

LA INTELLECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

TOMO I

SUMARIO

Manuel González Prada (1844-1918) ante la condición humana: Carmen Zavala, p. 22; *Alejandro Octavio Deustua (1849-1945) ante la condición humana:* Saúl Rengifo Vela, p. 38; *Jorge Polar (1856-1932) y el desencanto del positivismo:* Pablo Quintanilla Pérez-Wicht, p. 64; *Mariano H. Cornejo (1866-1942) ante la condición humana:* Lía Rebaza López, p. 74; *Javier Prado Ugarteche (1871-1921) y la condición humana:* Paquita Magdalena Vexler Talledo, p. 85; *Manuel Vicente Villarán (1873-1958) ante la condición humana:* María Luisa Rivara de Tuesta, p. 108; *Francisco García Calderón Rey (1883-1953) ante la condición humana:* David Sobrevilla, p. 128; *Víctor Andrés Belaunde (1883-1966). La condición humana frente a la inquietud, la serenidad y la plenitud:* María Luisa Rivara de Tuesta, p. 138; *Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981):* Francisco Miró Quesada Cantuarias, p. 169; *Pedro S. Zulen (1889-1925):* Martha Zolezzi, p. 172; *Francisco González Gamarra (1890-1972). Pintor, músico, teórico del arte y la estética, humanista:* Luz González Umeres, p. 188; *Luis E. Valcárcel (1891-1987) indigenismo y condición humana:* Carlos P. Lecaros Zavala, p. 202; *Mariano Iberico Rodríguez (1892-1974) ante la condición humana:* Paquita Magdalena Vexler Talledo, p. 214; *José Carlos Mariátegui Lachira (1894-1930) ante la condición humana:* Octavio Obando Morán, p. 232; *Augusto Salazar Bondy (1925-1974) ante la condición humana:* María Luisa Rivara de Tuesta, p. 257.

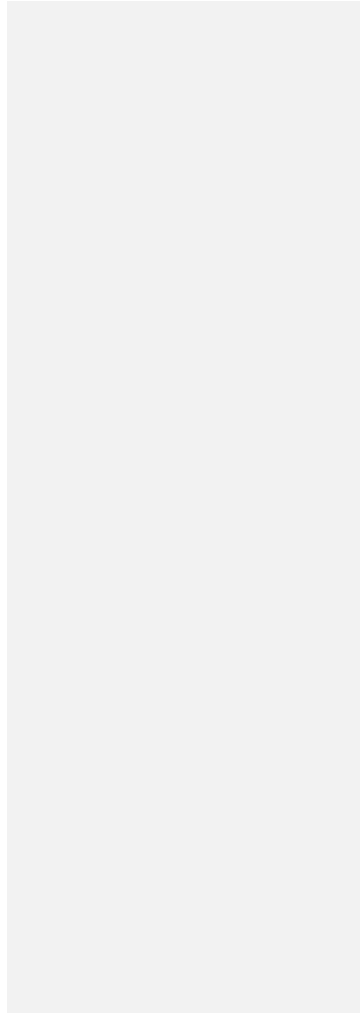
COORDINADORA:
MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA

**LA INTELLECTUALIDAD PERUANA
DEL SIGLO XX
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA**

TOMO I

**COORDINADORA:
MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA**

Lima - 2004



© María Luisa Rivara de Tuesta
Coordinadora
Diagramación: Mirian Flores Garazatúa
Av. Guardia Civil 1060
Urb. Córpac, San Isidro
Lima - Perú

ÍNDICE

Presentación	7
Manuel González Prada (1844-1918) ante la condición humana	
Carmen Zavala	22
Alejandro Octavio Deustua (1849-1945) ante la condición humana:	
Saúl Rengifo Vela	38
Jorge Polar (1856-1932) y el desencanto del positivismo:	
Pablo Quintanilla Pérez-Wicht	64
Mariano H. Cornejo (1866-1942) ante la condición humana:	
Lía Rebaza López	74
Javier Prado Ugarteche (1871-1921) y la condición humana:	
Paquita Magdalena Vexler Talledo	85
Manuel Vicente Villarán (1873-1958) ante la condición humana:	
María Luisa Rivara de Tuesta	108
Francisco García Calderón Rey (1883-1953) ante la condición humana:	
David Sobrevilla	128
Víctor Andrés Belaunde (1883-1966). La condición humana frente a la inquietud, la serenidad y la plenitud:	
María Luisa Rivara de Tuesta	138
Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981)	
Francisco Miró Quesada Cantuarias	169
Pedro S. Zulen (1889-1925):	
Martha Zolezzi	172
Francisco González Gamarra (1890-1972). Pintor, músico, teórico del arte y la estética, humanista:	
Luz González Umeres	188
Luis E. Valcárcel (1891-1987) indigenismo y condición humana:	
Carlos P. Lecaros Zavala	202
Mariano Iberico Rodríguez (1892-1974) ante la condición humana:	
Paquita Magdalena Vexler Talledo	214
José Carlos Mariátegui Lachira (1894-1930) ante la condición humana:	
Octavio Obando Morán	232
Augusto Salazar Bondy (1925-1974) ante la condición humana	
María Luisa Rivara de Tuesta	257

PRESENTACIÓN

La idea de los trabajos contenidos en esta publicación nació a principios de julio de 2001 con ocasión de la reunión, auspiciada por la oficina de la UNESCO en Asunción, Paraguay, de un grupo de latinoamericanistas que debían discutir y aprobar el Proyecto de Investigación Internacional *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*.

Conformado el Comité Académico, integrado por un investigador de cada país de América Latina -que tendría la responsabilidad de coordinar en su ámbito nacional a los que tomarían parte en la ejecución de estudios monográficos sobre los intelectuales más significativos de su nación en cuanto hubiesen mostrado una preocupación antropológica digna de mención- así como colegas designados para coordinar trabajos en España, Gustavo Bueno Sánchez, en Estados Unidos, José Luis Gómez Martínez y en Europa, Raúl Fornet Betancourt, fueron nombrados, el estudioso cubano Pablo Guadarrama González, Coordinador general y el filósofo argentino Arturo Andrés Roig, Presidente.

Habiendo sido designada responsable de la coordinación de los trabajos en Perú, iniciamos nuestra labor presentando al Instituto de Investigaciones Humanísticas, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, un programa de investigación para el año 2002, proyecto que fuera aprobado en el indicado Instituto para cubrir el estudio de estas ideas en el Perú entre 1900-1930. No fue tarea fácil integrar a los participantes por tratarse de una colaboración desinteresada, además se requería tener conocimientos básicos e interés personal en estudiar este aspecto de la historia del pensamiento peruano. Superados los iniciales inconvenientes al finalizar el año pudimos lograr la entrega de sus investigaciones que pasaron la respectiva aprobación del Comité Académico Nacional.

Para la continuidad del proyecto en el 2003 que cubría los años 1930-1960, el Instituto de Investigaciones Humanísticas, a través de su director Santiago López Maguina, nos proporcionó su aprobación en forma limitada, sin embargo, el decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Dr. César Kruger, nos brindó su apoyo y estímulo, para continuar en la tarea.

Nuestra propuesta de estudio de investigación presentada para el año 2004, que cubría la tercera y última etapa de estudio, la comprendida entre 1960 al 2000, desafortunadamente, no ha podido ser aprobada por el Instituto de Investigaciones Humanísticas pese a que teníamos nuevos colaboradores dispuestos a cubrir estudios referidos a: José Uriel García (1884-1965), José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944), Rubén Vargas Ugarte (1886-1975), Hildebrando Castro Pozo (1890-1945), Honorio Delgado (1892-1969), Luis Alberto Sánchez (1900-1994), Enrique Barboza (1901-1967), Jorge Basadre (1903-1980), Emilio Barrantes (1903-), Mario Alzamora Valdez (1909-1993), Ciro Alegría (1909-1967), José María Arguedas (1911-1969), Javier Pulgar Vidal (1911-2003), Fernando Belaunde Terry (1912-2002), Carlos Cueto Fernandini (1913-1968), Luis Felipe Alarco (1913-), Alberto Tauro del Pino (1914-1994), Alberto Wagner de Reyna (1915-), José Russo Delgado (1917-1997), Héctor Cornejo Chávez (1918-), Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-), Walter Peñaloza (1920-), Gustavo Gutiérrez (1928-), Aníbal Quijano (1930-), Mario Vargas Llosa (1936-), Noé Zavallos (¿-1991), etc. Que esperamos publicarlos en el Tomo II.

Pero, dado que con fecha 31 de marzo de 2004 el Presidente de la Comisión del “Seminario Viernes Filosófico 2004”, Mg. Miguel Angel Polo Santillán y el Coordinador del Departamento Académico de Filosofía, Mg. Lucio Fidel Obando Guarniz, me manifestaran que recogiendo una constante inquietud de los miembros del Departamento Académico de Filosofía, consideraban conveniente priorizar en este período el estudio de nuestros pensadores más representativos y como, igualmente, me solicitaban –impreso, en diskette o por correo electrónico– el texto de mi ponencia sobre Manuel Vicente Villarán para el 16 de abril, he considerado seriamente esta ocasión propicia para publicar y presentar a nuestra colectividad filosófica sanmarquina el Tomo I de los trabajos de investigación realizados hasta la fecha y lo hago ante la convicción de que se inicia en nuestra facultad una seria inquietud por trabajar en forma sistemática, ordenada y metódica el aporte intelectual y las preocupaciones humanísticas de ilustres maestros universitarios, la mayor parte de ellos sanmarquinos.

Al publicar los trabajos realizados en el 2002 y 2003 quiero agradecer a cada uno de los estudiosos e investigadores que con su participación desinteresada han atendido el requerimiento de participar en este proyecto, y expresarles que esta publicación obedece al hecho de haber considerado que la calidad de sus trabajos me obligaban a difundirlos y, por lo tanto, a publicarlos.

Por último, me permito reproducir las indicaciones básicas del proyecto, así como la nómina de participantes latinoamericanos, con la finalidad de ampliar al máximo el número de participantes en este interesante evento que procura, esencialmente, estudiar a nuestros intelectuales auténticamente preocupados por la condición humana o antropológica en nuestro Perú.

PROYECTO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN

El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana

Área: Historia de las ideas.

Línea de investigación: Historia del pensamiento latinoamericano

Comité Académico:

- Presidente: Arturo Andrés Roig, Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: (email: aroigs@lab.crieyt.edu.ar)
- Coordinador General: Pablo Guadarrama González, Cátedra de Pensamiento Latinoamericano “Enrique José Varona”, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, Cuba. (email: guadarrama@uclv.edu.cu)
- Coordinadora en Venezuela: Carmen Bohorquez, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. (Email: cbohorquez@cantv.net)
- Coordinador en México: Alberto Saladino, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca. (Email: asaladi@coatepec.uaemex.mx)
- Coordinador en Colombia: Guillermo Hoyos, Instituto de Estudios Sociales y culturales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. (Email: ghoyos@javercol.javeriana.edu.co)
- Coordinador en Argentina: Hugo Biagini, Universidad de Buenos Aires. (Email: hbiagini@mail.retina.ar)
- Coordinador en Uruguay: Yamandú Acosta, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. (Email: yamacoro@adinet.com.uy)
- Coordinador en Paraguay: Beatriz González de Bosio, UNESCO, Asunción. (Email: unesco@rieder.net.py)
- Coordinador en Bolivia: Carlos Bedregal, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Carlos Bedregal (Email: filosof@umsanet.edu.bo)

- *Coordinadora en Perú:* María Luisa Rivara de Tuesta. Universidad de San Marcos. (Email: mlrivara@millicom.com.pe)
- *Coordinador en Brasil:* Antonio Sidekun. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. (UNISINOS) Sao Leopoldo. Rio Grande do Sul. Brasil. (Email: sidekun.sle@terra.com.br)
- *Coordinador en Rep. Dominicana:* Antonio Avelino. Academia de Ciencias de República Dominicana. (Email: aciencia@codetel.net.do)
- *Coordinador en Centroamérica:* Alejandro Serrano Caldera. Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños (CIELAC) de la UPOLI. Nicaragua. Caldera, (Email: amara@interlink.com.ni)
- *Coordinador en Portugal:* José Estevez Pereira. Centro de Historia da Cultura. Universidade Nova de Lisboa. (Proyecto Pensamiento Hispánico). Lisboa. Pereira, (Email: jp247267@ip.pt)
- *Coordinador en España:* Gustavo Bueno Sánchez. Universidad de Oviedo. (Email: gbs@telecable.es)
- *Coordinador en Europa:* Raúl Fornet Betancourt. Universidad Católica de Aachen, Alemania. (Email: raul.fornet@missio-aachen.de)
- *Coordinador en Estados Unidos:* Propuesta: José Luis Gómez Martínez. Universidad de Georgia. (Email: jlgomez@uga.edu)
- *Coordinador en Puerto Rico:* Carlos Rojas Osorio. Universidad de Puerto Rico. (Email: cirojas@cuhaq.upr.clu.edu)
- *Coordinador en Chile:* Sergio Vuscovic Rojo CEPLA. Universidad de Playa Ancha. Valparaíso p-cleary@vtr.net
- *Ecuador:* Galo Cevallos Avila. Universidad de Cuenca. (Email: gcevallo@ucuenca.edu.ec)
- *Otros miembros del Comité Académico:*
- Fernando Ainsa. (Email: fainsa@teleline.es)
- Horacio Cerutti. (Email: cerutti@servidor.unam.mx)
- Edgar Montiel. (Email: unesco@rieder.net.py)

Introducción:

Es conocida la existencia de numerosos estudios y antologías sobre distintos aspectos de la cultura latinoamericana que han investigado y recopilado algunos de los mejores trabajos de pensadores, escritores e intelectuales de esta región. En la mayoría de los casos estos trabajos van acompañados de valiosos análisis integrales de las ideas de estos intelectuales, abordados de una forma amplia, y con la intención de caracterizarlos de la

mejor forma. Tales estudios resultan muy útiles cuando se trata de obtener una visión de conjunto de alguna personalidad en particular.

Sin embargo, en el caso del presente proyecto de investigación que analizará específicamente las características del pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana a través de una selección de sus personalidades más representativas por países y por época, se trata de un estudio con un objeto particular, aunque a la vez muestre pretensiones muy ambiciosas por la cantidad de autores objeto de análisis.

Se concentra la atención fundamentalmente en la valoración de las ideas sobre la esencia o la presunta naturaleza humana, la relación del hombre con la naturaleza, Dios, el Estado, la escuela, la sociedad civil, la pareja humana, las generaciones, las razas, las clases sociales, la solidaridad, etc. y el papel que desempeña la educación en el proceso de perfeccionamiento humano. Este análisis se desarrollará básicamente en la perspectiva de la reflexión antropológico-filosófica, sobre una muestra representativa de los más destacados integrantes de la intelectualidad latinoamericana del siglo XX, entre los cuales se cuentan filósofos, escritores, educadores, políticos, etc.

Hipótesis principal

1. Los más valiosos representantes de la producción intelectual latinoamericana del siglo XX han dado continuidad y enriquecido la tendencia humanista y desalienadora que ha caracterizado en general a la historia del pensamiento en Latinoamérica, manifestada por múltiples vías de expresión cultural y en especial a través de diferentes formas de la práctica educativa, política, intelectual, etc.

Hipótesis secundarias

- Los mejores representantes del pensamiento latinoamericano del siglo XX, independientemente de la disciplina, área del saber o la cultura en que han desempeñado su labor, han reflexionado sobre los problemas fundamentales y generales de la condición humana porque el esclarecimiento de esta problemática resulta imprescindible para el desarrollo pleno de su actividad específica y en especial para la praxis de sus respectivos pueblos.
- La reflexión sobre las formas de lograr el perfeccionamiento humano ha tenido necesariamente que prestar atención a las distintas formas de

luchas sociales, de clases, ideológicas, así como a los procesos revolucionarios y antirrevolucionarios del siglo XX.

- La preocupación sobre la adecuada relación entre el hombre y la naturaleza siempre ha estado presente en estos intelectuales, pero se ha incrementado en las últimas décadas cuando se han reconocido múltiples peligros y desastres ecológicos en el planeta.
- El tema de la relación de la pareja humana, la realización del individuo a través del amor y la dimensión erótica del ser humano, ha sido preocupación permanente y ha superado las concepciones subestimadoras y discriminatorias del sexo femenino.
- El pensamiento latinoamericano del siglo XX continuó cultivando la confianza en que la educación, la vitalización de la sociedad civil y la sociedad política contribuyen decisivamente en la superación de las insuficiencias humanas y al perfeccionamiento de la solidaridad y la condición humana.

Objetivo general

Determinar los rasgos comunes y diferenciales de los representantes más significativos del pensamiento latinoamericano en relación con su posición respecto a la condición humana y a partir de su producción desde la filosofía, la literatura, la pedagogía, la historia, la economía, la antropología, la psicología, la sociología o el pensamiento político, jurídico, religioso, etc., del siglo XX, según que hayan aportado ideas de valor a la cuestión de la reflexión antropológica en el plano filosófico.

Objetivos específicos

Determinar en cada uno de los autores objeto de investigación sus posiciones respecto a las siguientes cuestiones o temas de reflexión antropológica:

- a) La esencia o la naturaleza humana (actitudes filantrópicas o misantrópicas, humanismo y solidaridad, determinismo, libertad y enajenación, etc.)
- b) Posturas gnoseológicas (escepticismo, agnosticismo, optimismo epistemológico, etc).
- c) Realización, posibilidades y límites del hombre ante la naturaleza, Dios y la religión, el Estado, la escuela, la sociedad civil, la familia, el género, las razas, las generaciones, la solidaridad, los derechos humanos, etc.

- d) Significado de los valores en su pensamiento (objetivismo, subjetivismo, relativismo axiológico, etc.)
- e) Principales propuestas ideológicas, políticas, jurídicas, actitud ante el progreso social (críticas al capitalismo y al socialismo, opiniones sobre la guerra y la paz, etc.)
- f) Ideas sobre el desarrollo de la ciencia, la técnica y la modernización.
- g) Concepciones sobre el papel de la educación, del arte y la literatura y sobre los métodos más adecuados para el perfeccionamiento humano.
- h) Opiniones sobre la cultura latinoamericana e iberoamericana en general, sus nexos con la cultura universal y en especial el lugar que ocupa dentro de ellas la filosofía.

Justificación

El objetivo fundamental de esta obra, que será publicada en forma de tres volúmenes con la colaboración de la UNESCO a través de su Instituto de Educación Superior para América Latina y el Caribe (IESALC) también de la UNESCO, con sede en Caracas, de su Oficina Regional para la Cultura en América Latina y el Caribe (La Habana), de la Universidad Católica de Aachen, Alemania, y de otras instituciones que este dispuestas a contribuir al desarrollo del presente proyecto es el de proveer de un instrumento de consulta sobre el tema de la reflexión antropológica en pensamiento latinoamericano del siglo XX, tanto para los educadores e investigadores de las diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, como para un público más general interesado en el pensamiento y la cultura latinoamericana.

De forma resumida, breve y precisa se podrán encontrar los criterios que permitan caracterizar bien sea un autor, una generación intelectual, una época, un país o la región cultural en su conjunto, en lo que concierne a las concepciones prevalecientes sobre condición humana y a los diversos nexos con sus problemas objeto de estudio.

El resultado de la presente investigación será de mucha utilidad para los interesados en otros temas de investigación que tengan necesarios nexos con la comprensión de la dimensión antropológica en determinados sectores del pensamiento latinoamericano del siglo XX en las distintas épocas y en cada uno de sus principales representantes.

Metodología

A partir de los principios metodológicos existentes para el estudio de la historia de las ideas filosóficas se aplicará un esquema de variables común que contenga las cuestiones o *temas de reflexión antropológica* a tomar en consideración al momento de analizar y valorar individualmente a cada pensador seleccionado, particularmente a cada país y cada etapa, de manera que se puedan elaborar a la vez análisis parciales integradores por generaciones intelectuales y países, y finalmente en conjunto por épocas en el área cultural latinoamericana.

Una vez que cada país haya seleccionado el conjunto de autores que serán objeto de la investigación estos se distribuirán entre los distintos investigadores participantes junto con la metodología común y la exigencia de responder a los parámetros establecidos en esas cuestiones o *temas de reflexión antropológica*, de manera que se posibilite la elaboración de conclusiones parciales por países y etapas.

Se nombrará un coordinador por país o grupo de países y se establecerán las fechas tope de discusión de los trabajos por países. Se efectuarán encuentros nacionales preparatorios de un taller internacional al finalizar cada volumen, con la finalidad de discutir las propuestas de conclusiones. Las mismas se distribuirán previamente y se aprobarán antes de su edición definitiva por una comisión general de redacción.

Criterios para la selección de los autores a estudiar. Debe ser objeto de estudio aquellos intelectuales que cumplan los siguientes requisitos:

1. Haber expresado sus ideas y alcanzado algún reconocimiento intelectual en cualquier manifestación del pensamiento, la cultura, la educación, y en distintas actividades intelectuales, expresadas en cualquiera de los idiomas hablados en el contexto cultural latinoamericano.
2. Aquellos autores cuyo nacimiento se produjo en algún país fuera del grupo de países latinoamericanos pero que su producción intelectual se destacara y reconoce dentro del ambiente cultural latinoamericano debe ser objeto de estudio.
3. Aquellos autores cuyo nacimiento se produjo en algún país del grupo de países iberoamericanos pero que su producción intelectual se destacara y reconoce fuera del ambiente cultural latinoamericano no debe ser objeto de estudio.

4. Los autores nacidos en el siglo XIX pero que la madurez y publicación de su obra intelectual alcanza el inicio del siglo XX deben ser objeto de estudio.
5. Los autores nacidos en la segunda mitad del siglo XX pero que el inicio de la madurez y publicación de su obra intelectual se produce en este mismo siglo deben ser objeto de estudio.
6. El elemento determinante para la consideración o no de un autor no debe ser la cantidad de obras, ni las vías por las que expresó su pensamiento, libros, ensayos, artículos, novelas, cuentos, discursos, conferencias, entrevistas, etc., sino el reconocimiento intelectual de su pensamiento y en particular la existencia en él de evidentes reflexiones filosóficas de carácter antropológico.

Viabilidad y fuentes

Existen las fuentes bibliográficas y documentales que permitirán a los investigadores de cada país estudiar a los autores de su propio país. En cuanto a los autores de otros países que deseen ser investigados debe coordinarse previamente con el coordinador del país en cuestión al cual básicamente pertenece el autor.

El tiempo previsto total para la realización del presente proyecto es de aproximadamente tres años, aunque puede ampliarse de acuerdo al número de autores objeto de estudio y de investigadores participantes.

La incorporación de nuevos autores o la posible exclusión de algunos de los autores propuestos debe ser aprobado por el Comité Académico.

Formato de presentación

Con el objetivo de cumplir los objetivos de la investigación y facilitar la edición y publicación de sus resultados se requiere de un formato homogéneo para todas las colaboraciones.

- 1) Aunque debe oscilar entre un mínimo de 10 páginas y un máximo de 20, el número de páginas estará en dependencia de la amplitud y significación del autor estudiado. Su magnitud quedará a consideración del criterio del grupo de cada país.

- 2) Media página inicial con los principales datos biográficos. Fecha y lugar de nacimiento y muerte. Profesión y principal actividad intelectual. Países donde la desarrolla y repercute.
- 3) Principales planteamiento respecto a cada uno de los nueve temas de reflexión antropológica (a,b,c,d,e,f,g,h), en el mismo orden en que aparecen enunciados, los cuales pueden ir acompañados de citas cortas del autor estudiado o notas y referencias bibliográficas.
- 4) Bibliografía activa (del autor estudiado) y pasiva (sobre el autor) al final del trabajo.

Al finalizar el estudio de cada etapa y país se elaborará un informe de conclusiones sobre los rasgos que caracterizan las principales reflexiones antropológicas prevalecientes en cada país en cada época en las distintas generaciones intelectuales de acuerdo a los aspectos planteados como objetivos específicos con el la intención de validar o no la hipótesis general del proyecto.

Cada trabajo debe tener la aprobación del grupo de investigación de cada país, el cual se encargará de elaborar el informe conclusivo por país y por época a partir del análisis de los resultados de las investigaciones efectuadas en cada autor estudiado.

Etapas y autores

(Este listado preliminar de autores propuestos aun debe ser confirmado, ampliado o reducido por cada grupo nacional y posteriormente ratificado por el Consejo General del proyecto. Los autores que faltan deben ser sugeridos por los coordinadores y consejos de cada país)

A) El pensamiento latinoamericano del primer tercio del siglo XX ante la condición humana.

Autores objeto de estudio, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, (Uruguay); Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, (México); Enrique José Varona, Antonio Sanchez de Bustamante y Silven, Carlos Loveira, Francisco González del Valle, Miguel del Carrión, Mariano Aramburu, Manuel Sanguily, Fernando Lles, Jose Manuel Poveda, Alfredo Aguayo, Manuel Marquez Sterling, José Antonio Ramos, Julio Antonio Mella, Carlos Baliño, Rubén Martínez Villena, Rafael Montoro, Alberto Lamar Schweyer (Cuba); Alcides Arguedas, (Bolivia); Pedro Enriquez Ureña,

Max Henríquez Ureña, Camila Henríquez Ureña (República Dominicana); José Ingenieros, Aníbal Ponce, Alejandro Korn, Rodolfo Rivarola, Coroliano Alberini, Alberto Rouges, (Argentina); Enrique Molina y Garmendía, (Chile); Raymundo de Fariás Brito, José Pereira da Graca Aranha, Martins Jackson de Figueiredo, (Brasil); Luis López de Mesa, Julio C. Salas, Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, Rafael María Carrasquilla, (Colombia); Laureano Vallenilla Lanz, Pio Tamayo, José Gil Fortoul, Rufino Blanco Fombona, Pedro M. Arcaya (Venezuela); Alejandro Deustua, Franz Tamayo, José Carlos Mariátegui, (Peru). etc.

B) *El pensamiento latinoamericano del segundo tercio del siglo XX ante la condición humana*

Autores objeto de estudio: Samuel Ramos, José Revueltas, Emilio Uranga, Francisco Larroyo, José Gaos, María Zambrano, Ramón Xirau Subías, Vicente Lombardo Toledano, Jesus Silva Herzog, Gastón García Cantú, Raúl Cardiel Reyes, Vicente Fuente Díaz, Jesús Reyes Heróles, Josefina Muriel (México); Carlos Astrada, Risieri Frondizi, Jorge Luis Borges, Rodolfo Mondolfo, Francisco Romero, Jose Luis Romero, Octavio Nicolás Derisi, Risieri Frondizi, Hector Agosti, Manuel Agustín Aguirre, Víctor Massuh, Miguel Ángel Virasoro, Alberto Caturelli, Eugenio Pucciarelli, (Argentina); José Antonio Arze y Arze, (Bolivia); Mariano Ibérico, Alberto Wagner de Reyna, Julio Chiriboga, Víctor Raúl Haya de la Torre, Augusto Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella, Cesar A. Guardia Mayorga, José María Arguedas, (Peru); Emilio Oribe, Vicente Ferreira da Silva, Jackson de Figueiredo, Miguel Reale, Caio Prado Junior, Joao Cruz Costa, (Brasil) Miguel Ángel Asturias, (Guatemala); Enrique Roig de Leuschering, Ramiro Guerra, Raúl Roa García, Carlos Rafael Rodríguez, Juan Marinello, Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, Humberto Piñera Llera, Medardo Vitier, Jose Luciano Franco, Mirta Aguirre, Ramiro Guerra, Sergio Guerra, Herrminio Portel Vila, Marcelo Pogolotti, Jose Antonio Fernandez de Castro, Aurelio Boza Masvidal, Fernando Ortiz, Rafael García Barcena, Elías Entralgo, José María Chacón y Calvo, Emeterio Santovenia, Roberto Agramonte, Jorge Mañach, Jose Lezama Lima, Alejo Carpentier (Cuba); Andrés Avelino, Camila Henríquez Ureña, Juan Francisco Sánchez, Juan Isidro Jimenez Grullón, (República Dominicana); Rómulo Gallegos, Francisco Ayala, Miguel Acosta Saignes, Mario Briceño Iragorry, Mariano Picón Salas, Américo Castro, (Venezuela); Fernando González Ochoa, Luis

Vidales, Luis Eduardo Nieto Arteta, Antonio García, Cayetano Betancourt Campuzano, Leon de Greif (Colombia), etc.

El pensamiento latinoamericano del tercer tercio del siglo XX ante la condición humana,

Autores objeto de estudio: Camilo Torres, Gabriel García Márquez, Alvaro Mutis, German Arciniegas, Stanislaw Zuleta, Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Orlando Fals Borda, Otto Morales Benítez, Rafael Gutiérrez Girardot, (Colombia); Octavio Paz, Carlos Fuentes, Fernando Benítez, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Eli de Gortari, Fernando Salmerón, Pablo González Casanova, Abelardo Villegas, Enrique Dussel, Agustín Basabe, Antonio Gómez Robledo, Roger Bartra, Jose Luis Ceceña Gamez, Lourdes Arizpe Schlosser, Enrique González Pedrero, Gabriel Zaid, Osvaldo Robles, Elena Poniatowska (México); Francisco Miró Quesada, Gustavo Gutiérrez (Perú); Arturo Uslar Pietri, Ernesto Mayz Vallenilla Juan David García Bacca, Rene Zavaleta, Francisco Alvarez Gonzalez, Diego Domínguez Caballero, Ludovico Silva, Jose Rafael Núñez Tenorio, Augusto Mijares, Guillermo Meneses, Manuel Granell, (Venezuela); Ricaurte Soler, (Panamá); Alejandro Serrano Caldera, (Nicaragua); Vera Yamuni Tabusch, Franz Hinkelammert, (Costa Rica); Ignacio Ellacuría, (El Salvador); Luis Cardoso y Aragón (Guatemala); Edmundo O' Gorman, Arturo Andrés Roig, Adolfo Pérez Esquivel, Mario Bunge, (Argentina); Zayra Rodríguez Ugidos, Nicolas Guillen, José Luciano Franco, Dulce María Loynaz, Roberto Fernandez Retamar, Cintio Vitier, Fidel Castro, Ernesto Guevara, Armando Hart Dávalos, Gaspar Jorge García Galló, Jose Antonio Portuondo, Julio Le Riverend, Manuel Moreno Friginal, Isabel Monal, Jorge Ibarra, Eduardo Torres Cuevas, Fernando Martínez Heredia, Aurelio Alonso, Julio Fernandez Bulte, Miguel Barnet, Pablo Armando Fernandez, Roberto Fernández Retamar, Cintio Vitier. (Cuba); Eduardo Galeano, Arturo Ardao Mario Benedetti, Rodney Arismendy (Uruguay); Juan Bosch, (Rep Dominicana); Agustín Cueva, Benjamin Carrión (Ecuador); Augusto Roa Bastos, (Paraguay); Ruy Mauro Marini, Darcy Ribeiro, Joao da Cruz Costa, Teotonio dos Santos, Paulo Freire, Leonardo Boff, (Brasil), etc.

Descripción de resultado principal

Se publicaran en Internet de algunos de los resultados parciales y, al final de la investigación, se publicarán de manera integral tres volúmenes de

análisis sobre las características y evolución del pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana, los cuales incluirán a los principales autores de trascendencia especialmente filosófica, pedagógica, científico social y humanística. Los autores aparecerán ordenados alfabéticamente y la estructura de cada uno de los estudios individuales permitirá conocer los criterios de cada autor sobre los distintos aspectos considerados como básicos en su concepción de la condición humana.

Al final de cada volumen se elaborará por cada grupo un análisis integral de los autores estudiados en esa etapa en ese país y finalmente el Consejo Académico del proyecto designará un consejo de redacción general que elaborará un análisis integral de todo el período en el conjunto de países.

Aplicabilidad del resultado

El resultado final consistente en esos tres volúmenes será de gran utilidad para el trabajo docente e investigativo en universidades e instituciones culturales y educativas. Este trabajo debe constituir una valiosa fuente bibliográfica de consulta para educadores, investigadores y público en general interesado en la cultura latinoamericana del siglo XX.

Programación y organización del trabajo

El Comité Académico coordinará el trabajo integral de los comités por países o grupos de países, dirigido por coordinadores y subcoordinadores nacionales y regionales los cuales se intercambiarán los informes parciales por correo electrónico. El presente proyecto comenzó ya su ejecución en algunos países durante el 2001, en otros se plantea su inicio en el 2002.

El 15 de julio del 2001 se realizó en Asunción, Paraguay, la primera reunión de los coordinadores nacionales, concebida como el Taller de Fundación, en el cual se constituyó el proyecto y fue elegido su Comité Académico. En dicho Taller se discutieron los objetivos, metodología e hipótesis de la presente investigación, criterios para la selección definitiva de autores objeto de estudio, distribución de los autores por investigadores, particularidades organizativas del proyecto, etc.

Existe la propuesta de efectuar en el 2002 un I Taller sobre “El pensamiento latinoamericano del primer tercio del siglo XX ante la condición humana” con la participación de los posibles investigadores del

Formatted: Font: Garamond, 11 pt, Not Bold

primer volumen de la investigación y en donde se aprobarán los informes individuales por autores, y las propuestas de informes por países, así como las conclusiones generales de la etapa que corresponde al primer tercio de siglo.

Aun no se ha definido la fecha y lugar para la realización de dicho Taller pues se acordó aprovechar la convocatoria de congresos regionales importantes que posibiliten la presencia de investigadores en este tema y de ese modo facilitar la asistencia de un mayor número de participantes

Existen dos posibilidades para la realización de dicho Taller en el 2002 o su realización diferida en ambos congresos de acuerdo a las posibilidades de participación. En ambos casos se aprovecharían la realización de dos importantes congresos internacionales relacionados con el tema: el *VIII Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (Solar)* a realizarse en Trinidad y Tobago, bajo los auspicios de The University of the West Indies, Saint Augustine, Trinidad & Tobago, del 8 al 13 de octubre del 2002, con el tema: "El Caribe, antesala del nuevo mundo". Estamos proponiendo a los organizadores de dicho congreso algunas facilidades para convocar en ese marco la realización del Taller o al menos la reunión de los coordinadores nacionales de los países de la cuenca del Caribe.

Los organizadores del V Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur que sobre el tema "Cultura política y democracia en América Latina. Humanismo, perspectivas y praxis alternativas en la encrucijada" se efectuará en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina del 20 al 22 de noviembre de 2002 ya han ofrecido espacio para la realización de una nueva reunión del Comité Académico del proyecto el sábado 23 de noviembre.

En el 2003 se propone efectuar un *II Taller sobre "El pensamiento latinoamericano del segundo tercio del siglo XX ante la condición humana"* con la participación de los posibles investigadores del segundo volumen de la investigación y en donde se aprobarán los informes individuales por autores, y las propuestas de informes por países, así como las conclusiones generales de la etapa correspondiente al segundo tercio del siglo. La fecha y el lugar esta pendiente de las propuestas que se presenten al Comité Académico para su realización.

En el 2004 se propone efectuar el *III Taller sobre "El pensamiento latinoamericano del tercer tercio del siglo XX ante la condición humana"* con la participación de todos los posibles investigadores del tercer volumen de la investigación y en donde se aprobarán los informes individuales por autores,

y las propuestas de informes por países, así como las conclusiones del último tercio y del siglo XX en general.

Financiación

Hasta el presente, el proyecto cuenta con los fondos que asignan las universidades de los respectivos países de los investigadores participantes. En algunas universidades donde éste se ha presentado a las autoridades académicas y ha sido aprobada su ejecución, se han designado investigadores que cuentan ya con el respaldo salarial para desarrollar las respectivas investigaciones sobre los autores que le han sido asignados en su grupo, y en algunos casos se ha logrado también la asignación de un fondo general para el desarrollo del proyecto en estos países.

El proyecto internacional de investigación: *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, cuenta con el coauspicio de Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe (ORCALC) de la UNESCO con sede en La Habana, con el Instituto de Educación Superior para América Latina y el Caribe (IESALC) también de la UNESCO con sede en Caracas, y de la Universidad Católica de Aachen, Alemania. Estas instituciones han expresado su disposición de contribuir finalmente a la publicación de los tres volúmenes de los resultados de la investigación, y a colaborar en la gestión de búsqueda de apoyo financiero para la ejecución del proyecto.

En su Taller de Fundación el proyecto contó con el coauspicio de la Oficina de la UNESCO, en Asunción, Paraguay que ofreció sus instalaciones y alojamiento a los coordinadores e invitados a dicho taller durante esos dos días (14 y 15 de julio de 2001).

Se continúa en la gestiones de búsqueda de colaboración con otras instituciones en cada uno de los países que lo integran por medio de sus respectivos grupos de investigación constituidos en cada uno de ellos y a la vez por parte de la coordinación general del proyecto.

Lima, 13 de abril de 2004

María Luisa Rivara de Tuesta
Coordinadora en Perú

MANUEL GONZÁLEZ PRADA (1844-1918) Ante la condición humana.

Carmen Zavala

Destacado pensador y escritor, nace en Lima el 5 de enero de 1844, en el seno de una tradicional familia católica llegando su padre a ser Vicepresidente de la República por el partido conservador durante el gobierno del General Echenique. Abandona sus estudios en el Seminario de Santo Toribio y más tarde sus estudios de derecho en el Convictorio de San Carlos por enseñarse el derecho romano en latín, lengua de la iglesia, que González Prada rechazaba por ser parte esencial del clero. Se recluyó al campo donde se dedicó a la química y a la experimentación agrícola¹. Durante la guerra con Chile (1879-1883) promovió la organización del Ejército de Reserva para defender Lima del ataque chileno² quedando totalmente decepcionado de la cobardía y oportunismo de los grupos de poder enquistados en el Perú, cuando siendo designado segundo jefe del batallón de Reserva durante la defensa de Lima recibió la orden expresa del Presidente de no disparar. Esta amarga experiencia lleva a González Prada a encerrarse en su casa por dos años y marcará todo su trabajo posterior. En 1886 es proclamado Presidente del “Círculo Literario”, el cual según él debía convertirse en un “Partido Radical de la Literatura”.

En 1888 da su famoso *Discurso del Politeama* en el que en nombre de la ciencia y la libertad denuncia a los militares, al clero y al hispanismo como causantes de nuestra situación de opresión e ignorancia y de la consecuente derrota en la guerra. Esto le causaría la posterior censura de todas sus apariciones públicas y de sus publicaciones. En 1891 González Prada funda el partido “Unión Radical” levantando las banderas del descentralismo, laicismo y del indigenismo. Ese mismo año viaja a Francia donde permanece hasta 1898. También viaja a España donde se relacionó con el anarquismo, que marcaría su pensamiento por el resto de sus días. A su regreso al Perú es silenciado por el gobierno por propagar ideas anarquistas, cerrando todo periódico donde apareciera alguna huella de González Prada y encarcelando a sus colaboradores.

¹ “Algo sobre el almidón y sus derivados”. En *El Tonel de Diógenes*. Nota: Todas las citas de las obras de González Prada se refieren a “Manuel González Prada. Obras” en 5 Volúmenes. Lima, Ed. COPE, 1985 (con prólogo de Luis Alberto Sánchez).

² “Impresiones de un Reservista”. En *El Tonel de Diógenes*.

Al final de su vida finalmente recibe el reconocimiento del Estado que lo nombra director de la Biblioteca Nacional de Lima cargo que mantuvo hasta el final de sus días, salvo durante el breve pericance de un golpe de Estado de 1914 a 1915 en el que él mismo renuncia en protesta. Fallece en 1918.

Su obra literaria, así como su prestigio como activista librepensador son ampliamente reconocidos y difundidos por el sistema educativo peruano, aunque la difusión de su pensamiento filosófico y de la crítica a la influencia de la Iglesia, que es central en su pensamiento, es más bien restringida y poco promocionada.

Entre sus obras principales debemos mencionar sus artículos y una serie de ensayos críticos sobre la situación del indio, la iglesia católica y la situación social y política corrupta del Perú en todos los niveles los que han sido compilados en los siguientes volúmenes: *Páginas libres* (1894), *La anarquía* (1907), *Horas de lucha* (1908), *Bajo el oprobio* (1933), *Anarquía* (1936), *Nuevas páginas libres* (1937), *Figuras y figuras* (1938), *Propaganda y ataque* (1939), *Prosa menuda* (1941) y *El Tonel de Diógenes* (1945). Y su obra poética se halla contenida en: *Minúsculas* (1901), *Presbiterianas* (1909), *Exóticas* (1911), *Trozos de vida* (1933), *Baladas peruanas* (1935), *Grafitos* (1937), *Libertarias* (1938), *Baladas* (1939), *Adoración* (1947) y *Optometría, apuntes para una rítmica* (1977).

González Prada fue uno de los más influyentes pensadores peruanos de inicios de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX y a pesar de haber nacido en el seno de una acomodada y poderosa familia conservadora y católica, sus reflexiones sobre la condición humana se mantuvieron siempre dentro del marco del pensamiento científico, y por ello, escéptico, aunque con declarada simpatía por el positivismo. En el aspecto de su pensamiento político, de una primera etapa nacionalista, que se derrumba cuando, durante la guerra con Chile (1879-1883), presencia la cobardía y oportunismo de los grupos de poder enquistados en el Perú frente a la propia población peruana, pasa a una etapa anarquista de reflexión más profunda.

La condición humana, según González Prada, depende únicamente de los propios hombres: “Lo que fuimos, lo que somos, nos lo debemos a nosotros mismos”³ Esto debe entenderse por una parte, como respuesta teórica al determinismo religioso que sugiere que hay un Dios que determina nuestros destinos, y por otra parte, como arena para la acción consciente y revolucionaria, contra *la cobardía frente al ultraje y la humillación*, disfrazada de tolerancia, por parte de la mayoría de los intelectuales peruanos de la época.

³ “La muerte y la vida”. En *Páginas libres*, p. 287.

Estos dos aspectos fueron gravitantes a lo largo de toda su obra y motivadores de su pensamiento.

En el aspecto de la argumentación teórica, tenemos que, a pesar de ser profundamente humanista, González Prada⁴ rechaza el antropocentrismo pues considera que los animales y las plantas poseen iguales derechos a la existencia en la tierra que nosotros y que “la Naturaleza no ajusta sus leyes a nuestras concepciones cerebrales, (porque) el Universo no fue creado para la Tierra ni la Tierra para el hombre, la Humanidad y el planeta desaparecerán un día sin que el Universo se resentiera de la desaparición”⁵. Con ello responde a las acusaciones que la iglesia hace a los ateos, en el sentido de que éstos creerían que el ser humano es todopoderoso e infalible y que pretendería reemplazar o superar la supuesta autoridad divina. Mas bien, González Prada destaca la necesidad de tomar conciencia de los límites de las certezas del ser humano y el absurdo de las posiciones dogmáticas e intolerantes, sin olvidar, sin embargo, que “el no declararnos infalibles, el no imponer nuestras convicciones, implica el no someternos a las ajenas, ni reconocer derechos de autoridades individuales o colectivas. Lo que otorgamos a los demás, lo reclamamos para nosotros”, punto en el que opta por una alternativa más creativa y dignificante que la de los pseudoescépticos postmodernos contemporáneos que bajo la excusa de no poseer una verdad única, se someten y propagandizan asolapadamente el sometimiento de los intelectuales a los intereses de los grupos dominantes.

Así el aspecto teórico de su pensamiento cimienta el otro aspecto de su pensamiento: el práctico. Basándose entonces en el principio de que no hay nada natural o esencial en la naturaleza en general, ni en la naturaleza del hombre, González Prada afirma que, la libertad no nos es natural y que tenemos que luchar por ella, venciendo a “la ignorancia de los gobernantes y la servidumbre de los gobernados” a través de la ciencia⁶, pues, “los pueblos no cuentan con más derechos que los defendidos o conquistados con el hierro; y la libertad nace en las barricadas o campos de batalla”.

En cuanto al aspecto de la educación y la moral, González Prada consideraba que si bien los hombres individualmente podían perfeccionarse, “la elevación moral no parece un rasgo característico de la especie, sino más bien el don excepcional de unos cuantos individuos”. Este supuesto, resultado de la observación de la corrupción en todos los niveles de la vida institucional peruana, sin embargo no lo lleva a deducir que la educación

⁴ “Perú y Chile”. En *Páginas libres*, p. 101.

⁵ “¿Qué hacer?”. En *Nuevas páginas libres*, p. 354.

⁶ “Discurso en el Politeama”. En *Páginas libres*, p. 89.

debiera ser elitista, sino que más bien promueve la educación pública laica y científica para todos. Pues el origen de la ignorancia y la vileza en América Latina se debía, según González Prada, sobre todo, a la educación religiosa y a la influencia del clero en general. “Erradiquemos de nuestras entrañas los prejuicios tradicionales, cerremos nuestros oídos a la voz de los miedos atávicos, rechacemos la imposición de toda autoridad humana o divina, en pocas frases creémonos un ambiente laico donde no lleguen las nebulosidades religiosas, donde sólo reinen los esplendores de la razón y de la Ciencia. Procediendo así, viviremos tranquilos, orgullosos, respetados por nosotros mismos”⁷. Porque, destaca González Prada “la moralidad requiere más elevación del alma que la religiosidad, así, mientras en los hombres de gran cultura florece una moral sin religión, en las mujeres y los hombres incultos abunda la religión sin moral.”⁸

Cabe recordar que para González Prada “La verdadera moral no veda sacar a la vida todo el placer y toda la felicidad posibles: tenemos derecho de chupar la fruta para extraerle el jugo, de respirar la flor para sentir toda su fragancia”⁹ y en ese sentido es una moral racional, con un toque de naturalismo nietzscheano, esto es, una moral que saluda a la vida y opuesta a la de la iglesia que profesa una moral basada en el sufrimiento autoimpuesto, que para él sería una perversión moral.

No basta pues estudiar, para instruirse intelectual y moralmente, enfatiza González Prada, es necesario adquirir el modo de pensar científico, pues la educación religiosa, si bien puede instruir al hombre, lo mantiene “en la bajeza y la servidumbre”¹⁰, en vez de formar personas rebeldes y con firmeza de voluntad, que es lo que realmente libera al hombre.

Esta libertad, que para González Prada sólo se consigue con la ayuda de la ciencia, es fundamental en su pensamiento. Se refiere a ella no como la libertad de unos cuantos criollos y extranjeros, que era la libertad defendida y aceptada por gran parte de la intelectualidad dominante, sino a “la libertad para todos, sobre todo para los más desvalidos”.

En este mismo sentido en su publicación “Nuestros indios” afirma: “Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley”¹¹. En este sentido no cree que la opresión

⁷ “Librepensamiento de acción”. En *Horas de lucha*, p. 49.

⁸ “Nuestros Conservadores”. En *El Tonel de Diógenes*.

⁹ “Memoranda”, af. 179. En *El Tonel de Diógenes*.

¹⁰ “Nuestros indios”. En *Horas de lucha*, p. 208.

¹¹ *Ob. cit.*, p. 204.

del indio pueda combatirse con leyes, pues “mensajes, leyes, decretos, notas y delegaciones se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas.”¹² Aclara que la cuestión del indio “que más que pedagógica es económica”¹³ sólo puede resolverse de dos maneras: “o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.”¹⁴ Como la primera opción es refutada de plano por toda la experiencia histórica González Prada propone que es necesario que el indio responda a la violencia con la violencia “escarmentando al patrón que le arrebató las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga”, pues “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”¹⁵. Por todo ello añade “al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía.”

