordinada de la segunda política e intelectualmente, es decir filosóficamente. Según Salazar Bondy ---remite D. Sobrevilla Alcázar al autor de *Historia de las ideas*--- la actitud fue dubitativa por parte de los profesores universitarios entre asumir la filosofía tradicional y la de avanzada (DSA: “San Marcos y la filosofía en el Perú”, en *Socialismo y Participación*, marzo, 1987, p. 40)

El periódico Mercurio Peruano afirmaba lo siguiente: “La Real Universidad de San Marcos, y con proporción las demás del reyno... bajo sus auspicios las ciencias del humanista, y del filósofo han hecho en estos últimos tiempos increíbles progresos ... han penetrado todas las escuelas, y de allí se han esparcido rápidamente en todos los órdenes del estado” (Hesperióphylo: Idea general del Perú. Mercurio Peruano, 2 de enero de 1791, No. 1; p. 7, Edición Facsimilar de la B. Nacional del Perú, Tomo I: 1791, Lima, 1960)

Todo indica que la fase cosmopolita universitaria tiene varios momentos en su lucha con la escolástica universitaria, el inicial y bastante débil que se anuncia por 1750, el intenso que se desenvuelve desde 1770 y llega hasta 1805. El mismo Salazar Bondy nos informa que “En el ambiente académico los conservadores iniciaron el ataque contra la corriente empirista que desde fines del siglo XVIII había estado asociado al movimiento liberal” (*La filosofía en el Perú*, p. 51). Y en la página 54 dice el autor: “Hacia 1840, el empirismo y el sensualismo habían cedido el campo al eclecticismo espiritualista del francés Cousin, próximo en muchos aspectos al idealismo alemán, por el cual los pensadores peruanos se sentían también atraídos”.

¿Cuál fue el lugar del escolasticismo universitario como expresión política, concepción cultural y filosófica entre 1810 y 1880?. Es claro que como concepción cultural su preeminencia intelectualista se entronca con la visión liberal de la cultura e incluso una visión intelectualista de la misma concepción marxista postmariátegui (véase *Ocaso de una impostura*). Políticamente este movimiento tiene altibajos notorios principalmente después de la guerra del Pacífico. Altibajos que son producidos por su confrontación con el movimiento estudiantil organizado y guiado por los ideales de la Reforma de Córdoba. De esta manera así como con Leguía se produce un cambio en el comando político del estado pasando de los terratenientes a la burguesía, la concepción cultural continuó la misma. Cambiaba solamente el contenido temático. Filosóficamente las filosofías euroamericanas se perciben en un horizonte cultural tradicional. Las filosofías aún siendo la repetición de lo último en Europa, eran sin embargo la

continuación de la concepción cultural colonial, era un racionalismo universitaria de origen colonial reproducida como concepción cultural hace cuatro siglos.

El romanticismo que se expresa en el campo político universitario es, en realidad, la ofensiva multilateral de la escolástica. Y se expresa en el orden político porque la ofensiva del escolasticismo se manifiesta en este campo en oposición a las alternativas principalmente de cuño liberal doctrinario. No se ha de olvidar sin embargo que su fuerza en el campo universitario sigue fuerte. Y su fortaleza corre a lo largo de las décadas que van de 1810-1880. Una vez que consigue colocar en lugar secundario al movimiento ilustrado, liberal y empirista que se desenvuelve con fuerza entre 1880-1810, mantiene su preeminencia hasta 1850 en que tiene que enfrentar la constitución de un nuevo movimiento, el positivismo. Y este es un segundo momento de la lucha contra el escolasticismo desde las posiciones no escolásticas entre 1810-1880.

El positivismo es también un proceso, desde su aparición universitaria hasta su momento más elevado entre 1880-1915, con su expresión universitaria y no universitaria. Y sin embargo seguía prevaleciendo el civilismo. Movimiento político este del civilismo que ha de ser estudiado de modo sistemático en relación al paradigma de la filosofía, cultura, conocimiento, etc, en dos aspectos: 1) en relación con la colonia, es decir en qué es común y en qué diferente, 2) en relación al movimiento liberal que se inaugura con Leguía, nuevamente, qué es lo común y qué lo diferente.

Hemos de tomar en cuenta el cosmopolitismo no-universitario que lo inicia sin discusión el Mercurio Peruano en la última década del siglo XVIII. Aquí se siente más la ligazón en su génesis entre el empirismo y la alianza con el movimiento liberal pero por cierto externamente a la universidad o el aparato cultural universitario.

La fase del cosmopolitismo filosófico, como la fase del pensamiento colonial, habrían tenido expresión universitaria y no-universitaria. En el caso colonial el pensamiento se da en sus élite intelectual y en las clases sociales. En la fase cosmopolita se da en la élite intelectual filosófico universitario, y también en el ambiente no universitario. Y si nos atenemos a Salazar Bondy se tendría que decir entonces que el empirismo fue y es el soporte histórico del movimiento liberal. Pero este empirismo tiene diverso derrotero.

