

CASTRO, Augusto. *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: PUCP, 2009, 352 pp.

Pablo Quintanilla

PUCP

Por diversas razones es importante que este libro salga a la luz. Por una parte, creo de especial importancia colaborar con la producción de una tradición de reconstrucción y reflexión sobre la filosofía que se ha escrito en el Perú, pues la cultura de los países se construye haciendo propuestas, impidiendo que esas propuestas sean olvidadas y manteniendo la reflexión sobre ellas. De otro lado, coincido con la tesis principal del libro, según la cual hubo desde hace cinco siglos pensamiento filosófico en el Perú. Con diversos grados de originalidad, pero siempre, y como no podría ser de otra manera, enhebrado con los procesos sociales, políticos e históricos que vivió nuestro país, los intelectuales peruanos se formularon preguntas filosóficas.

Según Augusto Castro, Salazar Bondy es en parte responsable del insuficiente aprecio por la filosofía peruana que se ha mantenido hasta hace poco. Aunque verdadero, eso es curioso y paradójico porque Salazar Bondy es también el autor de uno de los principales textos de reconstrucción de la filosofía peruana durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Pero Salazar partía del supuesto de que una de las tareas predominantes de la filosofía era servir como instrumento de emancipación ideológica y liberación política y, dado que a su juicio la filosofía peruana no hizo eso, es más digna de cuestionamiento que de valoración. A la posición de Salazar Bondy se sumó la influencia de algunos importantes filósofos europeos que tenían una concepción teleológica de la historia de la filosofía que no pasaba por nuestros países.

Así, durante mucho tiempo existió el prejuicio de que la filosofía que se escribió en Latinoamérica no era lo suficientemente interesante como para que valiera la pena estudiarla. Ese prejuicio, que en algunos casos se mantiene hasta hoy, me parece básicamente falso y producto de dos elementos asociados: un cierto desconocimiento de lo que se escribió en Latinoamérica y un ánimo desalentado respecto de lo que puede hacerse en nuestros países en uno de los territorios académicos de mayor exigencia conceptual, como es la filosofía.

Coincidió con la tesis central de Augusto Castro, según la cual hubo filosofía de suficiente calidad en el Perú como para que sea necesario estudiarla, y valoro su trabajo, tesón y empeño como para embarcarse en esa tarea. Castro ha dedicado a ese tema varios libros, no solo en medio de la dificultad que siempre existe para hacer filosofía, sino además teniendo que enfrentarse a quienes consideran que el proyecto mismo es de discutible interés.

El Perú ha producido pensadores de gran interés desde los tiempos mismos de la Colonia. Los textos de lógica y ontología de Juan de Espinoza Medrano y de Isidoro de Celis estaban a la altura de los libros escritos por entonces en la capital del reino de España. Asimismo, aunque mucho tiempo después, la generación de la posguerra del Pacífico revisó, de forma interesante y creativa, las propuestas del positivismo, en algunos casos aplicándolas a temas como la historia y la jurisprudencia, aunque luego tomó distancia de él para explorar el espiritualismo, en muchos casos también de manera original. Sin embargo, no se ha estudiado lo suficiente la historia de la filosofía en el Perú. Están, por supuesto, los libros de Augusto Salazar Bondy, Felipe Mejía Valera, María Luisa Rivara de Tuesta, David Sobrevilla y ahora los de Augusto Castro, pero ese material, que en muchos casos es sin duda valioso, no basta. Con frecuencia los mismos filósofos académicos peruanos desconocen su propia historia.

¿A qué se puede deber esta extraña paradoja? Pienso que, en parte, a una falacia que se sostiene en relación al interés por estudiar la historia de la filosofía en Latinoamérica. Se suele decir que no es un tiempo bien aprovechado porque los filósofos que estudiaríamos no están a la altura de filósofos de otras tradiciones, a quienes es preferible leer a ellos antes que a nuestros compatriotas. Por varias razones pienso que esto es un error: en primer lugar, ambas cosas no se excluyen. En segundo lugar, para saber que no son autores suficientemente originales habría primero que leerlos. En tercer lugar, la razón que nos motiva a leer a los filósofos latinoamericanos es la misma que nos motiva a leer a los filósofos europeos cuyas tesis no compartimos o consideramos superadas: esa es la única manera de entender la tradición de la que somos parte. Hoy leemos a Descartes o a Hobbes, aunque discrepemos profundamente de sus posiciones centrales, porque es la única manera de entender la forma en que se desarrolló la filosofía europea de la modernidad. Análogamente, si no conocemos a Gonzáles Prada, a Deustua o a Zulen, nos resultará difícil entender a cabalidad la naturaleza y la complejidad de la comunidad filosófica peruana de la actualidad. En cuarto lugar, los procesos sociales y políticos que conforman una