Influenciado por la idea comteana de un progreso científico, González Prada divide la historia en cuatro períodos: “Período natural o primitivo: arreligiosidad absoluta; período medio: superstición pura; período actual: mezcla de superstición y ciencia; período futuro: exclusión de la superstición por la ciencia”¹⁶, siendo este cuarto período la etapa más elevada del progreso humano y de su libertad. Avanzando hacia esta cuarta etapa viviremos una vida más consciente y vislumbraremos “la organización científica de las sociedades”¹⁷ necesaria para llegar a “la etapa lógica de la evolución humana”¹⁸, que es como él denomina la organización racional de la sociedad que se debe dar en una sociedad anarquista.

Para aproximarnos a este ideal alienta a acudir a la Ciencia “ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza” como un método de explicar la realidad libre de dogmatismos de todo tipo. Especifica que con “ciencia” no se refiere a “la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la Ciencia con ideas de radio

¹² *Ob. cit.* p. 202.

¹³ *Ob. cit.* p. 209.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ob. cit.* p. 210.

¹⁶ “Memoranda”, aforismo 243”. En *El Tonel de Diógenes*.

¹⁷ “La anarquía”, p. 414, *Prosas menudas*.

¹⁸ “La anarquía”, p. 413, *Prosas menudas*.

gigantesco, [...] de la Ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios de Teología y Metafísica¹⁹. Cabe notar que para González Prada, la ciencia es un modo de vida, una actividad práctica, por lo que algún momento entre 1871 y 1879 se retiró de la ciudad para dedicarse a la química y a la agricultura, experimentando con una nueva clase de almidón de yuca, sobre lo cual escribió un artículo publicado en “El Tonel de Diógenes”.

Estas posiciones defensoras de la ciencia, siempre son criticadas por los representantes de la iglesia con el argumento de que la ciencia y, más aún los científicos, son falibles y que en última instancia la ciencia se basa en supuestos no probados, de modo que preferir a la ciencia humana, en vez de la fe religiosa, no sería más que una vana y absurda pretensión del ser humano de superar el conocimiento y poder de un supuesto dios. González Prada responde a esta tergiversación de lo que es ciencia, afirmando que sólo en las matemáticas hay certezas absolutas y que todas las demás ciencias son “una serie de conceptos aproximativos” por lo que debiéramos “considerar nuestras convicciones como un simple vestido que hoy usamos y mañana podemos cambiar²⁰” pues “los mismos sabios la miran (a la ciencia) como un cúmulo de verdades provisionales, no como un edificio inamovible y definitivo. Ellos no la juzgan infalible ni destinada a origen y fin de las cosas, sino a estudiar y explicarnos el cómo de los fenómenos ocurridos a nuestro alcance: listos siempre a cambiar de hipótesis cuando la antigua no satisface.”²¹

Además, consecuente con su espíritu científico González Prada reconoce que en última instancia nuestra percepción es relativa a nuestros órganos sensoriales cambiantes y que en última instancia no se puede hablar de una “verdad” absoluta²². Por ello aconseja que “para evitar el engaño, nada más cuerdo que mantener el juicio en suspenso. Donde faltan las pruebas irrefragables, la prudencia estriba en dudar: la duda representa la situación más luminosa del alma; el estado en que de todos lados recibe diferentes luces, no dejándose deslumbrar por ninguna...”²³.

Este escepticismo responde a una clara influencia nietzscheana en la obra de González Prada que se refleja no sólo en su crítica a la religión, al clero, a la ciencia mal entendida y en su propuesta moral y apuesta por la

¹⁹ “Discurso en el Politeama”. En *Páginas libres*, p. 89.

²⁰ *Nuevas páginas libres*.

²¹ *Nuevas páginas libres*.

²² “Un rato de Filosofía”. En *Nuevas páginas libres*.

²³ *Nuevas páginas libres*

vida, sino también en su forma literaria, y en este sentido conscientemente elige diferentes estilos literarios en su obra, tales como el irónico, la denuncia, la poesía o el aforístico. Así por ejemplo, sus 261 aforismos recopilados póstumamente y publicados bajo el subtítulo *Memoranda en El Tonel de Diógenes*, inmediatamente nos hacen recordar por su forma a los aforismos nietzscheanos. También se deja ver la influencia de éste filósofo cuando González Prada sugiere que la elección de la moral, puede, tratarse en el fondo de una mera opción estética. Así González Prada llega a declarar que "... mientras la metafísica, la teología, la historia, la jurisprudencia son mentiras graves, rastreras y enojosas, la poesía es una mentira alegre, alada, luminosa. Mentira por mentira, me declaro por la más bella"²⁴.

Sin embargo esta influencia nietzscheana no pasa a ser determinante en su pensamiento. Hay que tomar en cuenta que en realidad González Prada parte del supuesto, no explícito, platónico de que "lo bello puede llamarse una cristalización de lo verdadero"²⁵, y que por ello, al evaluar las dos "mentiras", si bien opta por la belleza de la poesía, en base a una evaluación estética, también hay que tomar en cuenta que, de esta concepción resulta que la poesía es más bella, porque está más próxima a la verdad o, lo que en contenido es lo mismo, es menos mentirosa que aquellas. Y en esto último difiere totalmente con Nietzsche, pues para González Prada "la poesía no tiene por objeto conducirnos a la ciencia; pero no debe alejarnos de la verdad"²⁶.

Es más clara, "la literatura que desdeña basarse en las deducciones de la Ciencia positiva puede constituir una restauración arqueológica, digna de archivarse en las galerías de un museo, pero no es un edificio viviente que arranque el aplauso de los contemporáneos y despierte la admiración de la posteridad (...) La Ciencia tiene flores inmortales de donde pueden las abejas extraer miel de poesía."²⁷ Esta compatibilidad entre escepticismo y el amor por la ciencia positiva es posible, en este caso, porque para él "escepticismo no significa negación absoluta, sino más bien, una triple serie de afirmaciones: afirmación del pro, afirmación del contra y afirmación de la igualdad de las razones contrarias"²⁸.

La constatación de que podríamos estar equivocados no tiene por qué llevarnos a la pasividad, ni se puede deducir de la probabilidad de que

²⁴ *El Tonel de Diógenes*.

²⁵ "La educación de los jesuitas". En *Propaganda y ataque*, p. 71.

²⁶ "Memoranda", aforismo 67". En *El Tonel de Diógenes*.

²⁷ *Páginas libres*.

²⁸ *Nuevas páginas libres*.

estemos equivocados, que los demás estén menos equivocados. Deducción falaz tras la cual suelen escudarse los intelectuales temerosos. Por ello González Prada aclara “el convencimiento de nuestra pequeñez no exime de la acción”²⁹ y alienta a que “luchemos por nuestras convicciones actuales y hasta ofrezcamos la vida por ellas, sin dejar de esconder en lo íntimo del alma un escepticismo risueño, ni olvidar que, tal vez combatimos por una ilusión o nos sacrificamos por una bobería”.

A diferencia de muchos políticos y filósofos políticos, González Prada reconoce pues la posibilidad del error en la acción por la que se lucha y llega a decir que “como el hombre realiza el heroísmo y la santidad creyendo en falsedades y cometiendo injusticias, debe admitirse que la perfección moral no estriba en poseer la verdad ni en formarse un concepto preciso de la justicia, sino en profesar lo que estimamos verdadero y en hacer lo que nos parece justo”³⁰. Encontramos así en González Prada un precursor del existencialismo del siglo XX, pues para él es la acción responsable la que determina lo que finalmente ES el hombre.

También podemos encontrar en González Prada un precursor de la crítica a los estudios culturales cuando denuncia “que si Augusto Comte pensó hacer de la Sociología una ciencia eminentemente positiva, algunos de sus herederos la van convirtiendo en un cúmulo de divagaciones sin fundamento científico”³¹. Y desmenuza una serie de estudios culturales y/o racistas que se venían difundiendo en la época y que, por una parte, hablaban de la historia como la lucha entre las razas, y por otra, “reducen a tan poco el radio de las acciones étnicas, que repiten con Durkheim: *No conocemos ningún fenómeno social que se halle colocado bajo la dependencia incontestable de la raza*”, yéndose al otro extremo y mostrando que la sociología no es más que “el arte de dar nombres nuevos a las cosas viejas sino la ciencia de las afirmaciones contradictorias”. Este ataque a la sociología por parte de González Prada se debe principalmente al racismo implícito que la mayoría de estos estudios culturales y/o raciales difundía atribuyéndole determinadas características o modos de pensar a determinados grupos humanos, como inherentes a su cultura o raza y no como resultado de su educación o, dado el caso, falta de educación.

En este sentido, denuncia los discursos basados en clichés xenófobos que hasta hoy se suelen escuchar, como que los “crímenes y vicios de ingleses o norteamericanos son cosas inherentes a la especie

²⁹ “¿Qué hacer?”. En *Nuevas páginas libres*, p. 352.

³⁰ *Nuevas páginas libres*

³¹ “Nuestros indios”. En *Horas de lucha*, p. 199.

humana y no denuncian la decadencia de un pueblo; en cambio, crímenes y vicios franceses o italianos son anomalías y acusan degeneración de raza” y más concretamente a intelectuales como Pearson³², que “se refiere a la solidaridad entre los hombres civilizados de la raza europea frente a la Naturaleza y la barbarie humana. Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco”; o a sociólogos como Gumpłowicz³³ cuando pretende establecer, como hecho científico que “Todo elemento étnico esencial potente busca para hacer servir a sus fines todo elemento débil que se encuentra en su radio de potencia o que penetre en él.” Cuando, contesta González Prada, lo cierto es que en el caso de América no se ha utilizado a los pueblos americanos para servirse de ellos, sino que simplemente se los ha exterminado por la “imprevisión del blanco”, por lo que no se da ninguna analogía con esto de que “las hormigas que domestican pulgones para ordenarlos” pues ellas “no destruyen a su animal productivo”. Más bien, considera González Prada, debería establecerse, en todo caso, como ley que “cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella. (Así) durante la esclavitud del negro, no hubo caporales más feroces que los mismos negros; actualmente, no hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad.

La justicia para González Prada consiste en que cada uno tome lo que le corresponde. “El nacer nos impone la obligación de vivir, y esta obligación nos da el derecho de tomar, no sólo lo necesario, sino lo cómodo y lo agradable”³⁴. Debemos tomar lo que es necesario para nosotros como individuos, para nuestras familias, para el pueblo en el que vivimos y para toda la humanidad. La resignación y los sacrificios innecesarios son un acto de injusticia con nosotros mismos. Este tomar no debe tomarse como la acumulación de propiedad privada. González Prada fue un predecesor de la crítica a la propiedad privada del pensamiento, hoy tan defendida con el nombre de “copyright”. Al respecto afirma que: “Las verdades adquiridas por el individuo no constituyen su patrimonio. Forman parte del caudal humano. Nada nos pertenece, porque de nada somos creadores. Las ideas que más propias se nos figuran, nos vienen del medio intelectual en que respiramos o de la atmósfera artificial que nos formamos con la lectura. Lo que damos a unos, lo hemos tomado de otros.”

³² *Ob. cit.* p. 197.

³³ *Ob. cit.* p. 200.

³⁴ *Horas de lucha*, p. 57.

Siguiendo este hilo de pensamiento González Prada critica a aquellos intelectuales que guardan sus conocimientos para sí. “Lo humano está, no en poseer sigilosamente sus riquezas mentales, sino en sacarlas del cerebro, vestir las con las alas del lenguaje y arrojarlas por el mundo para que vuelen e introducirse en los demás cerebros. Si todos los filósofos hubieran filosofado en silencio, la Humanidad no habría salido de la infancia y las sociedades gateando en el libro de supersticiones”³⁵.

De esta posición se desprende la visión de González Prada sobre el lenguaje: contrariamente a la posición postmoderna predominante hoy en día, parte del supuesto de que el pensamiento es anterior al lenguaje. El pensamiento es traducido al lenguaje para poder comunicarnos con los demás, pero de ninguna manera nuestro pensamiento está determinado por el lenguaje, como lo sugiere el esencialismo lingüístico-cultural postmoderno contemporáneo. Aclara González Prada que: “La palabra no es imagen exacta de la cosa o del pensamiento sino el signo convencional para representarla, y nadie dirá que el vocablo *monte* sea como la fotografía de un monte ni que la voz dolor sea una figuración del dolor. Mientras pintura y escultura son imágenes de una idea que concebimos o de una cosa que vemos, la palabra es sólo una representación arbitraria, un símbolo convencional: fuera de la interjección (más grito que articulación) la frase no tiene vínculo estrecho con el pensamiento...”

La no palabra es el silencio. El peor enemigo de la justicia es identificado no como la injusticia, sino como el silencio y la condescendencia frente a la injusticia. Tenemos así, que la cobardía y abyección de la Humanidad suele llegar tan lejos, “que en el fragor de la lucha suele unirse con sus torsionarios para combatir a sus defensores”.

La cobardía, queda claro, es uno de los mayores problemas de nuestra sociedad y causa de nuestro subdesarrollo. Esto es tan grave, denuncia González Prada, que cuando una persona se llega a expresar con independencia y sinceridad se le considera audaz. Gran parte de las supuestas virtudes de la gente como por ejemplo el cumplimiento de las leyes o la asunción de religiones o supersticiones a la vejez, se basan en última instancia en “un oportunismo hipócrita y maleable”³⁶. La moralidad resulta siendo en el Perú la transigencia con las inmoralidades imperantes, no solo guardando silencio ante la injusticia, sino defendiendo a los que atacan a sus denunciantes. “La perfección moral de casi todos los buenos señores de la nómina se condensa en tres palabras: Alma de lacayos.” La cobardía se

³⁵ *Ibid.* p. 42.

³⁶ *Ibid.* p. 44.

devela también tras la aparente sabiduría de madurez. González Prada la denuncia con el nombre de “cefalismo”, pues sugiere que muchos librepensadores han tomado de modelo al Céfalo del que habla Platón, que “habiendo comenzado por reírse de las supersticiones vulgares, concluyó por tomarlas a lo serio cuando vio que le asomaban las arrugas y las canas. (...) Prueba que la reculada senil puede realizarse en todas las naciones y en todas las épocas”³⁷.

González Prada fue mal visto y aislado por la sociedad peruana, en su mayoría católica, por las denuncias y críticas a la iglesia católica y a la religión. La influencia de la presión social del catolicismo, que él denuncia, llegó a personajes que incluso se suponía deberían haberse opuesto a la religión como José Carlos Mariátegui, ideólogo fundador del partido comunista en el Perú, al cual, por temor al rechazo social hizo llamar en un primer momento “partido socialista”. He allí que Mariátegui le critica a González Prada su “antirreligiosidad” y su “anticlericalismo” supuestamente “burdo”³⁸, porque Mariátegui, considera que no se puede vencer la influencia de lo religioso en el pueblo peruano, y que por lo tanto más bien sería más conveniente apelar al supuesto sentimiento religioso del pueblo peruano, impregnando el discurso político revolucionario de una aureola religiosa.

En ese sentido a González Prada no sólo se lo trató de ningunear desde las canteras del conservadurismo religioso, sino también por parte de los revolucionarios temerosos, a los cuales él mismo denuncia: “A cuantos surjan con humos de propagandistas y regeneradores, no les preguntemos cómo escriben y hablan, sino cómo viven: estimemos el quilate de las acciones indefectibles en lugar de sólo medir los kilómetros de las herejías verbales. ¿Existe ya una ley de matrimonio entre los no católicos? Pues úsenla sin embargo de toda su deficiencia. ¿Existen escuelas regentadas por seglares? Pues no eduquen a sus hijos en planteles fundados por congregaciones”³⁹!

Cabe destacar a todo esto, que el anticlericalismo de González Prada tuvo siempre un carácter de denuncia social, y que el propio González Prada opina que los librepensadores “merecen una grave censura cuando eliminan las cuestiones sociales para vivir encastillados en la irreligiosidad agresiva y hasta en la clerofobia intransigente”. La crítica a la iglesia es sólo parte de su crítica social, que resulta tal vez algo frondosa, por el peso específico que en

³⁷ *Ibid.* p. 44.

³⁸ Mariátegui, J. C. “V. González Prada”. En *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, El proceso de la literatura.

³⁹ *Horas de lucha*, p. 46.

el Perú tiene y ha tenido el poder del clero. Pero de ninguna manera se debe pensar que la lucha contra la opresión puede limitarse a “perseguir sotanas en las celdas de las monjas o sorprender enaguas en las alcobas de los presbíteros” pues aunque se probara que ningún cura es consecuente con sus propios mandatos esto no derrumbaría el catolicismo, afirma González Prada. La lucha contra el clero no es, entonces, una cuestión de principios simplemente, sino que está motivada por el poder que el clero ejerce en el Perú, y en que lo utiliza para preservar un régimen de opresión, ignorancia e injusticia. Por ello, “todo político de mala ley presenta un adversario en todo pensador de tendencia irreligiosa, presentimiento muy racional, pues quien hoy se subleva contra las autoridades que presumen bajar del cielo, mañana suele rebelarse contra los déspotas que surgen de la Tierra.” Y es por ello, que “el librepensamiento no debe renunciar a la política por una razón: los políticos no se olvidan de los librepensadores.”

La lucha contra la injusticia pasa pues por la lucha de la libertad del hombre. No la libertad de pensar en silencio, pues esa “no se discute, se consigna” ni la mera libertad de expresión, pues la revolución francesa y la comuna de París mostraron “que dar al hombre la libertad de pluma y de palabra sin concederle la de acción, es negarle lo principal y otorgarle lo accesorio”. Se debe pasar “del librepensamiento (que hasta hoy no ha significado sino irreligión y anticlericalismo) para entrar en el *pensamiento libre* que entraña la defensa por la total emancipación del individuo”.

En el aspecto político, González Prada, pasa en un primer momento por un nacionalismo chauvinista, resultado de su experiencia en la reciente guerra con Chile, y llega a decir que “ojalá que mis palabras se conviertan en trueno que repercuta en el corazón de todos los peruanos i despierte los dos sentimientos capaces de rejerarnos i salvarnos: el amor a la patria i el odio a Chile”. Criticó en aquel momento el carácter premoderno y feudal de la sociedad peruana que era la causa de que los peruanos carecieran de un espíritu de cuerpo nacionalista y que en la guerra con Chile, no fuimos “una patria unida y fuerte, sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería. Por eso, cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal.” Pero aún en esta etapa radical, González Prada, se muestra contrario a entender la nacionalidad de manera esencialista, como se hace hoy, cuando se pretende buscar un “ser peruano” o un “ser chileno”, y critica “cuando una pluma extranjera censura nuestros vicios

sociales o descubre las miserias de nuestros hombres públicos, estallamos de ira i pregonamos a la faz del mundo que en los negocios del Perú deben mezclarse únicamente los peruanos, que nuestros hombres públicos no pertenecen al tribunal del género humano, sino a la jurisdicción privativa de sus compatriotas... afirmaciones de topo que nada concibe más allá de la topera⁷⁴⁰.

Las conversaciones con anarquistas, socialistas y comunistas que tuvo durante su estadía en Europa lo llevaron a dejar de lado totalmente esta etapa nacionalista. Influenciado por el filósofo comunista Karl Liebknecht⁴¹ hace una revisión de la situación del pueblo chileno frente a sus opresores en el texto “Las dos Patrias” y proclama que “las víctimas de los odios internacionales empiezan a no dejarse alucinar por la grosera farsa del patriotismo y a reconocer que *en el mundo no hay sino dos patrias, la de los ricos y la de los pobres*. Si de esta verdad se acordaran dos ejércitos *enemigos* el instante de romper los fuegos, cambiarían la dirección de sus rifles. Proclamarían que sus verdaderos *enemigos* no están al frente”⁴².

Este viaje a Europa fue motivado por el hecho de que las primeras dos hijas de González Prada, que en ese entonces ya había fundado el partido opositor laicista, indigenista y descentralizador “Unión Nacional”, sospechosamente murieron al nacer, por lo cuál su esposa Adriana, de origen francés, le exigió que su tercer hijo por nacer, no naciera en Lima y si sobrevivía no fuera bautizado. Efectivamente Adriana que se convirtió en una atea apasionada nunca permitió que su hijo Alfredo que nació sano y salvo en París fuese bautizado.

La militancia atea de Adriana, sin duda, influyó en la visión de González Prada sobre la condición de la mujer.

Al respecto dice que si habría de considerar cuál de las religiones sería la más degradante en lo que respecta al modo de desarrollarse de la mujer (aunque no sólo al de ella, sino de todo ser humano en general), esta sería, sin lugar a dudas, la religión católica. Pues es ésta quien convierte – hasta la actualidad– a aquella, cuando casada o soltera, como hija o como madre, en un objeto de propiedad del sacerdote (y otras veces del hombre): en un individuo enajenado por el discurso performativo del irracionalismo eclesiástico. Y en desacuerdo con quienes piensan que la mujer necesita de una religión para darle sentido a su vida⁴³ o que casada dentro de una

⁴⁰ “Perú i Chile”. En *Páginas libres*, p. 98.

⁴¹ Las dos patrias”. En *Anarquía*, p. 337.

⁴² “Las dos patrias”. En *Anarquía*, p. 339.

⁴³ “Las esclavas de la iglesia”. En *Horas de lucha*, p. 61.

comunidad eclesiástico-estatal puede encontrar ese sentido, se pregunta Si acaso “puede hoy llamarse emancipada la mujer de los estados oficialmente católicos? En ellos sufre una esclavitud canónica y civil.” Esto es que tanto las leyes de la iglesia como las leyes civiles, fundamentadas en última instancia en prejuicios religiosos prevaletentes en la época, consideraban a la mujer como a los niños o los incapaces, necesitada de que alguien ejerciera patria potestad sobre ella. Es decir prácticamente como propiedad del marido. Y por ello, añade González Prada: “Al estatuir la indisolubilidad del matrimonio, (...) la iglesia católica fomenta y sanciona la esclavitud femenina. Arrebata a la mujer una de sus pocas armas para sacudir la tiranía del hombre, (...obligándola a) rendir amor, respeto y obediencia al indigno compañero que sólo merece odio, desprecio y rebeldía. A la constitución de una nueva familia dulcificada por la buena fe, la ternura y la fidelidad, los católicos prefieren la conservación de un hogar envenenado por la hipocresía, el desamor y el adulterio⁴⁴”. Esta situación, denuncia, ha llevado al menosprecio de la mujer y a la creencia en la superioridad del hombre, que persiste hasta nuestros días, “en el ánimo de las gentes amamantadas por la Iglesia (de modo) que muchos católicos miran en su esposa, no un igual sino la primera en la servidumbre, a no ser una máquina de placeres, un utensilio doméstico⁴⁵”.

Gracias a su carácter libertario González Prada se convierte en un predecesor de la crítica del pseudofeminismo contemporáneo, que nos habla de características supuestamente “femeninas”, tales como las del “cuidado por los demás”, que tienen sus raíces en estas ideologías católicas ancestrales, y nos dice que “semejante creencia en la misión social de un sexo denuncia el envilecimiento del otro.” Pues la mujer para González Prada es un cerebro y un corazón y, en última instancia, sólo ellas, en su calidad de madres pensantes, pueden crear verdaderos seres humanos inteligentes y valientes, capaces de sentar las bases para una nueva sociedad⁴⁶.

A pesar de todos los diferentes matices expuestos con anterioridad del pensamiento de González Prada, este gran pensador peruano ha pasado al imaginario colectivo contemporáneo, ante todo, como un precursor del anarquismo en el Perú. Definió la anarquía como sigue:

“Anarquía y anarquista encierran lo contrario de lo que pretenden sus detractores. El ideal anárquico se pudiera resumir en dos líneas: la libertad

⁴⁴ “Las esclavas de la iglesia”. En *Horas de lucha*, p. 64.

⁴⁵ *Ibid.* p. 66.

⁴⁶ *Loc. cit.*

ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual. Si ha de censurarse algo al anarquista, censúresele su optimismo y la confianza en la bondad ingénita del hombre. El anarquista, ensanchando la idea cristiana, mira en cada hombre un hermano; pero no un hermano inferior y desvalido a quien otorga caridad, sino un hermano igual a quien debe justicia, protección y defensa. Rechaza la caridad como una falsificación hipócrita de la justicia, como una ironía sangrienta, como el don ínfimo y vejatorio del usurpador al usurpado. No admite soberanía de ninguna especie ni bajo ninguna forma, sin excluir la más absurda de todas: la del pueblo. Niega leyes, religiones y nacionalidades, para reconocer una sola potestad: el individuo.”

Pensaba que la sociedad estaba regida por leyes y citando a Friedrich Engels⁴⁷, con el cual compartía la visión y explicación científica del mundo expuesta en la “Dialéctica de la Naturaleza”, y suponía que “las fuerzas sociales obran lo mismo que las de la Naturaleza, ciega, violenta, destructivamente, mientras no las comprendemos ni contamos con ellas”. Por eso la fuerza del hombre consistiría en hallar dichas leyes y utilizarlas en su beneficio, esto es, modificando la voluntad y “actuando eficazmente en la producción de los fenómenos sociales, activando la evolución, es decir, efectuando revoluciones.” La influencia de los pensadores marxistas y anarquistas en González Prada, no lo llevó a repetir los postulados del marxismo o del anarquismo de manera repetitiva y tediosa, ni a adaptarlo para que sea aceptado por las multitudes, adoctrinadas en la religiosidad o el complejo de inferioridad racial o intelectual, como sí sucedió con otros pensadores de la época. Con inspiración, ingenio y coraje adaptó las enseñanzas de sus colegas de Europa a aquellas que ya había elaborado por cuenta propia en el Perú, y los expuso por escrito, casi siempre en forma de arenga, tomando en cuenta la realidad del lector u oyente peruano. A modo de ejemplo tenemos el siguiente párrafo de 1907: “Uno de los grandes agitadores del siglo XIX no cesaba de repetir: *Trabajadores del mundo, uníos todos*. Lo mismo conviene decir a todas horas y en todas partes, lo mismo repetiremos aquí: *Desheredados del Perú, uníos todos*. Cuando estéis unidos en una gran comunidad y podáis hacer una huelga donde bullan todos—desde el panadero hasta el barredor— ya veréis si habrá guardias civiles y soldados para conteneros y fusilaros.”

Se ha acusado a González Prada de teñir todo su discurso filosófico y moral de política, insinuando que ello desmerecería el valor de su

⁴⁷ “La revolución”. En *La Anarquía*.

pensamiento. Pero esto es justamente parte esencial de su reflexión, pues para él “la verdad política no se diferencia de la verdad moral, porque si la política no es una moral en acción, (entonces) es el arte de engañar y explotar a los hombres”⁴⁸. La neutralidad política y la supuesta prudencia en el actuar es justamente aquello que según González Prada desmerece todo discurso, si es que va a frenar que lo expuesto en el discurso sólo quede en palabras. La prudencia nos dice González Prada, no es más que el nombre con el que los políticos llaman al miedo, a la confabulación de callarse, (y) a la mentira sin palabras.” Si queremos eliminar la corrupción en el ámbito político, tenemos que cambiar en el aspecto moral, y esto implica, por una parte, una educación científica, ya que la moral va ligada a la ciencia y por otra parte, debemos dejar de ser tolerantes frente a la injusticia, el abuso y la humillación, esto es, “romper con el pacto infame de hablar a media voz”.

Tal vez esta famosa frase de González Prada resume lo esencial del pensamiento de este emblemático pensador peruano de inicios del siglo XX, cuyo mensaje hoy, en el umbral del siglo XXI, sigue aún tan vigentes como en entonces.

⁴⁸ “Memoranda”, af. 167. En *El Tonel de Diógenes*.

ALEJANDRO OCTAVIO DEUSTUA (1849-1945) Ante la condición humana

Saúl Rengifo Vela

Hijo de don Remigio Deustua y de doña Teodora Escarza, Alejandro Octavio Deustua Escarza nació el 22 de marzo de 1849 en la ciudad de Huancayo. Cuando tenía cuatro años de edad, en 1853, su familia se trasladó al Callao, en donde don Remigio se desempeñó como escribano público a la vez que prestaba servicios –como civil– a la Marina de Guerra. Alejandro Octavio asistió a diversas escuelas particulares para completar sus estudios primarios y cursó la secundaria entre 1863 y 1867 en el Colegio Nacional Nuestra señora de Guadalupe. En 1868 ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en la que, en brillante sucesión, optó los grados de Bachiller (1870), Licenciado (1871) y Doctor (1872) en Letras e, inmediatamente, los de Bachiller (1872), Licenciado y Doctor en Jurisprudencia, llegando incluso a recibirse en 1875 como abogado.

Profundas inquietudes sociales y políticas llevaron a Deustua a militar desde muy joven en el Partido Civil, partido que se hizo del poder entre 1872 y 1876 con don Manuel Pardo y del que Deustua llegó a ser miembro del Comité Ejecutivo en 1882. Joven también, en 1872, se incorporó en calidad de subteniente al batallón N° 9 de la Guardia Nacional. Mas su labor inmediata se orientó a la esfera civil: reemplazó a su padre en 1873 como escribano público y de la Marina, y comenzó por entonces una fructífera labor periodística que arrancó en la redacción del *The South Pacific Times* (1872-1878) y, desde 1873, en el periódico chalaco *La Opinión Nacional*. Más tarde dirigió, entre 1875 y 1879, los diarios *El Constitucional* y *La Época*, y se convirtió en colaborador permanente en la redacción y dirección del diario *El Callao*, desde su fundación, en 1863.

Otra faceta destacada del joven Deustua tiene que ver con su labor pedagógica. Ejerció la docencia en el Colegio Nacional Dos de Mayo del Callao entre 1873 y 1882 y también, entre 1877 y 1880, en la Escuela Naval. Paralelamente (1873-1880) se hizo cargo de la jefatura de la sección de Instrucción Primaria y Media en el Consejo Municipal del Callao. Todas estas ocupaciones quedaron momentáneamente truncas cuando, en la infausta Guerra del Pacífico, las fuerzas chilenas amagaron la capital. Deustua sentó entonces plaza de sargento en el Batallón N° 10 del Ejército de Reserva (1880) y, ascendido a teniente, asistió a la batalla de Miraflores (15 de enero de 1881). Poco tiempo después fue promovido a la clase de sargento mayor

del Batallón N° 2 de la Guardia Nacional del Callao y recibió al fin, en 1893, la clase de teniente coronel del Batallón Universitario de la Guardia Nacional.

Pero la faceta pública que más nos interesa destacar de Deustua es la que configuró a lo largo de varias décadas en su paso como docente, con algunas intermitencias, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Mariano Iberico, ilustre sucesor de Deustua en la cátedra de Estética, consigna el año de 1869 como el año de inicio de la labor universitaria del filósofo huancaíno¹. Se trata, probablemente, de una errata, pues en ese año Deustua era destacado alumno del segundo año de la universidad. Es posible que sea 1879 el año que en los datos recogidos por Iberico corresponda a aquel en el que Deustua fue nombrado Profesor Adjunto de Filosofía en la Facultad de Letras. En lo que sí hay consenso con otras fuentes es que en 1882 se le eligió como Profesor Adjunto de Literatura general y Estética, a cargo por entonces del médico y pedagogo español Sebastián Lorente². A la muerte de éste (noviembre de 1884), Deustua regentó la cátedra de la que era adjunto y, más tarde, regentó también las cátedras de Historia del Arte (1887) y Filosofía Subjetiva (1902). Augusto Salazar Bondy anota por su parte³ que no fue sino hasta 1888 que Deustua dictó formalmente la cátedra de Estética en la universidad, vacante por tres años desde la muerte de su titular. Según Salazar, Deustua había aceptado la designación de adjunto a la cátedra de Sebastián Lorente como un simple honor, a instancias de su amigo el jurista y diplomático Isaac Alzamora, sin la menor intención de asumir su dictado. Con todo, sea cual fuere el año en que Deustua comenzara a dictar cursos en San Marcos, tiene razón Salazar al llamar la atención sobre el hecho de que fue un inicio docente algo tardío para un intelectual que había alcanzado el grado de Doctor en Letras con tanta anticipación (1872). Puede que esté también en lo cierto al suponer que la cátedra no había sido considerada inicialmente por el joven Deustua como parte de su proyecto vital, pero sin duda Salazar acierta en el blanco al afirmar que Deustua, una vez asumido el cargo, se preparó para él y lo desempeñó con tanta seriedad y responsabilidad que el sentido fructífero de su vida y aporte al país estará principalmente asociado a ésta su faceta de docente y maestro: “A comienzos del siglo XX, Deustua es ya, con (Javier) Prado (1871-1921), el maestro de

¹ Iberico, Mariano. “La obra filosófica de don Alejandro Deustua”. En *Letras*, UNMSM, N°13, 1939, p. 146.

² Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, Peisa, 1987, Tom. II, p. 717.

³ Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, Tom. I, p. 149.

más prestigio en San Marcos y su obra se singulariza y se destaca en el conjunto de la producción intelectual peruana⁴.

Pero la vida pública de Alejandro Deustua no se restringe a las aulas universitarias. Compartió éstas con su papel de alto funcionario de gobierno en los campos de la diplomacia y la educación, principalmente. Apenas iniciado el segundo gobierno de don Nicolás de Piérola (1895-1899), Deustua fue nombrado Director General del Ministerio de Justicia y Culto, el 18 de setiembre de 1895, cargo al que renunció con ocasión de la primera crisis ministerial, siendo acreditado entonces (diciembre de 1895) como secretario de la legación nacional en Argentina y, posteriormente, en Brasil. Luego, en 1898, el gobierno de Piérola lo comisionó para estudiar los métodos pedagógicos aplicados en diversos centros europeos de enseñanza primaria y secundaria, por lo que viajó a Francia, España, Suiza e Italia, país este último cuya realidad pedagógica y desarrollo cultural lo impresionaron vivamente, y del cual recibió una profunda influencia intelectual que marcó notablemente su sensibilidad estética y filosófica. Este periplo dio lugar a una serie de informes presentados por Deustua al gobierno, a partir de 1898, sobre la instrucción pública en Europa y se constituyó en la base de un fallido intento de reforma educativa propugnado en 1902 por el entonces Ministro de Instrucción, don Luis Ego Aguirre. Dicha reforma, plantea un autor inédito, no fue resultado de una improvisación, sino “el fruto de un meditado estudio de los defectos que adolecía la enseñanza secundaria y cuyas deficiencias las hizo notar con agudeza profunda el doctor (Alejandro) Deustua, en una publicación que hiciera sobre la Enseñanza Secundaria en 1900”⁵.

Deustua representó también al Perú como Delegado en el Congreso Iberoamericano realizado en Madrid el año de 1900, ocasión en la que fue distinguido con la Orden de Isabel la Católica en grado de Comendador y fue incorporado como miembro honorario de la Asociación Española de Artistas y Escritores. De regreso al país, fue elegido senador por Lima para el período correspondiente a 1901-1904. No obstante, renunció a participar en las tareas legislativas por incorporarse, en 1901, al Consejo Superior de

⁴ *Ob. cit.* p. 150.

⁵ Álvarez Castro, Eloy, “Alejandro Deustua y la reforma de la educación secundaria” (tesis para optar el grado de profesor de segunda enseñanza, 1946). Citado por Enrique Barboza en *Alejandro Deustua, filósofo y maestro*. Lima, UNMSM, 1964 (edición aparte de una separata impresa en *La Universidad y el Pueblo*, segunda época, Tom. II, 1962). Es posible que el escrito a que hiciera referencia Eloy Álvarez fuera “La instrucción pública en Francia”, o bien “El problema de la educación”, publicados ambos por Deustua en el *Ateneo*, en 1900.

Instrucción como Delegado por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Allí propuso un plan de reforma de la educación secundaria que, según Alberto Tauro del Pino, no fue adecuadamente interpretado.

Durante el gobierno de don Eduardo López de Romaña (1899-1903), Deustua se desempeñó por un corto periodo, del 9 de agosto al 4 de noviembre de 1904, como Ministro de Gobierno y Policía, a la vez que como presidente del Consejo de Ministros, cargo desde el cual ayudó a superar un agrio conflicto entre los poderes ejecutivo y legislativo, contribuyendo así a la continuidad democrática. Más tarde, al inicio del primer gobierno de don Augusto B. Leguía (1908-1912), Deustua fue acreditado –diciembre de 1908– como Ministro Plenipotenciario ante la Santa Sede, con la misión secreta de procurar el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica del Perú en las provincias de Tacna y Arica, retenidas por Chile. También recibió, en enero de 1909, la comisión de efectuar nuevas observaciones sobre los sistemas europeos de educación.

Deustua regresó al país en 1911 y se consagró a sus labores académicas en la Universidad San Marcos. El año que fue elegido Decano de la Facultad de Letras (cargo que ocupó de octubre de 1915 a agosto de 1919) todavía asistió como Delegado al Segundo Congreso Científico Americano realizado en Washington D. C. En noviembre de 1918 Alejandro Deustua recibió de manos de nuestro célebre tradicionalista don Ricardo Palma la dirección de la Biblioteca Nacional, la que retuvo hasta mayo de 1928, esto es, a lo largo de todo el oncenio leguista. En 1924 fue comisionado una vez más por Leguía para continuar en Europa sus observaciones y estudios pedagógicos e históricos, lo que aprovechó para asistir y participar en el Cuarto Congreso Internacional de Filosofía realizado en Nápoles, Italia. Y todavía recibió de Leguía, siendo ya casi octogenario, el encargo de asumir el rectorado de la Universidad Mayor de San Marcos, de la que fue Rector entre mayo de 1928 y agosto de 1930, después de lo cual cerró su actuación pública desempeñándose como Consejero de la Legación del Perú en España. Dedicado desde entonces por entero a la redacción y edición de sus obras, Deustua recibió de su Alma Mater, al cumplir los 90 años de vida, en 1939, un sentido homenaje a través de un número especial de *Letras*, la emblemática revista de la Facultad de Letras de la universidad San Marcos, así como un reconocimiento internacional más: el premio Roma, otorgado por la Real Academia Italiana.

Alejandro Deustua dejó de existir en Lima un día tan nefasto para la humanidad como lo fue el negro día que estalló la primera bomba atómica sobre un objetivo civil, Hiroshima, el 6 de agosto de 1945⁶.

La reseñada faceta pública y política de Deustua, con todo y ser relevante –ministro, senador, diplomático, consejero, decano, rector, director de la Biblioteca Nacional y demás– palidece si se la compara con su fructífera producción académica e intelectual. A ella alude nuestro historiador Jorge Basadre cuando, siendo Ministro de Educación, traza un perfil muy certero del carácter del filósofo:

“Fue el suyo, con breves interrupciones, el largo y no muy ancho camino del catedrático y el educador. Escogió desde muy temprano y conservó con fe indolegable, a lo largo de los años, una disciplina no muy buscada aún en los países americanos, y dentro de ellos supo agitar y renovar, en su hora, las ideas y así representar al Perú con honra en el panorama universitario del continente. Habló y escribió sobre cosas altas y bellas. Dio todo lo que pudo dar de sí. Careció de la criolla facilidad para la indisciplina y la dispersión”⁷.

La austeridad y disciplina destacadas por Basadre como características de Deustua se materializaron en una vasta obra filosófica de primer nivel, pionera en su tiempo y de profunda significación. Si bien empieza su producción escrita, en el campo del periodismo, en fecha tan temprana como 1872, no es sino hacia fines del siglo y principios del siguiente –a partir sobre todo del doble influjo que significa para él su desempeño en la cátedra de Estética y el encargo recibido de investigar a fondo el tema pedagógico– cuando tanto sus preferencias e ideas filosóficas como sus inquietudes y preocupaciones por la crítica y lacerante situación nacional, cristalizan en una profusión de artículos y reflexiones que lenta y cuidadosamente irán tomando la forma de sendos libros que, como tales,

⁶ Otras fuentes, además de las mencionadas, consultadas sobre la vida de Deustua son: Rivara de Tuesta, María Luisa. *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima, FCE, 2000, Tom. II, p. 284; Arriola Grande, Maurilio. *Diccionario literario del Perú*. Lima, Ed. Universo, 2^a ed. 1983, pp. 281-284; *Diccionario histórico y biográfico del Perú (siglos XV-XX)*. Lima, Ed. Milla Batres, 1986, Tom. III, pp. 209-211; Sobrevilla, David. *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima, Ed. Carlos Matta, 1996; Himmelblau, Jack. *Alejandro O. Deustua, Philosophy in Defense of Man*. Gainesville, Florida, University Press of Florida, 1979. Y de Internet: “Galería de Maestros”, <http://www. Minedu.gov.pe/maestros/biografias/alejandro-deustua.htm>.

⁷ Basadre, Jorge. “En ocasión del entierro de Alejandro O. Deustua”, citado por Manuel Zanutelly Rosas en *Diccionario histórico y biográfico del Perú...*, p. 209.

recién saldrán de la imprenta durante los últimos 25 años de su vida. Tales libros son: *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (dos volúmenes, 1919 y 1922); *Estética General* (1923); *Estética aplicada: lo bello en la naturaleza* (1929); *Estética aplicada: lo bello en el arte. La Arquitectura* (1932); *Estética aplicada: lo bello en el arte. Escultura, pintura, música* (1935); *La cultura nacional* (1937); *Los sistemas de moral* (dos volúmenes, 1938 y 1940) y *La Estética de José Vasconcelos* (1943). Buena parte de estas obras constituyen recopilaciones de artículos que Deustua fue escribiendo y publicando en revistas y periódicos a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX sobre temas filosóficos como los expresados por los títulos consignados –específicamente temas estéticos, éticos y axiológicos–, pero también es preciso mencionar que a la par de estos temas Deustua se interesó también en gran manera por el problema político, pedagógico y cultural del país. Muchos de esos trabajos publicados entonces fueron recogidos en ese libro fundamental para entender su pensamiento social y pedagógico que es *La cultura nacional*. Muchos otros trabajos en torno al tema, como los diversos informes presentados por él sobre los sistemas pedagógicos argentino, francés, italiano o suizo, contribuyeron en su momento no solamente a difundir las ideas del filósofo huancaíno sobre un tema que le era tan caro y sobre el que había realizado incluso propuestas concretas, sino que contribuyeron también a atizar toda una controversia que marcó el debate cultural y académico de las dos primeras décadas del siglo XX y que tuvo en Manuel Vicente Villarán y Alejandro Octavio Deustua a sus más caracterizados representantes⁸.

Cuando Alejandro Deustua se formó inicialmente en las aulas sanmarquinas entre 1868 y 1873, el ambiente universitario e intelectual peruano estaba aún sujeto al influjo del romanticismo filosófico que nuestros políticos e intelectuales habían asimilado de Europa con el propósito de procurar cierta base ideológica para la tarea de enfrentar el reto de fundar y dar viabilidad a la República, lo que se expresó en las célebres polémicas entre conservadores y liberales, las que se prolongaron hasta promediar el siglo XIX. Primaban por entonces el eclecticismo espiritualista del francés Victor Cousin (1792-1867) y el idealismo alemán, en particular a través de la

⁸ En lo que a la bibliografía de Deustua se refiere, la fuente más completa se encuentra en la citada obra de María Luisa Rivara (pp. 285-304). También resulta útil consultar Barboza, Enrique y otros. “Seminario de letras, bibliografía de las obras del Dr. Don Alejandro O. Deustua”. En *Letras*, N° 13, 1939, pp. 197-223; Mejía Valera, Manuel. *Fuentes de la historia de la filosofía en el Perú*. Lima, UNMSM, 1963, pp. 145-149; y las citadas obras de Augusto Salazar Bondy y Jack Himelblau.

versión neokantiana de Karl Krause (1781-1832), tan apreciado por los españoles y que tan importante llegaría a ser para Deustua. No obstante, el paso a un nuevo período filosófico se estaba operando paulatinamente, desde 1860, aproximadamente, con la gradual introducción del positivismo, tanto en la versión original del francés Augusto Comte (1798-1857), como en la versión de su más entusiasta difusor británico, Herbert Spencer (1820-1903).

En el Perú, el positivismo toma cuerpo durante el período que sigue a la debacle nacional resultado de la desastrosa guerra del Pacífico. Tuvo en el célebre crítico y anarquista Manuel González Prada (1844-1918) a su más ilustre representante fuera de las aulas universitarias y, dentro de ellas, fueron acaso Jorge Polar (1856-1932) y Javier Prado (1871-1921), dilecto amigo de Deustua, sus cultores filosóficos más representativos. Generacional o cronológicamente hablando, habría cabido esperar que Alejandro Deustua adhiriese –al menos al inicio– al positivismo. Contemporáneos suyos e incluso intelectuales más jóvenes lo habían hecho. Ahí estaban su amigo Isaac Alzamora (1850-1930), Carlos Wiesse (1859-1945), Alejandrino Maguñá (1864-1935), Mariano Cornejo (1866-1942), Clemente Palma (1872-1946), Manuel Vicente Villarán (1873-1958), Horacio Arteaga (1877-1952), entre otros, representando los diversos campos de la política, la educación, la sociología, la historia, el derecho y el arte⁹.

Pero Alejandro Deustua no sólo no adhirió al positivismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, sino que se opuso frontalmente y encabezó la reacción académica que llevaría a cierto predominio del espiritualismo filosófico en nuestro medio durante buena parte de las tres primeras décadas del siglo XX. Acaso ello se debió a las obras y autores de que se nutrió cuando asumió la responsabilidad de dictar las cátedras de Estética, primero, y la de Filosofía Subjetiva más tarde. Se entusiasmó entonces con Krause, en primer lugar, de quien toma la noción fundamental de libertad –que le sirve al filósofo alemán para explicar la gracia y, con ella, el acceso a lo absoluto– como clave para ensayar una apropiación intuitiva del mundo y de la vida. Luego Deustua emplea esta intuición de la libertad para proponer una explicación del fenómeno estético y de la belleza en general para, finalmente, concebir la libertad como esa actividad creadora de que se vale el espíritu no sólo para dar cuenta de la belleza, sino también de su propia actividad, por la que “inventa, sin cesar, nuevas formas en las que

⁹ Los datos de la periodificación de la filosofía nacional han sido tomados principalmente de Augusto Salazar Bondy. *La filosofía en el Perú*. Lima, Ed. Universo, 1967, y de las citadas obras de María Luisa Rivara y David Sobrevilla.

(el espíritu) plasma su potencia germinal”¹⁰. Tal, en breve, los momentos básicos por los que pasa el pensamiento de nuestro filósofo según “un leal discípulo de Deustua”¹¹, Julio Chiriboga. Así, según Chiriboga, la doctrina estética de Alejandro Deustua se resolverá en una doctrina axiológica, en la que la libertad asumirá el carácter de valor supremo.

Pero nos estamos adelantando sólo por mencionar uno de los factores que inspiran la reflexión filosófica de Deustua. No fue el único, naturalmente. El propio Chiriboga reconoce como mérito del maestro haber sacado el tema estético del mero campo psicológico para, fundamentándolo, llevarlo al terreno de lo filosófico. Y es que, inspirado también por el actualismo y voluntarismo del psicólogo y filósofo Wilhelm Wundt (1832-1920), Deustua denuncia el “naturalismo” al que el positivismo conduce al reducir toda actividad del alma a un conjunto de procesos psíquicos, lo que no constituye otra cosa, según nuestro filósofo, que la consagración de un substancialismo de carácter más bien materialista. La tercera fuente crucial de inspiración del sistema filosófico de Deustua lo constituye el pensamiento del célebre inventor de la “evolución creadora”, el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) y la manera como entiende la libertad, esto es, como espíritu, “como la esencia del espíritu en oposición a la ciega necesidad de la materia”¹².