Es más, afirmamos que este empirismo que se desenvuelve paralelo y relacionado con el movimiento liberal ha constituido *un modo de entender el conocimiento objetivo*. Ha comprendido este conocimiento objetivo en determinadas coordenadas ontológicas premodernas.

Y me inclino a estimar que el anapismo que denuncia V. A. Belaunde (enunciado por VAB en 1912 como indica D. Sobrevilla Alcázar en *Repensando la tradición de Nuestra América*, p.59; y que corresponde a la primera fase de su pensamiento fugazmente positivista: véase el trabajo de DSA: Las ideas en el Perú contemporánea, en *Historia del Perú*, vol. XI, Editorial Juan Mejía Baca, España, 1980, p. 179) es, en realidad, lo específico del pensamiento liberal moderno y contemporáneo peruanos. Y el anapismo presente en la filosofía universitaria colonial tendría su prolongación en el anapismo del movimiento liberal en la fase cosmopolita del pensamiento filosófico universitario, que se prolongaría hasta el siglo xx y xxi.

Finalmente colocaríamos como un tercer nivel del proceso de la subjetividad el derrotero seguido por las clases básicas de la sociedad peruana desde la colonia, el proceso de la evangelización, los movimientos campesinos de rebelión, hasta la gran derrota de Tupac Amaru. La constitución de la república criolla que básicamente significó el mismo statu quo para las clases básicas. Hasta 1870 que se constituye el movimiento civilista como un intento de alianza de clases o unificar las aspiraciones clasistas tras los intereses de un sector de la burguesía, aquí ciertamente hay que distinguir el proceso de la clase media politizada de las clases básicas. En el siglo XX y el movimiento social se han de tomar los movimientos anarquista, comunista y aprista desde el ángulo de clases organizadas y también de masas no organizadas que siguen premodernas. Hasta la década de fines del 50 e inicios del 60, el movimiento de clase media de reivindicación y el proceso en las clases básicas, movimiento organizado. Junto a otros eventos visibles desde la década del 60: la escolaridad masiva, la fuerte presencia homogenizadora de los medios de comunicación, la migración del campo a la ciudad, y en la década del 80 la guerra interna.

Aclaremos que “anatopismo” en nuestra perspectiva lo entendemos como subjetividad cautiva (podría decirse incluso en un sentido amplio pensamiento colonizado).

Así cuando Salazar Bondy denuncia los problemas que tiene nuestra filosofía como imitativa, etc, estaría aludiendo a esta subjetividad anatópica. En última instancia la generaciones intelectuales del 900 y del 920 como generaciones historicistas habrían apuntando contra la subjetividad anatópica sin caer en el extremismo regionalista o inkaísta. Eran generaciones que se sentían occidentales y peruanos como conservadores, revolucionarios, socialistas humanistas o socialistas nacionalista democrático (D. Sobrevilla Alcázar / M. A. Rodríguez Rea: *Basadre ese desconocido*, Editorial Universitaria Ricardo Palma, Lima, septiembre del 2004, p. 27, 28, 29), o simplemente liberales.

En síntesis: filosofía colonial, filosofía cosmopolita y filosofía moderna; para la vida universitaria como no universitaria. La filosofía cosmopolita se inicia con energía en la filosofía universitaria por 1780-1780 y allí caben las tendencias filosóficas que describe Salazar Bondy: Ilustración y Romanticismo y la fase ascendente del positivismo.

Después de la guerra del Pacífico el cosmopolitismo se expresa en el mejor momento del positivismo 1885-1915 y pasa a las diversas tendencias filosóficas que se desenvuelven a lo largo del siglo XX universitario. Hasta fines de la década del 60 que se cierra esta fase con A. Salazar Bondy y su *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968).

En síntesis general, procurando constituir una idea universal concreta del problema, el problema de constitución de una subjetividad moderna y autónoma y su periodificación tiene tres niveles de comprensión sujeta a un proceso de desenvolvimiento progresivo. El prehispánico y el universitario y sus fases colonial, cosmopolita y nacional. Afecta esta subjetividad al pensamiento políticosocial organizado y no universitario de las clases básicas (cuya etapa nacional se inicia centralmente después de la guerra del Pacífico). Finalmente, el derrotero no-

universitario de las clases básicas no organizadas que siguen estacionadas, según los estratos, en la fase colonial.

Por consiguiente el reconocimiento de estos tres niveles de comprensión exige que la localización de cómo se desenvolverían las corrientes, tendencias, subtendencias, matices e individualidades filosóficas, tal cual periodifican los diversos historiadores en determinados tiempos largos, sea unitario aunque diferente en la expresión de los niveles. Así cuando hablamos de Ilustración en el Perú habría que distinguir de cuál ilustración se trata, si de una meramente universitaria e ideológica, una liberal abortada, o una inexistente en las clases básicas. Y distinguir claramente que en el orden de la Ilustración fue una lectura terrateniente de ésta ilustración europea, lectura terrateniente que tuvo dos aspectos, reitero: la universitaria e ideológica una y la liberal abortada la otra.