nación son inseparables de los procesos intelectuales que subyacen a ellos. En otras palabras, solo se puede entender las características del Perú contemporáneo si se conocen los procesos intelectuales que subyacen a los cambios que se han venido dando. Por ejemplo, el positivismo se adoptó a fines del siglo XIX porque era una corriente filosófica que reflejaba las virtudes que el Perú, como los otros países latinoamericanos, no tenía y quería adoptar: orden y progreso. Los primeros filósofos positivistas peruanos (Javier Prado, Jorge Polar, Mariano H. Cornejo, Alejandro Deustua, Manuel Vicente Villarán, Manuel González Prada, entre otros), pretendían enrumbar la reflexión filosófica, así como la vida política del país, sobre los ideales de la razón y la ciencia, lo que para ellos implicaba adoptar el positivismo. “La filosofía es su propio tiempo hecho pensamientos”, decía Hegel. Eso vale para Europa pero también para el Perú, pues es imposible entender el desarrollo de una nación si se desconoce su historia intelectual. En quinto lugar, estudiamos la historia de la filosofía peruana por pura curiosidad intelectual, y eso no necesita de justificación. No, por lo menos, para un filósofo.

El libro de Augusto Castro es sumamente ambicioso y podría verse como un proyecto a largo plazo. Recoger quinientos años de pensamiento en 324 páginas no es tarea fácil. Sin embargo, los seis capítulos que lo conforman logran presentar la información más importante sobre los autores que construyeron nuestra tradición filosófica. La motivación central que va enhebrando a los diversos autores, problemas y posiciones, es la de presentarlas a un lector con intereses humanistas, no necesariamente especializado en la filosofía, y curioso por entender qué se pensó y de qué manera en esta parte del continente desde fines del siglo XVI. El primer capítulo está dedicado al pensamiento en la Colonia y a la Escolástica, concentrándose especialmente en Espinoza Medrano y Antonio Ruiz de Montoya. El segundo capítulo trata sobre la recepción de la Ilustración europea, y sobre el pensamiento que antecedió y sucedió a la Independencia de España, y se concentra en Viscardo y Guzmán, Hipólito Unanue, Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza, y Manuel Lorenzo de Vidaurre. El tercer capítulo versa sobre la influencia del Positivismo, especialmente Sebastián Lorente, Manuel González Prada, Mariano H. Cornejo, y Jorge Polar. El cuarto capítulo aborda la reacción contra el positivismo y desarrollo de lo que aquí se llamó, siguiendo la usanza francesa, el espiritualismo. El capítulo se concentra en Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, Mariano Iberico, y Pedro Zulen. Finalmente, hay un quinto capítulo menos reconstructivo y donde Castro discute algunas tesis acerca del rol emancipador de la filosofía. Aquí estudia especialmente a Salazar

Bondy y Noé Zevallos. No sería posible revisar detenidamente todos los capítulos, así que me detendré en los capítulos cuarto y quinto.

Después de la Guerra del Pacífico y hasta mediados del siglo XX se dio en el Perú un curioso proceso de historia intelectual. Una misma generación de filósofos, formados originalmente en la escolástica más tradicional, se convirtió al positivismo más radical para posteriormente abandonarlo por una diversidad de formas de espiritualismo.

Es un curioso dato de sociología académica que esto pueda suceder, es decir, que un mismo grupo de filósofos atravesase tres posiciones filosóficas que se encuentran entre sí tan distantes cuanto se puede estarlo, en un período de tiempo relativamente corto. Es un dato, sin embargo, que resulta sumamente significativo para entender un particular momento histórico, así como la forma en que éste fue visto por los intelectuales de aquella época. Representantes paradigmáticos de ese desplazamiento son Alejandro Deustua y Jorge Polar. Pedro Zulen también, pero de una manera diferente, pues él se formó básicamente en el espiritualismo de Bergson y de Deustua, y tomó distancia de ellos para dedicarse al estudio de la filosofía anglosajona que reaccionó contra el idealismo británico, defendió el llamado neorrealismo británico y estadounidense, y finalmente derivó en el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y Josiah Royce.