Ahora bien, el pensamiento de Deustua no se agota en un sistema filosófico que empieza en una reflexión estética y culmina con un sistema moral. Como hemos visto, Alejandro Deustua fue un hombre de su siglo que asumió decididamente los retos que le impuso su tiempo y su lugar, retos enormes cuya gravedad y alcance nunca se le escaparon y a los que enfrentó desde el bastión que eligiera como trinchera de combate: la universidad. Es así como Deustua dedicó gran parte de su tiempo y esfuerzos a reflexionar y a escribir sobre el tema pedagógico, que él consideró crucial, decisivo, en la gama de dificultades por las que atravesaba el país. Fiel a su temperamento, levantó la voz para señalar lo que a su juicio eran las causas de la postración que caracterizaba al país en el plano educativo. Aún ni cuando su diagnóstico del estado de la educación nacional ni lo que avizoraba para su futuro, ni lo que propugnaba para reformar tal estado de cosas tendrían la menor posibilidad de granjearle mayores simpatías de parte de los destinatarios de

¹⁰ Chiriboga, Julio. “Deustua y la filosofía de los valores”. En *Letras*, UNMSM, N° 13, 1939, p. 183.

¹¹ Barboza, Enrique. *Alejandro Deustua, filósofo y maestro*. Lima, UNMSM, 1964, p. 85.

¹² Chiriboga, *Ob. cit.* p. 186.

su mensaje –el conjunto de la sociedad, valgan verdades–, Deustua no se calló nada.

Uno de sus más lúcidos y críticos intérpretes, Enrique Barboza, no puede menos de reconocer la valía de un hombre que, dados sus méritos y capacidades, y su proximidad al Partido Civil –que se había hecho del poder en más de una ocasión–, pudiendo haber conseguido ventajas personales de todo tipo, apostó, con el verbo y con el ejemplo, por la vía que consideró mejor, la ascendente, la más difícil:

“Deustua decidió encontrar los medios adecuados para la reconstrucción del espíritu nacional. Esos medios debían ser lo más eficaces, los verdaderos, los efectivos. No los que alivian el mal transitoriamente. No los que sugestionan con espejismos seductores. Además, debían estar en relación con la magnitud de la obra, con la excelencia de los fines. Por eso pensó en la educación. Deustua comprendió que sólo por la educación era posible transformar un mercado de bajas apetencias, sin otro incentivo que el lucro, en vertiente poderosa de limpia moralidad creadora, en palestra desinteresada de capacidades, de personalidades cultas destinadas a realizar la felicidad del país. Por patriotismo fue maestro, en el noble y auténtico sentido del vocablo. Por amor a la cultura sumergió su espíritu en el agua castaña de la Filosofía”¹³.

Finalmente, tenemos que señalar que la concepción pedagógica de Deustua, si bien tributaria en gran medida de su sistema filosófico, esto es, de un espiritualismo estético-valorativo, no lo es menos de sus presupuestos sociológicos, nítidamente visibles en su concepción de la cultura. Y aquí es preciso señalar que si bien nuestro filósofo fue quien encabezó la reacción espiritualista contra el positivismo al que consideraba –en tanto naturalista, materialista y determinista– una limitación inaceptable al espíritu y a la expansión que le es inherente, con todo, decíamos, este líder de la reacción espiritualista no pudo contrarrestar el influjo que logró en él cierta sociología positivista, el cual se manifestó, limitante, empobrecedor, en su teoría de la cultura y en su interpretación sociológica de la realidad peruana.

Y a todo esto, ¿qué hay de la antropología filosófica de Deustua? ¿qué de su posición ante la cuestión de la condición humana? Brevemente, hemos de señalar que Alejandro Deustua no tuvo una antropología filosófica como tal. Es decir, no formuló un sistema antropológico como si formuló todo un sistema estético axiológico. No redujo a un todo sistemático, ordenado, jerarquizado, sus ideas sobre la

¹³ Barboza, *Ob. cit.* p. 70.

condición humana. No que no hubiese reflexionado al respecto, sino que no lo organizó de manera que fuera absolutamente distinguible, como un todo coherente, de sus reflexiones filosóficas, pedagógicas o sociológicas. Pero es que tampoco ha habido hasta hoy un pensador que lo haya hecho. Sólo sabemos de un proyecto que quedó trunco por la prematura desaparición de nuestro entrañable maestro sanmarquino, Augusto Salazar Bondy¹⁴. Eso no significa, naturalmente, que nuestros pensadores –Deustua entre ellos– no se hayan interesado en el tema del hombre. En realidad, si bien faltan antropologías filosóficas sistemáticas en el Perú, abunda con todo la preocupación por el tema del hombre en prácticamente todos los representantes de los diversos campos de la cultura nacional. Si sólo nos limitáramos al campo filosófico, la simple enumeración de autores y textos en los que tal preocupación es más que evidente nos alejaría excesivamente de nuestro derrotero. Y acaso sea así puesto que cuesta creer que una doctrina o sistema coherente, que diga algo interesante o importante sobre algún aspecto relevante de la vida nacional o universal, pueda prescindir del hombre como referente, si no primero, último de su discurso. Costaría aún más tratándose de la filosofía o tratándose de Alejandro Deustua. Como lo veremos, el tema antropológico es ínsito al pensar deustuano en cada una de las vertientes que hemos señalado: la filosófica, la pedagógica y la sociológica. Veremos en su momento más bien la necesidad de distinguir más de una antropología implícita en el entramado de ideas de nuestro filósofo. Pero vamos en orden.

Acercas de la estética valorativa de Alejandro O. Deustua

Hemos mencionado ya, citando a Salazar Bondy, que Alejandro Deustua llegó circunstancialmente a la filosofía al hacerse cargo en la universidad de San Marcos de las cátedras de Estética e Historia del Arte. Con el correr del tiempo y el incremento y profundización de sus investigaciones, no sólo se compenetró con la temática estética hasta el punto de manejar y difundir entre sus alumnos a los autores más representativos de este dominio en la historia de la filosofía y en la actualidad, sino que fue configurando toda una doctrina propia en la que el fenómeno estético resultaba la clave de bóveda para la comprensión del mundo y para la ubicación y significación del hombre en él.

¹⁴ Salazar Bondy, Augusto. "Antropología de la dominación". En *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras de la UNMSM, 1995.

Desde el inicio mismo de tal configuración vemos a Deustua reaccionando contra el positivismo y su intelectualismo que privilegia el dato material, objetivo, al que tiene acceso la conciencia. Pero también desde el inicio acusa la manera como el positivismo ha influido sobre él. En efecto, Deustua rechaza el naturalismo intelectualista y, con él, toda la forma tradicional de la metafísica, sin problematizar los propios supuestos que opone a los recusados. Asume sin más una opción espiritualista. Como lo subraya Barboza:

“El espíritu, la conciencia, el sujeto práctico, los valores éticos, estéticos, económicos, son los elementos con los cuales Deustua construye sus ensayos, sus minuciosos estudios, sus elucubraciones. Educado en ambiente positivista, en el que surgió en San Marcos a la vida intelectual y contra el cual reaccionó después rotundamente, le quedó de él sin embargo un marcado sedimento: su aversión a la metafísica clásica, al tomismo escolástico, a las substancias permanentes, al intelectualismo racionalista. Por su parte no hizo otra cosa que reafirmar su fe en la conciencia, en los valores, en la cultura como producto y como estímulo de la actividad espiritual”¹⁵.

Deustua reivindicó pues, en principio, el voluntarismo y la intuición y, con ellos, la conciencia como espacio propio del fenómeno estético a la vez que medio para captarlo en toda su complejidad:

“...lo cierto es que el fenómeno estético abarca toda la actividad psíquica... Comprendido así el fenómeno estético subjetivo como un proceso, pueden conciliarse sus caracteres de desinteresado y utilitario, de contemplativo y activo, de sensible, intelectual y volitivo, que predomina sucesivamente en su desarrollo, aunque posea, sin diferenciación, esos tres elementos en su raíz. Fenómeno biológico, psicológico y sociológico, debe ser considerado como la síntesis más compleja y más perfecta de la actividad humana...”¹⁶.

No conviene creer que la descripción hecha por Deustua apunte a una reducción subjetivista del fenómeno estético, no. Deustua aclara que en ello concurren, y son igualmente importantes, tanto el sujeto como el objeto. Al contacto entre ambos, que obedece a la concurrencia de la natural fuerza expansiva del sujeto y la igualmente natural fuerza atractiva del objeto, le sigue el nacimiento de la sensación estética, una suerte de lazo armónico

¹⁵ Barboza, *Ob.cit.* pp. 82-83.

¹⁶ Deustua, *Estética general*. Lima, Imprenta Eduardo Rávago, 1923, pp. 159-160.

entre ambos que implica tanto conocimiento como simpatía, un goce puro y sereno de la belleza por parte de la conciencia que la prepara para, finalmente, en la culminación de la experiencia estética, configurar y plasmar objetivamente la belleza subjetivamente vivida en formas sensibles exteriores y concretas (la obra de arte):

“...a la simple contemplación del objeto bello sucede el amor intenso a ese mismo objeto, idealizado por la fuerza poderosa de la imaginación; la intensidad del amor desarrolla un exceso de energía y actividad espiritual que demandan una más extensa y fecunda sistematización y que desarrollan una tendencia vigorosa hacia el acto de la creación artística”¹⁷.

En esta suerte de descripción fenomenológica de la experiencia estética, Deustua aprovecha para dejar sentado que no se trata de una mera contemplación sino que, en su culminación, está asociada con una praxis, con una acción creadora. Aprovecha también para subrayar que, en cada caso, lo que tenemos son sendas expresiones de libertad:

“Bajo la presión de esta necesidad desaparece ese estado de pura contemplación estética y gozosa, y al tranquilo placer estético del segundo momento sucede cierto malestar que no se extingue en la creación del ideal suscitado por el objeto bello, aún cuando ese ideal es el *símbolo de su libertad exterior*, sino que el alma aspira a librarse de ese exceso de actividad psíquica desarrollado por la inspiración, lo que consigue mediante esa especie de alumbramiento intelectual, que constituye la creación de la obra de arte, *símbolo exterior de esa libertad*, conquistada por la imaginación en el mundo de lo ideal”¹⁸.

Ya aquí destaca con nitidez el lugar que ocupa en el sistema deustuano este caro concepto de la libertad, que nuestro filósofo asume como mucho más que un mero concepto estético y que pronto extenderá a otras esferas de su reflexión. En efecto, Deustua asume la libertad como algo más que un principio explicativo, es un principio activo, inmanente al cambio, motor y expresión de la siempre renovada vida espiritual.

“No obstante esa complejidad y la concurrencia de todos los elementos de la conciencia a la evaluación de lo bello, se descubre que lo que determina el valor estético es la libertad. Sin la presencia de ese factor, ni el

¹⁷ *Ibid.* p. 159.

¹⁸ *Loc. cit.*

pensamiento es estético, ni la emoción es estética; la simpatía, que inicia el fenómeno estético, se explica por la libertad (...) que (a su vez) es el apetito fundamental de la conciencia, sin el que la expansión del espíritu no se explica¹⁹.

Pero, ¿qué es ese “apetito fundamental de la conciencia” que posibilita la expansión del espíritu? Deustua no define la libertad sino de forma muy vaga, insuficiente. Después de aludir a las seis acepciones que de libertad consigna Harald Hoffding, nuestro pensador se limita a consignar que “basta considerarla como espontaneidad, como ausencia de coacción... No es necesario un conocimiento metafísico de esa realidad, que se identifica con el espíritu: es suficiente tener de ella un conocimiento psicológico”²⁰.

Aunque remiso a ofrecer una definición positiva de libertad, Deustua, siguiendo el ejemplo de Bergson, enriquece continuamente los sentidos con que la emplea, haciendo de ella un valor, *el* valor; la esencia del espíritu, *el* espíritu; el principio de expansión de la vida, pero también el principio de integración tanto del sentimiento estético como de lo exterior de la representación, fundamentando así la unidad y objetividad del valor estético, de la belleza. Lo que lleva a Deustua a afirmar que:

“...lo bello es subjetivo-objetivo y si hay una belleza objetiva distinta de la belleza subjetiva, estas formas no son opuestas y exclusivas, sino matices en que predominan, respectivamente, ya el elemento objetivo de la representación, como en la belleza física o fisiológica, ya los elementos subjetivos del sentimiento y la libertad, como en la belleza moral...”²¹.

Se trata, pues, de la unidad sujeto-objeto lo que caracteriza a la belleza en la concepción deustuana. En ella se opera también la unificación de la libertad y la naturaleza, la conciliación de los “contrarios”. Una conciliación que es posible gracias a la imaginación, que crea un orden ideal para lograr una conciliación real, sentida, y no necesariamente formal entre la libertad y la naturaleza²². Salazar Bondy subraya la importancia de esta caracterización esencial del acto estético: “libertad, naturaleza y orden son, según esto, los tres factores fundamentales del valor estético. La síntesis viva

¹⁹ *Ibid.* p. 161.

²⁰ Deustua. *La cultura nacional*. Lima, UNMSM, 1937.

²¹ Deustua. *Estética aplicada: lo bello en el arte. La arquitectura*. Lima, Cía. de Impresiones y Publicidad, 1932, p. 231.

²² *Ob.cit.* p. 358.

que sólo alcanza plenitud en el arte, es ese momento del fenómeno bello (que se expresa, como enseñaba Krause, en): la gracia”²³.

Con el concepto clave de libertad –al que Deustua asocia el de orden como opuesto complementario y subordinado en última instancia a este principio expansivo y creador que es la libertad– nuestro filósofo tiene la vía expedita para fundamentar una concepción que integre la conciencia estética, proyectada fundamentalmente a la idealidad, con la conciencia ética o moral, que se caracteriza esencialmente como una operación realizadora. Conciencia actuante que, si bien Deustua la subordina al ideal a que aspira la conciencia estética, es la que hace posible esa materialización de lo ideal en lo real. “Las conciencias religiosa y estética –dice– viven en lo Ideal; ninguna de estas formas comprende al hombre en toda su integridad, porque si la conciencia estética es real ideal sacrifica lo real a lo ideal. Sólo la conciencia moral produce esa compenetración de lo ideal en servicio de lo real”²⁴.

El hombre real, el que cotidianamente vive en el mundo exterior y forma parte de él es precisamente el hombre ético, un ser que actúa. Al hacerlo, se muestra como un ser libre y a la vez constreñido. La oposición-complementariedad entre libertad y orden del plano estético se convierte aquí en una oposición-complementariedad entre libertad y norma. Como todo ser impulsado por la libertad, en continua expansión, el hombre encuentra la norma que, siendo constrictiva, lo coacta, lo limita. Resulta negativa y perjudicial cuando es totalmente ajena, externa al hombre sobre el que se impone. No lo es, en cambio, cuando es expresión y resultado de la propia libertad. “El ideal de la expansión sin norma, que constituye el fondo de la imaginación creadora, se convierte en ideal de actividad solidaria y crea la moral en la convivencia humana, en servicio de la misma libertad anterior”²⁵.

La norma entonces, fruto de la libertad, recoge el impulso de la energía libre y la convierte en un factor racional que armoniza todos los valores de la existencia contribuyendo también de ese modo a la expansión y realización interna, sentido último de la libertad:

“En la moralidad entran indudablemente la razón y la libertad; ésta como actividad y aquella como dirección (...) Libertad y norma se compenetran como medio y fin. La norma se propone garantizar la libertad contra el egoísmo humano, que es la base granítica de la conciencia desde su

²³ Salazar Bondy, Augusto. *Historia de la ideas en el Perú contemporáneo*, p. 163.

²⁴ Deustua. *Los sistemas de moral*. Lima, Empresa Editora “El Callao”, 1940, Tom. II, p. 445.

²⁵ Deustua. *Estética general*, p. 439.

comienzo en la vida animal. Por eso la norma que disciplina la libertad en su beneficio, es la forma de la moralidad. Pero *la norma se explica por la solidaridad*, por el amor, por todas las virtudes que se oponen a la fuerza destructora del egoísmo, virtudes que no se limitan al altruismo, sino que comprenden todas aquellas cualidades individuales y sociales que exalta Nietzsche en su pasión por la libre actividad humana²⁶.

De esta forma es como Deustua incorpora a su sistema uno de los conceptos que más aprecia de los que toma de Bergson: la solidaridad moral, base para la convivencia y la existencia misma. Se trata en principio –la solidaridad– de un factor natural, instintivo, común a toda especie viva. Pero en el hombre adquiere un carácter cualitativamente distinto pues, pese a serle externo al comienzo de su vida, con el tiempo, por el hábito primero y luego como resultado de una opción inteligente, libre y autorealizadora, asciende en él a categoría verdaderamente moral y se constituye, al ser asumida, en el cauce de una conducta consciente que admite las múltiples diversificaciones generadas por las individualidades, expandiéndolo, enriqueciéndolo, realizándolo. “La solidaridad moral no es una organización cristalizada por un precepto; no se opone a las conquistas de la libertad; por el contrario, admite una evolución progresiva, en la que el orden moral se enriquece con nuevos aportes de la acción individual y social, con nuevas creaciones libres del genio social²⁷”.

Tenemos ya aquí todos los fundamentos que componen el sistema filosófico de Alejandro Deustua. Partiendo de una reflexión de la belleza hasta configurar una explicación y fundamentación de la acción individual y colectiva, incorporando y desplegando en el trayecto nociones como conciencia, voluntad, valor, libertad, orden, norma y solidaridad, Deustua conforma un sistema estético que se resuelve en una clave ética y valorativa, implicando una antropología que concibe al ser humano como un ser espiritual que se realiza en función del valor fundamental: la libertad. Actividad expansiva del espíritu por excelencia, lleva al hombre a superar el ámbito de la animalidad al optar libre y solidariamente por asociarse a otros que, como él e impulsados por el mismo principio activo, ascienden paulatinamente en la escala de valores hasta alcanzar el ideal estético –que es a la vez moral– y que permanece nítidamente como la clave deustuana de la realización humana. En palabras del propio Deustua:

²⁶ Deustua. *Los sistemas de moral*, p. 490.

²⁷ *Ob. cit.*, p. 492.

“Sólo la actividad estética ofrece esa forma de libertad que, sin oponerse a su propia causalidad, ni a la necesidad representada por su propia resistencia, responde al impulso del espíritu hacia lo mejor, hacia un ideal que aspira a la expansión interior sin resistencia, que expresa la libertad creando su propio orden y su propia ley”²⁸.

A todo esto surge naturalmente una pregunta: ¿y cómo es posible todo esto?. Aun asumiendo lo que, no por estar implícito resulta poco evidente, esto es, que para la ascensión a ese supremo plano de realización estética y moral no se precisa ser ni artista ni religioso, persiste la cuestión: ¿cómo hace el espíritu para alcanzar semejante plano superando el lastre que implica la materia –su contrario– a la que, innegable aunque misteriosamente, se halla unida? Si no hubiese modo de responder a tal pregunta, daría la impresión de que el buen y bello sistema estético-axiológico de nuestro filósofo estuviese condenado a no pasar de mero ejercicio académico e intelectual. ¿Es que así lo concibió su autor? Si nos atenemos a la hoja vital ya expuesta de Alejandro Deustua, la respuesta es rotundamente negativa. Barboza le atribuye ya desde joven

“una profunda y justificada pasión política. Comprendió muy pronto que era preciso intervenir personalmente. Tenía condiciones para ello: inteligencia, carácter, tenacidad... (por lo que, antes de) pasarse la vida en los cómodos remansos que brinda la burocracia a los privilegiados, Deustua prefirió el combate, la polémica constante, el empeño sin compensaciones de la enseñanza universitaria, la humillación de los horarios, la cotidiana exposición ante la crítica inmisericorde de mozalbetes soberbios e ignorantes...”²⁹.

Si nada de esto provocó su sistema filosófico, sí lo concitó, y más, su doctrina pedagógica y práctica.

Acercas de la pedagogía ideal de Alejandro O. Deustua

Si bien Alejandro Deustua, como ya hemos visto, fue docente de nivel secundario –en el Colegio Nacional Dos de Mayo y en la Academia Naval– por espacio de casi una década y catedrático por más de tres, sus doctrinas pedagógicas son en buena medida proyección de su pensamiento filosófico. Es cierto que viajó, observó e investigó la realidad educativa en

²⁸ Deustua. *Estética general*, p. 600.

²⁹ Barboza, Enrique. *Alejandro Deustua, filósofo y maestro*, pp. 70-71.

diversos países –Argentina, Brasil, España, Francia, Italia, Suiza–³⁰ y cada una de sus experiencias no hizo sino reforzar una visión de la educación que – asociada a su imponente edificio estético-moral– la revistió de un carácter ideal que dio pábulo, como ya lo adelantamos, a un debate en el que nuestro pensador en solitario asumió el papel de campeón de una concepción pedagógica elitista, conservadora y utópica.

Alejandro Deustua parte, pues, de una consideración filosófica de la pedagogía. Y ello es porque la pedagogía –afirma– no es ni puede ser una ciencia autónoma. La pedagogía por sí misma, no puede señalar su finalidad. Precisa de la filosofía para ello. Tampoco dispone de los medios para llevar a cabo su labor, los toma prestados de la psicología, de la sociología y de las demás ciencias, medios que orienta en la dirección y hacia los fines que la filosofía le provee. En la base, pues, de la pedagogía está una filosofía, y una filosofía de valores, de los valores humanos, puntualiza Deustua. Así como en la estética y en la moral, también en la pedagogía el mayor de tales valores, la libertad, constituye el fin último y el medio válido para la actualización de todos los demás.

“Sólo una pedagogía filosófica, fundada en la teoría de los valores humanos, puede conducir al espíritu directamente hacia los fines sociales que se propone alcanzar la función educadora. Sólo el criterio filosófico puede ofrecer la aptitud de fijar la naturaleza de esos valores, haciendo de la libertad humana el principio fundamental de la educación y de la realización de esos valores. Hacer imperar en la vida el sentimiento de la solidaridad, mediante lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo útil, perseguidos en acuerdo constante con la libertad humana, ese es el fin último de la educación...”³¹.

La filosofía, pues, distinguirá entre los valores a que se dirigirá la acción pedagógica –el biológico o físico del económico, del lógico, el

³⁰ Producto de ello son sus diversos informes sobre “La instrucción primaria en la República Argentina” (1898-99); “La instrucción pública en Francia” (1900-1907); “Reforma de exámenes de la Facultad de Letras (1907); *Apuntes sobre la enseñanza secundaria* (1908); *La cultura superior de Italia* (1912); “La cultura general y técnica” (1913); “La escuela de cultura general” (1913); “El deber pedagógico del Estado” (1913); “El dualismo en el problema pedagógico” (1913); “Las leyes del trabajo mental” (1914); “*La reforma de la segunda enseñanza*” (1916); *El problema universitario; la cultura universitaria en Suiza* (1929); “Informe presentado al supremo gobierno relativo a la reforma universitaria” (1930); “Ideas sobre la educación moral” (1940) y “La escuela de hoy y la escuela del mañana” (1940). Otros trabajos suyos sobre el tema fueron recogidos en *La cultura nacional* (1937).

³¹ Deustua. *La cultura nacional*, p. 230.

religioso, el moral o el estético, entre otros– y privilegiará de continuo los que conduzcan al desarrollo de la solidaridad, fin por excelencia o expresión mayor de la libertad en la esfera social, como ya hemos visto. Una vez resuelto el tema de los fines pedagógicos, quedará por determinar los medios por los que se alcanzarán tales fines. Para Deustua tales medios lo constituyen el educador, el educando y los métodos, procedimientos y recursos materiales de que dispondrá el educador para sacar adelante el proceso educativo.

Es aquí cuando Alejandro Deustua introduce una distinción que llama poderosamente la atención. Como se trata de aplicar los medios de que se dispone de la manera racionalmente más adecuada para el mejor cumplimiento de los altos fines educativos, nuestro autor considera necesario:

“...introducir en la función educadora una distinción, derivada de la manera como se clasifica la tendencia individual en el organismo económico, dentro del que satisface sus aspiraciones. Este organismo clasifica los grupos sociales en tres formas: la del simple obrero que desarrolla su actividad bajo la dirección de los jefes; la del dirigente, que desempeña la función social y política de disciplinar las energías sociales en la acción, y además la forma intermediaria, que sirve de transición entre las otras dos (...) De allí la clasificación de la escuela, que contiene todos los factores pedagógicos necesarios para obtener la educación integral del hombre considerado, no teóricamente y en abstracto, sino en la realidad especial en que vive y en relación con sus aptitudes, aspiraciones y deberes: la escuela primaria o popular, dedicada a la cultura de la clase obrera; la escuela media o colegio, adaptada a las necesidades de la clase intermedia y la escuela superior o universidad, propia para cultivar el espíritu de la clase encargada de dirigir la actividad nacional”³².

Se trata, pues, de una concepción pedagógica, la de Deustua, que, si no por los fines, por los medios y funciones que se le asigna, resulta derivando en una educación estratificada. No se concibe necesariamente una triple clasificación de la escuela para resaltar la continuidad de los tres tipos o niveles educativos, sino más bien como medio de estratificación o clasificación social que no sólo consigna una visión clasista de la sociedad, sino aún de la escuela. En esta visión el rol mayor lo juega la universidad o escuela superior por ser la llamada a formar tanto a los futuros dirigentes de la sociedad como a aquellos pedagogos que, en el nivel educativo que les

³² *Ob. cit.*, pp. 235-236.

corresponda, se entiende, tendrán la... ¿noble? tarea de cumplir “la función pedagógica (necesaria) para conseguir que el hombre realice la mayor suma de libertad en su medio, en armonía con su capacidad y su relación con los demás hombres”³³.

Vemos, por un lado, la forma íntima como vincula Deustua su pedagogía a los aspectos centrales de su ética y su estética: se trata de lograr a través de la educación una vía efectiva que conduzca a cada uno a “la mayor suma de libertad en su medio”, alcanzando con ello la más grande realización personal, lo que sugiere una antropología pedagógica, derivada de una antropología estética y valorativa, que se puede asumir a modo de corolario del sistema filosófico deustuano. De otro lado, vemos también la preocupación de nuestro filósofo porque una tal pedagogía encarne efectivamente y logre “la educación integral del hombre considerado, no teóricamente y en abstracto, sino en la realidad especial en que vive...” Ambos aspectos confluyen en la pregunta puntual sobre el problema pedagógico nacional. ¿Cómo es la educación en nuestro país? ¿O cómo era en la época que Deustua desplegó lo mejor de su repertorio intelectual en el tratamiento, análisis e intento de solución de lo que –con razón– consideró como el problema crucial del Perú en que le tocó vivir? La cuestión nos conduce de lleno a la concepción sociocultural de Alejandro Deustua.

Acercas de la sociología cultural de Alejandro O. Deustua

El análisis que Alejandro Deustua realiza del problema pedagógico nacional se sustenta en uno de los elementos del positivismo decimonónico de cuya influencia el filósofo huancayo no pudo –o no quiso– sustraerse. Nos referimos al sentido que el positivismo impuso en el siglo XIX a la noción de progreso, muy vinculada a la de civilización o cultura y desarrollo técnico o tecnológico. Si bien Deustua reaccionó vivamente contra los ídolos de barro del cientificismo y el tecnicismo positivista, y contra el economicismo que –según él– les era consustancial, no reaccionó de la misma manera ante el sociologismo cultural. Con todo, Deustua reviste su noción básica de cultura con sus categorías básicas de orden y libertad. De entrada supedita el tema educativo al cultural y distingue en éste dos tipos de cultura: “el problema de la educación depende del problema de la cultura, cuya explicación histórica y filosófica es la base del criterio pedagógico. Existen dos culturas: una objetiva, estática, fundada en la idea de orden y

³³ *Ibid.* p. 236.

otra subjetiva, dinámica, que se caracteriza por el predominio de la libertad creadora”³⁴.

La primera, la cultura objetiva, es la que se va logrando acumulativamente, por sedimentación, mediante la disciplina, la razón lógica o instrumental, exenta de toda emoción y con el ideal intelectualista de la objetividad; constituye la base de la educación tradicional. La segunda, la cultura subjetiva, hace de la riqueza interior el fin principal de la educación. Busca, sobre la base del sentimiento, de la solidaridad, desarrollar la libertad, enfocándola hacia el logro de los valores espirituales para trascender así el mero egoísmo y utilitarismo individual. El énfasis educativo en una u otra forma cultural, admite Deustua, conduce a la formación de un “hombre unilateral”, premunido de valores subordinados o pseudovalores, como llama a los que corresponden a las motivaciones económicas, utilitaristas o hedonistas. De donde se desprende que la dicotomía cultural planteada por Deustua no persigue sino un fin metodológico, didáctico. Y que para él la cultura, como la libertad, tiene también un signo unificador: la cultura subjetiva no excluye a la cultura objetiva, la incorpora en una síntesis que aspira a una antropología superior: la que dé lugar al “hombre completo” – meta última de la educación–, el hombre en verdad culto que concilia las dos culturas y alcanza así su carácter de hombre integral. A esto apunta en última instancia la educación del “hombre completo”:

“...hacer del amor el impulso más poderoso de la voluntad; dirigir a ésta por el pensamiento, penetrado de la realidad; mantener estrechamente unidos el esfuerzo interno de la conciencia y su forma de actividad exterior; concordar todos los valores espirituales en una síntesis que comprenda la totalidad de la vida; esas deben ser las aspiraciones de la cultura, en la que la libertad y el orden se compenetren, desapareciendo las aparentes antinomias entre pensamiento y sentimiento, individuo y comunidad, nacionalismo y humanismo, que mantienen todavía la anarquía en el mundo”³⁵.

Pero, ¿cómo se resuelve entonces este ideal pedagógico y cultural en el caso peruano? Deustua perfila el ideal, pero reconoce que su realización depende de las posibilidades inherentes a cada situación humana, a cada pueblo y a cada época histórica. Hay que descubrir en las condiciones concretas de la psicología y la existencia histórica de cada pueblo su ideal

³⁴ *Ibid.* p. 148.

³⁵ *Ibid.* p. 150.

propio de felicidad, a fin de construir la moral que le corresponda y acometer el esfuerzo pedagógico que lo haga posible. ¿Y están dadas esas condiciones en el caso peruano? El juicio que del Perú emite Deustua, por su rotundidad y pesimismo, difícilmente hallará parangón entre nuestros críticos más nihilistas. Como lo reconoce Salazar:

“González Prada, que pasa por ser el más extremo de los negadores, no es tan radical como Deustua en la descalificación de la vida peruana, porque para el pensador anarquista el pueblo –el indio, el obrero– mantiene intactas sus virtudes morales profundas. En cambio, para Deustua, de una parte, el pueblo es incapaz de salvarse a sí mismo y, de otra, la clase dirigente peruana está desquiciada. Una crisis moral completa afecta el organismo nacional”³⁶.

Mucho antes de referirse sistemáticamente al tema del indio en su ensayo “Ante el conflicto nacional” de 1931³⁷, Deustua, en uno de sus primeros ensayos en los que aborda “El problema pedagógico nacional”, correspondiente a 1904³⁸, divide a la población nacional, siguiendo un criterio cultural –dice–, en cuatro grupos: habitantes de punas y caseríos, poblaciones de la sierra que están en constante comunicación con las capitales de departamentos, población de estas capitales y población de Lima. Respecto del primer grupo –el de los indios– puede decirse que carece de toda cultura, que no sólo no la tiene, sino que le falta la condición primera para poseerla, el interés de saber. Sin noción del vínculo de nacionalidad; sin experimentar ninguna emoción que le haga comprender que esta patria es su patria, que este suelo le pertenece, que la sociedad está constituida para su progreso, que las autoridades tienen la misión de protegerlo... ¿Qué influencia podrá tener sobre esos seres, *que sólo poseen la forma humana*, las escuelas primarias más elementales? ¿Para qué aprenderán a leer, escribir y contar *los que no son personas todavía*, los que no saben vivir como personas, los que no han llegado a establecer una diferencia profunda con los animales, *ni tener ese sentimiento de dignidad humana* principio de toda cultura..³⁹. Lacerantes, decepcionantes, terribles palabras, más aún si proceden de un filósofo que tan altas cimas vislumbraba para el espíritu humano... No hay porqué perder tiempo o recursos procurando educarlos ni a ellos ni a los que están en constante comunicación con las capitales de departamentos porque ni aún

³⁶ Salazar. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, p. 188.

³⁷ Deustua. *La cultura nacional*, pp. 59-147.

³⁸ Deustua. *La cultura nacional*, pp. 3-58.

³⁹ *Op. cit.* p. 14.

estas capitales, en su mayor parte, cuentan con los elementos necesarios para establecer escuelas: maestros, población escolar aceptable y recursos pecuniarios.

Acaso quepa pensar que tales juicios sobre la población indígena fueron producto de una primera aproximación, algo apresurada, de nuestro autor a semejante problemática. ¿Tratándose de Alejandro Deustua? No, por supuesto. Por el contrario, hay que reconocerle valentía para poner en blanco y negro lo que muchos entonces —y acaso no sólo entonces— se limitaban a sentir, pensar o expresar *sotto voce*. Hay que reconocerle también su consecuencia. Casi treinta años después se solidariza con las expresiones de un autor español a quien cita para destacar “como características del indio la escasa energía física, la propensión a la holganza, inferior inteligencia y una psicología en la que los bajos instintos predominan”. Por su parte, abunda en esa caracterización:

“...su psicología (la del indio) se ha transformado en sentido desfavorable. La tiranía invencible ha engendrado el miedo, la hipocresía, el rencor, el odio concentrado y, como consecuencia, una aversión natural y justificada contra todo lo que se presenta como civilización, simbolizada en los hombres que la gobiernan (...). El indio, así transformado por la opresión y los vicios, sólo goza y cree sentirse libre cuando desencadena sus apetitos sensuales en las fiestas religiosas y reuniones políticas. Se entrega entonces a sus danzas de ritmo débil y a la embriaguez, acentuando de este modo su anomalía permanente”⁴⁰.

Remata Deustua diciendo:

“En nuestro concepto, la esclavitud de la conciencia en el indio es irremediable (...). Está bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio; mucho mejor que se le ampare y defienda contra sus explotadores de toda especie y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene de que carecen. Pero no debe irse más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales. *El indio no es, ni puede ser, sino una máquina*”⁴¹.

Algo más benigno, no mucho, es Deustua con el mestizo. No le atribuye, como al indio, la raíz de todos nuestros males como nación, pero

⁴⁰ *Ibid.* pp. 65-66.

⁴¹ *Ibid.* p. 68.

tampoco le augura ningún papel reformador o renovador y es que, para su desgracia, sólo ha recibido por herencia los defectos del indio, que lo ha engendrado en su período de decadencia moral, y del español en su época de decadencia. La suerte del destino moral humano no está, pues, ni en las masas indígenas ni en la población mestiza. Convencido Deustua de que aún quedaba algún sector social fuera de las ya descalificadas, enfila sus críticas hacia el sector dirigente, el sector que precisamente ha conducido los destinos de la educación y la moral nacional al estado defectivo que Deustua denuncia:

“...si los que dirigen el país carecen de esa cultura moral superior, ¿cómo pueden engendrarla?¿cómo pueden operar una reforma que conspira directamente contra sus intereses?¿cómo pueden sustituir un estado de espíritu penetrado de egoísmo con otro opuesto de altruismo, en el que germine y se desarrolle esa armonía superior, condición esencial de esta forma de cultura? Hay una contradicción insuperable entre esos términos”, reconoce Deustua⁴².

¿Cómo supera Deustua semejante contradicción? En verdad no lo hace. Apela a la conformación de una nueva élite conductora del país mediante la centralización de esfuerzos y recursos en unos pocos colegios y universidades del país para seleccionar de ellos a quienes habría que enviar a centros superiores convenientes en otros países con el fin de que, una vez que hayan alcanzado el grado de cultura moral requerido, se hagan cargo de dirigir los destinos de nuestra patria.

“La salvación —dice en tono admonitorio— no surgirá de la voluntad colectiva, que es la más deprimida, ni de la resurrección de las energías primitivas del pueblo, que no las ha tenido, sino de la creación científica de una nueva existencia operada por la inteligencia omnipotente de un grupo de hombres que tenga conciencia absoluta, profunda y clara del estado del país y de los remedios que éste exige”⁴³.

Treinta y dos años después, Deustua no ha variado las líneas matrices de su modo de enjuiciar la crítica política, moral y pedagógica del país y tampoco ha perdido la fe en su solución providencialista:

⁴² *Ibid.* p. 18.

⁴³ *Ibid.* p. 40.

“...el remedio vendrá de arriba, cuando la universidad eduque a la clase dirigente, a los hombres que tengan la conciencia de la elevada misión de la política y el valor suficiente para no explotar la ingenuidad de los hombres con el aparato de imaginarios beneficios, tras de los cuales se ocultan o disfrazan sus sentimientos egoístas”⁴⁴.

Sobre la antropología filosófica de Alejandro O. Deustua

En lo que respecta al tema de la condición humana, ya señalamos la falta de una antropología *strictu sensu* en la obra filosófica de Alejandro Deustua. Pero también han saltado a la vista, a lo largo de esta exposición, los elementos que permitirían identificar más de una antropología filosófica latente en las diversas vertientes del amplio y complejo panorama que alcanzó la reflexión filosófica, pedagógica y sociocultural de nuestro pensador. Sin duda, la que más justicia le hace es aquella que alienta y vivifica su sistema estético-axiológico. Si bien lo pinta de idealista de cuerpo entero, en el mejor sentido del término, también reivindica a su favor la fe en una naturaleza última viva, dinámica, esperanzada del ser humano que Deustua, con pasión y porfía, caracteriza como libertad a secas. Con ella y su derivado, el orden, nuestro filósofo construye poderosas herramientas que utilizará para reinterpretar prácticamente toda la historia de la filosofía occidental, así como para proponer una metafísica personal, original, explicativa de la realidad física y espiritual del ser humano. Insistimos en lo de original porque, si bien es cierto Deustua —en clara expresión de honestidad intelectual— se reitera tributario de la atmósfera filosófica espiritualista imperante en Europa hacia fines del siglo XIX y el primer tercio del XX, y del espiritualismo bergsonianos en particular, también es cierto que, a diferencia de Bergson y de la mayor parte del espiritualismo europeo, Deustua fue consecuente con su secularismo auroral y se mostró refractario hasta el fin a resolver su esteticismo espiritualista en una metafísica del absoluto, de carácter místico o religioso o de cualquier tipo. Fiel a su convicción de la experiencia estética —la libertad— como la que franqueaba el acceso al más alto grado de conciencia libre y realizadora, propia del espíritu en expansión, siempre insistió en que ella no estaba fuera del alcance del hombre y más bien le era inherente en tanto ser, en tanto hombre. Es esta convicción reiterada una y otra vez por nuestro filósofo lo que acaso impulsó

⁴⁴ *Ibid.* p. 265.

a un estudioso norteamericano a afirmar que “la filosofía estética de Deustua es, en último análisis, una filosofía en defensa del hombre”⁴⁵.

También en su utópica visión de la pedagogía como un proceso destinado a la conformación de un “hombre completo”, integral, palpita como ideal una antropología tributaria de su esteticismo axiológico: la visión de un hombre que alcanza gracias a la educación su más acabada plenitud a través de un proceso continuo de expansión personal que incorpora ese hombre social al que por solidaridad y en ejercicio inteligente y moral de su libertad, asume con el fin de enriquecerlo, enriquecerse y, consigo, enriquecer también al orden social al que pertenece. Pero es aquí cuando, confrontado con la realidad, el ideal antropológico de Deustua deviene cada vez más platónico y utópico, cada vez más distante y ajeno. Y en su lugar asoma poco a poco, con crudeza descarnada y contornos teratológicos, ciertos atisbos antropológicos que cuesta creer procedan de la pluma del filósofo del orden y la libertad. Y es que aquí el filósofo cede el paso al político, el libertario al conservador, el progresista al reaccionario. Y cuesta creerlo porque esa antropología no se detiene en el nivel social, político o pedagógico del análisis. Cuesta creerlo porque pretende alcanzar un plano filosófico, ontológico. ¿Llegar –un filósofo del siglo XX– a negarle calidad de ser, de persona, al indio? ¿equiparlo con los animales y mezclarle incluso el sentimiento de dignidad humana? ¿declararlo irremisible, cerrarle el acceso a un mínimo de educación y rotularlo y tratarlo de mera máquina? Es un odio atávico, arraigado, lo que se expresa aquí como producto, quizá, de considerarlo –al indio, a la raza “perdedora”– causante de todos nuestros persistentes males nacionales que son también, en una u otra medida, males colectivos y, por tanto, individuales, personales. Pero también en la boca del filósofo hablaba ya entonces el ciudadano común y corriente. No podemos evitar preguntarnos, ¿ha cambiado mucho, poco, en algo, ese peruano común y corriente en el siglo que casi ha pasado desde la época de los textos que hemos considerado? Lo cierto es que fue nuestro pensador el que franca, cruda, llanamente dijo lo que dijo, mostrándose de ese modo como una suerte de bifronte Jano antropológico, expresando una especie de antropología esquizofrénica en la que una visión ideal, abstracta, “filosófica”, del hombre contrasta violenta, irreconciliable, escalofriantemente con una manera concreta de sentir al hombre, a este tipo concreto de hombre, de carne y hueso.

⁴⁵ Himelblau, Jack. *Alejandro O. Deustua. Philosophy in Defense of Man*. Gainesville, Florida, University Press of Florida, 1979, p. 113.

Sin duda existen atenuantes ideológicos, idiosincrásicos, históricos, a que podríamos apelar para edulcorar el juicio que a este siglo pueda merecer una sociología racista y reaccionaria como la que en su momento enarbó nuestro autor. Dado el aristocratismo intelectual y espiritual –en el buen sentido de la expresión– que caracterizó a Alejandro Deustua, no creemos que los aceptaría. Tampoco creemos que los precise. Puesto que si procuramos serenidad para ponderar el juicio que la historia le reservó a nuestro filósofo, reconociéndole con toda justicia su calidad de patriarca de la filosofía nacional, el valor de la renovación filosófica que emprendió exitosamente al iniciar el siglo XX, el magisterio que desplegó generosamente en las aulas sanmarquinas a lo largo de fructíferas décadas, el ejemplo vivo con que acompañó a todas y cada una de sus lecciones en las que preconizaba la necesidad de una conducta leal, moral y desinteresada en bien de la patria, es perfectamente justo, reiteramos, recordar a don Alejandro O. Deustua como el filósofo del orden y la libertad en defensa del hombre –también del peruano–, inquietud y meta que asumirán a cabalidad nuestros filósofos e intelectuales más representativos a todo lo largo del siglo XX.

JORGE POLAR (1856-1932) **Y el desencanto del positivismo**

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht

Uno de los momentos claves del desarrollo de la filosofía en el Perú se da entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, en que una misma generación de filósofos, formados originalmente en la escolástica más tradicional, se convierten 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. Es un dato, sin embargo, que resulta sumamente significativo para entender un particular período histórico, así como la forma en que éste fue visto por los intelectuales de aquella época. En esta contribución voy a ocuparme sólo de uno de esos intelectuales, que es además de alguna manera característico de este desplazamiento. Mi interés, sin embargo, no es sólo describir la dialéctica de las ideas que hizo posible este movimiento sino, principalmente, intentar reconstruir la actitud personal que se debió haber gestado en tales momentos.

En primer lugar, habrá que situar históricamente a nuestro personaje. Jorge Polar Vargas nació en Arequipa (Perú), el 21 de abril de 1856 y murió en la misma ciudad el 6 de julio de 1932. En 1874 obtuvo, en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, los grados de bachiller, licenciado y doctor en Jurisprudencia. En 1878 obtuvo, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, los grados de bachiller, licenciado y doctor en Letras. Para optar estos grados, escribió y sustentó las tres siguientes tesis, respectivamente: “La revolución social causada por el establecimiento del Cristianismo fue indispensable para la realización del progreso”, “La revolución filosófica de Sócrates”, y “La única forma de gobierno conveniente a la forma americana de la vida es la forma republicana”. Desde muy joven se dedicó a la docencia, tanto escolar como universitaria. A partir de 1882 enseñó filosofía moderna y contemporánea, historia del arte y, principalmente estética, tema en que se especializó, en la Universidad de San Agustín. Fue diputado por Caylloma desde 1895 hasta 1907. Paralelamente fue rector de la Universidad de San Agustín, de 1896 hasta 1907, y Ministro de Justicia, Culto e Instrucción de 1904 a 1906. Nuevamente fue rector en la Universidad de San Agustín de 1916 a 1920,

rectorado que interrumpió en 1919 para ejercer el cargo de Ministro Plenipotenciario del Perú en Cuba. Publicó los siguientes libros: *Lucía* (1886), *Biografía de don Juan Manuel Polar* (1886), *Estudios literarios* (1886), *Algo en prosa* (1887), *Poesías* (1887), *Blanca* (novela, 1888), *Nuestro Melgar* (1891), *Arequipa*, (1891), *Filosofía ligera* (1895), *Estrofas de un poema* (1896), *Nociones de estética* (1903), *Confesión de un catedrático* (1925) y *Curso de filosofía moderna* (1928).

El encantamiento del positivismo

Desde mediados del siglo XIX, las doctrinas positivistas¹, sobre todo de Comte y Spencer, influyeron notablemente en la filosofía latinoamericana. En el Perú, los más importantes representantes de esta escuela fueron Javier Prado Ugarteche, Mariano H. Cornejo, Manuel Vicente Villarán y Manuel Gonzáles Prada, entre otros autores. Éstos compartían la fe en el progreso social y epistemológico que el desarrollo científico traería consigo, una vez que se extirpasen todos los obstáculos que se anteponen al libre ejercicio de la razón. A fines del siglo XIX el Perú salía de una devastadora guerra contra Chile, así como de varias guerras civiles. Frente a este caótico estado de cosas, los postulados de orden y progreso que traía el positivismo prometían resolver los males principales que impedían el desarrollo del país. Por otra parte, el positivismo era visto como la defensa de la razón y de la ciencia, las cuales habían sido subyugadas y manipuladas por la tradición escolástica y por los prejuicios conservadores, en los cuales habían sido educados la mayor parte de los que después se harían positivistas. Así pues, uno puede ver el surgimiento del positivismo en gran medida también como una reacción a una educación sectaria y dogmática. De hecho, la virulencia como algunos de estos positivistas se expresaban de la formación escolástica tradicional, de lo cual Gonzáles Prada es un espléndido ejemplo, muestra lo ofendidos que se encontraban por haber recibido una educación que no estaba destinada a formar individuos creativos y autónomos, sino piezas en un engranaje. Un tipo de educación que, en última instancia, los menospreciaba intelectualmente. Probablemente por esa razón, muchos de ellos no sólo se alejaron del escolasticismo sino también de toda concepción religiosa, en algunos casos retornando después al credo católico como, por ejemplo, Víctor Andrés Belaúnde. Otros, como Jorge Polar, se alejaron del escolasticismo pero mantuvieron su fe religiosa. En este contexto intelectual,

¹ He redactado este artículo sobre Jorge Polar sobre la base de mi texto inédito más amplio titulado "Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú", del que he tomado varios párrafos.

el positivismo representó la ciencia, la modernidad, la defensa de la razón y el progreso; exactamente lo contrario de lo que la escolástica representaba.

Sin embargo, los filósofos peruanos solían interesarse por el positivismo principalmente en tanto éste pudiera tener aplicaciones beneficiosas, sobre todo para la organización social, jurídica y política del país, así como para el desarrollo de la educación o de la tecnología. Estos filósofos tenían menos interés en el positivismo como doctrina filosófica en sí misma, en sus postulados epistemológicos o en sus presupuestos conceptuales.

En cambio, y a pesar de no haber sido suficientemente apreciado como filósofo, Jorge Polar fue quizá el más filosófico de los positivistas de esta generación, porque desde el comienzo se consagró a la discusión de temas auténticamente filosóficos por sí mismos, y no necesariamente con el objetivo de aplicarlos a otras actividades. Salazar Bondy sostiene², y pienso que con razón, que Polar fue el primer filósofo académico peruano que propuso ideas propias, lo que no necesariamente significa que haya sido el primer filósofo académico peruano ni tampoco el primer filósofo peruano en proponer ideas propias. Polar es, además, un autor de alguna manera paradigmático del giro hacia el espiritualismo 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.

En diversas publicaciones, que suelen proceder de discursos que dio siendo rector de la Universidad San Agustín de Arequipa, Polar propone la necesidad de definir de manera objetiva y clara los conceptos principales de la epistemología y de las ciencias³, en otro lugar discute algunos de los presupuestos de la teoría de la evolución de Darwin⁴ y en algún otro discurso delibera acerca de las relaciones entre el conocimiento científico y la libertad académica⁵, haciendo naturalmente una defensa de la tesis de que no se puede dar una sin la otra. Sin embargo, su mayor reflexión filosófica giró en torno de la filosofía del arte.

² Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima, F. Moncloa, S.A., 1965.

³ *Discurso pronunciado por el señor rector D. Jorge Polar al inaugurar el año escolar de 1896*. Arequipa, Tipografía Cáceres, 1896.

⁴ *Discurso pronunciado por el Dr. D. Jorge Polar en la apertura del presente año escolar*. Arequipa, Empresa Tipográfica, 1897.

⁵ *Discurso pronunciado por el rector Dr. D. Jorge Polar al inaugurar el año escolar de 1896*. Arequipa, Tipografía Cáceres, 1896.

Polar pretendió aplicar los principios positivistas a la estética. Incluso publicó un manual de estética totalmente naturalista⁶ 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 de 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 aire⁷.

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 válida del fenómeno estético. Si él hubiera aceptado la viabilidad de varias explicaciones posibles, no reducibles entre sí, 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, lo 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 cualquier género de discurso que no fuese reducible o analizable en términos de objetos físicos espacio-temporales o conceptos lógicos. Pero el caso de Jorge Polar es particularmente interesante. Su trayecto intelectual comenzó con la formación escolarística 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*⁸ 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 escolarística. También afirma la existencia del alma, aunque sostiene que el alma "es una serie de fórmulas

⁶ Polar, Jorge. *Nociones de estética*. Arequipa, Tipografía Cáceres, 1903.

⁷ Polar. *Confesión de un catedrático*, p. 32.

⁸ Polar. *Filosofía ligera*. Arequipa, Tipografía Cuadros, 1895.

que determinan las leyes de los fenómenos de consciencia⁹. 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, confusamente fecundada por el espíritu de la libertad. Sobre la filosofía española, semi-escolástica, semi-platónica, ingertáronse (sic), 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 aventureras¹⁰.

Sí, 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 resuelta 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 ciencia¹¹.

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-

⁹ Polar, *Discurso*, p. 13.

¹⁰ Polar, *Discurso*, p. 14.

¹¹ *Discurso leído por el Dr. D. Jorge Polar al tomar posesión del cargo de Rector*. Arequipa, Tipografía Cáceres, 1896, p. 8.

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 instancias 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 presupuesto representacionista que atraviesa las diversas formas de positivismo. Pero, como hemos visto, es la versión matizada del positivismo inglés el que influye en 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, filósofos 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 inglesa¹².

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 epitome 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 produce ningún tipo de conocimiento. Está también presente en Polar el clásico presupuesto positivista de la unificación de las

¹² Polar. *Confesión de un catedrático*. Arequipa, Tipografía Cuadros, 1925, p. 18.

ciencias: buscar la ley de la naturaleza que subsuma a todas las demás¹³. Pero, en defensa de Polar, puede decirse que él tuvo conciencia 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 pensar, 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 mismo¹⁴.

El desencantamiento

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 positivismo; 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, 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 (Arequipa, 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 biológicas¹⁵.

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 reductivismo fiscalista y, en segundo lugar, el prescindir de lo absoluto¹⁶, que es entendido por Polar como Dios.

¹³ Polar. *Confesión de un catedrático*, p. 20.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ Estas tesis las desarrolla en su libro *Psicología*, escrito con Mariano Iberico y publicado en 1933.

¹⁶ Polar. *Confesión de un catedrático*, p. 25.

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. Esta es la paradoja según la cual la inducción no puede ser fundamentada 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 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 deducción¹⁷.

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 posible¹⁸ 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 al espiritualismo fue el cansancio por lo que él 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

¹⁷ Polar. “Observar los hechos y deducir las leyes que los rigen (sic): he aquí toda la ciencia.” *Discurso, op. Cit.*, p. 10.

¹⁸ Polar. *Confesión de un catedrático*, pp. 43-6.

el universo”. “Extraña conclusión casi espiritualista de la física moderna”¹⁹. 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 espiritualidad²⁰, pero afirma que esta espiritualidad “al distenderse se extiende en materialidad”²¹. 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 Strawson²², 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 rastreada hasta William James, quien fue leído y apreciado por Polar, como lo relata en su autobiografía²³. Es importante reconocer 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,

¹⁹ *Ibid.* p. 65.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.* p. 66.

²² Peter Strawson. *Freedom and resentment*.

²³ Cf. Daniel Dennett. Cf. Dennett. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. MIT Press, 1981; *The Intentional Stance*, MIT Press, 1987; “The interpretation of texts, people and other artifacts”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Otoño, 1990, Vol. 50, pp. 177-194; *Consciousness Explained*, London: Penguin Books, 1991; “Real Patterns”, en: *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, 1991; *Kinds of Minds: Towards and Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1996. Richard Rorty. Cf. “Inquiry as recontextualization: An Anti-dualist account of interpretation”, en: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Volume One*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

*Las variedades de la experiencia religiosa*²⁴. De éste incorpora la tesis pragmatista de que:

(T)oda 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 vivirlo²⁵.

Otro aspecto valioso de Jorge Polar es su reconocimiento del carácter temporal y transitorio de toda filosofía, así como su consciencia de las proporciones. Esto le da profundidad y sabiduría, así como cierta humildad intelectual y lo hace inmune al dogmatismo, lo que no es fácil de encontrar en otros filósofos de la misma época. Estos rasgos reflejan su propia concepción de la condición humana: Polar siempre vio al ser humano como una criatura estética, como un ser intelectualmente libre y autónomo, pero situado en un mundo que es básicamente la creación de la divinidad. Polar tenía un omnívoro interés por todo lo intelectual y lo artístico, por todo lo que tuviera que ver con el ser humano. Tanto la ortodoxia del escolasticismo como el reduccionismo del positivismo eran, pues, incompatibles con esa manera de entender al hombre, por lo cual no resulta sorprendente que haya abandonado ambas posiciones. El espiritualismo era lo que más comulgaba con sus características intelectuales, así como con su personal talante, pero desafortunadamente ya no pudo desarrollar suficientemente esa dirección.

²⁴ Que Polar cita como *La experiencia religiosa*. Cf. *Confesión de un catedrático*, p. 104.

²⁵ Polar. *Confesión de un catedrático*, pp. 102-3.

MARIANO H. CORNEJO (1866-1942)
Ante la condición humana

Lía Rebazza López

Destacado sociólogo y diplomático, nace en la ciudad de Arequipa en el año de 1866, aunque vivirá desde muy pequeño en Puno. Cursó estudios superiores en la Universidad de Arequipa y en la Nacional Mayor de San Marcos, en la cual optó los grados de Br. y Dr. en Letras. Br. en Jurisprudencia y abogado, Dr. en Ciencias Políticas y Administrativas. Fue en 1896 que inauguró en la Facultad de Letras la cátedra de sociología. Es considerado el iniciador de los estudios sociológicos en el Perú junto a Carlos Lissón y Joaquín Capelo.

Desde muy joven se inició en la vida política peruana. En 1892 fue alcalde de Puno y diputado por las provincias de Azángaro, Puno y Sandía. Parlamentario entre 1895-1899. Defendió la libertad religiosa, la libertad de prensa y la integridad territorial, y combatió la intervención militar en la política.

En 1919, a raíz del golpe de Estado de Augusto B. Leguía, fue nombrado Ministro del Interior, presidente de la Asamblea Nacional (Congreso) y del Senado. Ese mismo año redactó una nueva constitución. Fue también miembro fundador del Instituto Histórico del Perú y de la Academia Peruana de la Lengua, además de Vicepresidente del Instituto Nacional de Sociología. En 1921, viajó a París como Ministro Plenipotenciario y delegado permanente del Perú ante la Sociedad de Naciones. Es en esa ciudad que encuentra la muerte a los 76 años.

Este intelectual es relevante en tanto vivió una situación bastante álgida. Estudiar sus consideraciones en torno a dicha época, el análisis de ella, y los vectores de solución que intentó, serían de gran ayuda en vista a una mayor comprensión del devenir filosófico en el Perú. Su labor política, su oratoria y sus contribuciones en el estudio de la Sociología no sólo han repercutido en su país natal, sino en el resto de Latinoamérica.

Entre sus obras principales debemos mencionar: *Artículos literarios* (1888); *Discursos parlamentarios y políticos* (2 Vols., 1902); *Memoria del Perú en el arbitraje sobre límites con el Ecuador* (12 Vols. más 1 de índices, 1905-1907), en col. c. Felipe de Osma y Pardo y una carpeta de mapas; *Sociología general* (2 Vols., 1908-1910), simultáneamente publicada en versión francesa; *La solidaridad, síntesis del fenómeno social* (1909); *Discursos políticos* (2ª serie, 1913, y 3ª serie, en 2 Vols., 1919); *L'organisation de la paix*: (1928); *La guerre au point de vue*

sociologique (1930); *El equilibrio de los continentes* (1932), simultáneamente editada en versiones española, francesa e inglesa; *La lutte pour la paix* (1934); *Le déséquilibre constructif* (1936); y *La gravitación de la paz* (1966).

Sus estudios y consideraciones en torno a la sociedad y, por tanto, al hombre se encuentran influenciados por las tendencias positivistas de fines del Siglo XIX. Dicha corriente es adoptada por Cornejo, quien recoge de los diferentes pensadores de la época las teorías necesarias para construir su propio marco teórico. En él encontramos “las ideas de Comte, Spencer, Gumpłowicz, Lerter Ward, Giddings, Bachoffen, Taylor, Morgan, etc.”¹, las cuales se encuentran confundidas y reordenadas formando una unidad. Su filosofía positivista puede ser denominada *sui generis*. Sin embargo, es importante señalar que Cornejo asume casi por completo la teoría evolutiva de Spencer.

Como hemos podido observar a través de su biografía éste se muestra como un hombre netamente político, no es extraño entonces, que sus planteamientos políticos descansen sobre la base de la filosofía positiva. De esta manera resulta comprensible que, asumiendo las ideas generales del positivismo filosófico como progreso, orden, ciencia y tecnología, se arrogara un papel reformador dentro de la sociedad peruana que para principios del siglo XX atravesaba una crisis política, social y moral.

Sus reflexiones antropología están cargadas de optimismo, a pesar de que encuentra que el egoísmo personal de muchos de los gobernantes han imposibilitado un eficaz desarrollo de la sociedad, existe en él una actitud de confianza en la capacidad del hombre para comprender la necesidad de colaborar en su propio perfeccionamiento dentro de la sociedad que se presenta como el medio para obtenerlo.

De esta manera apela, al ideal común de los individuos para consolidar la nación peruana, porque “... o la patria es el interés de unos pocos, el interés de un grupo de parásitos incapaces de luchar por la vida o el ideal de todos”². En este punto se hace pertinente señalar que para nuestro autor no sólo los egoísmos rigen la actitud de vida sino que factores internos como los sentimientos nobles pueden hacer que aquellos reaccionen y, que existe en los hombres aspiraciones más elevadas que la satisfacción personal, que existe en los hombres una aspiración al bien, entendido éste como el bienestar colectivo, uno sólo puede mejorar si mejora el todo; “la patria como la religión sólo puede vivir apelando a los sentimientos nobles y

¹ Mejía Valera, José. *Comentarios a la sociología de Mariano H. Cornejo*. Lima, Editorial San Marcos, 1957, p. 22.

² Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*. Lima, Imprenta del Estado, 1920, Tom. II, p. 60.

desinteresados, apelando a entusiasmos generosos, levantando contra la tiranía del egoísmo animal, la aspiración al bien que tiene la conciencia...”³. Todo ello es posible porque entre los individuos impera un principio solidario.

De esta manera no es extraño encontrar en él una actitud filantrópica y humanista, actitud que fácilmente podemos hallar a lo largo de su carrera política y de su vida. Hay en él una preocupación constante por el estudio de las condiciones de vida del hombre peruano, quien parece estar siendo sojuzgado por un medio burocrático y una ineficiente organización de las instituciones del poder. Lo que le lleva a emprender un análisis exhaustivo de la realidad peruana descubriendo que su sociedad no se había desarrollado completamente o, dicho de otro modo, que esa sociedad no había conseguido adaptarse a los cambios producidos en la modernidad. El régimen democrático que venía a ser el ideal de la época moderna, no había podido ser plasmada eficientemente en el pueblo peruano.

Su estudio de la realidad no tendría ningún sentido para nuestro autor si no pretendiera cambiarla, sin con ese estudio no lograrse cambiar la situación de los hombres, porque existía “en la sociedad injusticias grandes: hombres ricos, poderosos e ilustrados, y hay hombres proletarios, débiles y analfabetos, que ni siquiera comprenden la violación de sus derechos”⁴. Así alude directamente a la problemática indígena, quienes no podían ser excluidos de su plan de reforma, ellos también eran parte de esa grande individualidad llamada patria. Ellos también eran ciudadanos y por tanto debían gozar de paridad ante la ley.

Lucha Cornejo en 1913 para reglamentar el trabajo de los indígenas, pues éste todavía padecía abusos y vejaciones por parte de individuos inescrupulosos que los mantenían aún en la servidumbre, aquél “todavía lleva la cadena de la servidumbre, en un país que enalteció con su habilidad y su valor”, ese proletario debe ser defendido ahora porque “a pesar de la transformación republicana no ha logrado obtener el reconocimiento de sus derechos”⁵. Rechaza toda forma de esclavitud y servidumbre que ya no puede ser aceptado en el mundo en que vivimos. Si bien Cornejo asume una actitud paternalista cuando pretende que un agente fiscal cuide de los indios como si éstos fuesen menores de edad no podemos por eso reducirle su calidad humanitaria.

³ *Ob. cit.* p. 61.

⁴ Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*. Lima, Imprenta del Estado, 1913, p. 751.

⁵ Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*. Lima, Imprenta del Estado, 1919, Tom. I, p. 147.

En cuanto a las posibilidades del desarrollo del individuo notamos que el político peruano considera que esto sólo puede lograrse dentro de una sociedad favorable como la democrática. En tanto sociólogo tiene implícita la idea de que los hombre son entes sociales y que solamente en sociedad éstos alcanzarán un grado elevado de evolución. Si la sociedad no está bien organizada y los poderes del Estado sólo atienden a los intereses egoístas de quienes gobiernan en detrimento del bienestar común, dicha sociedad no podrá nunca desarrollarse y menos aún permitirá el desarrollo de los individuos que la componen. Lo cual sucedió en el Perú, pues esa nación enferma no sólo los ha mantenido en la servidumbre, sino que ha hecho algo peor “ha logrado embrutecer esa raza tan inteligente que formó el imperio más grande en el hemisferio austral del planeta, y que hoy duerme ene la inercia y que apenas despierta de estupor para llorar en sus yaravíes una grandeza desvanecida”⁶. Aquellos que tienen injerencia en el manejo del país pueden hacer que éste evolucione regresivamente y con ello pueden lograr que las injusticias sociales se acrecienten obteniendo frenar el desarrollo de los individuos convirtiéndoles en una masa pasiva e ignorante. Lo que le conviene a quienes sacan provecho de ese estado por eso Cornejo informa que: “más que el atavismo y la inercia incaica o colonial, me parece que la causa de ese estado de espíritu debe buscarse en el arribismo, en la adaptación inocente o reflexiva a un medio burocrático hostil a toda innovación”⁷.

Más a pesar de que encontramos a hombres que han progresado intelectual y económicamente a costa de un pueblo que se ha convertido en proletario e ignorante, Cornejo apela a la solidaridad y a la conciencia de los hombres para cambiar dicha situación, porque “hay que ver al peruano, no en este medio burocrático que lo desmoraliza, hay que verlo en el extranjero para admirar su habilidad, su vivacidad, su tenacidad, su inteligencia”⁸. Debemos evitar el desequilibrio social en tanto que “cuando hay desequilibrio en los círculos sociales, resulta el clericalismo, el militarismo, el regionalismo, la burocracia. Es importante por ello conservar el equilibrio de los círculos sociales”⁹. Además, aquello podría producir situaciones más graves como un levantamiento revolucionario que apelando a la violencia pretenda cambiar el estado de cosas: “el pueblo generoso vierte en la lucha su sangre creyendo cultivar con ella el árbol de la libertad, ¡y qué desengaño!

⁶ *Ob. cit.* p. 455.

⁷ *Ibid.* p. 373.

⁸ *Ibid.* p. 421.

⁹ *Ibid.* p. 388.

al fin se convence que sólo cultiva la planta venenosa del despotismo militar¹⁰.

El mejor gobierno entonces no puede estar estructurado por un régimen autoritario en tanto éste coaccionaría la libertad de los individuos, impidiendo no sólo su evolución sino su participación en la vigilancia del poder gubernamental.

El único gobierno que posibilitaría el desarrollo de la voluntad nacional sería el gobierno democrático, puesto que en dicho gobierno se respeta la libertad de los individuos a la vez que se tiene presente el bienestar de la comunidad y la voluntad nacional. Asimismo, “con la democracia, por vez primera, se introduce la moralidad en la política interna, porque antes de la democracia no hay moral en la política interna (...) antes de la democracia no hay moralidad ni en la apariencia, porque sólo predomina la razón del Estado”¹¹. Existiría dos principios implícitos en el gobierno democrático, por un lado, el que va al gobierno lo hace por la voluntad de la opinión y, por otro, que aquel que asume el poder lo conserva con el único título del acierto y del éxito de su mandato, y si no lo logra, en vista de que no hay intereses egoístas de por medio, deberá retirarse.

La fe en la existencia de la democracia es posible, para nuestro autor, porque existe el mencionado principio solidario; “...la democracia es posible porque existe un resorte social tan eficaz como el instinto de conservación que defiende a la especie. Ese sentimiento hoy se llama solidaridad”¹².

El fin de la sociedad democrática es la igualdad de los individuos, al menos frente a las leyes, igualmente el bienestar común y no de una persona específica, una clase social o de alguna raza. Sólo así el pueblo peruano y cualquier pueblo podrá lograr progresar. Así, muere con la esperanza de que, a pesar del avance de las fuerzas de Hitler, la democracia triunfará sobre el totalitarismo.

En cuanto al optimismo epistemológico de Cornejo, plantea que el conocimiento de la ciencia social permitirá dar las pautas para consolidar la ciencia política y con ello encaminar su actividad política hacia la solución de la problemática peruana, así le echa la culpa del fracaso de los anteriores políticos para constituir la nación democrática, al desconocimiento de la ciencia; “...el error de las primeras formas democráticas fue no conocer la ciencia social”¹³.

¹⁰ *Ibid.* p. 505.

¹¹ *Ibid.* Tom. II, p. 66.

¹² *Ibid.* Tom. I, p. 388.

¹³ *Ibid.* p. 385.

“La ciencia, nuevo hallazgo de la lucha política –señala Luis Alberto Sánchez–, venía a prestarle al tribuno decidido a encontrar soluciones nuevas a los nuevos, problemática que se le planteaba al Perú con la aparición de las masas dentro de una actitud beligerante en el panorama de la vida política”¹⁴.

Asimismo, afirma nuestro autor que tiene “fe en la eficacia de la solución científica”¹⁵. Y es por esa fe que se apoya en sus conocimientos sociológicos y políticos, para realizar reformas que conviertan al Perú en una auténtica nación, en donde los ciudadanos puedan vivir una vida conjunta guiados en torno a nociones como dignidad, libertad y justicia. Es que “la ciencia realiza la más genial intuición de la poesía; la liberación y la seguridad de su destino, no del individuo, que tiene siempre la limitación de la muerte, sino de la sociedad...”¹⁶.

La sociedad no era para él una mera aglomeración de individuos, sino que existía entre ellos una relación que permitía su cohesión, sin el cual el grupo social se disolvería, además recordemos que estas personas piensan también en el beneficio propio sin dejar de lado el del otro. “Si un grupo se forma y se conserva es porque hay alguna fuerza que la une. Esa fuerza hay se llama solidaridad”¹⁷. Existe además factores internos y externos que posibilitan una mayor adecuación al medio social; “la solidaridad es un sentimiento y un concepto; una inclinación afectiva hacia el grupo, y a la vez, una idea de su personalidad y de su superioridad”¹⁸.

El mundo moderno no sólo prometía la libertad del individuo dentro de un Estado democrático, sino también el progreso y el desarrollo de las naciones a través del avance científico. La ciencia se erigió como único medio eficaz en la resolución de los problemas sociales. Cornejo confió plenamente en la promesa de la modernidad.

Sus reflexiones están teñidas de un fuerte optimismo, puesto que considera que realmente es posible transformar una sociedad diezmada en una verdadera morada del hombre. Así Cornejo se presenta como “un político militante, un hombre de fe, y por consiguiente un optimista, que alimenta en su alma fervores e idealismos que pugna por incorporarlos a la

¹⁴ Sánchez, Luis Alberto. “Prólogo”. En Cornejo, Mariano H. *La gravitación de la paz*; Lima, UNMSM, 1966, p. XII.

¹⁵ Cornejo. *Discursos políticos*, p. 846.

¹⁶ *Ibid.* Tom. I, p. 375.

¹⁷ *Ibid.* p. 131.

¹⁸ Cornejo, Mariano H. “Síntesis del fenómeno social”. En Zea, Leopoldo. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 477.

realidad”¹⁹, de la misma manera hallamos en él “una orientación de sano optimismo, hay un canto de vida y esperanza en los destinos de la patria”²⁰.

Entre sus principales posturas para adquirir un deseable equilibrio social, encontramos el rechazo total a cualquier forma violenta, y lo rechaza porque ha comprobado en su país que los cambios sociales que se han intentado a lo largo de la República mediante revoluciones, lejos de producir la estabilidad deseada, quizá debido a que aquellos fueron llevados a cabo sin un plan de acción, o en todo caso, dicho plan no respondía a las demandas sociales, acarrea el fracaso de los cambios intentados hasta el momento, generando muchas veces más violencia. Por otro lado, el hombre es un ser racional y puede valerse de algo mucho más efectivo que la fuerza para solucionar sus problemas, ese medio efectivo puede ser la reflexión mediante la cual los hombres fijen la atención en cambios tangibles en pro de la sociedad y en la búsqueda de una real armonía.

De esta manera Cornejo rechaza la violencia: “...yo tengo fe en que llegará un día en que la conciencia humana no se resigna a tolerar la abdicación humillante de abandonar a la fuerza brutal los conflictos que la razón y la justicia pueden resolver”²¹.

Toda problemática social debe ser trabajada desde la política, puesto que su filosofía política apunta al estudio del todo y con ello a la consecución del Bien, entendido como felicidad. Así tiende a igualar lo político con lo moral, de esa manera su pensamiento estriba hacia una ética aristotélica, afirma que “la experiencia nos enseña que la felicidad que es la esencia de la virtud, no está en el fin, sino en el camino, no está en el reposo, sino en la acción”²².

El peruano es consciente que la vida política se había visto devaluada por la actitud conflictiva dentro de ella, “...aquí se llama política al conjunto de medios fuera de la ley, fuera de la constitución y a veces fuera de la moral para asaltar el poder”²³. Pero, lejos de lo que creía la política no era algo negativo, sino que por el contrario la política era para él; “...el arte más difícil y más arduo, es el arte de encarnar los ideales morales en la realidad...”²⁴, y

¹⁹ Castro y Oyanguren, E. “Prólogo”. En Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*. Lima, Imprenta del Estado, 1919, Tom. I, p. IV.

²⁰ *Ibid.*, p. IX.

²¹ Cornejo, *Discursos políticos*, p. 846.

²² *Ibid.* p. 868.

²³ *Ibid.* p. 487.

²⁴ *Ibid.* Tom. II, p. 400.

continúa; “la política es la función más noble que existe en una sociedad: es la moral dignificada y elevada”²⁵.

La política es moral porque busca la felicidad de todos los integrantes de la nación. Siendo así los actos morales son aquellos que “protegen al mayor número de asociados y que, por consiguiente, a su bienestar, están subordinadas todas las leyes de privilegio que pudieran darse en beneficio de determinadas personas o corporaciones”²⁶.

El Estado es para Cornejo el ente que garantiza la consecución de los fines de los individuos lo que se reluce a través de los derechos. Éste define y defiende las condiciones de existencia de los grupos y sus relaciones, entonces la moral tendría “la más alta de sus derivaciones en el derecho, en aquella parte de sus prescripciones defendida y garantizada por el Estado (...) el derecho es la expresión más perfecta del concepto solidario”²⁷.

La solidaridad es constantemente apelada por Cornejo, puesto que ella es una ley de integración y ésta le permite además postular la teoría del Americanismo.

El Americanismo consiste en la unión moral de los países americanos buscando la felicidad y la paz de sus pueblos: “El Americanismo implica la paz, la conservación del régimen constitucional y democrático, la independencia y la igualdad de los Estados”²⁸.

Para nuestro autor los individuos evolucionan formando sociedades, lo que conducen a establecer naciones, pero éstas no son las últimas formas de evolución, sino que mediante el principio de solidaridad o ley de integración se convertirán en unidades de más vastos sistemas, es decir, en organismos supranacionales. Sin embargo, relievamos que Cornejo en ningún momento plantea la desaparición o extinción de las naciones como requisito para lograr el organismo mencionado, lejos de eso, el Americanismo vendría a ser la consecuencia de la solidaridad de las naciones americanas: “las patrias con su individualidad histórica subsistirán siempre como la parte de heterogeneidad indispensable para toda coordinación”²⁹. Este proyecto no sólo es el sueño que debe realizar América Latina, sino su hermana del Norte, debe ser la unión de toda la América sin perder de vista su independencia. Se hace necesario entonces la constitución de una

²⁵ Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*, p. 487.

²⁶ *Ibid.* p. 592.

²⁷ Cornejo, Mariano H. *Sociología general*. Madrid, Tom. I, p. 481.

²⁸ Cornejo, Mariano H. *El equilibrio de los continentes*. Barcelona, Gustavo Gili editores, 1932, p. 125.

²⁹ Cornejo, Mariano H. *Discursos políticos*, p. 846.

organización que esté conformada por las naciones americanas, que comprenda a las naciones como las naciones comprenden a los individuos.

El ideal del Americanismo es un llamado a la fraternidad de los pueblos de América para formar un organismo que no sólo vele por la seguridad de sus naciones, sino que respetando la individualidad de los estados, cooperará con la evolución de los mismos. Lo que no podrá lograrse con la hegemonía de algún pueblo. Lo que unirá a los pueblos de América será un vínculo continental que traerá consecuencias morales, sociales y políticas favorables, ya que su origen no tendría ningún carácter violento ni el anhelo de conquista, sino el principio de solidaridad.

Este ideal continental tiene realidad política, para nuestro autor en la doctrina de Monroe, en la que se declara la solidaridad constitucional y la solidaridad internacional de los pueblos americanos para evitar la conquista por la fuerza por parte de Europa. El Americanismo se presenta así como un llamado a la paz. Además refiere Cornejo que la independencia de América del Norte como la del Sur estuvo motivada por un vínculo continental, por un sentimiento americano, que en un segundo momento evolucionó hacia las nacionalidades. América del Norte al lograr su independencia se confederó formando la Confederación de los Estados del Norte, pero ante la amenaza de un posible ataque europeo se dotó de un alma americana. En cuanto a la independencia de América Latina, inquiere que ésta en ningún caso se llevó bajo intereses nacionalistas, sino en razón de un ideal americano.

Es importante lograr este ideal puesto que “la nación sustraída al vínculo continental es todavía una tierra esclavizada y subyugada, llevando la marca de los pequeños egoísmos humanos; mientras el continente es la tierra libertada y venerada, transmitiendo al hombre la inagotable expansión de la vida”³⁰.

La juventud para Cornejo, puede conseguir alcanzar esta meta, así en el Tercer Congreso Panamericano le dice a los jóvenes: “un ideal de paz y cooperación, opuesto al nacionalismo guerrero y absorbente, un ideal de trabajo, protegido dentro de comunidades solidarias y opuesto a las burocracias incapaces y egoístas, es el concepto más grandioso que puede ofrecerse a la actividad de la nueva generación”³¹. También nos exhorta a “organizar un gran partido, que con los matices propios a cada nacionalidad, estudie y presente soluciones internas y externas de cada uno de vuestros países con un criterio continental”³². Muchos años después sigue

³⁰ *Ibid.* p. 866.

³¹ *Ibid.* p. 867.

³² *Ibid.* p. 868.

considerando que “una América dividida será una raza sin ideal, sin capacidad para progresar, condenada al destino humillante de ser un mercado de explotación mundial y un centro del parasitismo burocrático”³³.

Para Cornejo tres serían los métodos políticos por los cuales se puede realizar una alianza o una unión. El primero es el de la conquista, el segundo el del equilibrio y el tercero el de la solidaridad. Cada uno ha evolucionado históricamente cediéndole el lugar al otro. En la antigüedad se usaba el método político de la conquista, que era exclusivamente militar y diplomática, por considerar que el único medio para alcanzar la unidad era la fuerza. En la modernidad el método político empleado es el del equilibrio, utilizado sobre todo en Europa para evitar cualquier peligro de conquista, así las potencias conservan un grado de eficacia militar y hacen uso de alianzas diplomáticas. La solidaridad internacional se vislumbra como el principio del porvenir y, éste será el método empleado para lograr la síntesis de América.

Cornejo es conciente que el ideario de solidaridad entre los Estados no se ha establecido aún en el mundo, aunque se encuentra de manera parcial y limitada en América encuentra antecedentes históricos a este principio: “el Americanismo ha logrado crear una institución de solidaridad diplomática: las Conferencias Panamericanas establecidas desde 1889”³⁴. De esa manera, su visión progresiva de la historia, lo hace asumir nuevamente una actitud optimista respecto al ideal de solidaridad mundial. Las luchas y las guerras dentro del mundo moderno son inútiles considerando ese progreso de la historia, como ya se esgrimió con anterioridad, éstas sólo eran útiles en la antigüedad, hoy día tenemos otros métodos para alcanzar la unidad y seguridad. Por eso, nuestro autor, a pesar de haber vivido cuando acacieron las guerras mundiales, sigue postulando que el mundo tiende al equilibrio en beneficio de la paz, muestra de eso son sus últimos escritos: *La organización de la paz* (1928), *El equilibrio de los continentes* (1932), *La Desequilibrio Constructif* (1936), *La gravitación de la paz* (1966).

Mariano H. Cornejo se presenta ante nosotros como un hombre de acción y con un espíritu optimista, quién pese a las dificultades que acarrearba la realidad peruana, no mengua en su labor política ni en sus ideales democráticos y de justicia.

La ciencia representa la promesa de mejorar el escenario político y social del país a principios del siglo XX.

Por otro lado, nuestro autor muestra una entera confianza en la actitud de los hombres, que como ya señalamos antepondrían a sus intereses

³³ *Ibid.* Tom. II, p. 407.

³⁴ *Ibid.* p. 126.

particulares el bien de la comunidad, consiguiendo de esa manera la estabilidad de nuestro país, y el logro de una nacionalidad consolidada.

Así podemos afirmar que la figura de Mariano H. Cornejo representa un ideario importante en el movimiento surgido a fines del siglo XIX respecto a la condición del hombre. Su fe en los individuos sin los cuales la sociedad no existiría. De la misma manera sus estudios e ideales, los cuales trató de plasmar en la realidad, no sólo quedaron en el ámbito peruano sino también latinoamericano y mundial.

Bibliografía

Escritos de Cornejo:

Discursos políticos. Lima, Imprenta del Estado, 1913.

Discursos políticos. Lima, Imprenta del Estado, Tom. I, 1919.

Discursos políticos. Lima, Imprenta del Estado, Tom. II, 1920.

El equilibrio de los continentes. Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1932.

La gravitación de la paz. Lima, 1966.

Sociología general. Madrid, Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández, 1908.

“La solidaridad, síntesis del fenómeno social”. En Zea, Leopoldo. *Pensamiento positivista latinoamericano.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Escritos sobre Cornejo:

Basadre, Jorge. *Peruanos del siglo XX.* Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981.

Denegri Cornejo, Hugo. *Mariano H. Cornejo. El hombre y su obra en el centenario de su nacimiento.* Lima, 1966.

Mejía Valera, José. *Comentarios a la sociología de Mariano H. Cornejo.* Lima, Ed. San Marcos, 1957.

Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1967.

Sánchez, Luis Alberto. “Mariano H. Cornejo” (prólogo). En Cornejo, Mariano H. *La gravitación de la paz.* Lima, UNMSM, 1966. p. VI-XVIII.

Tauro, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú.* Lima, Peisa, Tomo II, 1987.

Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica.* México, FCE, 1949.

----- *Pensamiento Positivista latinoamericano.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

JAVIER PRADO UGARTECHE (1871-1921) Y la condición humana

Paquita Magdalena Vexler Talledo

Javier Prado, destacado político y filósofo. Nació en Lima el 3 de diciembre de 1871 y murió el 25 de junio de 1921 a la edad de 50 años. La vida de Javier Prado se inicia el mismo año (1871) en que, según Basadre, se produjo un segundo deslumbramiento de prosperidad económica, al aprobar el Congreso en 1871, un empréstito por 15 millones de libras esterlinas (75 millones de soles), después del primer “deslumbramiento” de 1869 a 1871, y transcurre en la época de guerra y post-guerra del Pacífico. También en la época en que vivió Prado se desarrolla en el Perú el segundo militarismo con sus dos fases: la de los “azules” hombres de Montán, encabezados por Iglesias y la de los soldados de kepi rojo (1886-1896) encabezados por Andrés Avelino Cáceres. En este segundo militarismo, a diferencia del primero, de acuerdo a Basadre, no se produjo ninguna preocupación ideológica sobre el militarismo entre los civiles, pues todos actuaban con un sentido concreto y singular, tratando de enfrentarse a problemas específicos de carácter administrativo y económico. Realizó estudios en la Universidad de San Marcos desde muy joven, a los 15 años de edad. La Universidad de San Marcos había conseguido restablecer su normalidad en mayo de 1886, después de haber sido ocupada por las fuerzas chilenas. Según refiere Humberto Borja:

“El ambiente intelectual de la Universidad de San Marcos, donde Prado obtuvo sus primeras orientaciones espirituales, caracterizábase por la influencia dominante aún de la filosofía escolástica. Con excepción del profesor Deustua, infatigable investigador que ya en esta época intentaba una renovación de ideas bajo la inspiración de la psicología voluntarista Wundtiana, las tendencias imperantes de la Facultad de Letras respecto de la Filosofía Fundamental o Metafísica se formaban en el espiritualismo clásico, tanto respecto del método de la dialéctica como el fondo mismo de los problemas (racionalismo teórico)”¹.

Igualmente, dice Borja, en la Facultad de Derecho predominaba el Derecho Natural y la escuela espiritualista. Todavía no había llegado al

¹ Borja, Humberto. “La obra filosófica de Javier Prado”. En *Mercurio Peruano*. Lima, Año IV, Vol. VII, 1889.

ambiente universitario la corriente positivista y evolucionista, y los estudios universitarios se realizaban al margen de estas ideas renovadoras.

Quintana Gurt describe a Javier Prado como “delgado, nervioso, más bien bajo” que vestía exclusivamente de negro. Fue Profesor de la Universidad de San Marcos, desarrollando las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna e Historia del Derecho Peruano. Destacó en Filosofía, Derecho, Historia, Educación y Diplomacia. Todo esto como expresión de su amplia cultura y de su gran interés por las diversas facetas de la problemática nacional. Además de maestro universitario, político y hombre de negocios, realizaba, como dice Basadre, actividades de gran señor mundano. Y para Basadre, esta variedad y dispersión de sus actividades habría resentido su producción intelectual. Al respecto dice Basadre “Difícil resulta siempre efectuar contribuciones minuciosas o profundas en campos tan diversos”².

Sin embargo, afirma Basadre, sus contemporáneos no vieron en esta dispersión señal de superficialidad o “diletantismo”³. Javier Prado fue Rector de la Universidad de San Marcos. Director del Ateneo de Lima, y miembro de la Academia Peruana correspondiente a la Real Academia Española. Así mismo, fue Senador en 1912, Ministro Plenipotenciario y Ministro de Relaciones Exteriores, Jefe de Gabinete y Presidente del Partido Civil. Realizó una intensa campaña en favor del sufragio universal en 1914. Realizó, también, varias defensas memorables como juriconsulto, entre ellos se menciona el haber salvado la vida de Rojas y Cañas al conseguir revocar la sentencia de condena a muerte. Fundó los Museos de Historia Natural y de Arqueología Peruana como centros de estudio y de investigación científica. Proclamado Maestro de la juventud el 12 de octubre de 1917. Javier Prado vivió, bajo la influencia positivista que se manifestaba en un clima anticlerical y de pensamiento radical y libre pensador expresado por Gonzáles Prado.

Sus ideas se encuentran en una serie de libros y ensayos, no siempre de carácter filosófico, sino más bien de corte jurídico, literario o histórico. “Las lecciones de historia de la filosofía moderna”, (2 tomos, 684 pp.) que en edición mecanografiada se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú, es lo más cercano a una exposición metódica y sistemática de su concepción filosófica.

En su pensamiento se distinguen dos etapas: la positiva y la post-positiva.

² Borja, Humberto. “La obra filosófica de Javier Prado”. En *Mercurio Peruano*. Lima, Año IV, Vol. VII, 1989.

³ Basadre, Jorge. *Historia del Perú*. Lima, Universitaria, 1983, Tom. XI, p. 156.

El positivismo de Javier Prado, asume muchas de las tesis del positivismo en general, tales como el rechazo de la metafísica, que pretendía llegar a conocer verdades absolutas, abstractas e invariables; la asunción de que la observación y la experimentación son los procedimientos constitutivos del método científico aplicable no sólo a las ciencias naturales sino a todo conocimiento, la afirmación de la relatividad del conocimiento y la tesis de que éste sólo estudia los efectos y no las esencias. Así mismo, el concepto de la evolución como principio explicativo de la realidad natural y social adquiere gran importancia en su filosofía.

El positivismo de Javier Prado se sitúa dentro de la corriente de los pensadores latinoamericanos que vieron en esta concepción una herramienta teórica capaz de lograr la modernización de nuestros países, al aplicarla a los campos del derecho, la política, la educación etc.

Junto a este propósito valioso, Javier Prado, asume, al igual que otros pensadores latinoamericanos una posición negativa: el racismo como principio causal explicativo de la situación social y económica de los pueblos, y dentro de esta perspectiva acepta el concepto de “carácter nacional” y aún cuando reconoce que el clima y la raza no son factores de una fatalidad ineluctable, propone como solución a los problemas sociales, además de la reforma política y educativa el mejoramiento de la raza.

En la etapa post-positivista, deja de lado muchas de las tesis positivistas y adopta otra posición más cercana al espiritualismo.

Javier Prado, en su etapa positivista, considera que la naturaleza humana no ha sido siempre igual sino que ha variado en el tiempo. Las teorías espiritualistas al aceptar la tesis de las facultades psicológicas consideran a éstas como entidades totalmente independientes e imaginan que el hombre tiene siempre el poder de dominar sus sentimientos y pasiones con la razón.

Para Javier Prado, la filosofía espiritualista, adolece de una seria investigación de las relaciones de lo físico con lo moral desconociendo la perpetua e íntima vinculación que existe entre estos dos aspectos, hecho ya demostrado por la ciencia moderna evidenciando como el temperamento, enfermedades, etc. que influyen sobre el carácter y la conducta, así, como demuestra las modificaciones que en la voluntad y la emocionalidad producen ciertas sustancias tóxicas, medicamentos, etc.

El principio filosófico general, que condiciona nuestro cuerpo, nuestro espíritu, dice Prado, es la herencia por la cual todos los seres dotados de vida tienden a repetirse en sus semejantes. La herencia dice, no sólo se da en el aspecto físico, sino también en el psicológico.

Esta ley hereditaria en las masas determina el “carácter nacional”. El “carácter nacional” sostiene Javier Prado, es la expresión última de los vicios y virtudes de un pueblo.

La herencia psicológica afirma Javier Prado, se basa en la influencia que se ejerce en las células nerviosas, al igual que en las demás células. La herencia, considera Javier Prado, es una fuerza conservadora, positiva pero también una fuerza expansiva y negativa, y de ahí que se clasifique en herencia intensiva y una herencia decreciente o mórbida.

La herencia psicológica, afirma Javier Prado, puede presentarse como transmisión directa o transformada.

Considera, que el clima y la raza son las dos fuerzas principales que modelan el carácter, sin embargo esto: “no constituye una fatalidad inquebrantable en los individuos, sino que pueden ser prudente y lentamente dirigidos y modificados”⁴.

Al estudiar el estado social en el virreinato, Javier Prado hace un análisis de la religión. Considera Javier Prado, que la religión surge cuando el hombre trata de explicar lo que la antigua metafísica llama lo absoluto e infinito, o lo que la filosofía experimental denomina lo incognoscible. Así mismo, Javier Prado, sostiene que la religión es una forma de resignación porque los hombres encuentran en ella la esperanza de una compensación ante la injusticia que sufren.

La religión que en un principio ha sido un valor que ha regenerado la condición moral del hombre, se convierte en un gran poder temporal. Esto es lo que ha sucedido con la religión Cristiana, que en América durante la colonia se presenta como poderosa y rica, tanto por su gran influencia social y política, como por los grandes privilegios, así como el gran poder económico que llegó a poseer, enfrentándose incluso a los gobernantes laicos.

En esta situación la Inquisición tuvo un papel decisivo. La Inquisición dice Prado, no sólo fue funesta por lo que hizo con los condenados sino porque fue “una de las causas principales del atraso de las ideas, del estancamiento de las ciencias, del debilitamiento general de la raza española en la evolución intelectual de los demás pueblos europeos”⁵.

Al estar las colonias aisladas del resto del mundo, las actividades religiosas como procesiones y fiestas que duraban ocho días, etc. fueron el

⁴ Prado, Javier. *Estado social en el Perú, durante la dominación española*. Lima, El Diario Judicial, p. 74.

⁵ *Op. cit.*, p. 72.

refugio de sus habitantes, produciendo éstas un desafecto al trabajo y una gran distracción, y un fanatismo supersticioso y hábitos de vagancia.

De esta religiosidad en el virreinato sólo es rescatable la caridad puesta en práctica en los hospitales, así como las misiones que sostenían las órdenes religiosas, sostiene Javier Prado.

La negativa influencia del clero se manifestaba, en la labor que realizaban en la Universidad de San Marcos y en los colegios San Martín, San Felipe y San Carlos, donde ellos eran profesores y rectores, y de ellos dependía la instrucción que ahí se daba:

“Una teología vulgar, un dogmatismo formalista, mezcla confusa y abrumadora de las doctrinas peripatéticas con el ergotismo escolástico. Siempre que la iglesia no ha podido suministrar verdaderos conocimientos científicos, ha apelado al recurso de distraer y fatigar el pensamiento, por medio de una gimnasia de palabras, y fórmulas de un método vacío, extravagante e infecundo”⁶.

Prado dice, que el problema moral es un problema filosófico, tiene que ver con la voluntad y acción humana, adquiriendo de ese modo un valor activo además es un problema muy amplio pues se vincula con el problema general de la vida. En ella distingue las siguientes direcciones:

Moral religiosa. En ella las normas y preceptos morales se imponen por la autoridad religiosa y el bien moral, se identifica con lo dispuesto por la voluntad divina y se basa en la ciencia, la fe, la tradición y la autoridad religiosa.

Moral intelectualista. Se basa en la acción de la inteligencia. Identifica el bien moral con la verdad y el conocimiento. Une el problema moral a la sabiduría, la sagacidad a la prudencia como la concebían los griegos, por ejemplo. Trata de establecer una armonía entre la práctica y la dirección de la inteligencia. El bien moral será la felicidad y la dicha como en Platón, la virtud en Aristóteles y la templanza en los estoicos.

Moral racionalista. Trata de establecer los principios generales y absolutos de la moral en base a la razón.

Moral kantiana. Basada en la razón práctica independiente de los sentidos. Su idea fundamental es el concepto y teoría del deber que no debe estar condicionado.

⁶ *Loc. cit.*

Moral empírica. Considera que la acción y la voluntad humana están determinadas por la experiencia. En esta dirección sitúa J. Prado a Hobbes, y Bentham quien sostiene una moral utilitaria.

Moral del sentimiento. Tiene como base la parte afectiva, no sólo el goce sino también el amor, la solidaridad la simpatía. Sitúa aquí a Adam Smith quien sostiene que la moral se basa en la simpatía

Moral utilitaria de valor cualitativo. Su representante principal es Stuart Mill, quien postula una moral empírica utilitaria, pero que le da un sentido cualitativo y no cuantitativo como Bentham.

Moral positivista y naturalista. Dentro de esta corriente J. Prado sitúa a Darwin para quien la moral hay que entenderla dentro de la teoría de la lucha por la vida y la selección natural.

Igualmente, dentro de esta corriente sitúa a Spencer quien considera que la moral es parte de la evolución general del universo y por tanto no debe separarse de la cosmología y de sus leyes que son las mismas.

La moral se forma en la vida social y es un efecto de ella, es por tanto una ciencia descriptiva y explicativa, es decir que debe describir el fenómeno y cómo se ha producido en sus condiciones naturales y su método no debe diferenciarse del de las ciencias.

Moral pragmática. Es una variante de la moral empírica y se basa en la experiencia de la vida humana. La vida humana se concibe aquí como un problema de hecho y acción, es decir como actividad. Dentro de esa tendencia sitúa a Guyan, Nietzsche y sobre todo como a su máximo representante a James. También dentro de esta corriente sitúa a Hoffding.

Respecto al conocimiento Javier Prado, está en contra de la concepción que el denomina metafísica. Ésta, dice, cree llegar a conocer las verdades absolutas, abstractas e invariables; pero esto es sólo una quimera, pues nuestra inteligencia sólo puede conocer los fenómenos, no la ciencia. De ahí que la verdad “definida por la metafísica, como “la conformidad de la idea con el objeto” no existe para el hombre. “La verdad para nosotros, no es sino la correspondencia exacta entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, de manera que el encadenamiento del pensamiento se adapte y coincida con el movimiento de los fenómenos”.

La verdad, para Javier Prado, no es la conformidad de la idea con el objeto, sino la correspondencia exacta entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, es decir, que se da como encadenamientos paralelos uno, el de las ideas, el otro, el de las cosas, las cuales deben corresponderse.

⁷ *Ibid.* p. 12.

Interpretando esto, podríamos decir, que se da una relación de analogía proporcional entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, entre el orden subjetivo y el orden objetivo.

Esta concepción de la verdad, puede ubicarse dentro de la teoría que considera la verdad como coherencia, es decir, como una conexión entre proposiciones.

La posición de Javier Prado, se situaría en esta teoría, en cuanto se refiere al encadenamiento del pensamiento. Sin embargo, se debe aclarar que Javier Prado, no desarrolla muy bien esta concepción y nos habla también, que este orden de las ideas debe “corresponder” al orden de las cosas con lo que también estaría aceptando en parte de la concepción de la verdad como correspondencia.