Sin duda el positivismo marcó la filosofía peruana del siglo XIX. Sin embargo, hoy en día, la palabra misma “positivismo” despierta reacciones poco medidas. Si bien resulta claro que el proyecto positivista fracasó, y este es uno de los pocos proyectos filosóficos de los que se puede decir con toda claridad que fracasó, con frecuencia el término positivismo es usado inadecuadamente para referirse a algunos rasgos de este: científicismo, reductivismo, naturalismo, fisicalismo, racionalismo, determinismo, etc. Esto es inadecuado, en primer lugar, porque uno puede sostener alguno de estos rasgos sin ser positivista y, en segundo lugar, porque el positivismo como proyecto filosófico fracasó, pero no necesariamente cada uno de los rasgos que lo constituyeron, de manera separada. Lo que quiero decir es que uno podría sostener una tesis naturalista, por ejemplo, y esta no necesariamente se vería amenazada por las objeciones contra el positivismo. Ahora bien, hago esta argumentación para afirmar que el tratamiento que Castro hace del positivismo no peca de ese común error de considerar al positivismo como el origen de todos los males de la filosofía contemporánea, aunque quizá hubiera sido interesante que el capítulo dedicado a este tema abordara con más detalle la influencia política y social que esta corriente tuvo en la construcción

de nuestras incipientes comunidades científicas y en la conformación de nuestra república. Se explica que no se haya hecho esto en razón a la extensión del objeto de estudio del libro, por lo que quizá quede como un proyecto futuro para el mismo autor el estudiar con más detalle los procesos sociales que estuvieron entrelazados con la recepción del positivismo y su rápida difusión en el Perú.

El tratamiento que hace Castro de los autores representativos del espiritualismo es igualmente cuidadoso. Particularmente aguda es la sección dedicada a Zulen, a cuya obra Castro califica de “profunda y desconcertante” (p. 262). Coincido con él en ambos adjetivos. Zulen es uno de los filósofos más inteligentes y profundos que ha producido el Perú durante el siglo XX, a pesar de la lamentable brevedad de su vida. En vez de tomar distancia del positivismo, como lo hicieron Deustua, Polar y los intelectuales de esa generación, Zulen tuvo que tomar distancia del espiritualismo. Su libro dedicado a Bergson, *La filosofía de lo inexplicable*, es particularmente crítico en la forma y en el fondo, y da la impresión que Zulen quisiera mostrar que el rechazo del positivismo tuvo en el espiritualismo una posición igualmente radicalizada, con lo que es necesario superar ambas posiciones extremas, recuperando la importancia de la experimentación científica, la argumentación racional y la precisión conceptual que, estando presentes en el positivismo, se inclinaban hacia una dirección inadecuada, y que el espiritualismo consideró prescindibles.

Zulen ve en el movimiento pragmatista estadounidense, sobre todo Josiah Royce y Peirce, una adecuada manera de superar estos dos extremos: el reduccionismo del positivismo y la imprecisión conceptual del espiritualismo. Por eso dedica su segundo libro a reconstruir e interpretar el desplazamiento del *Neohegelianismo al neorealismo*. Coincido con Castro en que el pragmatismo filosófico de Zulen va de la mano de una concepción en filosofía práctica que reconoce la importancia que tiene la filosofía para la transformación de la realidad social, algo que queda insuficientemente tratado en el espiritualismo. Dice Castro (p. 268):

Nos parece que está claro que la crítica a Bergson está en relación con su visión contemplativa de la conciencia, que en lugar de salir hacia el mundo exterior se queda en los pliegues de la conciencia interior. Para Zulen, como acabamos de señalar, es una contemplación “fría” del absoluto que no sabe nada de los “sufrimientos humanos”.

Esto se ve con más claridad aún si uno recuerda la importancia de la labor práctica de Zulen en la defensa de los indígenas peruanos.