La verdad se daría en la correspondencia de las relaciones entre el orden subjetivo y el orden objetivo; sin embargo, este orden objetivo no es el de las esencias, sino tan sólo el de los fenómenos.

Nuestras percepciones, dice Javier Prado no nos enseñan los objetos tal como son, sino, en la relación con nosotros, su verdad no es de semejanza, sino, de correspondencia.

De ese modo, cuando las relaciones subjetivas internas se adapten a las relaciones objetivas, entonces se dará la verdad, en cambio si no coincide hay error.

El hombre, dice Javier Prado, sólo puede conocer lo finito y lo relativo, sólo puede percibir las cosas simultáneas o consecutivas. “Pensar es condicionar, si se eliminan las condiciones no hay pensamiento”⁸.

Citando a Spencer, nos dice, que lo que sabemos de sujeto u objeto, espíritu o materia es sólo lo que estos conceptos contienen de particular, de múltiple y fenomenal.

La ciencia, ya ha realizado la idea de que el mundo es tal como lo percibimos. Si nuestra naturaleza cambiara, nuestras percepciones serían diferentes. El conocimiento que tenemos de los seres físicos o morales, son sólo conocimiento de relaciones, de referencias.

Por esto, la causa, los fines, las verdades primeras, etc., a las que hace referencia la metafísica quedarán siempre como incógnitas. La única ciencia que tiene leyes absolutas es la matemática, la teoría de las demás ciencias nos dice, citando a Claude Bernard, no son más que verdades parciales y provisionales. Esta característica se presenta aún más en las ciencias morales.

⁸ *Ibid.* p. 1.

La condición para describir y estudiar los hechos del espíritu, es la conciencia, por eso, necesariamente se ha de recurrir a la observación psicológica para estudiar todas las ciencias que estudia los fenómenos sociales, entre ellos el derecho.

Sin embargo, la ciencia, no puede servirnos para formular reglas y principios objetivos y generales “la ciencia es verdadera al darnos cuenta, intuitivamente, de los fenómenos de nuestro espíritu”⁹.

Los partidarios de la escuela clásica consideran que la naturaleza humana ha sido siempre la misma y por tanto debe existir una ley general que la rija. Así mismo, consideran que el ser supremo, ha impreso en cada conciencia la idea del bien y del mal, del derecho y del delito, y por eso aparece el concepto del derecho natural que da forma de verdad y de justicia intrínseca a los preceptos de los hombres.

Pero, por más respeto que merezcan los seguidores de esta escuela, sus posiciones han caducado. Así lo afirma la filosofía y la ciencia contemporánea, nos dice Javier Prado: “Según las prescripciones de la lógica, toda investigación para ser legítima tiene que recorrer tres términos: una observación, una hipótesis o conjetura, y una comprobación o verificación. El método introspectivo, como lo han separado notables filósofos, se detiene en el segundo grado”¹⁰.

Los subjetivistas creen llegar a establecer leyes sin confrontarlas en los hechos. Los metafísicos pretenden encerrar la compleja realidad en unas cuantas leyes a priori. Javier Prado, a pesar de que acepta como ciertas las leyes de la unidad, la causalidad y la finalidad rechaza “la metafísica no como la ciencia que comprende la mayor generalidad de nuestros conocimientos, tendiendo a la unificación científica de ellos, sino, como el sistema filosófico de las razones últimas de las cosas, de la idea absoluta, de la causa trascendente”¹¹.

Según J. Prado, todos admiten que el conocimiento científico es una relación entre sujeto y objeto, una representación que debemos indagar en qué consiste. Podemos representar los fenómenos como valores matemáticos, físicos o mecánicos, pero siempre se trata de someter la realidad a relaciones constantes e inmóviles.

La finalidad de la ciencia es teórica y práctica, y busca establecer lo idéntico en el cambio, esto es buscar una relación constante a través de las variaciones para establecer relaciones necesarias que constituyen la ley.

⁹ *Ibid.* p. 17.

¹⁰ *Ibid.* pp. 19-20.

¹¹ *Ibid.* p. 21.

Luego, J. Prado, hace la crítica de la causalidad utilizando los argumentos de Hume. En conclusión, dice J. Prado, la ciencia es un determinismo rígido.

Siguiendo a Bergson, J. Prado, nos dice que la realidad es continua, que podemos aislar los fenómenos para nuestros juicios prácticos pero que la realidad no es así. Las verificaciones que realiza la ciencia son: "Situaciones aisladas y convencionales con las que la ciencia se organiza para establecer su material propio; pero la realidad no es así, la realidad es la continuidad"¹².

La ciencia suprime la duración y el tiempo que es lo variante, porque ella busca lo constante, la ciencia mecaniza todo aplicando la cantidad, cuando la realidad es calidad, nos dice J. Prado.

Por lo tanto, cabe, nuevamente, plantearse el problema de la relación entre ciencia y realidad en el campo de la física y de lo psicológico.

Las concepciones de Descartes, Newton y Leibnitz que explicaban mecánicamente el mundo físico han sufrido un gran impacto con la teoría energética, de modo que al mundo de la física devuelve la duración y el tiempo aunque estas consideraciones son todavía insuficientes para captar la verdadera realidad por la ciencia.

La razón del gran desarrollo científico, es, según Javier Prado, consecuencia del triunfo de los hombres del siglo XVIII, sobre el despotismo.

La inteligencia no puede desarrollarse en un clima de opresión y necesita de una atmósfera de libertad.

La ciencia, como toda fuerza social encadenada, al convertirse en factor activo ocasiona una tormenta, de ahí que se halla producido una crisis y un desarrollo que ha originado un desequilibrio entre el desarrollo del sentimiento y de la moral, y el de las ciencias, pues las creencias que se tiene no se cambian con la rapidez con que evolucionan las ideas y teorías científicas.

Esta situación lleva a un escepticismo y pesimismo doloroso, que debe desaparecer cuando se establezca la armonía entre el sentimiento y el pensamiento.

Esta armonía corresponderá a una época esencialmente filosófica, en la que se interpretará reflexivamente la naturaleza, en la que se equilibrará la idea con el deseo, la pasión con el juicio, etc., y, se podrá llegar a la conclusión que la virtud y la felicidad se encuentran en el saber.

¹² *Ibid.* p. 112.

Sin embargo, considera que la filosofía es como un lente de dos caras, una de ellas refleja el universo en su coordinación y simplicidad, y el otro trata de llegar a las “causas finales” convirtiéndose en colosales incógnitas.

Javier Prado considera, así mismo, que el desarrollo técnico ha producido un desequilibrio que se manifiesta en el incremento de enfermedades mentales, neurosis, suicidios, etc. ocasionados por los nuevos retos de la vida moderna.

Por eso, destaca la necesidad de que el hombre peruano reflexione sobre estos problemas aun cuando éstos no tienen la gravedad que, en su época, ya habían adquirido en Europa.

La Filosofía, dice Prado, es la manifestación superior de la vida espiritual y debe encontrar en la experiencia, una posición de inteligibilidad, de reflexión y de ordenamiento de la realidad.

El error principal de sistematizaciones anteriores consiste en partir de la solución de un problema metafísico que, por lo general traspasa la experiencia y esto no debe ser así.

La vida filosófica comprende no sólo el problema metafísico, es mucho más amplia “La filosofía que es vida, la vida espiritual que ella representa no puede, pues, encerrarse dentro del círculo estrecho de una sistematización metafísica y con ella buscar la ley del proceso del desenvolvimiento filosófico”¹³.

Toda sistematización de la filosofía, dice J. Prado, debe partir de su relación con la realidad. Así mismo sostiene J. Prado, no se trata de establecer condiciones opuestas, unilaterales y excluyentes porque “la vida, como vida y como experiencia, nos enseña otra realidad, la realidad de las integraciones de la vida, constituyendo las energías, las intensidades, las cantidades y las calidades que la producen, que la desarrollan, que las desenvuelven, lo que nos enseña es el predominio de ciertas corrientes “que dan la tonalidad a la experiencia de la vida, pero que si se trata de establecer como posiciones opuestas, unilaterales y excluyentes, tenemos una abstracción pero ha desaparecido la vida”¹⁴. En esta sistematización, dice J. Prado, no busca ni la ley de los tres estados de Comte, ni el ritmo de Weber, sino la vida misma.

Basándose en la historia, J. Prado, distingue tres periodos en la filosofía:

1. *Período del substancialismo*. En el que se concibe las cosas, los seres y los objetos como realidades que subsisten a través de los cambios. La

¹³ *Ibid.* p. 238.

¹⁴ *Ibid.* p. 239.

“primera representación que el (hombre), se hace de la realidad es la de que esa realidad contiene principios, seres substanciales que subsisten, que están constituidos así en un *principio de unidad* a través de las modificaciones que puedan realizarse, y ella comprende su actividad técnica, su actividad práctica, aplicada, lo mismo que su actividad especulativa, su actividad teórica”¹⁵.

Esta etapa es la más extensa de la historia y su primera representación está tomada de los sentidos, del mundo físico, pero luego se extiende a otros ámbitos. Por eso en este período se encuentran las primeras manifestaciones de la interpretación del universo: Las cosmogonías.

Abarca también la filosofía griega, culmina en la edad moderna con Spinoza y Leibnitz. El valor que aquí predomina es el valor de la unidad. Este valor en el fondo es cuantitativo y estaría por eso representado por las matemáticas:

“Los seres substanciales son unidades distintas, unidades unas veces concretas otras veces abstractas, pero, en suma son unidades y el principio de la unidad corresponde perfectamente al principio de sustancialidad, o sea de una realidad que subsiste, que constituye como tal y corresponde perfectamente también y a este otro principio, el de la distinción; porque, entonces, las unidades, las substancias, los seres se distinguen, y a la vez corresponde a este otro, al de la permanencia...”¹⁶.

2. *El idealismo*. El segundo período de la filosofía, J. Prado lo caracteriza como “la dirección filosófica que desde la posición, el punto de vista del pensamiento y de su representación, establece a las leyes, las formas, los valores y las realidades del conocimiento”¹⁷.

Incluso, dice J. Prado, la solución que se da al problema de las sustancias queda subordinada al problema del conocimiento.

En esta etapa el problema del conocimiento es el que ocupa el primer plano y el problema de las sustancias pasa a segundo lugar.

Pero no se trata de un idealismo substancialista, nos dice, J. Prado, sino que en el fondo de esta corriente están las ideas, las ideas que se forman los hombres sobre las cosas.

El idealismo va siempre a la subjetividad, al conocimiento y a la representación. “Este movimiento se concentra alrededor del pensamiento

¹⁵ *Ibid.* p. 251.

¹⁶ *Ibid.* p. 252.

¹⁷ *Ibid.* p. 339.

que da el valor al conocimiento y a la realidad, y entonces es la razón, el principio de razón el que establece la organización y la legislación de la realidad¹⁸.

En esta etapa lo que se busca es la racionalidad, y no se estudia sólo el problema de lo que es, sino también de lo que debe ser según los principios de razón, y en su evolución se llegará a identificar la realidad con la razón.

La nueva dirección en esta etapa es de tipo lógico: La Lógica, la ciencia de la razón dirige el conocimiento y da las leyes que rigen la organización de ese conocimiento. Este segundo período se inicia con Kant y termina con Hegel.

3. *El evolucionismo.* Este período está regido por el principio de la experiencia, una experiencia concreta y no abstracta. "Es en esa experiencia concreta en la que se coloca el problema del conocimiento y, en general, el problema de la realidad, pero esa experiencia tomada como un principio de actividad, como un principio de movimiento..."¹⁹.

En este período, tanto la materia como el espíritu, el sujeto y el objeto, la cosa, y el alma, la sustancia y las ideas, etc. son considerados como actos, acontecimientos. Todo viene a ser parte de un proceso. En este período ya no se busca lo fijo, lo permanente, sino más bien es el cambio el que ocupa el centro de la reflexión. De ahí la gran importancia que adquiere el tiempo. En este período, la primera fase de organización y de sistematización corresponde a Spencer.

El evolucionismo de Spencer es calificado por J. Prado como un evolucionismo mecánico. Inicialmente, dice J. Prado, Spencer consideró que la evolución en una integración de materia acompañada de dispersión de movimiento, y la consideró como ley universal que se da en todos los órdenes de la experiencia como un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Frente a las críticas, dice Prado, Spencer iluminó el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, sin que por esto deje de ser un evolucionismo mecánico.

La fase de desenvolvimiento de este período se da en diversas direcciones tales como; evolucionismo materialista (Haeckel), evolucionismo voluntarista (Wundt), evolucionismo psíquico (Fouilleé), evolucionismo pragmático (James). La culminación de este período se da con el evolucionismo creador de Bergson, sostiene J. Prado.

Cada uno de los tres períodos de la Filosofía, dice J. Prado, tiene su época de organización, su época de crecimiento y su época de culminación,

¹⁸ *Ibid.* p. 340.

¹⁹ *Ibid.* p. 358.

con su etapa de transición. Así mismo, cada período contiene un principio y un valor de realidad. Ser, Pensar y Acto son los valores de cada uno de los períodos. Sin embargo estos valores no pueden tomarse en abstracto, el “ser” fuera de los otros valores es una pura abstracción. No se puede fundar ninguna teoría científica o filosófica sobre el “ser en sí” fuera de su representación o actividad. Igualmente con la idea pura no se puede construir la realidad científica o filosófica. La duración, así mismo, dice Prado, supone siempre lo que dura. De ahí que Prado sostiene que fuera del orden de la experiencia, no cabe ninguna investigación que se imponga a nuestra inteligencia para dar explicación de las cosas.

La historia, dice Prado, enseña que ninguno de esos tres principios tomados por sí sólo ha podido resolver el problema de la realidad. De ahí que se hace necesaria la integración de estos tres elementos.

De este modo se desterrará el monismo para pasar a una etapa de integración. La experiencia no nos da la materia pura, la fuerza pura, la energía pura, la evolución, etc. formando la realidad como su único principio. Hay por eso que investigar a partir de la experiencia en forma espontánea, recomienda J. Prado.

La ciencia unida a la filosofía es la que va produciendo ese proceso de integración, dejando de lado posiciones dogmáticas. Y esta integración dice J. Prado, es fecunda, porque al “observar la realidad podemos constatar que no podemos ciertamente reducirla a conceptos a priori, a conceptos dogmáticos a representaciones que lo deformen”²⁰.

La realidad, como hecho de experiencia, es vida, y la vida es organización dice J. Prado, por tanto, como un hecho de experiencia universal la “realidad es una organización de principios que subsisten, que se desarrollan y que alcanzan inteligibilidad”²¹.

Esto no es una afirmación de sentido común, sino que se basa en la observación y verificación de los hechos, y en doctrinas como la de Bergson. Y para aclarar mejor esta tesis, J. Prado, dice que “en la integración de la realidad hay un proceso de integración en el cambio”²². Este hecho no es simple, y tanto cambio como organización son imprescindibles, y mutuamente necesarios, sostiene J. Prado. Por eso el proceso es al mismo tiempo libre y condicionado.

En el orden natural la libertad es espontaneidad y en el orden humano la libertad es conciencia que es a su vez principio de organización.

²⁰ *Ibid.* p. 385.

²¹ *Ibid.* p. 383.

²² *Ibid.* p. 387.

La condición es tan necesaria como la libertad. Cuando un principio de realidad se organiza no desaparece sino que se crea otro nuevo, sostiene J. Prado.

El considera que la libertad es integración, tanto de creación como de organización y no sólo un impulso anárquico y desorganizado, a diferencia de lo que sostenía H. Bergson. Igualmente, nos dice Prado, la integración también se da en el conocimiento. La inteligencia no es ni intuición ni razón pura. Considerarlos así es sólo una abstracción de Bergson y otros filósofos.

Javier Prado considera que ciencia y filosofía no son dos posiciones distintas como sostiene Bergson. Esto, dice J. Prado, es una posición dogmática. En realidad, dice Prado: “no se oponen sino que se integran y se organizan en la experiencia”²³.

Tanto la ciencia y la filosofía deben tomar la realidad en sus experiencias totales, dice J. Prado.

“Las dos van a un mismo fin, las dos deben ir para hacer este estudio legítimo, una misma integración pero la ciencia hace la primera labor y esa labor tiende a la objetivación de los fenómenos, pero como la objetividad no constituye toda la realidad, la filosofía desde el punto de vista de la subjetividad, vuelve a someter las organizaciones científicas a otra organización más intensa y así como es inteligencia reflexiva es un conocimiento de segundo grado, o sea rompe su propio pensamiento, la filosofía es el pensamiento de la ciencia, o sea, integra el valor subjetivo del pensamiento al valor objetivo de la ciencia”²⁴.

J. Prado considera que existen las ciencias inmediatas (ciencias “científicas”) y ciencias filosóficas. Lo que la filosofía hace es integrar el conocimiento científico y darle mayor intensidad y extensión. Pero; mientras la ciencia tiene un orden objetivo, la filosofía tiene un orden subjetivo. Así mismo, dice J. Prado, mientras la ciencia toma series parciales, la filosofía busca una explicación e interpretación más general de la experiencia. Pero además, la filosofía aclara nuevos aspectos de la realidad. Pero tanto en la ciencia como en la filosofía las experiencias son limitadas, no absolutas sino relativas. Y la filosofía puede ir en un sentido que trasciende la experiencia tratando de lograr una integración universal de carácter religioso o metafísico. Sin embargo dice, J. Prado, el verdadero valor de la filosofía no

²³ *Ibid.* p. 418.

²⁴ *Ibid.* p. 420.

estará en la metafísica, sino “en la organización misma de la ciencia, aumentada con la reflexión filosófica”²⁵.

Javier Prado, concluye diciendo que la filosofía proporciona conocimientos en los siguientes órdenes, estudiando: cómo se organiza la realidad (filosofía científica); cómo crea e imagina las cosas (filosofía artística); cómo el hombre produce y da acción a las cosas (filosofía moral o de la acción); lo que aspira el ser humano como integración de organización universal (metafísica y religiosidad).

Propuestas ideológicas

En el discurso pronunciado al ser proclamado “Maestro de la Juventud” en 1917 Javier Prado expresa los problemas y perspectivas que se presentarán en el futuro. Considera que en su época se da una crisis intelectual representada por la lucha entre la concentración interior y los hábitos modernos y una crisis moral debido al predominio de los intereses egoístas sobre los intereses morales. Pronostica el nacionalismo así como una actitud pragmática en el orden social y económico. La mujer, dice Prado, intervendrá con mayor énfasis en la vida activa. La enseñanza será esencialmente realista y la ciencia se considerará “como instrumento de acción, como valor de la vida y como factor esencial para el desarrollo y engrandecimiento de las naciones”²⁶.

Los métodos de observación y experimentación encontrarán un desenvolvimiento ilimitado dentro de la ciencia. En el aspecto religioso prevalecerá la tolerancia. En el orden social las posiciones individualistas dejarán paso a un integralismo colectivo, “el reino del yo, individual y egoísta, sustituirá no a un altruismo romántico y visionario, sino un integralismo colectivo que establecerá las relaciones, las condiciones y las dependencias obligatorias del régimen social”²⁷.

Considera, así mismo, que la organización del mundo será social, pero no según las ideas de Proudhon, Marx, Lasalle, Saint Simon o Comte, sino una organización que lleve a ideales superiores logrando así una democracia verdadera donde será desterrado el autoritarismo personal.

La guerra que se está realizando demuestra, según J. Prado, el sacrificio de los pueblos, como Bélgica, Francia, por ideales superiores. Sostiene, también, que en América se formarán los nuevos centros

²⁵ *Ibid.* p. 424.

²⁶ Prado. *Las nuevas orientaciones humanas*. Lima, Ed. Villarán, 1917, p. 11.

²⁷ *Ibid.* p. 121.

económicos. Pero en este panorama, J. Prado considera que el Perú no ha solucionado sus problemas, debido a una serie de factores entre ellos la desunión. Sin embargo, es optimista y considera que los problemas del Perú tendrán solución si se realiza la reforma de los Poderes Públicos para adecuarlos a nuestras condiciones, necesidades y experiencias; si al mismo tiempo logra la conservación, impulso y desarrollo de nuestra población en base al mejoramiento de su vida material y económica; y si la educación nacional, en sus aspectos intelectual, moral y activo, se proyecta a la formación de la nacionalidad peruana, dándole cohesión, solidaridad, solidez y vigor intelectual y dignidad moral.

Ante esto, Javier Prado recomienda a los jóvenes, que deben tener un “realismo integral que los coloque en la vida misma dando fuerza y exactitud a la visión, conocimiento claro y verdadero, impulso y eficacia a la acción”²⁸.

Así mismo en el discurso pronunciado en 1918, en la clausura del año académico, de la Universidad de San Marcos, Javier Prado, expresa sus ideas acerca del sistema social. Ahí dice que: “después de la guerra, en que se han destruido los imperialismos militares, los despotismos, las oligarquías y privilegios se abre una nueva época para la humanidad, en la que predominaron las libertades civiles, religiosas y políticas”.

Esta nueva etapa reclama nuevas concepciones y orientaciones, la ideología debe ser reemplazada por una filosofía de la acción y el esfuerzo. Dentro de esta corriente se halla Estados Unidos cuya filosofía es el pragmatismo “que establece el criterio de verdad y la tabla de valores humanos, en la acción y en su eficacia intensa y fecunda en la realidad”²⁹.

En la vida económica de Estados Unidos, el capital y el trabajo no son elementos hostiles y en lucha, dice Javier Prado. Su gran industria está formada por el capital, la administración, la dirección y el obrero. Eso explica su gran desarrollo. Estados Unidos, dice Javier Prado, no se han contentado con explotar las riquezas naturales, el desarrollo de la industria les ha permitido solucionar una serie de problemas sociales. La guerra de secesión, dice Javier Prado, fue la pugna entre los estados agrícolas conservadores del Sur, y los estados industrializados del Norte.

El desarrollo de la industria, sin embargo, no ha producido un individualismo egoísta; “Muy al contrario su individualismo y su espíritu industrial han desarrollado inmensamente, en la vida del esfuerzo y del

²⁸ *Ibid.* p. 16.

²⁹ Prado. *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*. Lima, Ed. Unión, 1918, p. 17.

trabajo, el vigor moral de la libertad, de la dignidad y de la acción personal y el sentimiento, la fuerza y el valor de la asociación en la obra colectiva...”³⁰.

Este sentimiento colectivo, sostiene Javier Prado, se presenta en Estados Unidos desde la época colonial y se manifiesta también en la religión. La religión es considerada como una fuerza activa de dirección moral y de unión espiritual. La educación y la enseñanza tienen, también, un gran valor en el pueblo estadounidense, que forma a los jóvenes en los ideales democráticos. El sistema democrático de Estados Unidos, dice Javier Prado, garantiza los derechos y libertades; sus intereses colectivos, su desarrollo y progreso, y está basado en la libertad, la asociación y la solidaridad.

Si bien los Estados Unidos ha sentido impulsos imperialistas, los principios Wilson que rigen su acción son: el reconocimiento de la nacionalidad basado en la voluntad de los pueblos; la igualdad en el derecho de todas las naciones grandes y pequeñas; y la asociación de las naciones que garanticen la independencia política y territorial de los pueblos.

En este panorama, el Perú, sostiene Javier Prado, tiene la necesidad de su “reconstitución”. Debe emprenderse la reforma del País. Orientar sus esfuerzos hacia la vida del trabajo y de la verdadera democracia.

“El Perú debe sentir, debe amar y debe realizar la democracia no proclamada con nombres y fórmulas ideológicas y convencionales, sino como realidad viva, como conciencia moral, que reforme sus hábitos políticos, su régimen constitucional, su educación, su enseñanza, su conducta, sus costumbres, y le permita alcanzar su unidad y dignidad moral y sus destinos nacionales”³¹.

Javier Prado expresa su admiración por los Estados Unidos y su sistema económico y político. Frente a este sistema, Javier Prado, no adopta una posición crítica, ni señala los aspectos negativos que pudiera tener este país, solamente destaca las características positivas. Las causas que explicarían el desarrollo de este sistema, de acuerdo a Javier Prado radicarían en la concordancia entre el trabajo y el capital, así como en la aceptación del pragmatismo como concepción filosófica.

Considera, asimismo, como valiosa la democracia que se da en Estados Unidos y sostiene que en este país no se da un individualismo egoísta sino más bien un sistema de asociación.

³⁰ *Ibid.* p. 31.

³¹ *Ibid.* p. 66.

Para Javier Prado, el Perú logrará desarrollarse si realizara la reforma política y aplicara una democracia verdadera, mejorando al mismo tiempo la educación.

A pesar de que en su etapa positivista Javier Prado considera que la raza y el clima son dos fuerzas fundamentales que modelan el carácter de la especie humana, también le da mucha importancia al factor educativo y formativo pues sostiene que la raza, así como la influencia del clima no constituyen una “fatalidad inquebrantable”.

En el discurso pronunciado el 11 de setiembre de 1915 al asumir el cargo de Rector de la Universidad de San Marcos hace un análisis sociológico del Perú y el problema de la educación. Ahí sostiene que, el Perú, en 100 años de vida Republicana no ha alcanzado el desarrollo que han logrado otros países de América. Esto se debe a los múltiples contrastes existentes en el País entre ellas un vasto territorio y una reducida población, una inteligencia rápida y flexible y una débil unión de la realidad, etc.

J. Prado, considera, que en el Perú, no hay una polarización en los ideales nacionales, predominando la capilaridad social y el arribismo, que hace a los hombres esclavos de sus pasiones.

El Perú, dice Prado, necesita renovación en sus ideas, una reorganización general, donde no predomine ni la ideología especulativa, ni el empirismo rutinario. Esta reorganización debe empezar por la educación y es la Universidad de San Marcos la que debe orientar el movimiento renovador de la educación. “Sólo cuando los estudios universitarios se hallan penetrados del verdadero valor científico y filosófico adquieren su intensa elevación, y con ella la noble y fecunda idealidad de las energías espirituales de un país capaz de realizar grandes destinos”³².

J. Prado propone introducir en el programa de estudios cursos de ciencias como Biología, y de idioma como el quechua, así mismo, recomienda que el Museo Histórico y el museo de Historia Natural sea dirigido por la Universidad. Todo esto basado en el desarrollo positivo y experimental de las ciencias antropológicas en especial en el orden de la psicología anormal. Igualmente recomienda la incorporación las Escuelas Superiores de Ingenieros y Agricultores, así como la creación de la Facultad de Ciencias Políticas. De este modo:

“..la institución Universitaria, ensanchando e intensificando su acción, establecería, a través de la compenetración del estudio teórico y práctico, de

³² Prado. “Discurso pronunciado al asumir el cargo de Rector de la UNMSM de Lima”. En *El problema de la enseñanza*. Lima, Ed. Moreno, 1915, pp. 13-14.

la investigación científica y de sus aplicaciones positivas, la verdadera integración y solidaridad entre el profesional y el industrial, entre las clases dirigentes y populares; que juntas deben realizar en un amplio concepto democrático³³.

Javier Prado, recomienda que la educación esté orientada a la producción y al trabajo, pero también a la formación moral y desinteresada. Por esto, la Universidad debe mantener en su seno una ciencia teórica y práctica, así como una ciencia instructiva y educadora, intelectual y moral. Para lograr estos objetivos la Universidad debe renunciar al dogmatismo y a la intransigencia. Nuestra época, dice J. Prado, es de examen y renovación de ideas y valores; por tanto, en la Universidad no pueden admitirse esclavitudes ni cadenas intelectuales, a quienes traten de imponerlas, hay que recordarles: “Que los espíritus más sabios enseñan la relatividad y la limitación de los conocimientos humanos, y que la ciencia es, como la vida, renovación continua”³⁴.

Para lograr esto, se debe adecuar los estudios a los cambios, desterrando el memorismo, renovando cada cuatro años los programas de estudio, reemplazando los exámenes orales, por los escritos, etc. Así mismo recomienda que la Universidad llegue a la sociedad a través de la extensión universitaria. Recomienda, también, la formación de docentes en la Universidad, para renovar los estudios primarios y secundarios. Esto debe ir acompañado de una reforma de la Educación Nacional, que destierre el memorismo y propicie el entusiasmo por el estudio. Propugna, así mismo, la formación del Concejo de Enseñanza Nacional formado por los delegados de las distintas Facultades, que oriente y dirija la educación.

El momento para aplicar esta renovación, es el propicio, nos dice Prado, porque el país atraviesa por una crisis, y además gobierna el Perú quien fuera rector de la universidad.

³³ *Ibid.* p. 35.

³⁴ *Ibid.* p. 41.

Producción bibliográfica de Javier Prado

Libros y folletos

El método positivo en el derecho penal	1890
La evolución de la idea filosófica en la historia.	1890
La teoría del genio	1891
El estado social del Perú durante la dominación española	1894
La ley del juicio ejecutivo	1894
Los métodos en la estética	1896
La teoría de lo bello en el arte	1896
La educación nacional	1899
Política internacional del Perú	1905
La política Pan-Americana de los Estados Unidos	1906
El problema sociológico del Perú	1908
Plan general de reformas educativas	1908
La clasificación de las ciencias de Bacon	1908
El fallo arbitral del gobierno argentino en la cuestión de límites con Bolivia	1909
El problema de la enseñanza	1916
El genio de la lengua y de la literatura castellana y sus caracteres en la historia del Perú	1918
La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos	1919

Conferencias, artículos y discursos diversos

Discurso en memoria de D. Carlos Lissón, Decano de la Facultad de Letras	1891
Estudio sobre el teatro de Echegaray	1894
Sobre la importancia de las lenguas para dilucidar el origen de las civilizaciones peruanas	1897
En la coronación del poeta Luis B. Cisneros	1897
En el Ateneo (varios artículos y discursos en 1899, 1900 y 1901)	
Conferencias en la Universidad de Arequipa	1903
Discurso en el banquete de la juventud, al ser elegido Ministro de la República Argentina	1904
Ante la tumba de Cisneros	1904
En la recepción del Ministro de Buenos Aires	1904
En el banquete al General Roca. Presidente de la República	

Argentina	1904
En el mitin sobre los asuntos Perú-bolivianos	1904
Discurso en la velada en honor de Menéndez Pidal, delegado nombrado por el Rey de España como árbitro de la cuestión de límites entre el Perú y el Ecuador	1905
Discurso en Trujillo como Ministro de Relaciones Exteriores	1905
En el banquete al General Uribe y Uribe, Ministro de Colombia	1905
Discurso en la Facultad de Letras al ser elegido Decano	1907
Discurso en el banquete del Club de la Unión al Ministro de Estado Mr. Elihu Root	1907
En la excursión de Root a Chicla	1907
Estudio sobre el Perú	1908
Discurso iniciando las conferencias en la Facultad de Letras	1909
Discursos en honor de D. Rafael Altamira	1909
Discurso en la Facultad de Letras	1910
En memoria del sabio Dr. Pablo Patrón	1910
Con motivo del conflicto en el Ecuador	1910
Programa de gobierno al asumir la Presidencia del Gabinete	1910
Discurso al Ejército	911
En la recepción al Dr. Martinenchi, Profesor de la Universidad de París	911
Conferencia sobre “El espíritu filosófico” en el Centro Universitario	1911
A la muerte de D. Manuel Irigoyen, Presidente del Senado	1912
Sobre el régimen plebiscitario	1912
Conferencias, arengas, discursos, artículos en la campaña política como jefe del movimiento nacional, a favor del sufragio popular	1914
En la Universidad, al asumir el cargo de Rector	1915
En el teatro Municipal, en la inauguración del Congreso de Estudiantes	1916
Conferencia en la Universidad de Trujillo	1916
Discurso en su gira por el Departamento de la Libertad	1916
En la Federación de Estudiantes, con motivo de su elección de Maestro de la Juventud	1917
Discurso al inaugurarse el Museo de Historia Natural en la Universidad	1917
Discurso al Ministro de Relaciones Exteriores del Uruguay Dr. Baltasar Brum	1918

En la recepción a Don Alfredo Palacios, Profesor de la Universidad de Buenos Aires	1919
En la Universidad con motivo de su reelección de Rector	1919
Discurso ante la tumba de Ricardo Palma	1919

Algunos de sus discursos parlamentarios

Programa de Política Internacional	1905
Cuestiones Internacionales	1905
Sobre el nombramiento de delegados ante la Junta Electoral Nacional	1907
Declaración de enfermedades contagiosas e infecciosas	1907
Inmunities parlamentarias (3 discursos)	1908
Apertura de avenidas públicas (3 discursos)	1908
Terrenos en la montaña (3 discursos)	1908
La Ley Electoral Municipal (5 discursos)	1910
Reforma Constitucional (varios discursos)	1910
Reforma Electoral (varios discursos)	1910
Asuntos de límites (varios discursos)	1911
La nueva Constitución (varios discursos)	1920
De su labor parlamentaria forman parte también sus luminosos dictámenes como Presidente de la Comisión Diplomática del Congreso y como Presidente de la Comisión de Constitución.	

Obras inéditas

Historia de la filosofía moderna	
La política internacional del Perú	
La sociología aplicada al Perú	
Historia del Perú	
Estética e historia del arte	
“Las víctimas” (Novela histórica sociológica)	

Bibliografía sobre Javier Prado

- Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Ed. Universitaria, Lima 1983, Tomo XI.
- Benvenuto, Neptalí. *Bosquejo biográfico de Javier Prado*. Lima, 1940.
- Borja, Humberto. "La obra filosófica de Javier Prado". En *Mercurio Peruano* (Lima), Año IV, Vol. VII, 1921.
- Leon y Leon, Bernardino. *Discurso de Orden del conversatorio Javier Prado*. Cerro de Pasco, Ed. Minero.
- *Homenaje tributado en el Cerro de Pasco, a la memoria del ilustre pensador e insigne hombre público*. Cerro de Pasco, Ed. El Minero, 1922.
- Miro Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano*. México, Ed. Tierra Firme, 1974.
- Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965
- Sobrevilla, David. "Las ideas en el Perú contemporáneo". En *Historia del Perú, procesos e instituciones*. Lima, Ed. Mejía Baca, Tom. XI, 1981.
- Varios. "Homenaje a Javier Prado". En *Mercurio Peruano* (Lima), Año IV, Vol. VII, 1921

MANUEL VICENTE VILLARÁN (1873-1958) Ante la condición humana

María Luisa Rivara de Tuesta

Manuel Vicente Villarán notable jurista, político, pensador y maestro sanmarquino, nació en Lima el 18-X-1873. Terminó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe, ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1890). Optó los grados de Br. (1893) y Dr. En Jurisprudencia (1895), tratando en sus tesis *Del imperio extraterritorial de las leyes civiles según Laurent y la escuela italiana*, y de *Libertad civil y libertad política*, respectivamente; se recibió como abogado (1895) y optó después los grados de Br. (1908) y Dr. en Ciencias Políticas y Administrativas (1908) con tesis sobre *El factor económico en la educación nacional y La educación nacional y la influencia extranjera*. Vocal de la Corte Suprema y miembro de la Junta de Gobierno (1895). Integró la comisión encargada (1903) de redactar el proyecto de ley de accidentes de trabajo. Ministro de Justicia, Culto e Instrucción (24-IX-1908 a 23-I-1909), durante la primera administración de Augusto B. Leguía acompañó a éste cuando los integrantes del partido demócrata inútilmente pretendieron obtener su renuncia a la presidencia. Al término del régimen leguista presidió la comisión encargada de preparar el anteproyecto de una nueva Constitución del Estado (1931); e integró las comisiones de reformadores de los códigos Civil, de Procedimientos Civiles y de Comercio. Al ser elegido decano del Colegio de Abogados de Lima (1914-1915) inicia la edición de la *Revista del Foro*.

Como político fue senador por el departamento de Junín (1917-1918), asumió en su Cámara la defensa de los títulos alegados por los propietarios de la Brea y Pariñas, frente a los derechos del Estado. En 1919 se promueve, sin éxito, su candidatura presidencial, concretándose en 1936, como candidato de derecha ligado al oficialismo antimarxista, en un proceso electoral frustrado. Fue acreditado por el gobierno peruano como embajador ante la Santa Sede (1939-1941).

En su despacho ministerial, en la rama de instrucción, bajo la influencia positivista, favoreció las orientaciones prácticas de la educación y la formación del profesorado. Como profesor sanmarquino, desde 1896 hasta 1911, enseñó Derecho Natural y Filosofía del Derecho siguiendo la evolución de las ideas jurídicas en sus relaciones con la vida social. Fue catedrático titular de Derecho Constitucional (1912), tuvo a su cargo esta asignatura hasta 1924. Elegido presidente del III Congreso de Estudiantes

Americanos (1912) pronunció un discurso en la universidad sobre la Misión de la Universidad Latinoamericana. Elegido subdecano de la facultad de Jurisprudencia (1913-1917), pasó a ejercer el decanato (1918-1922) y elegido rector (1922-1924) renunció a este cargo para expresar su oposición a la reelección inconstitucional de Augusto B. Leguía lo que le valió el destierro (1925-1927), volvió en 1929 y se mantuvo alejado de la actividad pública; retornando a su cátedra de Derecho Constitucional (1935-1936). En los últimos años de su vida se dedicó al estudio y la investigación falleciendo en 1958.

Entre sus obras principales debemos mencionar: *Lecciones de Derecho Natural* (1895), *Las profesiones liberales en el Perú* (1900), *Programa de Filosofía del Derecho* (1915), *Apuntes de Derecho Constitucional* (1915-1916) –que el autor reputó como “manuscritos no autorizados”, pues corresponden a versiones de sus clases– *Las Constituciones de 1860 y 1920, concordadas...* (1920), *El gobierno de Alemania* (1920; y aum., 1936), *Programa detallado de Derecho Constitucional* (1920), *Estudios sobre educación nacional* (1922), *El gobierno de los Estados Unidos* (1922), *Cuestiones generales sobre el Estado y el gobierno* (1923 y 1936), *El arbitraje de Washington en la cuestión peruano-chilena* (1925), *La Universidad de San Marcos de Lima: Los orígenes, 1548-1577* (1938), *Vida y pensamiento de Luis Felipe Villarán* (1945), *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las Leyes de Indias* (1964).

Como jurista Manuel Vicente Villarán fue maestro en la Facultad de Derecho, por esta razón su obra constitucionalista-educacional se da intrínsecamente unida. Como profesor de derecho su aporte es significativo al estudiar la evolución constitucional peruana desde una nueva perspectiva basada en el desarrollo social, al introducir el derecho positivista en reemplazo del jus-naturalismo, al sostener la necesidad de la dación de leyes, no copiadas de legislaciones extranjeras, sino pertinentes y aplicables a nuestra realidad social y cultural, pues sólo así podrían ser realmente respetadas y cumplidas. Hay, también, que referirse al aporte que como investigador han proporcionado sus estudios histórico-jurídicos sobre la condición de las comunidades indígenas, excluidas de la legislación, de las cuales sería defensor incondicional, en este aspecto cabe destacar sus *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las Leyes de Indias*¹ que fuera publicado, después de su fallecimiento, en 1964.

En lo concerniente a estudios e investigaciones sobre derecho constitucional, son dignos de mencionar. Su Ensayo sobre las ideas

¹ Villarán. *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las Leyes de Indias*. Lima, 1964.

constitucionales de Bolívar², sus estudios de las Constituciones de 1823, 1828 y 1834³; la Posición constitucional de los Ministros en el Perú⁴; su Exposición de motivos del ante-proyecto de Constitución del Estado⁵; sobre Costumbres electorales⁶; El voto secreto⁷; El voto del indio y la geografía electoral⁸; El voto del clero⁹; La cuestión de la elección por departamentos o provincias y la idea del Congreso como Asamblea de la Nación¹⁰; la Necesidad de fomentar los estudios de Derecho Constitucional Comparado¹¹; como Decano del Colegio de Abogados sus apreciaciones, Fragmentos de la Memoria como Decano¹²; y sobre El juicio por jurados¹³.

Manuel Vicente Villarán, como educador positivista, consideraba que el hombre tenía en la ciencia el principal instrumento para su liberación progresiva como ser humano. Su pensamiento gira en torno a la idea de que la ciencia es factor preeminente del progreso social, que la transformación personal y social, con la ayuda de los avances de la tecnología científica conduciría a un radical cambio en la historia del ser humano y de los pueblos. Igualmente, a través del conocimiento científico, el hombre lograría en todo el mundo dominar la naturaleza poniéndola a su servicio para el progreso social y económico. Se hacía necesario, por lo tanto, crear nuevas formas educacionales basadas en una actitud y metodología científica, cancelatoria de los sistemas metafísicos-ontológicos tradicionales.

A partir de este supuesto, compartido por la mayoría de nuestros pensadores positivistas, Villarán ha de considerar que la educación científica es un factor determinante en la vida del hombre y de la sociedad en que vive, por lo tanto el nuevo hombre peruano debe dejar atrás la preparación verbalista y abstracta, la ambición por los títulos universitarios, las preferencias literarias y emprender una nueva formación educacional basada en los principios empíricos de la ciencia experimental.

² *Páginas escogidas*, pp. 11-32.

³ *Ibid.*: Const. de 1823, pp. 33-44; Const de 1828, pp. 45-53 y Const. de 1834, pp. 55-69.

⁴ *Ibid.*, pp. 71-195.

⁵ *Ibid.*, pp. 207-226.

⁶ *Ibid.*, pp. 197-205.

⁷ *Ibid.*, pp. 227-232.

⁸ *Ibid.*, pp. 233-236.

⁹ *Ibid.*, pp. 237-238.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 239-244.

¹¹ *Ibid.*, pp. 245-252.

¹² *Ibid.*, pp. 253-256.

¹³ *Ibid.*, pp. 256-263.

Con esta educación el hombre progresaría no solo personalmente sino que lograría modificar sustancialmente cada comunidad en que viviese conduciéndola hacia el progreso económico. Y es que a través de la praxis científica el hombre descubriría nuevos intereses de conocimiento sobre su medio circundante y al lograr el contacto armonioso con su realidad se integraría a ella como ser humano cabal, es decir conociendo científicamente e integrándose a su realidad obtendría provecho personal y lograría también un efecto en su colectividad resolviendo problemas sociales, políticos y sobre todo económicos. Actitud humana que, según Villarán, sólo es posible impartir y resolver desde la escuela proporcionando una educación: democrática, simple, científica, común y profesional, tendiendo a despertar energías físicas y mentales, estimular el trabajo y formar hombres.

Su propuesta más significativa estuvo referida a la urgente necesidad de reformar nuestro régimen de educación. La crítica de la educación tradicional, se evidencia en 1900, año en que Manuel Vicente Villarán pronuncia en la Universidad de San Marcos su discurso sobre “Las profesiones liberales en el Perú”¹⁴, discurso que constituye uno de los proyectos maestros de la historia de la educación peruana, proyecto no cumplido hasta el presente en nuestra historia pedagógica.

Para Villarán el régimen oficialista educacional de la nación constituye el mayor obstáculo para su ascenso y progreso. Refiriéndose al régimen de educación vigente sostiene que:

“Nosotros, a pesar de la vida independiente, hemos conservado en mucho el alma colonial; y aunque cambiando y perfeccionando las formas, mantenemos en espíritu el mismo régimen de educación decorativa y literaria que los gobiernos españoles implantaron con fines políticos en Sud América”¹⁵.

Y por lo tanto, hasta el presente: “preferimos la educación que adorna a aquella que aprovecha; la que da brillo a los espíritus cultos y no la que forma inteligencias útiles, la que sirve para distraer el ocio de los ricos y no la que enseña a trabajar al pobre”¹⁶. Pero su más acertada crítica apunta a señalar que nuestro régimen de educación no corresponde a nuestra realidad:

¹⁴ Villarán. “Las profesiones liberales en el Perú”. En *Páginas escogidas*. Lima, Villanueva, S.A., 1962, pp. 307-326.

¹⁵ *Ob. cit.* p. 310.

¹⁶ *Loc. cit.*

“Nuestro régimen de educación parece haber sido inventado deliberadamente para otro país y otras épocas. Hay abundantes maestros que nos enseñan historia, literatura, latín, teología, leyes, filosofía y matemáticas; pero no hay ninguno que nos enseñe a labrar la tierra, a criar el ganado, a explotar las selvas, a navegar, a comerciar, a fabricar cosas útiles. Y es que así como las costumbres dependen en parte de la educación, el sistema de educación depende a su vez de las costumbres”¹⁷.

Contra las costumbres tradicionales señala que: “El Perú debería ser por mil causas económicas y sociales, tierra de labradores, de colonos, de mineros, de comerciantes, de hombres de trabajo; pero las fatalidades de la historia y la voluntad de los hombres han resuelto otra cosa, convirtiendo al país en centro literario, patria de intelectuales y semillero de burócratas.”¹⁸

Y esto es así porque:

“Somos un pueblo donde ha entrado la manía de las naciones viejas y decadentes, la enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar, de ‘agitar palabras y no cosas’, dolencia lamentable que constituye un signo de laxitud y de flaqueza. Casi todos miramos con horror las profesiones activas que exigen voluntad enérgica y espíritu de lucha, porque no queremos combatir, sufrir, arriesgar y abrimos paso por nosotros mismos hacia el bienestar y la independencia.”¹⁹.

Las manufacturas y el comercio nos atemorizan, las multitudes, que anhelan la tranquilidad, la seguridad, el semi-reposo de los empleos públicos y las profesiones literarias, se engrosan año por año. Todas las preferencias son para los abogados, los doctores, los oficinistas, los literatos y los maestros, con lo cual ellas han alcanzado un desmesurado desarrollo a expensas de los trabajos productivos, de los que depende realmente el desarrollo del país que requiere de personas dedicadas a cosas útiles y positivas²⁰.

Refiriéndose a la vocación para el sacerdocio que se daba en la colonia, señala, que se ha dado una pérdida general por ésta, dado que la vida republicana ha traído “corrientes de irreligión o, al menos, de indiferencia... Las filas del clero se llenan, por lo general, con gentes salidas de las clases pobres”. El clero nacional se integra, ahora, con sacerdotes extranjeros que

¹⁷ *Ibid.* pp. 309-310.

¹⁸ *Ibid.* p. 310.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.* pp. 310-311.

de España, Francia e Italia emigran hacia el Perú. Así “la carrera eclesiástica cuenta en el día con poquísimos candidatos entre la gente de cierta posición...”²¹.

Con respecto a la aspiración militar y a su importancia en la etapa caudillista señala que:

“...no fueron, por lo común, gente muy ilustrada... A pesar de eso, el poder social y político de los militares era inmenso; la admiración por ellos incontenible. Por mucho tiempo conservaron ese gran ascendiente. Los militares fueron los dueños absolutos del gobierno. El mando de los departamentos y provincias, lo desempeñaban ellos. En las oficinas públicas los destinos más lucrativos les pertenecían casi siempre. La presidencia de la República, según una frase conocida, era el término natural de su carrera”²².

Este hecho del pasado –agrega– es ahora diferente. “El ejército, hoy es más ilustrado, comprende que debe limitarse a cumplir su misión propia, y que ella no consiste, por cierto, en el gobierno, sino en la defensa del Estado”²³. Observa que la carrera militar ha perdido mucho del aprecio que antes tuvo. Hoy en día –sostiene Villarán– los jóvenes distinguidos y ricos no son estimulados por sus familias para que entren al Ejército, en todo caso, piensa Villarán que esos jóvenes, deben por lo tanto, con la notoriedad de sus dotes y su conducta, borrar aquella predisposición que los priva de la parte equitativa de aprecio social que deberían merecer.

Insistiendo sobre los contingentes de abogados que existen en nuestro medio, sostiene que sus filas se han incrementado debido a las fértiles tierras dejadas por la Iglesia y las armas y que esa es la razón por la cual la abogacía se “ha salido... de sus proporciones naturales”²⁴.

La objetividad de Villarán, pese a su condición profesional de abogado y a su calidad de maestro de derecho, es digna de relievase pues sin consideración alguna a su propio colegio manifiesta:

“...Un clamor general se levanta contra el exceso de abogados, pero su número crece sin cesar... A estos se agregan los bachilleres que defienden

²¹ *Ibid.* p. 313.

²² *Ibid.* p. 314.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibid.* p. 315.

en provincias sin ser todavía abogados, y aquellas temibles bandas de defensores anónimos que pululan en las ciudades y los pueblos...²⁵

Y puntualiza que “Tan crecida cantidad de hombres de leyes, desarrolla en el pueblo el amor a los pleitos ¿Qué persona acomodada en provincias, no tiene cuando menos un litigio? En la Sierra no hay libro mas leído que el código. Hasta los indios, cuando vienen a Lima, compran un código de enjuiciamientos.”²⁶

Aclara, además, Villarán que los indígenas desde la colonia mostraron gran afición a litigar. Pues bien, lejos de “reaccionar contra estos males, los gobiernos los han fomentado deliberadamente”. Incluso, dice Villarán, “hay decretos supremos en que se dice que ‘conviene estimular a nuestra juventud al estudio de la jurisprudencia’ ”²⁷.

Existen –dice Villarán– cuatro escuelas de abogados en las cuatro universidades existentes y es que para ser abogado se requiere estudios más fáciles y cortos que para otras profesiones y así mientras que un médico debe estudiar en la universidad seis o siete años, al abogado le bastarán sólo tres años de preparación, y es gracias a esta fácil manera de hacer carrera que “los estudiantes de derecho aumentan constantemente”²⁸.

Para Villarán el exceso de abogados “reviste una gran significación” pues su participación improvisada en otras áreas del conocimiento no sólo es evidente sino que “demuestra que la carrera de abogacía ha sido desnaturalizada, porque un crecido número de los que la adoptan no piensan ejercerla”²⁹, sino aprovecharse del título como introducción a otras profesiones, constituyendo una especie de carrera matriz que los adorna por encantamiento, de aptitudes para todos los conocimientos, en esta forma invaden campos especializados que requieren en verdad, estudios de preparación específicos en: educación, administración pública, diplomacia, política, periodismo, industria y comercio:

“...Los que poseen el diploma se creen, y los creen los demás, adornados, como por encanto, de todas las aptitudes y poseedores de todos los conocimientos. Nada existe fuera del alcance del abogado. El es apto para enseñar en los colegios oficiales, para ocupar todos los puestos administrativos, para servir en los consulados y legaciones, para sentarse en

²⁵ *Ibid.* p. 315.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.* p. 316.

²⁹ *Ibid.* p. 317.

las Cámaras, para ser ministro, para ser periodista, para ser industrial y negociante.”³⁰

Para ellos la práctica forense aventaja a todas las carreras que con la influencia positivista estaban adquiriendo categoría de nuevos estudios especializados, a la pedagogía, “a la preparación política y diplomática, a la práctica administrativa y económica, a los altos estudios industriales y mercantiles”³¹.

Hay que agregar que para Villarán hay otro factor que influye en contra de las profesiones activas, es el deseo de obtener puestos públicos y que retrae también a la juventud de abrazar las carreras industriales y mercantiles que observará se encuentran en manos de extranjeros, “los nacionales... sólo sentimos vocación hacia la burocracia, y dejamos a los extranjeros que tomen a su cargo los trabajos productivos.”³²

El cuadro de actividades de los extranjeros en el Perú que nos presenta Villarán es altamente acaparador de esos trabajos productivos:

“...Son los extranjeros quienes transportan por mar nuestros productos, porque no tenemos navegantes ni navíos nacionales. Extranjeros explotan nuestros ferrocarriles, porque, aunque fueron nuestros, no supimos conservarlos. Extranjeras son las empresas que extraen de la tierra casi la totalidad de nuestro petróleo y nuestro oro, y tal vez la mayor parte de la plata, del cobre y de la goma que exportamos”³³.

Y agrega:

“Si las haciendas de la Costa y la Sierra nos pertenecen comúnmente a los peruanos, es porque las hemos heredado de los primitivos tenedores del suelo. Aun así, buen número de los valiosos fundos de la Costa pertenecen a compañías europeas. Ciertos ramos de cultivo como la viña y la horticultura, en Lima y Chíncha, están monopolizados por los extranjeros.”³⁴

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Loc. cit.*

³² *Ibid.* p. 319.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.* pp. 319-320.

Y lo que sucede en lo que respecta al comercio y las industrias fabriles la observación descubre que al igual que las patentes en su mayoría corresponden a extranjeros.

Con este motivo Villarán va a referirse a la tradicional aversión al trabajo. Su análisis es de una profunda percepción social, psicológica y étnica del hombre peruano cuando sostiene que:

“Lo que mas daña a la industria y el comercio, es que aquí parece que todos fueran nobles porque piensan que el trabajo deshonra, y es de admirar en esto la fuerza de resistencia de ciertas preocupaciones. Antiguamente se creía en el Perú que una persona decente, y mucho mas descendiente de nobles, no podía ocuparse en ninguna tarea lucrativa: habría sido rebajarse. El trabajo era cosa de traficantes y plebeyos...”³⁵

La diferenciación entre españoles blancos e indios, negros y mestizos que constituían “estamentos” fue, según Villarán, otro factor que desde la colonia contribuiría a acentuar la aversión al trabajo:

“...Todos los blancos –dice– querían parecerse a los condes y marqueses, y encontraban que el medio era no trabajar: el trabajo se dijeron, es cosa de negros e indios. Todo español venido a América se hacía pronto dueño de haciendas en la costa y la sierra, tenían mayordomos mulatos que dirigían las labores de los esclavos negros y de los siervos indígenas; ellos residían en las ciudades gastando las rentas, que eran más bien el fruto de la opresión y la servidumbre que no el producto de la industria”³⁶.

Se refiere a que los dueños de minas y de obrajes procedían de idéntica manera:

“Lo mismo hacían los dueños de minas y de obrajes. Como la ociosidad, más que otro vicio, es contagiosa, y las clases bajas procuran imitar a las otras, sobre todo en sus defectos, los zambos, mulatos y mestizos, se dieron también a la vagancia. Entróles, como dice un Virrey, ‘el barbarismo de la soberbia’, y desdeñando los oficios mecánicos, únicos a su alcance, vivieron en adelante, en la más absoluta ociosidad.”³⁷

³⁵ *Ibid.* p. 321.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Ibid.* pp. 321-322.

Contra estas costumbres y para poner en marcha el progreso del país hay que desarrollar desde la escuela las capacidades de actividad de nuestras gentes:

“Apresurémonos –dice Villarán– a poner en actividad nuestros campos, a explotar las grandes selvas que poseemos, a extraer los metales que contienen nuestra minas, porque ‘siendo esas riquezas indispensables para las crecientes necesidades del progreso moderno, no pueden permanecer indefinidamente fuera de la actividad humana, sin peligro de nuestra nacionalidad’ ”³⁸.

“Reaccionemos pues, –agrega Villarán– cada uno en su esfera, para que florezcan y se desarrollen los trabajos útiles. Estimulemos a los poderes públicos para que sin pérdida de momento, los impulsen también, usando los grandes medios de que disponen. Soy yo del todo incompetente para insinuar siquiera alguna de las medidas que podrían tomar los gobiernos a fin de allanar las dificultades no pequeñas con que tropieza el comerciante, el agricultor, el minero en el Perú...”³⁹

Para Villarán el destino del Perú depende de una nueva orientación pedagógica es imperativo, por lo tanto, rehacer y cambiar el sistema de educación existente por el de otra que forme hombres útiles creadores de riqueza: “...no deseo concluir sin decir, una vez más, que es urgente rehacer el sistema de nuestra educación en forma tal, que produzca pocos diplomados y literatos y en cambio eduque hombres útiles, creadores de riqueza”⁴⁰.

Así, en Villarán el desarrollo económico del país debe ser la primera preocupación nacional de él dependerá el aumento de la ilustración y la cultura. La educación de un nuevo hombre, educado para el trabajo, es también vista como factor fundamental para el progreso, el hombre será el medio instrumental que permitirá el desenvolvimiento económico.

El pensamiento positivista de Villarán constituye en el plano educacional una propuesta de formación de hombres útiles, creadores de riqueza. Así su proyecto “Las profesiones liberales en el Perú” contiene, intrínsecamente, una formulación de reforma social, reforma sin la cual no podría lograrse el nivel científico tecnológico necesario para alcanzar, en última instancia, el progreso económico en nuestro país.

³⁸ *Ibid.* p. 325.

³⁹ *Ibid.* pp. 325-326.

⁴⁰ *Ibid.* p. 236.

Se hace necesaria una ética positivista. No escapa a Villarán que para cumplir este nuevo rumbo educacional hay que postular una ética nueva, es decir, una nueva ciencia moral. Acorde con su inquietud positivista, en la apertura de su curso de Filosofía del derecho de 1907, dicta su lección magistral “Las ciencias morales contemporáneas y su tendencia positiva”⁴¹.

Siguiendo a Augusto Comte afirma que hay un impulso renovador y novedoso frente a las formas tradicionales en materia de ciencias morales. Se han formado “nuevas ciencias destinadas al estudio del espíritu y de las sociedades humanas; y las antiguas que tenían por objeto el conocimiento del hombre, han entrado por nuevos rumbos y aplican ya nuevos métodos más perfectos.”⁴²

Villarán acepta así sin reserva alguna los postulados positivistas que se atienen sólo a experiencias causales, contrarios, por lo tanto a la concepción ontológico-metafísica de la moral cristiana.

El pensamiento crítico de Villarán, frente a la tradición católica que imperaba en nuestro país, resulta algo excepcional, pues, para él las ciencias morales, como cualquier otro fenómeno de la experiencia humana, obedecen a un sistema explicable causalmente y por lo tanto son independientes de toda metafísica.

“Ante la experiencia, la causa de todo fenómeno se encuentra en otro fenómeno; la de éste, a su vez, en otro, y así indefinidamente. En cuanto a las energías o sustancias que las producen, sólo caben hipótesis indemostrables, construcciones simbólicas, hijas del sentimiento personal, por cuyo motivo la metafísica, que se ocupa de formular esas hipótesis tendientes a penetrar las causas absolutas, es un campo de contradicción entre los más diversos sistemas”⁴³.

Las ciencias, en cambio, no penetran en las causas absolutas solo investigan lo que se puede conocer con certidumbre, nos ofrecen una continuidad de esfuerzos que se suman y determinan así un progreso constante⁴⁴. Y añade:

⁴¹ “Las ciencias morales contemporáneas y su tendencia positiva”. En *Revista Universitaria*, año II, N° 10, mayo 1907, 1ª parte, pp. 121-137. Y en *Revista Universitaria*, Año II, 1907, 2ª parte, pp. 252-258.

⁴² *Art. cit.*, 1ª parte, p. 121.

⁴³ *Art. cit.*, 2ª parte, p. 252.

⁴⁴ *Loc. cit.*

“En las ciencias de orden moral se afirma, cada vez más, el concepto de que del mismo modo que en las ciencias de orden físico, debe prescindirse de las causas últimas, para contemplar sólo los fenómenos esperándose que en este camino han de alcanzar los primeros resultados tan eficaces como los obtenidos por las segundas [ciencias físicas] desde que se aliviaron del peso de la ontología”⁴⁵.

Para Villarán sea que se parta del análisis de las facultades mentales que, hicieron Hume y Kant, o del estudio histórico de las manifestaciones de la inteligencia, como lo hizo Comte, se llega a la conclusión de la relatividad de todo conocimiento. “Los fenómenos y su encadenamiento natural” es lo único que es dable conocer y lo único que, de hecho, la humanidad va conociendo cada vez más⁴⁶.

Se trata de una nueva tesis filosófica –según Villarán– que determina como base del progreso científico moderno la separación entre las investigaciones de las ciencias y las especulaciones metafísicas. “La gloria... de Comte, como fundador de escuelas, consiste en haber sostenido la necesidad de establecer [esta] misma separación en las ciencias morales”⁴⁷.

La contraposición entre ‘ciencias morales’ y ‘ciencias naturales’ obedecen al tradicional prejuicio de considerar las cosas morales como pertenecientes a un orden superior y diverso de la naturaleza, para Villarán este error, al redimirse, conduce a que las ‘ciencias morales’ estén en desuso por esta razón “todo el esfuerzo de la moderna ciencia de los hechos morales debe conducir a reincorporarlos [al] seno de la naturaleza, considerándolos como fenómenos naturales, diversos, a los hechos físicos y biológicos, pero idénticos a ellos en cuanto... hechos de la experiencia sujetos... a la ley de causalidad.”⁴⁸

Villarán al criticar los problemas cardinales de la ética tradicional metafísica, referidos al alma individual o al alma colectiva, al libre albedrío, a la libertad, a la voluntad, a la naturaleza humana, a la conciencia moral, al deber, y por último, a los fines y medios que se deben elegir en la vida, lo va a efectuar desde la moral positiva.

Comienza indicando que la psicología y la sociología positivas, de conformidad con esta nueva posición, tratan “los procesos mentales y sociales como series de fenómenos que se explican unos por otros

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Ibid.* 2ª parte, pp. 252-253.

⁴⁷ *Ibid.* p. 253.

⁴⁸ *Loc. cit.*

abandonando a la metafísica la labor de pronunciarse sobre aquella sustancia inmaterial, alma individual o alma colectiva, que se supone ser su causa última...⁷⁴⁹.

De igual manera, son extrañas las ciencias a toda discusión sobre el libre albedrío, postulado idealista de la naturaleza humana –como un ser inteligente y libre–; para Villarán “la libertad es un problema metafísico tan abstruso como el de la existencia o naturaleza del alma...⁷⁵⁰.

Con respecto a la voluntad, dice “El fondo de la voluntad, no puede ser ni la necesidad ni el capricho,... que son creaciones puramente mentales”. La voluntad dice Villarán “–y esto es lo único cierto– tiene una naturaleza impenetrable para el pensamiento: su misterio es el misterio mismo del ser”. Las cuestiones insolubles que han dado lugar a las construcciones simbólicas de la metafísica, no deben mezclarse “con los resultados seguros, aunque prosaicos, de la ciencia”⁷⁵¹.

Para Villarán “las teorías valen por sus aplicaciones” y gracias al empleo de métodos netamente científicos sus resultados son aprovechables también en la dirección de la vida y la conducta humana. Así con la renovación de las ciencias morales por la aceptación de una psicología y una sociología positivas, **“reclama derecho de existencia otra moral más útil y cierta, que se basa únicamente en el terreno de los hechos”**⁷⁵². (Resaltamos nos.). Y así queda definida, en forma precisa, la moral positivista de Villarán.

Ciencias extrañas a toda Filosofía trascendental son “la *Historia de las morales de los diversos pueblos*, ciencia descriptiva, y la *Sociología ética*, ciencia explicativa. Ambas son ciencias teóricas que tratan las reglas, sentimientos é ideas morales como hechos, como fenómenos humanos observables y explicables por causas también humanas”⁷⁵³.

La moral positiva comprende una parte aplicada o práctica, construíble sobre datos científicos, sin mezcla de hipótesis metafísicas, cuyo punto de partida es una concepción naturalista –opuesta a la doctrina que atribuye, por ejemplo, a la conciencia moral la eficacia de un oráculo divino–. Por eso sostiene Villarán que “no basta que la conciencia nos hable en tono

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *Ibid.* p. 254.

⁵¹ *Ibid.* pp. 254-255.

⁵² *Ibid.* p. 255.

⁵³ *Loc. cit.*

imperativo y quiera imponerse en forma absoluta, para deducir de allí, sin más examen, que es una voz celestial, el eco de un mundo superior”⁵⁴.

Este carácter imperativo, atribuido a la conciencia, ordenó, dice Villarán, ejecutar en otras épocas “cosas que hoy consideramos condenables”, igualmente, es probable, dice Villarán con optimismo “que la conciencia del futuro, más purificada [con la moral positiva] que la nuestra de errores y supersticiones, abandone costumbres que tienen hoy para nosotros el sagrado imperio del deber”⁵⁵.

El oráculo interior, cuya historia hace la ciencia social, para nuestro autor:

“...ha tenido en épocas y países diversos, lenguaje diferente y contradictorio. Causas locales y transitorias, fuerzas económicas, inclinaciones y necesidades derivadas de la religión, de la forma de organización social, de los intereses de las clases dominantes, nos dan la clave de muchas é importantes prácticas y creencias morales. La moral se transforma, incesantemente, adaptándose á las condiciones movedizas de la vida común”⁵⁶.

Por lo tanto la ciencia no necesita de la hipótesis mística sobre el origen del deber, es decir “debe haber una *ciencia* práctica de los deberes que someta á crítica la misma conciencia,... esa crítica es inevitable, porque el desarrollo normal de la reflexión impide que el deber se apoye puramente en actos de fe sentimental”⁵⁷.

La moral así estructurada no requiere:

“...pedir auxilio á la Metafísica para descubrir los fines ni para establecer los medios que deben elegirse en la dirección de nuestra actividad, doble objeto a que queda reducido todo problema práctico. Sólo la ciencia es competente para conocer las causas de los hechos humanos, conocidas esas causas, es posible reproducir los hechos..., es decir emplearlos como medios para obtener los fines útiles de la vida.”⁵⁸.

En lo que se refiere a los fines mismos, están trazados “por las tendencias profundas y normales de la naturaleza humana y de las

⁵⁴ *Ibid.* pp. 255-256.

⁵⁵ *Ibid.* p. 256.

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid.* pp. 256-257.

sociedades”⁵⁹. Son fines deseables la felicidad, la vida, y la fraternidad. ¿Cómo probarlo?

“Sencillamente –responde Villarán– mostrando que estos bienes corresponden á necesidades propias de nuestra constitución, que ama la vida, desea el placer, y se inclina a la unión fraternal con todos los seres. Por eso el bien y el mal son ideas relativas y *humanas*. Tenemos por bueno lo que se ama y por malo lo que se repele. Si concibiéramos seres insensibles, incapaces de amor ú odio, de atracción ó repulsión, no habría para ellos, nada que no fuera indiferente y neutro, la idea misma del bien y del mal desaparecería”⁶⁰.

Es solo producto de la especulación metafísica dice: “la idea de un bien sobrehumano, natural y absoluto que debe su bondad á si mismo y no á las aspiraciones de los seres sensibles respecto de él”⁶¹.

Esta idea de un bien sobrehumano para Villarán carece “de todo contacto con la realidad y de toda semejanza con los bienes conocidos.” Por lo tanto, agregará: “Es una incógnita impenetrable que, por esto mismo, no puede servirnos de ideal. Permanece condenado á la esterilidad, en sus alturas inaccesibles”⁶².

En contraste, son las ciencias reales de la naturaleza humana las que descubren cuáles son las tendencias y necesidades permanentes y normales de la vida, esas tendencias resultan objetivadas en el trabajo incesante de la humanidad y sus instituciones. “La obra... de la Moral positiva, consiste en distinguir... lo que hay de profundamente humano y lo que se debe á causas transitorias y superficiales; [igualmente] lo que constituye el carácter de la vida sana y normal, y lo que es anormal y patológico”. Para hacer esto –concluye– “la ciencia no necesita apelar... á criterios trascendentales, superiores á la naturaleza”. Su labor es una labor de ciencia positiva⁶³.

Considera Villarán que el desarrollo económico del país es lo más importante y que constituirá la base o fundamento para el normal desenvolvimiento educativo⁶⁴. Villarán fijando bien sus ideas señala que: “antes que llenar de escuela el país, es necesario cruzarlo de ferrocarriles,

⁵⁹ *Ibid.* p. 257.

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Ibid.* pp. 257-258.

⁶⁴ *El factor económico en la educación nacional*. Lima, UNMSM, Facultad de Educación, 1954, pp. 1-24. Y en *Páginas escogidas*, pp. 327-341.

caminos y telégrafos, proveerlo de canales de riego, puertos y obras sanitarias”, porque adelantaremos sólo con esas cosas y con la vitalidad creciente que ellas produzcan, sin ellas todo lo que adelantemos, en pura instrucción, servirá únicamente para agudizar la angustia, impotencia y humillación que experimentan los pueblos perpetuamente miserables⁶⁵.

Con estas ideas –aclara Villarán– no se trata de subordinar la educación al industrialismo, sino plantear el problema en su verdadera significación que consiste en considerar el desarrollo económico del país como una condición para el mejor desenvolvimiento de su capacidad educativa. Por eso dice:

“Sostenemos, pues, que el desarrollo industrial es el factor más necesario para la mayor cultura”, es decir, que “la riqueza nacional y el esfuerzo para crearla, constituyen el más poderoso instrumento de nuestra educación en el presente” porque la riqueza vale por “las energías mentales y las virtudes que se desarrollan en el esfuerzo para producirla”⁶⁶.

La misma idea puede ser sostenida bajo un nuevo aspecto que deriva del anterior y que consiste en sostener que “la acción de la escuela, tomada en amplio sentido, debe promover el progreso material, para que, a su vez, el progreso material haga posible y prepare la cultura”⁶⁷.

Se trata para la teoría positivista de Villarán de un ciclo impuesto por leyes inexorables que si se violenta, es decir, si “se quiere convertir la escuela directamente en un instrumento de simple cultura, ... se llega fatalmente a la esterilidad de todo esfuerzo, porque ni se logra alcanzar la cultura, ni se obtiene el adelanto de la riqueza”⁶⁸.

Villarán piensa en la aplicación de esta tesis a la gran masa indígena, a los individuos de ascendencia española, sea al núcleo privilegiado, por su posición o su fortuna que ejerce las funciones de clase dirigente, también al grupo numeroso que forma la clase media y, por último, a las clases populares⁶⁹.

En primer lugar se refiere a la población india, no sólo por su mayor número, sino por ser la que ha vivido más desamparada “de la solicitud del Estado para mejorarla”. Llama la atención Villarán sobre el error constituido por las opiniones pesimistas contra esta población: “Piensan muchos –dice– que esa gran mayoría de habitantes, los moradores aborígenes, constituyen

⁶⁵ *Ob. cit.* p. 8.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Loc. cit.*

⁶⁹ *Ibid.* pp. 8-9.

un factor negativo de la nacionalidad, y bajo esta errónea idea, ponen su única esperanza en formar nuestra nación sin el indio y a pesar de él, con gente traída de Europa para reemplazarlo y acaso extinguirlo... [porque] el indígena... nada produce y nada consume⁷⁰.

Para Villarón ésta es una inculpación gratuita y la explica no porque los indios carezcan de aspiraciones sino a su estado de pobreza: “los blancos quitaron a los indios, desde la época colonial, las tierras bien situadas y les dejaron aquellas perdidas en puntos lejanos o inaccesibles, donde la raza más escogida de la tierra vegetaría en la misma miseria”. Ábranse caminos que establezcan el tráfico y la comunicación y “se verá los prodigios de que es capaz la laboriosidad de nuestros compatriotas de las punas. Comuníquense las ciudades con los valles y los altiplanos; trácense vías comerciales... y los millones de los hoy miserables indios se levantarán de su forzada inercia y, a la vuelta de pocos años, han de ser, tal vez, más ricos y poderosos que nosotros⁷¹”.

“El prejuicio adverso a ellos llega al extremo de considerarlos como de una raza incapaz o degenerada, [cuando] es hoy, como en los tiempos de su grandeza, sano y fuerte, sobrio y prolífico” las grandezas hechas en la civilización de los incas, “pueden repetirse hoy engrandecidas por el auxilio de las ciencias y las artes modernas”. El peruano luchó por siglos “con este territorio indomable, seco y fragoso, y adquirió, en esa lucha secular, el precioso hábito orgánico del trabajo asiduo, incansable, y aún lo conserva en todo su vigor⁷²”.

Hay que proporcionarle facilidades y ocasiones de trabajo, y no la simple instrucción. “A nuestro juicio, —manifiesta Villarón— sólo convendría... implantar escuelas... en aquellas regiones donde el indio habla correctamente el castellano y vive en frecuente trato con los centros adelantados⁷³”. Y en lo que respecta a la parte escogida de la población nativa, la que puede utilizar la instrucción que se le proporciona hay que educarla, lo que produciría incalculables resultados en la forma, completa y sólida, en que debe educarse la población blanca⁷⁴.

En suma dice “no se trata de rehusar a la raza aborigen el universal instrumento de la educación escolar, sino de ofrecerle, al mismo tiempo, la educación objetiva del trabajo y del ejemplo” la escuela aparece, en esta

⁷⁰ *Ibid.* p. 9.

⁷¹ *Ibid.* pp. 9-10.

⁷² *Ibid.* p. 10.

⁷³ *Ibid.* pp. 10-11.

⁷⁴ *Ibid.* p. 11.

forma, “no como el comienzo de la cultura, sino como el auxiliar de ella, porque... la escuela primaria es un medio inventado para acelerar el perfeccionamiento de las gentes civilizadas, no para iniciarlas en los usos de la civilización”⁷⁷⁵.

Considerando el problema educativo con relación a la raza indígena y a la tesis contraria -consistente en la formación de un núcleo dirigente elitista que constituía la tesis de Alejandro Deustua- y que Villarán critica y rechaza, aborda el problema en cuanto a las clases media y popular.

Este tópico es de interés eminente para Villarán “Y, desde luego, se advierte -dice- el daño que resultaría si una solicitud exagerada por la instrucción superior moviese a descuidar la elemental y secundaria”, pues conduciría a hacer de nuestro país “un organismo hipertrofiado y monstruoso, agravando el ya notable desequilibrio de la nacionalidad, derivado de la diferencia de razas y de las supervivencias oligárquicas de la época colonial”⁷⁷⁶.

Lo que necesitamos, por lo contrario, manifiesta Villarán “es restituir su aplomo y justa proporcionalidad al cuerpo político, fortaleciendo y desenvolviendo el volumen de las clases inferior y media” que son las que, “con el peso de sus intereses y el... aporte de sus caudales y sus hombres, dan solidez y estabilidad a las naciones”⁷⁷⁷.

Llama la atención Villarán al hecho de que el exceso de educación en lo alto y la carencia de ella en lo bajo “representarían el ahondamiento del abismo que hoy separa unas clases de otras, situación que favorece la tiranía y, acaso, la iniquidad en las relaciones entre los que gobiernan y los gobernados, política y económicamente”⁷⁷⁸.

Sintetizando el programa desarrollado en su tesis de que “el desarrollo industrial es el factor más necesario para la mayor cultura... y que la riqueza nacional y el esfuerzo para crearla, constituyen el más poderoso instrumento de nuestra educación”⁷⁷⁹ Villarán manifiesta:

Que hay error en sostener y preferir la educación al desenvolvimiento material.

Que gobernar sea sólo educar, hay, en contraste un deseo creciente de alcanzar el engrandecimiento del país por la riqueza y el trabajo, el industrialismo por desarrollado que esté, jamás llegará a producir las

⁷⁵ *Ibid.* p. 11.

⁷⁶ *Ibid.* p. 18.

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ *Op. cit.* p. 8.

degeneraciones morales que parecen temerse por la obsesión del dinero que trazaría el industrialismo ya que toda nación rica, cuando la riqueza no es la opulencia de unos pocos, construida sobre la miseria de muchos, es siempre una nación instruida y culta.

En países como el nuestro, incipientes [subdesarrollados] en pleno retraso, que tiene a su frente un territorio selvático, la importancia de la labor productiva resulta de indiscutible magnitud, llegándose a la conclusión de que, en el actual momento histórico, nuestra educación debe proponerse, como uno de sus objetivos principales, dar un impulso al adelanto de la riqueza, a través de tendencias prácticas con vistas a la industria, más que en aspiraciones puramente literarias. El caso de Estados Unidos, donde Gaston Decamps, considera que el idealismo progresa y el poder del dinero se ennoblece, según Villarán, da testimonio de un fenómeno que merece estudiarse atentamente, ya que el florecimiento de las ciencias y las artes que hoy presenta en su evolución industrial viene a demostrar que no sólo la fuerza y el bienestar derivan de la riqueza de las naciones, que de ella deriva, igualmente, la cultura⁸⁰.

El pensamiento de Manuel Vicente Villarán se enmarca dentro del proceso de la reflexión peruana positivista que se insertará como expresión de la necesidad de un cambio filosófico, ideológico y doctrinal. Su reflexión es significativa en cuanto representa una nueva actitud, científica –que se inserta en un esquema naturalista de la realidad– y metodológica, que ante la realidad peruana defectuosa o en crisis, considera que la reflexión positivista podría servir a los grupos intelectuales o dirigentes del país como herramienta para solucionar y superar esos graves problemas de orden interno y externo. Surge así, con la adopción y adaptación del positivismo, un horizonte de reflexión y pensamiento que constituye el surgimiento e inicio de la filosofía en el Perú. El análisis del positivismo en el Perú nos permite afirmar la existencia de un pensamiento filosófico, que al establecerse entre nosotros, no sólo lucha por su autonomía sino que se instala en el proceso de nuestra reflexión confiriéndole un nuevo sentido realista y constructivo porque su preocupación fundamental fue lograr la formación de un “hombre nuevo peruano”.

En suma ese nuevo hombre, simbiosis significativa de una educación y una moral positivista, adquieren una dimensión coherente desde el punto de vista de la filosofía natural-positivista, y representan una visión que sería discutida y refutada desde las nuevas orientaciones filosóficas espiritualistas

⁸⁰ *Ob. cit.*, pp. 22-24.

que, en franca oposición al positivismo, constituyen un nuevo horizonte de la reflexión filosófica en nuestro país. Al ser reemplazado el movimiento positivista por el espiritualista, el Perú perdió una opción importante de realización científica y de avance educacional, que ha dejado un vacío que se expresa en nuestro actual atraso científico y tecnológico.

Bibliografía

González Prada, Manuel. *Horas de lucha*. Lima, Editores Latinoamericanos. (Clásicos del Perú)

Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú*. Lima, Francisco Moncloa Editores, Tom. I, 1965.

Escritos de Manuel Vicente Villarín:

“Las ciencias morales contemporáneas y su tendencia positiva”. En *Revista Universitaria* (Lima, UNMSM), Año II, N° 10, mayo 1907, 1ª parte, pp. 121-137. Y en *Revista Universitaria*, Año II, 1907, 2ª parte, pp. 252-258.

“El factor económico en la educación nacional”, Tesis presentada el año 1908 para obtener el grado de Br. en Ciencias Políticas y Administrativas. En *Revista Universitaria* (Lima, UNMSM), Año III, Vol. II, N° 23, setiembre 1908, pp. 2-21.

“La educación nacional y la influencia extranjera”. Tesis para optar el doctorado en Ciencias Políticas. En *Revista Universitaria*. (Lima, UNMSM), Año III, Vol. II, N° 24, octubre de 1908, pp. 105-130.

El factor económico en la educación nacional. Lima, UNMSM, Facultad de Educación, 1954. (Serie Problemas de la Educación Peruana, N° 5).

Apuntes sobre la realidad social de los indígenas del Perú ante las Leyes de Indias. Lima, 1964.

Páginas escogidas (Prólogo de Jorge Basadre). Lima, Villanueva, S.A., 1962.

Lima, 3 de octubre de 2003

FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN REY (1883-1953) Ante la condición humana

David Sobrevilla

Gran intelectual, escritor y diplomático. Nació el 8 de abril de 1883 en Valparaíso, donde su padre, Francisco García Calderón, Presidente peruano, era prisionero de guerra de los chilenos, por negarse a aceptar las ominosas condiciones de paz que aquéllos querían imponer al Perú después de la Guerra del Pacífico. Fue traído a Lima en 1886 y estudió en el Colegio de los Sangrados Corazones de la Recoleta y después en la Universidad de San Marcos, en la cual obtuvo los grados de Doctor en Letras en 1903 y de Bachiller en Jurisprudencia en 1904. El año 1905 viajó a Chile y en 1906 se radicó en París. Por entonces fue nombrado allí 2º Secretario de la Legación Peruana, siendo al año siguiente trasladado a Londres, donde permaneció hasta 1910. Este año fue promovido a Primer Secretario retornando a París. En 1919 fue nombrado Ministro Plenipotenciario.

Representó al Perú en la Conferencia de Versalles que en 1919 puso fin a la Primera Guerra mundial, participó asimismo en la conferencia que dio lugar a la fundación de la Sociedad de Naciones y actuó en nombre del Perú en numerosos otros actos diplomáticos. Entre 1923 y 1930 se apartó de la representación peruana a fin de expresar su rechazo a la reelección del Presidente Augusto B. Leguía; pero, en 1930, a la caída del dictador fue nombrado Ministro Plenipotenciario del Perú en Francia. En 1940, al tomar las tropas nazis París fue internado en un campo de concentración, donde permaneció hasta la liberación. En 1947 regresó al Perú gravemente perturbado psíquicamente. Falleció en Lima en 1953.

Entre sus obras principales debemos mencionar: *Le Pérou contemporain*, publicado en 1907 y al año siguiente asistió al Tercer Congreso Internacional de Filosofía en la ciudad de Heidelberg, al que presentó su pionera ponencia “Las corrientes filosóficas en América Latina”. En 1909 reunió sus artículos filosóficos en la primera parte de su libro *Profesores de idealismo*. En 1912 publicó su estudio *Les Démocraties latines de l’Amérique* y al año siguiente *La creación de un continente*. Estos dos libros, junto con *Le Pérou contemporain*, constituyen lo más importante de su producción. Luego de su gran trilogía *Le Pérou contemporain*, *Les Démocraties latines de l’Amérique* y *La creación de un continente*, García Calderón sólo publicó artículos que reunió en algunos volúmenes —excepto el libro *El dilema de la Gran Guerra* (1919). Entre 1912 y 1914 editó *La Revista de América*.

En su época, Francisco García Calderón Rey fue reconocido en el Perú y en América Latina como un gran intelectual y escritor por figuras de la talla de Rubén Darío, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Gabriela Mistral. El primero opinaba por ejemplo que García Calderón “No sólo pertenece al Perú sino a todo el continente”, y la última sostenía que “se ha hecho una especie de jefe natural de los escritores de habla española en París”. En Europa pudo llegar a familiarizarse con ilustres intelectuales como Henri Bergson, Emil Boutroux, el Conde Keyserling y Gonzague de Reynold.

Las concepciones de Francisco García Calderón Rey sobre la condición humana en su producción podemos agruparla en tres períodos: el del tránsito del positivismo al idealismo (entre 1903 y 1907), el período idealista (entre 1907 y 1913), y el período del desencanto con el idealismo (entre 1913 y 1949) —en 1949 se publicó su último texto conocido: la conferencia de 1947 *José de la Riva Agüero. Recuerdos*.

Al período del tránsito del positivismo al idealismo de García Calderón pertenecen sus recopilaciones de artículos *De litteris* (1904) y *Hombres e ideas de nuestro tiempo* (1907). En el primero encontramos el texto “Hacia el porvenir” en que el autor expresa su esperanza, bajo la figura del discurso de un amigo —probablemente piensa García Calderón en Rodó—, de que los pueblos que surgen habrán de buscar la solidaridad y la enérgica cooperación humana, mantener el alma de su raza y el legado glorioso de la tradición española¹.

De *Hombres e ideas de nuestro tiempo* nos parecen característicos para nuestro tema los artículos “La crisis moderna de la moral” y “Ariel y Calibán”. Entre los rasgos que hacia inicios del siglo XX tenía la crisis moderna de la moral, se encontraban —según García Calderón— las antinomias entre la moral del deber (representada paradigmáticamente por Kant) y la de la vida (encarnada por Nietzsche y Guyau) y entre la caridad y la selección natural. ¿Cómo resolverlas? Para el pensador peruano el pensamiento moderno debe intentar una síntesis: comprender que hay un fondo moral de toda pasión y que la caridad de que hoy se requiere debe ser “prudente y reflexiva, sin sentimentalismo, por el amor de la humanidad”². De manera semejante pensaba García Calderón que entre Ariel y Calibán no hay una oposición irreductible sino un orden y mutua dependencia³.

¹ *De litteris*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1904, pp. 122-134.

² *Hombres e ideas de nuestro tiempo*. Madrid, Sempere, 1907, p. 186.

³ *Ibid.* p. 189.

El período idealista del pensador peruano está dominado por su gran trilogía *Le Pérou contemporain*, *Les Démocraties latines de l'Amérique* y *La creación de un continente*. En el primer libro su autor sostenía que hacia 1907 el futuro del Perú no estaba ensombrecido, como en 1883, sino que, por el contrario, era muy promisorio en virtud de las grandes posibilidades económicas que por entonces comprobaba. Veía el conflicto de razas como un gran mal, pero pensaba que el problema indígena podía ser resuelto mediante la libertad política, la protección económica y la defensa de esta raza contra el abuso del cura y del cacique. Los grandes problemas peruanos pensaba que eran la irrigación de la costa y la inmigración que debía ser promovida y amparada. La evolución de las ideas y de los hechos creía que mostraban en el carácter del peruano el papel de la inteligencia, una voluntad débil, el triunfo del personalismo, el culto al *decorum* en el estilo y en la vida, y que la realidad revelaba una plutocracia excesiva y dominante. En cuanto a las fuerzas económicas hallaba que el Perú era un país fundamentalmente agrícola, con un buen futuro en la explotación del algodón y, simultáneamente, una gran potencia minera natural; pero en cambio constataba que sus industrias avanzaban dificultosamente, aunque ofreciendo grandes posibilidades para la inversión extranjera. Como en la leyenda griega, escribía, es con contacto con las tierras vírgenes como el hombre viejo de Europa puede rejuvenecer mediante sus inversiones para los próximos avatares de la historia⁴. Según el autor el Perú formaba parte de la civilización latina –civilización que reposa en el alma latina, pues no hay una raza latina⁵.

Les Démocraties latines de l'Amérique quiere hacer un balance de la historia de las repúblicas latinoamericanas en vista del progreso alcanzado por los Estados Unidos de América, y preguntar por las razones de la inferioridad de aquéllas y por cuáles sean sus posibilidades en el futuro. Estudia así la formación de las sociedades latinoamericanas analizando para ello la personalidad de la raza de los conquistadores y cómo se produce la independencia luego de una guerra civil y cómo se organizaron Estados sin tradiciones de gobierno ni sólidas clases sociales. Las situaciones anárquicas engendraron por eso dictaduras, que sólo han de perder su autoridad cuando se desarrolle un sólido régimen industrial. En lo cultural, García Calderón encontraba que Latinoamérica, que por su origen y tradiciones es española y portuguesa, ha sido absorbida por el influjo francés. Los peligros que amenazaban a las democracias latinas de América, pensaba el autor, que provenían de Estados Unidos, Alemania y Japón, por los riesgos que

⁴ *Le Pérou contemporain*. París; Dujarric, 1907, p. 161.

⁵ *Ibid.* p. 33.

entrañaban el “monroísmo”, el imperialismo germano y las ambiciones niponas. Los problemas que confrontaba Latinoamérica estimaba que eran en esos momentos los de la unidad de la raza, el político y el económico. La conclusión que García Calderón extraía de su estudio era que, aunque la vida política de los pueblos latinoamericanos era confusa, algunos de ellos se iban desarrollando y logrando el cauce de una existencia libre y democrática. En las futuras batallas, augurará el autor, el aporte de América Latina será muy útil a los grandes pueblos mediterráneos que luchan por la superación latina⁶.

En *La creación de un continente*, García Calderón estudia el proceso de unificación del continente americano y sus dos grandes corrientes: el panamericanismo y el paniberismo. Examina luego el americanismo y sus posibles riesgos como el nacionalismo, y señala que aunque el continente americano haya logrado su libertad política, aún no ha alcanzado su independencia intelectual y económica. Para ello es necesario conseguir una autonomía religiosa, política, educativa, literaria y artística. La conclusión que de aquí surge es la de Voltaire: que debemos cultivar amorosamente nuestro pequeño jardín y hacer de él un universo⁷.

El último período de la producción de García Calderón está caracterizado por el desencanto con el idealismo que se expresa en artículos como “La crisis del bergsonismo” (recogido en *Ideologías*, 1913), que da cuenta de las críticas que se hacían por entonces al gran filósofo francés al que antes el autor había admirado tanto; en “Sobre el bergsonismo” (recogido en *Testimonios y comentarios*, 1938), en el que a propósito de que se había entregado a Bergson el Premio Nobel vuelve a insistir García Calderón en las críticas que se le ha dirigido; o en “Giovanni Gentile y el fascismo” (recogido en el mismo libro), donde narra cómo este notable filósofo idealista italiano adhirió y defendió activamente esta orientación política. Otro rasgo característico de este período de la producción del pensador peruano es su paulatino desinterés por los problemas latinoamericanos y su concentración en los europeos. De hecho no produce por entonces ningún libro orgánico sobre el Perú o América Latina como había sucedido antes.

Ideologías (1917) es un libro compuesto por artículos escritos entre 1903 y 1917 –se ha incluido *De litteris* (aunque se hayan eliminado cuatro textos del mismo) y artículos publicados a partir de 1913 en *La Nación* de Buenos Aires, *El Figaro* de La Habana, y en *La Revista de América* de París –la revista editada por el propio García Calderón. Un artículo importante contenido en esta compilación es “La crisis del socialismo” (1913) en que el

⁶ *Les Démocraties latines de l'Amérique*. París, Flammarion, 1912.

⁷ *La creación de un Continente* [1913]. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

autor comprueba que hacia 1913 el socialismo se había dividido: existía una variante parlamentaria que había claudicado, otra de un socialismo patriota – como en Alemania– y un socialismo sindicalista pugnaz liderado por Georges Sorel. García Calderón sostenía que en América Latina la simplicidad del cuadro social había privado de base hasta entonces a los odios de casta, mas opinaba que esta situación cambiaría cuando se hubiera desplazado el eje de la civilización occidental. Otro artículo suyo de este libro muy digno de consideración es “El conflicto de dos pedagogías” (1913), que comenta la oposición que se había gestado en Europa por entonces entre una escuela erudita que recurre a la tradición penetrada por el griego, el latín y el humanismo en general, y otra escuela “primaria” que apelaba más bien a la ciencia y a la experimentación –el germen de la posterior idea de C. P. Snow de la oposición entre “las dos culturas”. ¿Cuál ha de ser la actitud americana en este conflicto entre estos dos sistemas de enseñanza?, se pregunta García Calderón; y advierte que imitando sin reservas extrañas direcciones podemos consagrar el empirismo de los “primarios” o exaltar tradiciones que no son nuestras, cuando la verdad es que ningún pasado secular nos impone tradiciones. En su opinión: “Destruir tradiciones, tal es el ideal revolucionario en Europa; afirmarlas, robustecerlas, ante el espectáculo del desorden civil o de la renovación étnica, me parece necesario esfuerzo en América. Al culto de las letras clásicas, debemos preferir el estudio de la historia nacional y continental... Las viejas naciones, fatigadas de ideas, aceptan el pragmatismo y exaltan la acción; nosotros, pueblos amenazados por el materialismo de la riqueza, necesitamos de la razón moderadora. Todo nos empuja a la victoria mercantil, a la áurea embriaguez, al amor a la tierra sensual; un intelectualismo prudente, un arte tenaz, una religión conquistadora, tradiciones respetadas, traerán el deseado equilibrio a la tumultuosa mocedad de nuestros pueblos”⁸. En “Dos políticas” analiza el autor la política “moralizadora” del norte que interviene en nombre de la civilización o la paz, pero quizás en verdad para satisfacer ambiciones calibanescas; y la política suicida del sur que promueve discordias autofágicas como en México. García Calderón pide abandonar una política quijotesca en favor de otra utilitaria de la paz con riquezas que cree que permitirá en un cierto tiempo imponer al mundo un ideal. Por último, en “Dos pacifismos” afirma el autor que un pacifismo existente a principios del pasado siglo era el de tipo tolstoyano basado en el Evangelio, mientras que por entonces encontraba que se había generado un segundo pacifismo propugnado por

⁸ *Ideologías*. París, Garnier, 1917, pp. 130-131.

Angell que ponía en entredicho el provecho que trae la guerra desvaneciendo así el prejuicio de las campañas bélicas útiles. Este segundo tipo de pacifismo implicaría dos cambios trascendentes: dar a la política en la vida nacional una importancia secundaria y al honor en la vida internacional formas modernas.

En *Europa inquieta*⁹ 1916 uno de los artículos más interesantes es el análisis a que somete García Calderón al naciente fascismo mussoliniano en su texto “Sobre el fascismo”¹⁰. Luego de exponer su génesis histórica el autor interpreta este gran fenómeno político como una Contra-Reforma: el fascismo italiano se habría generado como una reacción frente a la civilización mecánica y materialista de los pueblos anglosajones, sobre todo de Inglaterra. “Mussolini ha conquistado a su pueblo porque es tirano según la tradición; hombre de facción y de violencia... Se manifiesta antimodernista en muchos aspectos de su acción. Restaura, afirma, construye... Al acercarse al Vaticano, al reconocer la excelencia de la fe, es profundamente romano. En él se juntan el soldado, el caballero, el mártir, el ‘duce’ de una Contra-Reforma, defensor armado de la autoridad y del dogma a la manera de Ignacio de Loyola”¹¹. El fascismo italiano estaría cercano a una tradición francesa que se expresa en Auguste Comte y en Charles Maurras y su Acción Francesa. El fenómeno del fascismo le parecía inquietante a García Calderón en tanto este movimiento olvida o desdeña el papel esencial que le corresponde a la libertad en el desarrollo de las sociedades considerando que todo anhelo por ella es un síntoma de desunión y de anarquía, pero creía que era legítimo que un pueblo fuerte como Italia defendiera su visión del mundo frente a la concepción económica de la vida de los pueblos del Norte. Al lado del análisis de este artículo otros se refieren a las ideas del sindicalismo revolucionario de Georges Sorel, al pacifismo de Gandhi, al reformismo de Bertrand Russell –expuesto en su libro *Principios de reconstrucción social*– etc., todo lo que explica el título de esta compilación.

La Primera Guerra Mundial iniciada en 1914 afectó profundamente a Francisco García Calderón tanto por su terrible significación para la vida europea y francesa, a la que se encontraba tan unido, como por la circunstancia de que en ella murió su hermano José en Verdún el 5 de mayo de 1916. De esta repercusión de la Primera Guerra Mundial sobre el autor nació *El dilema de la Gran Guerra*¹² (1919) que es –como hemos ya manifestado– el único libro orgánico escrito por García Calderón luego de su

⁹ *Europa inquieta*. Madrid, Mundo Latino, 1916.

¹⁰ *Ob. cit.* pp. 109-156.

¹¹ *Ibid.* p. 151.

¹² *El dilema de la Gran Guerra*. París, Ediciones Literarias, 1919.

trilogía sobre el Perú y América y que está dedicado a la memoria de su hermano.

El texto trata de indagar en las raíces ideológicas de la Primera Guerra Mundial. Su causa última es según el autor la confrontación entre el pangermanismo y las democracias occidentales, sobre todo con Francia e Inglaterra, por lo que según Jorge Basadre esta tesis resulta más válida para la Segunda que para la Primera Guerra Mundial¹³.

La confrontación mencionada la analiza García Calderón a varios niveles, uno de los cuales es el filosófico, que estima fundamental. A este respecto estudia en el capítulo primero la función de la guerra a ojos de autores como Schiller, Hegel y Nietzsche, en tanto que Kant defendió más bien el ideal de la paz perpetua. Por otro lado, también un escritor como Renan alentaba la guerra como condición del progreso y asimismo De Maistre y Proudhon. “En suma, el mundo, de la estepa al mediodía, se despoja de su antigua rudeza y busca los beneficios de la paz. Sólo una raza glorifica su instinto bélico, Alemania”¹⁴.

En el capítulo segundo García Calderón va a examinar las concepciones sobre el Estado y la democracia de los filósofos sobre todo alemanes. Según él en la filosofía política alemana de los dos últimos siglos observamos dos tendencias: la una de orientación liberal está representada por Kant, Fichte y Guillermo de Humboldt, quienes quieren asegurar los límites del Estado frente al individuo; mientras que la segunda defendida por Hegel, Treischke y el último Nietzsche, idealiza al Estado colocándolo por encima del individuo. Esta visión del Estado de los filósofos (y de muchos historiadores) alemanes fue luego asumida por muchos políticos germanos.

*La herencia de Lenin y otros artículos*¹⁵, 1929 contiene en el texto que da nombre a esta colección de artículos un análisis de la acción del líder de la revolución rusa y del legado que deja. García Calderón recoge la definición que del leninismo ofrece Zinoviev: es la teoría y práctica del marxismo en la edad del imperialismo, es decir, cuando el capitalismo, que ha granjeado un verdadero monopolio, dilata su acción por todos los Continentes y empieza a decaer, mientras progresa la revolución social. Para el autor Lenin era un marxista ortodoxo y práctico, pertinaz y flexible y que no olvidó la escala internacional. García Calderón acierta al predecir que el continuador de

¹³ V. “Realce e importancia de Francisco García Calderón. Ensayo Preliminar” de Jorge Basadre a: Francisco García Calderón. *En torno al Perú y América*. Lima, Mejía Baca/P.L. Villanueva, 1954, p. XXV.

¹⁴ *Ob. cit.* p. 46.

¹⁵ *La herencia de Lenin y otros artículos*. París, Garnier, 1929.

Lenin que prevalecería sería Stalin, aunque reconoce que éste se había separado del marxismo puro y pondera a la vez las cualidades teóricas de Trotsky. “La autobiografía de Hermann Keyserling” narra una entrevista que el pensador alemán le concedió a García Calderón en la ciudad de Darmstadt. Al autor peruano lo impresionó mucho la prédica de Keyserling en el sentido de que los latinoamericanos debían buscar su propia autonomía espiritual aproximándose a Europa¹⁶. En otro artículo del mismo libro, “Las nuevas generaciones europeas”, señala García Calderón que éstas se separan de las que las precedieron acumulando responsabilidades o desdenándolas y avanzando por nuevos caminos después de hacer un inventario de las ruinas existentes. Sus representantes sostiene que son seres nuevos con urgencia de vivir y que no pueden moverse en un mundo que se les antoja arcaico y lento. “Keyserling ha afirmado que el tipo de hombre destinado a prevalecer en los años venideros, el *representative man* de hoy y de mañana, es el *chauffeur* inteligente, activo, seguro de la dirección que imprime a un carro frenético y perfecto”¹⁷. Finalmente, en “Nietzsche y la futura Europa” hace García Calderón una lúcida lectura de la contraposición hecha por el filósofo germano entre los alemanes que viejos cultivadores del nacionalismo no pueden ponerse por lo tanto a la cabeza de la Europa venidera, que ya no habrá de reconocer las patrias de antaño, y los franceses que tomarán sobre sí esta gran tarea. De allí que ellos habrán de ser los “buenos europeos” de los que hablaba el solitario de Sils-María.

*Testimonios y comentarios*¹⁸, 1938 contiene la última compilación de artículos publicados en vida de García Calderón, pero que, como él mismo aclara, reúne textos aparecidos muy anteriormente entre 1927 y 1933 en los diarios *La Nación* de Buenos Aires y *El Comercio* de Lima. Estos artículos se restringen a referirse a algunas personalidades europeas, libros y acontecimientos. En “Giovanni Gentile y el fascismo” informa el autor sobre el enfrentamiento entre aquél y Benedetto Croce, a propósito de la adhesión del primero al fascismo y, en general, sobre la defensa que hace Gentile de este movimiento. “Sobre la influencia francesa” es la respuesta en francés de García Calderón a una encuesta. Allí afirma que el legado de Francia es necesario porque hay necesidad a la vez de estabilidad y movimiento, y Francia los ofrece al ser capaz de asociar orden y progreso. Mas no obstante al pensador peruano lo inquietaba el ostracismo en que Francia se veía envuelta por los otros pueblos, por una concepción de las

¹⁶ *Op. cit.* p. 203.

¹⁷ *Ibid.* p. 253.

¹⁸ *Testimonios y comentarios*. París, 1938.

cosas que era dinámica y hasta trágica, reaccionando con una cierta laxitud y escepticismo frente a este reto. Censura: “Una gran nación no renuncia nunca a su misión secular”¹⁹. En “Burguesía e Ideología” se refiere García Calderón a la tarea subsistente de los intelectuales burgueses cuyo pensamiento encontraba que sufría en aquella época una mengua, pero frente a la cual podía recobrar un nuevo vigor. En este orden de ideas, pensaba que el intelectual burgués futuro había de abandonar la actitud del “tercer Estado” prudente y conciliador para luchar impávido en favor de claras doctrinas.

Finalmente en su conferencia *José de la Riva Agüero. Recuerdos*²⁰, 1949 García Calderón resume su ideal para las democracias latinoamericanas –que compartía en parte con Riva Agüero–: debían unirse estrechamente a Estados Unidos –pero en pie de igualdad–, porque sajones y neosajones desdeñan el desorden y la flaqueza; afirmar su vinculación con España, que nos ha dado su genio, religión, tradiciones y lengua y porque este país es “la última reserva moral de Europa” (Bergson); cultivar una amistad profunda con Francia, país que ha sabido conciliar tradiciones que parecían inconciliables y que tanta influencia ha tenido en el destino de Latinoamérica; y no olvidar a Inglaterra, “paradigma de pueblos libres, enemiga de las soluciones dogmáticas, que defiende libertades esenciales sin olvidar el orden, y se inclina ante las transacciones necesarias”²¹. Cómo puedan los pueblos latinoamericanos conciliar tantas tradiciones diferentes, es algo que García Calderón no explica. En este cuadro lo que llama la atención es su rechazo de lo alemán: es que aun un gran autor como Goethe –al que admiraba García Calderón–, le parecía que no ofrecía un fundamento para la estabilidad y que mostraba algunos caracteres esenciales y peligrosos del germanismo; y encontraba que todos los alemanes son hegelianos, como sostenía Nietzsche: que todos creen en el *Werden* y sus beneficios en el cambio permanente, en la guerra creadora²².

Podemos pues comprobar en el primer período de la producción intelectual de Francisco García Calderón Rey, en el del tránsito del positivismo al idealismo, una admiración por los ideales de Rodó y de Bergson. En el período idealista el autor ha sostenido que las democracias latinoamericanas pertenecían al círculo de cultura latina y que por ello debían estrechar sus lazos con Francia y con la madre patria España, tomando

¹⁹ *Ob. cit.* p. 81.

²⁰ *José de la Riva Agüero. Recuerdos*. Lima, Imprenta Santa María, 1949.

²¹ *Ibid.* pp. 22-23.

²² *Ibid.* p. 16.

distancia de la civilización anglosajona. Y en el último período García Calderón comprueba problemas en la filosofía bergsoniana y una gran laxitud y escepticismo en la Francia posterior a la Primera Guerra Mundial, lo que explica por qué aquí se de producir un acercamiento a la cultura anglosajona –es decir, concretamente a los Estados Unidos y a Inglaterra–, esto es, que al final recomienda a los pueblos latinoamericanos tratar de lograr una síntesis entre Ariel y Calibán. En cambio, y pese a su admiración por autores como Goethe y Nietzsche, García Calderón profesó un gran rechazo a la cultura alemana.

Difícilmente se podría sostener que García Calderón fue un filósofo en el sentido pleno de la palabra. Sin embargo, tenía un interés genuinamente filosófico y conocimientos filosóficos nada despreciables, que se manifiestan en su visión del hombre latinoamericano y en sus planteamientos sobre cómo debía orientar su destino, así como en sus consideraciones sobre el curso que tomaba la filosofía en sus días o sus consideraciones sobre asuntos tan disímiles como las ideologías, la guerra, la actitud de los intelectuales o la educación.

VICTOR ANDRÉS BELAUNDE (1883-1966)
**La condición humana frente a la inquietud,
la serenidad y la plenitud**

María Luisa Rivara de Tuesta

Destacado pensador, diplomático, maestro, orador político-social y constitucionalista. Nació en Arequipa en 1883 donde hizo sus primeros estudios, que siguió en la Facultad de Letras de la Universidad de Arequipa (1899) de donde pasó a la Universidad de San Marcos (1901). Sucesivamente opta los grados de Br. (1904) y Dr. (1908) en Derecho, con tesis sobre *La filosofía del Derecho y el método positivo* y *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1910); en Ciencias Políticas y Administrativas, con tesis sobre *La mediación americana* (en la guerra del Pacífico) y *Causas diplomáticas de las guerra del Pacífico* (1911); en Letras, con tesis sobre *Los mitos amazónicos y el Imperio de los Incas* y *Las expediciones de los Incas en la hoya amazónica*.

En el servicio diplomático, desde 1903, fungió como secretario del Archivo de Límites organizado en el Ministerio de Relaciones Exteriores; secretario de Límites acreditada ante el gobierno de la República Argentina (1905-1906) para hacer la defensa peruana en el litigio de límites con Bolivia; encargado de terminar en España la compilación y la impresión de la prueba peruana, por disposición de Víctor Maúrtua, representante ante el árbitro; Jefe de la División de Límites en el Ministerio de RR.EE. (1907-1911) y, como tal consejero en las negociaciones limítrofes con Brasil; encargado de negocios en Alemania (1914) y en Bolivia (1915); y Mtro. Plenip. en Uruguay, temporalmente alejado del servicio diplomático, al producirse el golpe de estado que protagonizó Augusto B. Leguía (4.VII.1919). Volvió al servicio diplomático, como miembro de la Delegación que en Río de Janeiro negoció el arreglo del conflicto con Colombia y el Protocolo de 24.V.1934; pasó a ser Mtro. Plenip. en Bogotá (1934-1935) y Suiza (1936); miembro de la delegación acreditada ante el gobierno de Estados Unidos para atender a las negociaciones limítrofes con Ecuador (1938); Presidente de la Delegación peruana en las Naciones Unidas (1945) y, como tal, Presidente de la Asamblea General de ese organismo (1959); y Mtro. de RR.EE. (1957).

Como maestro Belaunde fue incorporado a la docencia en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Regentó las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna (1911) e Historia Moderna (1919). Ese año inició una gira de conferencias, en la cual incluyó más de cuarenta universidades y colegios de Estados Unidos (1919-1920); y a

su vuelta se reincorporó a la docencia al asumir la cátedra de Derecho Constitucional en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, y la de Historia Moderna, pero se vio precisado a asumir una actitud de oposición al régimen, que expuso gallardamente en la Universidad Mayor de San Marcos (22-III-1921), al abogar por la libertad de los presos políticos y censurar la expropiación de *La Prensa*. Desterrado volvió a Estados Unidos donde regentó cátedras de Cultura Hispanoamericana en las universidades de Columbia, Virginia, Miami y Chicago; y fue funcionario del Instituto de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones. Depuesto el régimen de Augusto B. Leguía, pudo regresar al país (1931). Se incorporó posteriormente a la Universidad Católica en calidad de catedrático y decano de la Facultad de Letras, y elegido vice-rector (1942) ejerció interinamente el rectorado (1946-1947).

Gran difusor de los estudios humanísticos fue fundador del tercer *Mercurio Peruano* (VII-1918), revista que ha cumplido una significativa misión como órgano de difusión de la cultura peruana, sobre todo, en humanidades: sociología, historia, literatura y filosofía. Igualmente, miembro fundador de la Academia Peruana de la Lengua, de la Historia, de la Sociedad Geográfica y de la Sociedad Peruana de Filosofía (9-X-1940), siendo su primer Presidente, Institución de gran trayectoria en el tratamiento, “con absoluta libertad de consideración”, de los principales problemas filosóficos.

Belaunde fue brillante orador político que contribuyó al ordenamiento constitucional peruano. Destacó en la Asamblea constituyente (1931-1933) como representante por el departamento de Arequipa en el Congreso, e intervino, igualmente, en la Constitución de 1933.

Entre sus obras principales debemos mencionar: *La cuestión de límites peruano-boliviana* (1908), *La crisis presente* (1914), *La vida universitaria* (1917), *Idealismo político* (1918), *Nuestra cuestión con Chile* (1919), *The treaty of Ancón in the light of international law* (Washington, 1922), *The Hispanic-American culture* (Washington, 1925), *La realidad nacional* (París, 1931; Lima 1957 y 1964), *Meditaciones peruanas* (1932 y 1963), *El debate constitucional* (1932 y 1966), *El Cristo de la fe y los Cristos literarios* (1936), *Bolívar and the political thought of the spanish american revolution* (Baltimore, 1938; versión española, Madrid 1959), *Peruanidad – Elementos esenciales* (1942), *La constitución inicial del Perú ante el derecho internacional* (1942), *La conferencia de San Francisco* (1945), *La síntesis viviente* (Madrid, 1950), *Inquietud, serenidad, plenitud* (1951), *Discursos en la Asamblea de las Naciones Unidas* (3 vols., 1952-1953), *Palabras de fe* (1952), *Memorias* (3 vols., 1960-1962; 2 vols., 1967), *20 años de Naciones Unidas* (Madrid, 1966).

Fue formado en el credo positivista, concepción filosófica predominante en esos años, mostró inicialmente, gran inquietud por las ciencias sociales, pero dado que en su formación académica los estudios filosóficos ocuparon un lugar preponderante, es la reflexión filosófica auténticamente humanista la que se refleja en sus escritos y es, también, la que enlaza significativamente toda la trayectoria de sus actividades y de su obra escrita, la cual alcanzaría unos cuarenta y cinco volúmenes.

En el presente estudio de su pensamiento y en su evolución encontramos seis etapas. En la primera positivista, estudia la realidad peruana, se remonta, a sus raíces constitutivas en el Tahuantinsuyo, en los cronistas y en los historiadores y sociólogos del momento. La segunda etapa, en la cual aparece su concepción metafísica, consiste en proponer a los meros estudios empiristas, una actividad de búsqueda de nociones fundamentales o metafísica, es decir formas ideales propuestas para mejorar la realidad, se observa un tránsito del realismo al idealismo, asoma así tempranamente, una nueva orientación espiritualista en su obra que se reforzará con la visión bergsoniana y la influencia del espiritualismo implantado en la Universidad de San Marcos por Alejandro Deustua, que constituye una tercera etapa en la evolución de su pensamiento. La cuarta etapa señala su interés por la filosofía existencialista de Heidegger y Sartre, la quinta un volcarse en la filosofía existencialista francesa de Maritain, Claudel y Sartre y en la sexta etapa la culminación de su propia visión de la filosofía cristiana y el encuentro con la plenitud en el absoluto de Agustín.

Cada una de estas actitudes filosóficas, en su vida personal, corresponden a una inquietud de conocimiento, obtenido este y alcanzada la serenidad propia al logro en el avance del conocimiento buscado, se abre la dialéctica, a la manera hegeliana, con una nueva inquietud por insatisfacción en la meta de lograr “el absoluto”. Así transcurrió su existencia, siempre inquieta, con algunos breves lapsos de serenidad, y prontamente una nueva inquietud y un acercamiento en ascenso hacia el absoluto que, finalmente, habría hallado como plenitud en la filosofía y religión cristiana, forma de propuesta existencial para que el ser humano alcance su perfeccionamiento.

El positivismo fue su punto de partida. Positivista convencido, y como tal, agnóstico. Aceptaba sin reserva el fenomenismo gnoseológico y sus estudios de historia, sociología y derecho así lo confirman. De esta etapa de su reflexión quedará una sedimentación importante: la penetración en la realidad y en el estudio de las raíces constitutivas de la cultura peruana y latinoamericana, su evolución histórica y las características de su pensamiento.

Esta, que sería la primera etapa de su reflexión, se caracteriza, fundamentalmente, por penetrar en el pasado prehispánico y en la realidad nacional a través del método positivo. La pregunta que se formula Belaunde, es:

“...¿cómo conocer la realidad, cómo conocer lo que es? –para él– hay una realidad subjetiva y otra objetiva... La realidad subjetiva sólo se manifiesta a nuestra conciencia por hechos, por fenómenos. Para conocerla sólo nos queda observar esos hechos, observar esos fenómenos... el único método verdadero, el único método científico, es el método positivo...”¹.

Si bien es cierto que el único método científico es el positivo, Belaunde subrayará que hay que llegar a las doctrinas y a lo abstracto, ya que el método positivo: “parte de los hechos para elevarse a las doctrinas, que parte de lo concreto para llegar a lo abstracto... y hoy, por lo menos, (es) la orientación firme y segura de las ciencias que estudian al hombre y a la sociedad”².

Gravitan en estas líneas la intencionalidad del proyecto del joven Belaunde: estudiar al hombre y a la sociedad en que vive, desde la realidad, pero apuntando al porvenir a los ideales y a la renovación de las ideas.

“Todo hombre conocía –dice– para las antiguas creencias, unos cuantos principios evidentes que contenían todas las verdades y la acción del hombre se limitaba a deducir todas las consecuencias posibles de esos principios, eso constituía la ciencia, pero, para el nuevo criterio la ciencia no es individual, sino colectiva, no es estacionaria, sino indefinidamente perfectible, no es dogmática, ... esencialmente revolucionaria y libre, es el gigantesco edificio que nunca se acaba, en que cada generación pone su piedra y cada siglo su labor.”³.

Paralelamente, a estos conceptos, va a enfatizar que la sociedad como el hombre es algo más que un organismo, y por lo tanto en el estudio de la realidad de los fenómenos sociales, dentro de la realidad, no se puede prescindir de los elementos de lo porvenir, los ideales⁴.

Esta actitud metodológica permanecerá como una constante a lo largo de la vida de Belaunde, y sin importar las concepciones filosóficas que

¹ Belaunde. “La filosofía del derecho y el método positivo” (1904). En *Obras completas. El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. I, cap. I, pp. 7-8.

² *Ibid.* p. 8.

³ *Ibid.* p. 10.

⁴ *Ibid.* p. 38.

adopte, seguirá estudiando la realidad, vislumbrando y señalando formas ideales de realización para su mejoramiento futuro⁵.

“Hoy –dice– por una reacción extrema, se abandona la antigua metafísica y siguiendo el método positivo sólo se quiere hacer estudios analíticos o particulares... No se debe desechar el estudio de las nociones fundamentales... Hay que reaccionar contra esa corriente que despoja al método positivo de su carácter científico y lo reduce a un mero empirismo...”⁶.

Nuevos hechos y nuevos datos, deben rectificar constantemente nuestras ideas y así: “Nuestra labor no sufrirá fracasos si estamos dispuestos a rectificar nuestras ideas y afirmaciones en vista de los nuevos hechos y los nuevos datos; en una palabra, si huimos del *antiguo dogmatismo* que... es el repugnante fruto del orgullo y la ignorancia”⁷.

Concluye enfáticamente en que “sólo con espíritu amplio, abierto a todas las ideas y a todas las tendencias y libre del pesado fardo de prejuicios que agobian la razón y la subordinan a intereses bastardos, se puede recorrer con paso seguro el sendero de la ciencia”⁸.

Esta primera etapa positivista, de estudios del derecho positivo, del Perú antiguo y los estudios de los modernos sociólogos están especialmente dirigidos a una búsqueda, una hermenéutica, de la realidad.

Belaunde, en su segunda etapa de reflexión asumirá con más énfasis, que la realidad estudiada requiere necesariamente formas ideales de realización. Se trata pues, en nuestro autor, de su segunda etapa que denominamos: del realismo al idealismo.

Para ilustrar lo afirmado nos ocuparemos de sus importantes conceptualizaciones sobre *La crisis presente*, la *Peruanidad* y sus aspiraciones colectivas, el “anatotismo” como fenómeno de imitación que expresa un estar fuera de la realidad nacional y su teoría en torno a la cultura nacional que define al Perú como una síntesis viviente. También se preocupará por el estudio del pensamiento peruano y latinoamericano.

Desde que fuera incorporado a la docencia en 1911, Belaunde destaca como maestro, momento significativo en la afirmación del proyecto de Belaunde se va a dar en 1914. Enseñaba Historia de la Filosofía Moderna y el Rector de la Universidad de San Marcos le encargó pronunciar el

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Ibid.* p. 43.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Loc. cit.*

discurso de apertura del año académico, pensó Belaunde ocuparse del renacimiento idealista de la filosofía. Sería Juan Manuel Polar quien lo disuadió de tal propósito y lo instó a que se ocupara con sinceridad y valentía de los males de que adolecía el Perú⁹.

“Es tiempo –dice Belaunde al iniciar su discurso– de ocuparnos de este grande y amado enfermo que se llama el Perú”¹⁰.

Con verdad y sinceridad sintetiza los problemas que expresan la crisis en un discurso esencialmente crítico: “el Estado se endeuda...; las instituciones no se consolidan, asoman los vicios del pasado, el mecanismo electoral se quiebra; el parlamento se esteriliza en luchas ásperas o se rinde al poder sin resistencia; se acentúa el absolutismo presidencial; la clase dirigente se divide o se retrae...; la clase media continúa empobrecida y sujeta al yugo de los gobiernos; en la masa popular comienza... la demagogia...”. Se refiere también a la política internacional y a la falta de idealismo político “la política internacional pasa de los extremos de una peligrosa arrogancia a una humillación...; el idealismo político continúa desapareciendo; y una atmósfera de... pesimismo, de desaliento desolador y de absoluta desorientación envuelve todos los espíritus”¹¹.

Su discurso es crítico frente al autoritarismo ejecutivo, a la burocracia parlamentaria y a la inmoralidad de las clases directoras, e invoca a la juventud no adoptar “la actitud cobarde de la resignación ni el gesto criminal de la indiferencia” y procura revivir en ellos el espíritu de lucha y el sentimiento de sacrificio¹².

La crisis se produce por el absolutismo presidencial, y esto por no darse una fuerza de control político en el parlamento mismo, en las clases dirigentes, o por lo menos en la clase media, ya que la resistencia efectiva de las masas populares es impensable. Para Belaunde la acentuación del régimen personal de esos momentos se debe a la crisis política del parlamento, –cuya verdadera causa es el provincialismo, falta en los parlamentarios: cultura superior, independencia de todo interés local y aptitud de recibir la opinión de reflejarla y de sentir sus sanciones. Todas estas cualidades tienen un solo enemigo: el provincialismo–, a la crisis económica de la clase media y a la crisis moral de la clase dirigente.

⁹ Belaunde. *La crisis presente*, 1914-1939. 6ª ed. Lima, Luis Alfredo Ediciones, 1994, p. 108.

¹⁰ Belaunde. “La crisis presente” (1914). En *Obras completas. Meditaciones peruanas*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. II, p. 79.

¹¹ *Ob. cit.* p. 80.

¹² *Ibid.* p. 114.

Y ¿por qué falta cultura e independencia frente al interés local y aptitud para recibir opiniones? Belaunde responde a esta importante pregunta acusando “a los gamonales que disponían de las indiadadas y, por consiguiente, de las elecciones... los indígenas en verdad no habían sido – pese a que tenían derecho al voto– ciudadanos libres, sino instrumentos y máquinas en la elección”¹³. Y es que las elecciones basadas en “la distribución por provincias, nos llevaron a entregar la formación del parlamento a los gobiernos que, por (intermedio de) las autoridades (locales) podrían disponer (interinamente) de los indios electores” manejados por el “gamonalismo o feudalismo” y así se daba lugar a la incorporación al parlamento de representantes incompetentes y gestados sobre fraudes electorales¹⁴.

El estudio analítico que sobre los hechos históricos y las normas constitucionales efectúa es largo, minucioso y detallista y tiene como propósito explicar las razones de la crisis y dar, también, una nueva orientación espiritual basada en “trabajo y moralidad, sentimiento de la acción, filosofía pragmática”¹⁵. “Guerra –dice– al instinto ventral y a la voracidad insaciable que rompe etapas y desoye escrúpulos; guerra también a la cultura intelectualista, a la voluptuosidad espiritual de los que huyen de las tareas sencillas y útiles para entregarse a una erudición libresca inútil...”¹⁶.

Formula un nuevo tipo de educación “Es tiempo –agrega– que formulemos el tipo de nuestra educación. El tiene que dar a la clase media y a la clase popular, la aptitud para la lucha económica, sin descuidar la sugestión de un ideal político y moral superior. El debe contrariar la inclinación hereditaria a la explotación y al decoratismo intelectual. Que dejen de ser nuestros tipos representativos el traficante y el bachiller...”¹⁷. Hay que convertir al Perú en un pueblo de luchadores, “primitivos, rudos, simples y buenos. Y nuestra educación tiene que ser muy intensa, porque la inmoralidad está en el origen mismo de nuestra historia”¹⁸.

No hay disculpas con respecto al atraso que se observa en la crisis: “No disculpemos nuestro atraso con las mentidas explicaciones de la filosofía positivista; no atribuyamos nuestros males a la aridez de la costa, a lo áspero de la sierra y a la indomabilidad de la selva; no echemos la culpa de

¹³ *Ibid.* p. 141.

¹⁴ *Ibid.* p. 139.

¹⁵ *Ibid.* p. 157.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.* pp. 157-158.

¹⁸ *Ibid.* p. 158.

nuestros pecados a la raza indígena, cuyos sudores riegan nuestros campos y cuya sangre defendió el territorio; no calumniemos tampoco nuestra herencia ibérica, en la que puedan dormitar energías desconocidas”¹⁹.

Invoca a renglón seguido la asunción de la responsabilidad colectiva de la crisis diciendo: “Cualesquiera que hayan sido las dificultades geográficas y los inconvenientes etnológicos, nuestro estado actual es obra nuestra, es fruto de nuestra historia, es la consecuencia terrible de nuestros pecados y de nuestros errores”²⁰.

La organización y el renacimiento, la salida de la crisis demanda para Belaunde la “virtud de una ley superior, los grandes idealistas son los únicos –dice– que saben dominar, modificar y dar utilidad verdadera a la realidad y a los hechos. ...Necesitamos, pues, un ideal y trabajemos porque surja”²¹.

El ideal nacionalista de Belaunde emerge como medida rectificatoria. Observa, que la nacionalidad no está formada todavía ya que su estructura vacía a cada instante y sus organismos no se consolidan y, por último, dado que el sentimiento nacional es poco enérgico:

“...nuestro ideal debe ser **eminentemente nacionalista**; nuestro ideal no debe ser de perfeccionamiento, sino de existencia y conservación; nuestro ideal no será de reacción y de violencia; tiene que ser de tradicionalismo evolutivo, de concentración y de vitalización. Atrás las utopías imitativas, que en su afán de destrucción, comprometen nuestra existencia”²².

Pero además es necesario robustecer el sentimiento nacional, o alma nacional:

“Necesitamos robustecer el sentimiento nacional, esto que se llama el alma nacional, y que sólo formará la universidad el día que estudie nuestra geografía y nuestra historia política y económica, más seriamente y por medio de disciplinas especiales. Nuestro sentimiento nacional es débil, porque no queremos la tierra, ni tenemos el culto de los muertos”²³.

Llegar al sistema democrático por la clase media, tiene que ser nuestro ideal político, por eso al preguntarse sobre nuestro ideal político dice:

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.* pp. 162-163.

²² *Ibid.* pp. 163-164.

²³ *Ibid.* p. 164.

“El tiene que ser francamente democrático, pero tengamos presente que la democracia no se implanta de golpe, que se va hacia ella lentamente, que se conquista. No mantengamos la mentira convencional en que vivieron nuestros padres. El absolutismo ha sido limitado por la oligarquía, ésta por la clase media, la clase media lo será por el pueblo, ya asimilado cuando se organice y se eduque”²⁴.

Para Belaunde lo que se ha ensayado como política ha sido el sistema personal con la colaboración de las oligarquías, lo que hay que hacer es dar un paso más, sin romper las etapas y huyendo del peligro de la demagogia, descartando la ilusión peligrosa e irrealizable de la democracia pura, hay que formar la mayoría dirigente. Se trata dice “de formar un grupo selecto. Este es un bello ideal. Que forme ese grupo la Universidad; intensificando su educación...”²⁵

Sin embargo esa minoría dirigente necesita un control y ya que la vida política no sólo es impulsión, sino oposición, contraste y lucha.

“Hay que asegurar el ritmo salvador. Pues bien, el control deseado sólo puede darlo la clase media. Procuremos que se organice y se convierta en fuerza política. Necesitamos también el control sincero y espontáneo de las energías populares. No conviene descartar la influencia controladora benéfica de los hombres ‘que tengan en verdad raíces en el alma popular’; iremos a la democracia, limitando la oligarquía inevitable con el control de la clase media y de los hombres superiores”²⁶.

¿Por qué el culto al hombre superior? Porque “necesitamos –dice Belaunde– fuerzas creadoras. El ideal es lo único que puede salvarnos, y éste casi siempre se encarna en un hombre representativo”²⁷.

Rechaza al caudillo y al demagogo: “Detestamos al antiguo caudillo que representa sólo el golpe de fuerza; detestamos al nuevo caudillo que emplea la mentira y el engaño, como el otro, la violencia”²⁸.

Es necesario el advenimiento en cada generación de:

“...verdaderos **leaders** que representan el título de la inteligencia esclarecida, de los sentimientos puros y de los arrestos de voluntad

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.* p. 165.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Loc. cit.*

creadora; de los que tengan un ideal; de los que quieran luchar por él sin cuidarse de la vida y de la hacienda; de los que a él se entreguen, si no por altruismo, siquiera por el egoísmo santo y sublime de la gloria”²⁹.

Concluirá Belaunde diciendo que frente a los males que agobian y los peligros que amenazan, sobre las ambiciones bastardas y las pasiones entorpecedoras caerán definitivas y lapidarias las maldiciones de la historia, pero la generación nueva, dice Belaunde:

“...que frente al pasado no tiene responsabilidades y frente al porvenir no tiene concupiscencia, desde la tribuna de la Universidad, de la vieja institución tutelar, unida a la patria en sus orígenes... que educó a los hombres que gobernaron al Perú en sus días mejores y que educó también a los que supieron defenderlo en sus días oscuros, la generación nueva, ... ante este ritmo trágico de la salvación y del abismo, de la esperanza y la desolación, lanza, por mis labios indignos, este grito, hecho de imprecación y de conjuro: ¡queremos patria!”³⁰.

Es clara en Belaunde la idea de que si queremos patria, debemos meditar desde la peruanidad, la conciencia colectiva peruana.

Entre 1907-1921, Belaunde desarrolla aún más sus ideas de realidad e idealidad. Sostiene en *Meditaciones peruanas* (1917) que las aspiraciones colectivas y los anatopismo han sufrido el efecto de una mala orientación porque “la eficacia de una aspiración colectiva que se traduce en leyes, actos gubernativos, vida internacional y acción social libre, depende de su relación o compenetración con la realidad. Para que la conciencia colectiva se oriente acertadamente es necesario que *descubra su realidad* y que hunda en su íntima esencia las raíces del ideal que formula”³¹. Pero esos ideales “tienen que ser adecuados, consistentes y corresponder no sólo al tiempo, sino principalmente a la tierra”³². Cumplir con descubrir la realidad, hundiendo en su íntima esencia las raíces del ideal que se formula no se ha realizado aún, para Belaunde lo que ha venido sucediendo ha sido el copiar de otras realidades contradiciendo el principio de que los ideales deben sustentarse sobre el medio efectivo y sacando de él su savia original.

²⁹ *Ibid.* p. 166.

³⁰ *Ibid.* pp. 166-167.

³¹ Belaunde. “Los factores psíquicos de la desviación de la conciencia nacional” (1917). En *Obras completas. Meditaciones peruanas*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. II, cap. VI, p. 156.

³² *Loc. cit.*

El anatopismo es el vicio radical de las aspiraciones colectivas. “Anatopismo es la expresión –dice– que indica mejor el vicio radical de las aspiraciones colectivas. En la historia del Perú, el alma nacional o dormita, sin querer nada, o despierta para orientarse en el sentido de lo irrealizable o de lo equivocado –y concluye–. Es nuestra vida una triste sucesión de anatopismos”³³.

Belaunde sostiene que la conciencia colectiva peruana debe esencialmente indagarse en los profundos y verdaderos ideales ya existentes que han señalado un rumbo propio cuando se han enmarcado en una visión exacta de la realidad, siendo por esa razón los únicos susceptibles de arraigar y consolidarse por que son genuinos.

En contraste rechaza las concepciones o direcciones inspiradas por la imitación que él denomina “anatopismo” –tendencia ajena a la realidad peruana– que ha dominado la vida nacional y ha conducido a que no se haya podido descubrir el *ser peruano, histórico y social*, que él llama conciencia o alma colectiva.

Y esto se ha dado así porque “nuestra realidad política es pobre, nuestra ideología política lo ha sido más”³⁴, en buena cuenta no se ha dado una estructura ideológica coherente. Por falta de intuición y sentimiento nuestra cultura no ha descubierto aun la realidad nacional y no ha contribuido, por lo mismo, a formar una atmósfera intelectual, una ideología, que era necesaria para surgir y para que se propagasen los verdaderos ideales colectivos.

Como última cuestión, y tal vez la más importante de la reflexión de nuestro autor debemos abordar la pregunta ¿Qué es la peruanidad?

La peruanidad está constituida por dos legados culturales: El prehispánico y el hispánico. En “El legado del Imperio”³⁵, Belaunde afirma: “una enorme masa de nuestra población desciende de las tribus que formaron el Tahuantinsuyo” y el Perú comprende hoy la mayor parte de los territorios en los que este se extendió. “Existe pues entre el Perú actual y el Incario el elemento de la continuidad geográfica,... y en gran parte el elemento de la continuidad biológica...”³⁶

A la pregunta “¿Podemos contemplar la peruanidad como la continuación del Incario por lo que se refiere al alma colectiva?”, responde

³³ *Ibid.* p. 157.

³⁴ *Meditaciones peruanas. Ob. cit.* p. 161.

³⁵ Belaunde. “El legado del Imperio” (1942). En *Obras completas. Peruanidad*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. V, pp. 37-50.

³⁶ *Ob. cit.* p. 37.

Belaunde:

“...la unidad política que creó el Imperio constituye un elemento que se ha transmitido a la peruanidad, pero no puede afirmarse que haya existido un alma incaica, una conciencia nacional en el Tahuantinsuyo, que haya perdurado y que pueda considerarse como subsistente hoy mismo, como la forma sustancial, diríamos en términos escolásticos, de la peruanidad”³⁷.

Sostiene que pese a su entusiasta admiración por la obra de los incas “desde el punto de vista de la unidad política, de la técnica administrativa, de la justicia social, de los caminos e irrigaciones, no nos puede llevar a atribuir al Imperio Incaico algo que éste no pudo, aun por razón de tiempo, formar en las tribus que sometió: una conciencia nacional”³⁸.

Belaunde niega así que la conciencia nacional haya podido formarse en el Tahuantinsuyo explica que: “Esta maravilla histórica, que es el Estado universal andino ha transmitido un precioso legado de unidad política, eficiencia administrativa y económica, a la nacionalidad peruana, pero no puede decirse que constituya la plena iniciación de la peruanidad tal como existe hoy”³⁹. En verdad:

“Territorios y tribus primitivas, dispersas o cohesionadas en efímeras estructuras políticas, han sido la materia prima en la que se han plasmado la mayor parte de las naciones hispanoamericanas; pero fue indispensable la forma o el alma de una nueva cultura para crear las verdaderas nacionalidades que se van elaborando lentamente en la Colonia y logran perfilarse en la Independencia”⁴⁰.

Y acota: “En la realidad el *Imperio fue una superestructura*, una fuerte integración política, pero que dejó persistentes las características de los elementos locales”⁴¹. Sin destruir esas comunidades antiguas, manteniendo sus propias tradiciones y lenguas locales, Belaunde destaca, que el Tahuantinsuyo supo aglutinarse políticamente.

Acepta por esta razón Belaunde, con todos sus elementos diversos, perfectamente diferenciados, que la peruanidad ha heredado elementos valiosos de la etapa prehispánica: Nuestra conciencia nacional ha heredado

³⁷ *Ibid.* pp. 37-38.

³⁸ *Ibid.* p. 38.

³⁹ *Ibid.* p. 39.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ *Ibid.* p. 40.

elementos valiosos del Incario –dice Belaunde– “aunque tenga un antecedente en la unidad imperial incaica, no es continuación ni resurrección de ésta”⁴².

Belaunde sin olvidar, que: “la continuidad biológica, en buena parte de los elementos de la peruanidad, por lo que se refiere al Incario, ni que dejemos de considerar con orgullo su legado imperial... ¡Bello y fecundo legado en verdad, que está en nuestras manos aprovechar favorecidos por un espíritu que los Incas no pudieron tener y por los prodigiosos descubrimientos de la técnica moderna!”. Queda claro para Belaunde que lo que nos deja el pasado prehispánico es un “Legado de honor y por lo mismo de inmensa responsabilidad”⁴³.

Hay pues que destacar “sobre todos los caracteres del Imperio incaico la unidad política, unidad que fue la base de su grandeza,... realizada contra las dificultades territoriales y las diversidades étnicas”⁴⁴.

Otro legado es el de la misión civilizadora “En la aristocracia incaica se reunieron dos caracteres: ... la máxima capacidad guerrera y la máxima cultura en relación con las otras tribus...”⁴⁵.

El Imperio nos dejó el legado de la justicia social de un gobierno paternal y humanitario. En este sentido comenta Belaunde: “No es pues anatópico, ni necesita robustecerse con corrientes extranjeras, la orientación que haga del Perú el país más adelantado de América en obras de justicia social”⁴⁶.

“Sin perjuicio de respetar la iniciativa y propiedad individual... nuestra estructura financiera tiene que orientarse hacia una más justa distribución de la riqueza, a la difusión de la pequeña propiedad y de la pequeña industria y a la generalización y consolidación del seguro social”⁴⁷.

Y por último, el legado de la dignidad imperial. El incario fue un Estado universal que “supo llevar con suprema prestancia la dignidad imperial. No se ha borrado este sello de la historia del Perú”⁴⁸.

Así pues: “El amor de nuestra historia nos impone el incansable denuedo de conservar en nuestra vida el sello que le imprimió la indiscutible grandeza de los imperios incaico y virreinal, de los cuales somos sucesores”⁴⁹.

⁴² *Ibid.* p. 42.

⁴³ *Ibid.* p. 43.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.* p. 45.

⁴⁶ *Ibid.* p. 47.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.* pp. 47-48.

⁴⁹ *Ibid.* p. 50.

Cabe preguntarnos ¿Qué es entonces la conciencia nacional? Para Belaunde: la conciencia nacional “es un producto posterior creado en la evolución histórica subsecuente, sobre la base de elementos que venían del Incario y los de la civilización cristiana traídos por la conquista”⁵⁰. La conquista –agrega– “representó una transformación biológica en la población, por obra del mestizaje, y una transformación cultural por el aporte de factores espirituales que han moldeado no solamente a la población mestiza, sino a la propia población indígena”⁵¹.

Sobre estas conceptualizaciones surgidas del análisis histórico Belaunde construirá la propuesta más importante y significativa contenida en su obra. Es la teoría en torno a la cultura nacional, y que define al Perú como una *síntesis viviente*.

Para Belaunde la palabra “cultura importa para nosotros un sentido integral. La cultura tiene bases materiales y técnicas pero su alma está constituida por el desarrollo intelectual y sobre todo por la inspiración ético-religiosa en el individuo y en la sociedad”⁵².

Analiza en *Peruanidad* (1942) la cultura peruana y sostiene que el afrontamiento de la cultura depende del concepto que inspire la formación del Perú como entidad espiritual. Se refiere a las cuatro posiciones en pugna existentes: en el momento que escribe la peninsularista, la autoconista, la fusionista y la posición de la *peruanidad integral*, mantenida por él y que denomina la de la *síntesis viviente* o sea la asunción hecha por los elementos hispano-católicos de los elementos biológicos, telúricos y culturales existentes en el Perú al tiempo de la conquista. Para Belaunde:

“La teoría de la *síntesis viviente* explica los fenómenos de transculturación. La historia de la cultura y de la formación nacional nos muestra el proceso en que los valores superiores de una cultura, al asumir los elementos de nuevas tierras, determinan nuevos matices culturales por la influencia en que se plasman, creando diversos espíritus nacionales...”⁵³.

Se da entonces una cohesión “Hay valores que son cohesionados, transformados, por los valores superiores... la cultura primitiva no desaparece del todo; lo que tiene de bueno o permanente es asimilado e iluminado...”⁵⁴.

⁵⁰ *Ibid.* p. 42.

⁵¹ *Ibid.* p. 37.

⁵² “Evolución cultural de la época hispánica”, *Ob. cit.*, Tom. V, p. 226.

⁵³ *Ibid.* p. 229.

⁵⁴ *Loc. cit.*

La originalidad de la cultura peruana queda explicada por Belaunde: “cabe explicar la originalidad de la cultura peruana. No es simplemente un reflejo de la cultura hispánica. Es una nueva creación, una nueva síntesis en que los elementos hispano-católicos,... asimilan instituciones económicas, organismos políticos y elementos estéticos propios del territorio al cual se han extendido”⁵⁵. Síntesis no conducida que debe afirmarse y superarse en extensión y altura.

Las profundas reflexiones de Víctor Andrés Belaunde, pueden sintetizarse en un proyecto de explicar la originalidad de la cultura peruana y la necesidad de llevar a cabo una nueva síntesis en la cual los elementos hispano-católicos asimilen diversos elementos propios de la cultura de nuestros pueblos originarios desarrollados en nuestro territorio, y sin lugar a dudas marcan un hito de reflexión importante que ha de ser continuado por ilustres pensadores peruanos: Alberto Wagner de Reyna, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada.

En esta etapa de su reflexión realista-idealista Belaunde se preocupa también por el estudio del pensamiento peruano y latinoamericano. En el siglo XX es Víctor Andrés Belaunde el primero en afirmar en su artículo “Etapas del pensamiento americano”⁵⁶ que existe un pensamiento hispano americano, sobre todo en el orden social y político, surgido por “encima de la gravitación de los factores geográficos y en lucha con las tendencias étnicas, dominando el violento impulso de vigorosos individualismos o la presión de oscuros intereses colectivos, aparece en determinados momentos, la luz de un verdadero ideal, la visión certera de un rumbo”⁵⁷.

Va a distinguir entre *ideales* e ideología. Llama *ideales* a las orientaciones o rumbos señalados por una visión exacta de la realidad y susceptibles, por consiguiente, de arraigar y consolidarse; y llama *ideologías* a las concepciones o direcciones inspiradas por la imitación, sin vínculos con el medio o en oposición abierta a él. “Desgraciados los pueblos –afirma Belaunde– que en las épocas decisivas de su historia no ven surgir su ideal o ven aparecer en cambio la maleza de extrañas teorías. Su destino –concluye– será la inmovilidad o el caos”⁵⁸. “Y esto porque el *ideal* necesita como la

⁵⁵ *Ibid. cit.*

⁵⁶ “Etapas del pensamiento americano”. En *Mercurio Peruano*. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras (Lima), Año X, Vol. XVI, N°s.107-108, mayo-junio, MCMXXXVII, pp. 161-171.

⁵⁷ *Ibid. cit.* p. 161.

⁵⁸ *Ibid.* p. 162.

semilla de la tierra favorable, del humus propicio, y solo desarrollará al calor de la propia savia”⁵⁹.

Por la época en que escribe, Belaunde encuentra, como meollo fundamental del pensamiento americano, el ideal de un pensamiento genuino que no debe ser contaminado con extrañas teorías como, por ejemplo, la corriente socialista que: “al llegar a nuestro suelo no ha determinado la producción de un movimiento genuino que plantee en términos americanos nuestro problema social, que es como se sabe, el problema indígena; se ha limitado a trasladar artificialmente, a un medio distinto, los aspectos de la cuestión social en los diferentes países de Europa”⁶⁰.

Este artículo de Belaunde es pionero en su temática. Procura trazar en él, a grandes rasgos, “el fresco enorme del *Pensamiento Americano*”⁶¹ porque considera indispensable establecer una nueva tabla de valores para América. Es necesario pues conocer nuestro proceso, pero antes es necesario realizar estudios sistemáticos, minuciosos y detallistas del proceso de la historia de ese pensamiento.

A una nueva etapa de inquietud reflexiva, corresponden los pensamientos constructivos de Belaunde. Se trata de momentos de síntesis surgidos de la dialéctica que ha venido realizando entre realidad defectiva e ideales que buscan como resultado pragmático una programación creativa, es decir, otra ley más ajustada a la realidad.

En “La necesidad de una filosofía constructiva” (1931), Belaunde objeta a Vasconcelos lo que éste llamaba la nueva ley de los tres estados: el materialista (predomina el instinto y necesidad), el intelectualista (predomina la conveniencia y el cálculo) y en el estético (en el que el gusto es la ley suprema se manifiesta en simpatía y belleza)⁶², porque para nuestro autor observando la evolución del pensamiento en Hispanoamérica, sostiene que se destaca otra ley más ajustada a la realidad con tres etapas: política, económica y estética: nuestra primera etapa de pensamiento se da al iniciarse nuestra independencia, nuestra preocupación es esencialmente política, forma que exige un contenido económico: el dominio de la tierra, el desarrollo de la riqueza. La segunda etapa de nuestro pensamiento es así económica. Cuando la prosperidad material alcanzó cierto grado de

⁵⁹ *I. loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁶¹ *I. loc. cit.*

⁶² Belaunde. “La necesidad de una filosofía constructiva” (1931). En *Obras completas. La realidad nacional*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. III, cap. IV, p. 174.

desarrollo en América, surge una reacción hacia los fines culturales desinteresados; y estética es la tercera etapa de nuestra evolución. Belaunde observa que: “Al tramontar la tercera etapa, dejando en el campo abandonadas viejas fórmulas políticas, postulados económicos individualistas y esteticismo aristocrático, la nueva generación se pregunta ansiosa por el rumbo que debe seguir. En el horizonte surge la roja alucinación de un nuevo credo, de una nueva mística”⁶³.

Belaunde acusa la acentuación del individualismo, el apartamiento de la vida integral:

“...el defecto del movimiento esteticista iniciado por el modernismo culminante en Rodó y en el propio Vasconcelos, ha sido la acentuación de nuestro individualismo, el apartamiento de la *vida integral* (sub. nos) que es acción y esfuerzo en el orden político, social y económico; y por último, la prescindencia de un criterio que supere el de la simple contemplación de perspectivas intelectuales o artísticas”⁶⁴.

Para Belaunde, el momento hispanoamericano debe conducir a más hondas inquietudes que las meramente estéticas. Frente al individualismo y subjetivismo generado por el modernismo dice:

“Sentimos la necesidad de salir del yo, cuyo cultivo era la cumbre del esteticismo, en busca de un mundo superior. Palpita en nosotros el ansia de misterio, el ideal de la propia superación; al mismo tiempo, agudos y urgentes problemas sociales requieren nuestro esfuerzo. Se dibuja una intensa preocupación ético-social y religiosa, que el mismo Vasconcelos ha anunciado y que pide una nueva filosofía constructiva”⁶⁵.

Frente a los nuevos mitos humanos, a los cuales es imposible negar su poder de atracción, ante la loca actividad o la inercia pura, asegura:

“Más que nunca *necesitamos una filosofía constructiva*, una filosofía integral; el sistema que abarque lo subjetivo y lo objetivo, la vida interior y la vida social, que concilie la necesidad de algo permanente y eterno y los cambios y mejoras inevitables; filosofía que nos dé, junto con la metafísica más alta, la estética más libre, la política más realista, la economía más humana”⁶⁶.

⁶³ *Ibid.* pp. 175-176.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 174-175.

⁶⁵ *Ibid.* p. 175.

⁶⁶ *Ibid.* p. 176.

Es necesaria la preservación de nuestra superconciencia, debemos darnos cuenta de que nuestra admirable vida de familia, la fuerza de ciertas disciplinas o nexos sociales necesarios, provienen de la obra silenciosa de los principios religiosos. Descartamos la tendencia que identifica el catolicismo a la triste leyenda de la religiosidad cruel. Abandonamos –agrega– la idea de que el credo católico no permite buscar el cambio en las formas políticas, sociales o estéticas⁶⁷.

Recurre a la filosofía cristiana francesa como ejemplo “La posibilidad de unir perennidad y rebeldía, constancia y fuerzas innovadoras, está probada –dice– en la época presente por el magnífico caso de Claudel y el no menos sugerente de Cocteau. Maritain demuestra en su libro *Arte y Escolástica* cómo son compatibles la vieja filosofía con las audaces estéticas”⁶⁸.

Y concluye: “sin incurrir en paradojas, creo poder afirmar que el catolicismo ayuda a tener una visión más imparcial y simpática de la obra de las nuevas generaciones”⁶⁹.

Belaunde afirma que de hecho en el Perú se han dado hombres con espíritu de peruanidad: Luna Pizarro, Castilla, Bartolomé Herrera –de quien dice ha llegado a nosotros por tradición familiar–, Díez Canseco, García Calderón, Piérola –contrario a los ejemplos de Porfirio Díaz y Guzman Blanco– “creía que la restauración del país, no sólo exigía eficiencia en la dirección, sino sobre todo altos ejemplos de desinterés y de moralidad cívica. Todo su esfuerzo se concentró en afirmar nuestras instituciones”⁷⁰.

Agrega Belaunde, con hidalguía y nobleza, al referirse a la intuición de lo que representaba Augusto B. Leguía:

“...afronta, ya viejo y solo, todos los peligros de una oposición revolucionaria. Fracasada ésta, sufre sin una queja una reclusión mil veces peor que la prisión o que el destierro y desde la cual lanza al país ‘dolido, pero inmoto’, sus tremendas admoniciones. Incomprendido, abandonado, viejo león, recibe estoico el lanzazo de antiguos odios y de tristes envidias, y muere en la miseria más gloriosa”⁷¹.

Hombres, todos ellos, de “alta moralidad, no sólo por la tradición, sino por educación profundamente religiosa, mantenida en ellos por la adhesión firme y total a la fe de sus padres. No desmiente esta conclusión –

⁶⁷ *Ibid.* p. 177.

⁶⁸ *Ibid.* pp. 177-178.

⁶⁹ *Ibid.* p. 178.

⁷⁰ *Ibid.* p. 181.

⁷¹ *Ibid.* p. 181.

puntualiza Belaunde— el hecho, tan hondamente satisfactorio para el *espíritu nacional* (sub. nos.), de que en el bando del liberalismo peruano se destaquen personalidades de la altura moral de” Francisco de Paula González Vigil, José Gálvez y Manuel González Prada⁷².

Frente a la nueva tiranía existente en el Perú, Belaunde dice: “Proclamemos que éste es un triste paréntesis en la vida nacional, que la mayoría de los hombres públicos en el Perú fueron intachables, y que las grandes figuras, conservadoras o liberales, fueron tipos de inmaculada honradez”⁷³.

Así pues la evolución política de Hispanoamérica, para Belaunde, reitera la confesión de “Taine de que al fin y al cabo es el viejo evangelio el único forjador de la moralidad y del orden sociales”⁷⁴.

En nuestro continente, después de la anarquía política de la Independencia, también parecía inevitable la vuelta al caos político de que nos hablaba Bolívar en sus tomos proféticos “Más poco a poco, imperfectamente, el sentido del orden se va imponiendo a la anarquía militar, en lucha titánica contra el individualismo de la raza, acentuado en la semibárbara naturaleza de América. Chile, desde el gobierno de Portales; la Argentina, a la caída de Rosas, Colombia... bajo la inspiración de Nuñez, logran establecer la normalidad constitucional... países que han conservado más el sentimiento religioso... en cambio... México y Venezuela, en que la Iglesia fue perseguida por las leyes de reforma o por la tiranía de Guzmán Blanco” pasan: México de una larga tiranía a la anarquía revolucionaria y en Venezuela se perpetúa la tiranía⁷⁵.

Hasta aquí hemos analizado sus aportes a la situación de crisis que vivía el Perú en 1914 y que serán motivo de constante preocupación hasta 1939, que lo conducen a estudiar la Peruanidad como un fenómeno espiritual que expresa las aspiraciones colectivas, que son reales y a las cuales hay que atender suprimiendo, necesariamente, las imitaciones de otras experiencias humanas, que son las que se han venido adoptando a lo largo de nuestra historia y que el llama “anatopismo”, logra, por último, Belaunde estructurar su doctrina del Perú como una síntesis viviente, en proceso, que se proyectará en su existencia futura.

En lo que respecta a sus preocupaciones por el estudio del pensamiento peruano y latinoamericano, no sólo es pionero en el inicio de

⁷² *Ibid.* p. 181.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ *Ibid.* p. 182.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 182-183.

señalar sus etapas: política, económica y estética, sino que propone la necesidad de efectuar serios estudios locales sobre la historia del pensamiento en cada país, es en este sentido uno de los primeros que propone el hacer historia de las ideas en nuestros países, y por último queda por destacar su teoría *constructiva* que alienta la creación de un pensamiento genuinamente acorde con nuestras realidades nacionales, al mismo tiempo que continentales.

Hay otra cuestión de índole político que debemos abordar aquí pues tiene relación con la idea de Belaunde de que nuestra nacionalidad está vinculada estrechamente al catolicismo.

Comencemos por señalar que Belaunde define su actitud política como de indeclinable independencia el 28-XII-1931 cuando dice: “No pertenezco ni a la mayoría ni a la minoría. No pertenezco ni a la derecha ni a la izquierda. Mi ideología es centrista, lo he anunciado con toda franqueza. Mi posición ideológica es conocida por todos y yo he de mantener... la misma actitud política de indeclinable independencia”⁷⁶.

Esta fue su actitud frente a la política, y hay que agregar que Belaunde separó nítidamente su concepción política de su concepción religiosa.

Y esto debe ser aclarado porque políticamente se le ha reprochado a Belaunde el no haber fundado y asumido la dirección de un partido social cristiano, pues él habría sido el más indicado para impulsarlo dado su conocimiento de la realidad política peruana y su orientación idealista-religiosa basada en la filosofía cristiana.

Para Belaunde, como hemos dicho, es indiscutible el hecho de que: “El catolicismo está en las raíces y en la cumbre de nuestra nacionalidad. El envuelve y mantiene nuestra alma colectiva”⁷⁷. Si el catolicismo envuelve y mantiene nuestra alma colectiva para él sería absurdo basar en el catolicismo un partido político “Tal cosa sería empequeñecerlo y desnaturalizarlo. Un partido confesional convertiría una gran fuerza nacional, de profundidad y de elevación, en un mero instrumento de gobierno. Sin servir a la política, perturbaría los fines de la religión”⁷⁸.

Para Belaunde la acción del catolicismo en nuestros países “tiene que ser de vida interior y de influencia individual, de acción puramente social, extraña a los móviles impuros de interés o de dominación que se filtran

⁷⁶ Belaunde. Obras completas. *El debate constitucional* (1931). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. IV, Int. de Enrique Chirinos Soto, p. XXXIV.

⁷⁷ *Ibid.* p. 183.

⁷⁸ “La necesidad de una filosofía constructiva”, Tom. III, cap. IV, p. 183.

siempre en la acción política⁷⁷⁹.

Ya que el catolicismo es eterno, no necesita, por lo tanto, de las fórmulas inmediatas o de los apremios propios de la política:

“El catolicismo no tiene la urgencia de los partidos y de las sectas. Es paciente, porque es eterno”. No necesita de las fórmulas inmediatas o de la actividad premiosa. Su labor es oscura y esperanzada, como la del sembrador. Su influencia benéfica no dependerá del celo combativo de sus adherentes no compenetrados de su espíritu, sino de su renovación interna⁷⁸⁰.

El valor objetivo de la fe es permanente y es contrario al impulso efímero de personalidades o de los grupos que pasan: “Necesita un amplio movimiento de sinceridad, de difusión tolerante, tranquila, que cifre su éxito en el valor objetivo de la fe que mantiene y no en el mérito y en el impulso de las personalidades efímeras o de los grupos que pasan⁷⁸¹.”

Piensa, también, que tal vez, el enfrentarse al sectarismo acentuaría en el Perú el problema religioso: “La creación de un grupo confesional, para enfrentarlo a las manifestaciones esporádicas del sectarismo inevitable, acentuaría en el Perú el problema religioso que éstas quieren crear...”⁷⁸².

Y dado que ya tenemos bastantes dificultades, no hay que agregar la creación de un partido político cristiano. Lo que hay que hacer es formar un gran partido nacional de absoluta honradez:

“¡Que a las dificultades presentes, no se sumen banderas que nos anarquicen o dividan! Para la lucha inmediata contra los males que nos deja la dictadura, hay que formar un gran partido nacional, sin exclusivismos ideológicos, que sume todas las voluntades rectas, que atraiga a todos los espíritus bien intencionados. Solo una condición: absoluta honradez. Solo un ideal: salvar al Perú⁷⁸³.”

La etapa positivista y de penetración en la realidad están cargadas en Belaunde de inquietud, los exilios y la vida diplomática con todos sus abatimientos lo conducen a buscar nuevas perspectivas filosóficas. El vitalismo de Bergson que instala con Deustua una nueva etapa espiritualista

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ *Ibid.* pp. 183-184.

⁸¹ *Ibid.* p. 184.

⁸² *Loc. cit.*

⁸³ *Ibid.* p. 184.

en nuestra reflexión, unido a su inquietud filosófica perenne y constante le abren un nuevo horizonte de profunda reflexión en un momento en que paralelamente a ese espiritualismo se imponen el marxismo y el materialismo en los ambientes políticos e intelectuales peruanos.

Esta tercera etapa, que denominamos espiritualista será decisiva en su vida. No tenía Belaunde sino dos opciones, seguir del inicial positivismo y spencerismo, la ruta del materialismo dialéctico marxista como corriente dominante, que constituía una nueva opción política y doctrinaria, o acogerse al espiritualismo con sus nuevas construcciones filosóficas que la docencia de Prado y Deustua introducían en la Universidad de San Marcos: el voluntarismo de Wundt, las tesis contingentistas de Boutroux, el idealismo espiritualista de Eucken y la interpretación de la experiencia religiosa de James, coinciden con su ingreso a la docencia en el curso de Historia de la filosofía moderna en reemplazo de Javier Prado, en 1912. Descartes, le muestra la vía abierta a lo absoluto, en Spinoza, refuerza esta experiencia de lo absoluto; y alimentando esta misma corriente de certezas *a priori*, Kant le enseña la universalidad del imperativo categórico de la ley moral. El bergsonismo le enseña la significación del sentimiento en la vida, y la no mecánica actividad de la conciencia que es esencialmente libre, el valor de la intuición y de la simpatía en la vida del hombre, en contraste con el determinismo, la libertad; frente a las rígidas transformaciones de la materia, el *élan* creador y vivificante del espíritu; en contradicción con la evolución mecánica de Spencer, la evolución creadora.

Dos publicaciones: “El existencialismo cristiano”⁸⁴ e *Inquietud, serenidad, plenitud*⁸⁵, explicarán ampliamente la ruta recorrida por nuestro autor hacia su existencialismo religioso cristiano. En lo que sigue presentaremos algunos aspectos significativos de estas dos publicaciones.

Belaunde partiendo de la libertad como base metafísica de la conducta humana y de toda moral manifiesta que son Kant y Bergson los que, en su interpretación, encuentran en la libertad el transfondo metafísico de la conducta humana:

“...no obstante los progresos de una ciencia mecánica y la seductora apariencia de una metafísica basada en la necesidad universal, el espíritu humano sigue afirmando la libertad como su propia esencia. Por el camino

⁸⁴ Belaunde. “El existencialismo cristiano”. En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, UNMSM, Publicaciones del Cuarto Centenario, 1950, Tom. III, pp. 71-84.

⁸⁵ Belaunde. *Inquietud, serenidad, plenitud*. Lima, UNMSM, Publicaciones del Cuarto Centenario, 1951, (Colección Plena Luz, Pleno Ser, SPF).

de la fe de Kant o la intuición de Bergson, como postulado de la razón práctica, como dato inmediato de la conciencia, la libertad aparece como la base metafísica de toda moral⁸⁶.

La serenidad de Belaunde, sin embargo, durará poco, como él mismo lo advirtiera, la inquietud es permanente, la serenidad es sólo un instante de equilibrio inestable, y en esa cumbre en la que el hombre no puede mantenerse indefinidamente porque “La inquietud... es el resultado de nuestra limitación, de la conciencia de la misma y del afán de superarla”⁸⁷. Por eso modificando sus concepciones sobre el hombre como animal social va a sostener, ahora, que:

“La inquietud es el rasgo humano por excelencia. El hombre no sólo es un animal social sino sobre todo un animal metafísico. Su inquietud perenne postula la noción y la existencia de lo Absoluto. Pero la inquietud postula además la afirmación de la libertad humana... la inquietud importa la contingencia y la libertad...”⁸⁸.

El trágico destino del hombre es la inquietud “Inquietud en las sombras, inquietud en la luz, inquietud en la duda e inquietud en la fe; tal es el trágico destino del hombre”⁸⁹.

Y así la serenidad de Belaunde, en esta etapa de su reflexión espiritualista, se va a ver alterada por dos nuevas inquietudes o corrientes dominantes en la filosofía europea: la filosofía cristiana en Francia a la cual él se va a adherir y la filosofía existencial en Alemania y esto debido a que ambas parten de la restauración de la idea de la libertad: “Obligados a elegir –nos explica Belaunde– nos decidimos siempre por la libertad, aunque con ella venga su eterna y triste hermana, la inquietud”⁹⁰.

Belaunde al ingresar a esta nueva etapa de su reflexión filosófica de adhesión plena a la libertad es consciente de que se aparta de la serenidad de Spinoza, se siente –nos confiesa– nuevamente arrojado “al mundo tormentoso de lo contingente y de lo posible”, que nos somete al vaivén y contrastes de la vida, a la vacilación y al remordimiento, pero creemos –

⁸⁶ *Ob. cit.* p. 75.

⁸⁷ *Ob. cit.* p. 11.

⁸⁸ *Ibid.* pp. 13-14.

⁸⁹ *Ibid.* p. 15.

⁹⁰ *Ob. cit.* p. 76.

agrega— “que en la afirmación de esta libertad estriba la dignidad suprema del hombre”⁹¹.

Con esta decisión personal Belaunde emprende después de enfatizar sobre la actualidad de la filosofía perenne de Pascal, la búsqueda de la plenitud en las meditaciones agustinianas. En ellas encuentra la filosofía de la plenitud, es decir, el existencialismo agustiniano.

Belaunde ya en la ruta de la filosofía existencialista dice: “yo entiendo por tal la que parte de nuestro existir condicionado, circunstancial y finito”. Pero “la filosofía existencialista... ha planteado en un nuevo terreno las relaciones del pensamiento judaico-cristiano y el pensamiento griego”⁹².

“Decimos —dice Belaunde— que es un nuevo planteamiento, porque, aún entre escritores católicos hay la creencia de que desde el punto de vista filosófico, el pensamiento occidental es un simple desarrollo o adaptación del pensamiento helénico”. No es así, los estudios de Windelband, Dilthey, Max Scheler y Gilson, demuestran que la corriente existencialista en una reacción contra la dialéctica de Hegel, es superación del fenomenismo, es expresión del angustiado vivir contemporáneo y no se habría podido concebir sin la influencia de las ideas de caída, transitoriedad y angustia que vienen de la tradición bíblica. Estas ideas explican la actualidad de Agustín, quien personifica la revolución que trajo el cristianismo en el orden filosófico. Para Belaunde, Agustín es un *genio síntesis*, porque en él confluyen las corrientes platónicas, aristotélicas y plotiniana, añadiendo elementos nuevos sobre la experiencia interna del hombre y la personalidad del hombre que el pensamiento griego no vislumbró⁹³.

En el cristianismo Dios no es el lejano Motor Inmóvil, Dios crea, sostiene y anima su obra, así se establece entre el hombre y el cosmos una fraternidad de vivencia, de contemplación y de belleza, más expresiva que el “sentimiento cósmico de la vida”. Hay un tercer elemento judaico que se refiere principalmente al hombre, a su finitud; a la variedad de su propósito, a la huida de las cosas, el hombre rompe así la armonía platónica y la serena jerarquía de formas aristotélicas, introduciendo al hombre como elemento nuevo y desconcertante y que tiene en el Eclesiastés sus formulas punzantes y definitivas⁹⁴.

El hombre como elemento nuevo y desconcertante es utilizado en la antropología agustiniana, Belaunde dice:

⁹¹ *Ibid.* pp. 75-76.

⁹² *Ob. cit.* p. 141.

⁹³ *Ibid.* pp. 141-142.

⁹⁴ *Ibid.* pp. 144-145.

“Agustín utilizará este elemento en su antropología... descubre el mundo interior, el mundo de la subjetividad, de la experiencia íntima, y exalta la grandeza del pensamiento y la unidad de ese pensamiento, y por lo mismo la unidad de la persona; la memoria conserva el pasado, y la voluntad nos proyecta al porvenir; el mundo interior unificado por el alma es un maravilloso descubrimiento... Ese centro del mundo interior, esa unidad anímica es libre, y el hombre por la unidad y por la libertad es la imagen de Dios”⁹⁵.

El alma es libre, se une al cuerpo en la unidad de la persona, en Agustín:

“El alma no está encerrada ni es prisionera del cuerpo como creía Platón... ‘El alma se une al cuerpo en la unidad de la persona’... Esta antropología corrige a la platónica y liberta a la aristotélica del absoluto condicionamiento de la forma por la materia, cuando afirma la actividad inmaterial de la mente... centro de unidad y de libertad”⁹⁶.

La actividad inmaterial de la mente, centro de unidad y de libertad constituye en la filosofía de Agustín una metafísica de la experiencia interna que explica nuestra mutabilidad, nuestra inconstancia, nuestra finitud, la vanidad de nuestra vida y de nuestros propósitos y la realidad de la muerte; el descubrimiento del mundo infinito de la memoria, de la capacidad infinita de amar, del sentimiento de la propia libertad, de la identidad de la mente que recuerda, que piensa y que quiere.

Belaunde pregunta: ¿Dónde está el existencialismo de San Agustín? y responde: que si “la autoconciencia lo presenta como un precursor de Descartes; su análisis de la memoria como un maestro de Bergson; sus finas observaciones sobre el tiempo suscitan la admiración de Bertrand Russell, pero no envuelven la visión de nuestro ser circunstancial, no representan nuestro existir, no dicen directa relación a nuestra situación”⁹⁷. Belaunde considera que hay algo en Agustín que va más allá del existencialismo, por eso: “Contesto que... sobre todo el descubrimiento de la unidad personal, llevan a San Agustín... más allá del existencialismo, la autoconciencia, la transitoriedad, la finitud del hombre, la memoria como lucha contra la

⁹⁵ *Ibid.* p. 145.

⁹⁶ *Ibid.* pp. 145-146.

⁹⁷ *Ibid.* p. 147.

muerte definitiva del pasado, constituyen elementos sin los cuales no se concebiría el existencialismo⁹⁸.

Belaunde agregará otros aportes de Agustín que expresan una relación directa con la filosofía existencial: “en primer lugar, la inmersión del alma en la corporeidad... la experiencia interna y la... externa en el fluir de la temporalidad; en segundo lugar, la nada como expresión filosófica, y en tercer lugar, la inquietud y la angustia⁹⁹.”

Sobre la inmersión del alma en la corporeidad¹⁰⁰, Belaunde explica que Agustín “Con su admirable percepción de la vida íntima en todos sus matices nos dice como el alma está envuelta en las sensaciones y las imágenes de las cosas; [el alma] se halla como sumergida en la corporeidad: la mirada de nuestra mente cae derramándose hacia afuera y se clava en los cuerpos¹⁰¹.”

Sin embargo, “cuando se le arranca de estos cuerpos inciertos para que se adhiera el espíritu con un conocimiento más firme y estable vuelve a escaparse hacia ellos¹⁰²”; luego advierte que al mezclarse con las demás cosas se confundió con ellas y por decirlo así se desarrolló al mismo tiempo que el fluir de sus sensaciones e imágenes. Señala Belaunde “Destacamos de estas preciosas citas la idea de la fusión de la experiencia interna y de la experiencia externa... La mente crece con las cosas... en la experiencia interna se dan las sensaciones y las imágenes de la memoria; existe, pues, un ámbito de corporeidad que rodea la mente...”¹⁰³.

En esta corporeidad reconoce Agustín que hay tres etapas “en el cuerpo, por medio del cuerpo y al rededor del cuerpo”.

A la primera, en el cuerpo, la llama *animación*, y es la que Gabriel Marcel denomina encarnación.

La segunda etapa, “por medio del cuerpo”, recogemos en ella los mensajes de las cosas, conocemos del mundo material¹⁰². Para Belaunde el realismo de Agustín no es un realismo ingenuo, es un *realismo crítico*; “por los sentidos aprehendemos las cosas; estamos lanzados en las cosas –y agrega irónicamente– la frase es de Heidegger pero, es tan vieja como que viene del *Eclesiastés*”, y es la etapa que Agustín denomina *sentido*¹⁰³.

⁹⁸ *Loc. cit.*

⁹⁹ *Ibid.* p. 147.

^{*} La temática del cuerpo a partir de la percepción, constituye el meollo fundamental del existencialismo de Maurice Merleau-Ponty, filósofo francés, que Belaunde no menciona.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 148.

¹⁰¹ *Loc. cit.*

¹⁰² *Ibid.* p. 149.

¹⁰³ *Loc. cit.*

La tercera etapa no es pasiva, nos movemos en las cosas “a ellas se dirige nuestra actividad, nuestra intención, nuestra voluntad; utilizamos las cosas, las sometemos a nuestro dominio. A esta etapa San Agustín llama *arte*, quizá –sugiere Belaunde interpretativamente– empleando la palabra en un doble sentido, estético y técnico”¹⁰⁴. Pero el hombre no se queda en este ámbito de corporeidad, no lo abandona la conciencia de sí mismo, distingue “las sensaciones de las cosas, las imágenes que están en la mente, y la mente misma, que es interior a todas ellas. Y como se vuelve sobre sí misma... conoce a la mente como si fuera la memoria de sí misma, por cierta verdadera presencia interior” y esto, por una especie de conversión incorpórea. Se apoya en esta ocasión Belaunde en Kierkegaard para manifestar “es la relación consigo mismo que describe Kierkegaard. Es una huida del fluir de las sensaciones y de las imágenes para encontrar un punto fijo en sí mismo, un punto de reposo y de permanencia”¹⁰⁵.

A esta cuarta etapa del proceso, la llama Agustín “*fuertza*, con expresión que parece indicar que la mente necesita como de fortaleza, y como de un esfuerzo para arrancarse a la corporeidad que le envuelve y lograr penetrar en sí misma. –Y agrega– Esta etapa corresponde al ser para sí de Sartre en el análisis existencial”¹⁰⁶.

San Agustín no se detiene ahí –dice Belaunde– “hasta este momento no tenemos sino una experiencia existencial: sensaciones, imágenes, intencionalidad, movimiento del cuerpo, y un movimiento interno hacia un objetivo difícil e inasequible: el yo. San Agustín cree asir esa presencia interna, cree algo más, que espontáneamente esa presencia ha estado insita en todo el proceso de la corporeidad”¹⁰⁷. Y en el querer despojarse de ese proceso “cuando compara su diversa actividad, y domina el pasado por la memoria, y siente su unidad, reposa en esta visión”. Es la quinta etapa en la ruta de Agustín que él llama *serenidad*¹⁰⁸.

Pero después de la conversión íntima Agustín encuentra algo más en el mundo interior que imágenes de las cosas. En el proceso de corporeidad “ha juzgado las cosas; en el proceso de su actividad se ha juzgado a sí mismo”. En el mundo interior encuentra un “contenido de normas o criterios a la luz de los cuales juzga el mundo y se juzga a sí mismo; tienen –dice Belaunde– inmutabilidad, en oposición a los hechos, a lo fáctico, que es

¹⁰⁴ *Loc. cit.*

¹⁰⁵ *Ob. cit.* pp. 149-150.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 150.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 150-151.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 151.

mudable. Entre esas normas e ideas”, aparte de las estéticas o matemáticas existen, las más importantes, que son las axiológicas, como la idea de justicia. Surge aquí en Agustín la idea de que la justicia “sólo puede ser como un vestigio en el alma de la justicia misma. Las verdades inmutables”, así como el orden, número y medida que rigen el mundo material, lo conducen a Dios, se realiza “entonces una verdadera trascendencia; y a esta sexta etapa la llama San Agustín: *entrada*”¹⁰⁹.

La entrada en Dios es “la fuente de la vida es la fuente de la verdad y de la justicia”, importa una unión de pensamiento filosófico y de éxtasis místico. Es la última etapa, que Agustín llama: *contemplación*¹¹⁰.

Habiendo señalado ya los elementos por los cuales Agustín trasciende al existencialismo, es decir *la corporidad*, Belaunde pasa a ocuparse de “la nada y de su correlato o patencia: *la angustia*; y además, de la *inquiétude agustiniana*”¹¹¹.

Nuestro autor, sabedor de la importancia que a la nada le ha dado la filosofía existencialista; “el existir es salir de la nada, anonadar la nada” manifiesta que esta idea de nada está en Agustín, pero que la nada es para él “la simple negación del ser”. Al referirse Agustín “a la nada al estudiar el tiempo y la relación entre la materia y el acto, la potencia y la forma” todo su análisis “gira alrededor de la definición jehovática del ser: sólo Dios *es*; en las demás cosas hay que contemplar el *han sido* o el *serán*. En el *serán* están todavía en la nada y en el *fuieron* están sumergidas en la nada; la nada aparece pues –en Agustín– como una negación del ser, como un concepto de relación: las cosas perecederas en el tiempo se sumergen en la nada”¹¹².

Continúa así Belaunde: Al hombre se aplica la idea de la nada por la muerte. “La fluidez del tiempo, la fuga de las cosas, no es sino una carrera hacia la nada. Se aniquilan los seres y mueren en nosotros al sucederse las diversas etapas de nuestra vida; y el mismo concepto de sucesión y de fluidez se aplica a todas las cosas”¹¹³. Concluye Agustín en “que las cosas perecederas podrían definirse como algo nada, es y no es, lo cual –agrega Belaunde– anuncia el devenir hegeliano”¹¹⁴.

Para Agustín, sin embargo, la forma es la expresión del ser. “Cuando desaparece la forma queda la materia pura, la materia absolutamente informe,

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

¹¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹¹ *Ibid.* p. 152.

¹¹² *Loc. cit.*

¹¹³ *Loc. cit.*

¹¹⁴ *Ibid.* p. 153.

que se confundiría con la nada”. Aclara Belaunde que “dentro de la lógica tradicional, la nada es simplemente la negación, el no ser en grados hasta no ser de un modo absoluto; la nada se concibe en relación al ser. En síntesis, la nada es una expresión, de oposición, de diferenciación, de descenso, en una palabra es un término límite al cual no corresponde un concepto directo, ni una cosa”¹¹⁵. Heidegger –explica Belaunde– “llama a esta nada negación, nada figurada, y la opone a aquella otra nada que él llama auténtica y originaria, –y agrega sarcásticamente– que es una especie de antro tenebroso y vacío del que van surgiendo las cosas, que se sostienen en la nada -y agrega que- confiesa Heidegger que es imposible mantener esta posición dentro de la lógica tradicional”, entonces –concluye Belaunde en que– “su metafísica, tejida alrededor de la pregunta: ¿qué es la nada?, más que *metafísica* se debería llamar *metalógica*”¹¹⁶.

Para Belaunde, al finalizar su recorrido existencial agustiniano sostendrá: “La nada no puede ser descubierta por el pensamiento si se le da un sentido originario y auténtico; la nada es revelada o patentizada por un temple o estado emocional: la angustia. ‘La angustia es la patencia de la nada’”¹¹⁷ y Agustín ha descrito la angustia ante la nada y ante la muerte, derivando de esa “experiencia, el sentimiento de nuestra limitación y de nuestra miseria. La emoción ante la nada y ante la muerte lo llevan a la plenitud del ser”¹¹⁸.

Hay semejanzas, pues, y hay que destacar el contraste entre Agustín y el existencialismo de Heidegger y de Sartre en su posición respecto de la nada. Agustín “habla de la nada en relación con el ser, ... en función del ser, el existencialismo habla del ser, en relación con la nada... La mente de San Agustín está vuelta hacia la luz; la mente moderna esta orientada hacia el vacío y hacia la oscuridad...”¹¹⁹.

En suma, es esta distinta posición la que establece la diferencia: “entre la angustia radical y permanente del existencialismo moderno y la inquietud agustiniana: la angustia es la patencia de la nada y la inquietud es el ansia del ser; la angustia es estática y la inquietud es dinámica; la angustia entraña el aniquilamiento, la inquietud solo encontrará reposo en la plenitud del Ser”¹²⁰. Es decir, el Ser Divino.

¹¹⁵ *Loc. cit.*

¹¹⁶ *Loc. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.* p. 154.

¹¹⁸ *Loc. cit.*

¹¹⁹ *Loc. cit.*

¹²⁰ *Loc. cit.*

Belaunde, a lo largo del trabajo que hemos realizado, se nos presenta como el caballero reformista cristiano erasmiano que cobra vida en el siglo XX, porque Belaunde fue, sobre todo, un humanista que asumió, tanto el pasado glorioso del Tahuantinsuyo como el mensaje evangelizador humanista cristiano que impuso España desde la conquista y a lo largo de tres siglos del sistema político, económico y colonial. Asumió desde estas dos vertientes la realidad del Perú republicano y en un esfuerzo de síntesis creativa sembró ideas e ideales realizables no –anatomismos– para el hombre concreto, la colectividad en que le había tocado nacer –síntesis viviente–, el continente –constructismo– e incluso para la colectividad de países que presidió cuando ocupó el más alto puesto de las Naciones Unidas.

Erudito del siglo XX, inquieto positivista ante el saber científico, agudo crítico político y constitucionalista, maestro educador, diplomático y estudioso de la filosofía moderna tuvo el privilegio de ser testigo presencial de su proceso de desenvolvimiento histórico más aún, se formó en el positivismo, recibió la influencia del espiritualismo –vivió paralelamente la introducción del evolucionismo spencerista y la adopción del materialismo marxista– para introducirse cabalmente en las nuevas tendencias existencialistas francesa y germana. Su inquietud fue constante siempre renovada y siempre creando nuevas propuestas de perfeccionamiento, tuvo pocos momentos o tal vez sólo instantes de la serenidad que ansiaba por ser trabajador infatigable hasta el último día de su existencia. El absoluto que buscó y que fue meta hacia la plenitud lo dejó formulado en un existencialismo religioso cristiano de raíces agustinianas, es decir, una religión modernizada a la luz de la filosofía existencialista.

¿Alcanzó Belaunde esa plenitud que persiguió a lo largo de su vida? Esta visión de su pensamiento, ante la condición humana, ha intentado, objetivamente, dar una respuesta a tan importante cuestión.

Bibliografía

Escritos de Víctor Andrés Belaunde

Obras completas. El Perú antiguo y los modernos sociólogos (1904). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. I.

Obras completas. Meditaciones peruanas (1914). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. II.

La crisis presente (1914-1939). 6ª ed. Lima, Luis Alfredo, 1994.

“Etapas del pensamiento americano”. En *Mercurio Peruano*. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras (Lima), Año X, Vol. XVI, nos. 107-108, mayo-junio de MCMXXVII, pp. 161-171.

Obras completas. La realidad nacional (1931). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. III.

Obras completas. El debate constitucional (1931-1932). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. IV.

Obras completas. Peruanidad (1942). Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, Tom. V.

“El existencialismo cristiano”. En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, UNMSM, Publicaciones del Cuarto Centenario, 1950, Tom. III, pp. 71-84.

Inquietud, serenidad, plenitud. Lima, UNMSM, Publicaciones del Cuarto Centenario, 1951 (Colección Plena Luz, Pleno Ser, SPF).

OSCAR MIRÓ QUESADA DE LA GUERRA (1884-1981)

Francisco Miró Quesada Cantuarias

1. Oscar Miró Quesada de la Guerra, el polifacético

La personalidad de Oscar Miró Quesada de la Guerra, conocido en el mundo periodístico con el pseudónimo de Racso (Oscar al revés), es sumamente difícil de precisar. En un sentido muy general se podría decir que Oscar Miró Quesada fue un extraordinario polígrafo. Ciencia (matemáticas, astronomía, física, geografía, navegación espacial), filosofía, religión, sociología, antropología, historia, derecho, técnica, tecnología, geografía, política, ajedrez, arte, música, poesía, grafología, prestidigitación, salud, hipnotismo, y no terminamos de numerar los temas sobre los que escribió.

Pero, en realidad, Racso fue mucho más que eso. Racso fue un creador en el sentido más auténtico de la palabra. Fue un pionero en diversos campos del quehacer humano. En primer lugar fue el creador del periodismo científico a nivel mundial. Según la historia “oficial” del periodismo, el periodismo científico nació en 1920, en el New York Time, con una serie de artículos escritos por el profesor Kempfner. Pero Oscar Miró Quesada comenzó a divulgar el conocimiento científico en 1906, de manera regular y sistemática, 14 años antes que se iniciara en el New York Time. Su primer artículo versó sobre el hipnotismo, en el que hablaba sobre su empleo como método para curar los temperamentos neuróticos e históricos. Y, luego, siguieron cientos de artículos que abordaban los temas más variados del conocimiento científico. Pero sus artículos de divulgación no se limitaron sólo a la ciencia. Pues escribió, como hemos dicho, sobre un número increíble de temas. Por eso Racso fue antes que nada un divulgador de la cultura universal. No hemos contado la cantidad de artículos que escribió Racso. Pero, con toda seguridad, fueron más de dos mil. Oscar Miró Quesada de la Guerra: el creador.

2.1. El creador

2.1.1. Derecho

Uno de los mayores aportes de Oscar Miró Quesada de la Guerra, en adelante, por comodidad de lectura “Racso” fue en el campo del derecho. En un pequeño libro, “La nacionalización del derecho y la extensión universitaria”. Según el autor nuestro pueblo, sobre todo el que vive en

regiones apartadas, ignora el derecho oficial que está en nuestros códigos, porque estos se han generado mediante una imposición de normas, provenientes del derecho romano, del derecho colonial, o sea, de las leyes de Indias, y de la Revolución Francesa. Lo que debe hacerse, para superar esta situación injusta, es difundir leyes creadas para encauzar la conducta de nuestro pueblo. Y para ello debe acudir a la “Extensión Universitaria”, es decir a la divulgación de nuestras leyes por medio de la extensión universitaria. La extensión universitaria fue una creación de Racso, que acuñó el lema: “Si el pueblo no puede ir a la universidad, la universidad debe ir al pueblo”. Jorge Basadre, parco en adjetivos, dice que en este libro Racso sustenta la *tesis fascinante* de que nuestra vida en este campo ha sido centrípeta y exógena y que su proceso de nacionalización puede gestarse mediante la cultura del pueblo (Basadre. *Historia de la República del Perú*, pp. 4664-4665).

Además de este aporte fue el introductor, en el Perú, de la Criminología y de la Mesología Criminal, dictando sus cursos con los aportes de la psicología experimental. Su investigación llegó al extremo de colaborar con la policía de investigaciones en el famoso caso Montes. Montes era un empleado muy modesto, en casa de una pareja de ancianos. Un día ambos amanecieron muertos, asesinados con el empleo de un arma contundente. Por más esfuerzos que realizó la policía de investigaciones, no pudo hacer que Montes hablara. Montes no dijo nada, ni confesó nada. Hasta que Racso, basándose en el conocimiento experimental de los sujetos quechua-hablantes, que habían aprendido castellano por imposición de maestros que despreciaban el *runa simi*, dio la idea de llevar a un detective bilingüe, que además del español dominaba el quechua. A la media hora Montes confesó todo.

2.1.2. Estética

Otro de sus aportes creadores fue relativo a la estética. En un libro titulado “La renovación de la estética por el toreo”, hace un análisis de la revolución que significó en el toreo, el estilo revolucionario de Juan Belmonte y, contra las tesis contemplativas imperantes en la época, opone una tesis práctica: en el toreo se llega al arte evitando que el torero, que lidia al toro en magistral elegancia, poniendo su vida en peligro, escape de las astas del burel.

2.1.3. Metamatemática

Uno de sus aportes menos conocidos pero, tal vez, el más importante de todos, fue la publicación de su libro “Del número a la realidad”, primer libro de epistemología matemática, es decir, de matemática, escrito, dos años antes del libro de Faustino Tornazos, considerado como el introductor de dicha disciplina en Latinoamérica. Desgraciadamente, se trata de un libro muy poco difundido en nuestro medio.

Deberíamos seguir escribiendo sobre los aportes creativos de Oscar Miró Quesada de la Guerra. Pero, desgraciadamente el tiempo límite para entregar los originales se ha vencido.

Lima, 13 de abril del 2004

PEDRO S. ZULEN (1889-1925)

Martha Zolezzi

Pedro Zulen, filósofo, “hombre bueno e inquieto”, tenaz luchador por la defensa del indígena, nació en Lima el 12 de octubre de 1889. Procedía de una familia cuyo padre era de ascendencia asiática y de madre criolla¹. Se educó en el Colegio de Lima dirigido por el doctor Pedro Adolfo Labarthe.

En 1906 y 1907 realizó sus estudios universitarios en las Facultades de Ciencias Naturales y Matemáticas de la Universidad Mayor de San Marcos. En 1909, 1913 y 1914 prosiguió sus estudios en la Facultad de Letras y entre 1914 y 1915 en las Facultades de Jurisprudencia y Ciencias Políticas.

Viaja a Chile, Argentina y Estados Unidos en 1916. En Estados Unidos ingresa a la Universidad de Harvard donde estudió Psicología y Filosofía, sin embargo regresa al Perú por motivos de salud. Con todo, este no sería el único viaje que haría a los Estados Unidos².

En 1920 obtiene el grado doctoral en Letras con una tesis que constituye un estudio analítico de las teorías de Bergson, cuyo título es *La filosofía de lo inespresable*, que fundamentalmente es una interpretación y crítica de la filosofía de aquel pensador.

Zulen ingresa a la docencia entre 1923 y 1924, ocupando las cátedras de Psicología y de Lógica. Desde ellas promueve las principales corrientes filosóficas de la época, sobre todo el movimiento filosófico existente en Inglaterra y Norteamérica. Difunde particularmente, por primera vez, el pensamiento de Bertrand Russell, con quien sostuvo provechosa correspondencia personal. Además, según anota Augusto Salazar Bondy, introduce “en el caso de lógica, las nuevas corrientes de la lógica simbólica y las investigaciones sobre la fundamentación de la matemática... Fueron dados a conocer entre otros los trabajos de Boole, Peirce, Schroeder, Peano, Russell y Whitehead... En metodología de las Ciencias Sociales son introducidos, en acción paralela a la que ya por ese entonces desarrollaba Honorio Delgado, las tesis del estructuralismo de Dilthey y la Gestaltpsychology. En la enseñanza psicológica, al lado de los aportes de Bergson, se incorporan los

¹ Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Tom. XV, p. 294.

² “Noticia biográfica”. En *Boletín Bibliográfico de la UNMSM*. Lima, N° 1, Vol. II, marzo 1925, p. 9.

muy recientes de E Wertheimer, Kohler, Koffka, Goldstein, Stern, Spranger y Mc Dougal³.

Las observaciones originales que Zulen hizo sobre Bergson, provocaron elogios de estudiosos enterados, tales como Max Nordau y asimismo su trabajo posterior del *Neo-hegelianismo al neo-realismo* fue incluido en una revista publicada por José Ingenieros⁴.

En el año 1922 se dedica a la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Marcos, cargo que desempeñó hasta 1925 logrando con su misión modernizar sus servicios y colocarla entre las mejores de la capital. Además, esta es la época en que inicia la edición del Boletín Bibliográfico. Zulen logró incrementar en forma muy significativa los volúmenes de la biblioteca sanmarquina y la relacionó con otras instituciones afines “prestigiando a la Universidad en el extranjero y aquí mismo... atrajo a la sala de lectura de 1,500 a 2,000 lectores semanales⁵”. Esta labor fue posible gracias a la colaboración del Rector de Universidad, doctor Manuel Vicente Villarán.

Sin embargo, la labor de Pedro S. Zulen no solo se circunscribió al campo de la docencia, de la administración y la investigación, sino que animado también por su preocupación social contribuyó a la creación de instituciones tales como la Asociación Pro-Indígena, cuya Secretaría General estuvo a su cargo. Dicha Institución fue fundada en colaboración con Dora Mayer y Joaquín Capelo, este último, Senador de la República y defensor de los derechos de los indígenas.

Esta institución que perduró entre 1909-1917 fue de carácter privado y sus acciones concretas estuvieron destinadas a defender al indio hasta el año de su receso, 1917. La labor de Zulen en este campo fue muy activa. De ella han quedado testimonios contundentes: no se podría olvidar cuando al dirigir en la provincia de Jauja un discurso a los indígenas de Marco, fue apresado y traído a Lima.

Además, fundó la revista *El deber pro-indígena* (1912-1917) y *La Autonomía* (1915). Un claro reconocimiento de esta labor de comunicación social aparece en la novela de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno*⁶. Esta referencia no es la única que destaca la labor institucional de Zulen. Mariátegui refiriéndose a la Asociación Pro-Indígena expresa: “su acción se

³ Salazar Bondy, A. *Historia de las ideas en el Perú*, 1965, Tom. II, p. 279.

⁴ C.F. Villavicencio, Modesto, “El valor intelectual de Zulen”. En *Boletín Bibliográfico de la UNMSM*. Lima, Vol. II, N° 1, p. 8.

⁵ Basadre, Jorge. “La herencia de Zulen”. En *Boletín Bibliográfico de la UNMSM*. Lima, Vol. II, N° 1, marzo 1925, p. 2.

⁶ Alegría, Ciro. *El mundo es ancho y ajeno*, Tom. II, p. 169.

redujo gradualmente a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal de Pedro S. Zulen y Dora Mayer. Como experimento la Asociación pro-indígena sirvió para contrastar, para medir la insensibilidad moral de una generación y de una época”⁷.

Gracias a la fructífera labor social de Zulen y debido a los intereses sociales que lo animaban, lograría crear una grata amistad con Gonzáles Prada. También cultivó amistad con Max Uhle, Eguren y otras celebridades de su época. Igualmente, en mérito a su preocupación personal y profesional su obra fue conocida en el extranjero, como evidencia el sociólogo norteamericano Edward Ross, quien menciona la obra de Zulen en uno de sus libros⁸.

El desarrollo de la obra filosófica y social de Zulen infortunadamente se truncó de manera prematura el 27 de enero de 1925 debido a una grave enfermedad, privándonos de este modo de una concepción filosófica completamente elaborada que podría haber revelado su visión total de la realidad.

La contribución de Zulen en La Asociación Pro-Indígena fue de manera gratuita y valiéndose de todos los medios legales posibles esta Asociación trató de defender la causa indígena, sobre todo en sus reclamos ante los poderes del Estado, contribuyendo al conocimiento de la situación del indio y sus padecimientos ante la clase dirigente del país, y poniendo de relieve la necesidad sentida por esta masa desprotegida de apoyo y ayuda a su causa.

“La Asociación Pro-Indígena fue un movimiento reactivo a la agresión teórica y práctica de la oligarquía y del gamonalismo que, prejuzgado racialmente, demandaba el exterminio de los indios; que impulsado por una creciente voracidad económica, anexaba los bienes comunales a las haciendas; que irrogándose derechos feudales, se apropiaba gratuitamente la fuerza de trabajo de los indígenas... La Asociación Pro-Indígena fue, en esencia, un movimiento democrático y nacional. Condenó al feudalismo y luchó por las libertades democráticas y por la justicia dentro de la ley y el orden burgués. Impulsaba el desarrollo capitalista en manos de los nacionales, fustigando el dominio extranjero. En suma, impulsó un movimiento de ideas que reflejan los cambios materiales de nuestra sociedad. Sus miembros fueron básicamente, de extracción pequeño

⁷ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. El problema del indio*, p. 49.

⁸ Villavicencio, Modesto. *Ob. cit.*, p 7.

burguesa limeña o provinciana y, excepcionalmente, algunos obreros y artesanos”⁹.

La revista *El Deber Pro-Indígena*, órgano oficial de la Asociación se publicaba mensualmente, llegando a completar 51 números, el primero vio la luz en octubre de 1912 y el último se editó en diciembre de 1917. Gracias a ésta podemos saber que la Asociación se conformó con un Comité Central En Lima, tres delegados en las capitales departamentales y delegaciones personales en las provincias¹⁰. Según los Estatutos de la Asociación los delegados tenían atribuciones específicas:

“...mantener correspondencia permanente con el Comité Central, informar la situación en que se hallan los indígenas, denunciar los abusos y atropellos, respetar y acatar las resoluciones del Comité, propagar las publicaciones que favorezcan al indio y defender los derechos de sus protegidos en la prensa y ante las autoridades de la localidad”¹¹.

Pedro Zulen como pensador y según señala Salazar Bondy, sus primeros escritos están relacionados con los problemas del conocimiento, y se observa la influencia del pragmatismo en sus ensayos, sobre todo en el denominado Filosofía del Error¹². En este trabajo Zulen “piensa que es indispensable superar la oposición entre la verdad y el error para comprender el mecanismo del conocimiento. El error es la vía real del saber, que no es nunca sino aproximación indirecta y gradual a los hechos”¹³.

En el artículo mencionado Zulen destaca el hecho que todos los actos de nuestra vida no constituyen en términos absolutos acontecimientos verdaderos, aún cuando el hombre quisiera que así fuera. Por el contrario, afirma que casi toda nuestra vida es una serie continua de errores necesarios. Todo esto se muestra a través de la evolución de la Humanidad que ha sido concebida por los espíritus revolucionarios y conservadores desde sus propias perspectivas. Los unos creen que una revolución cambiará por completo la faz de la sociedad, los otros piensan en una situación social estable. Sin embargo, en el fondo “la evolución de la humanidad no ha sido debida más que a los errores de ambas agrupaciones”¹⁴.

⁹ Kapsoli, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Debates Rurales 3, p. 3.

¹⁰ C.f. Kapsoli, W. *Ob. cit.* pp. 5, 9.

¹¹ Estatutos de la Asociación Pro-Indígena. Lima s/f. Citado por Kapsoli, W. p. 10.

¹² Zulen. “Educación y crítica”. En *Contemporáneos* (Lima), Año 1, N° 8, abril de 1909.

¹³ C.f. Salazar Bondy, Augusto. *Ob. cit.* p. 269.

¹⁴ *Art. cit.* p. 9.

Realmente haber cambiado, por ejemplo, el régimen feudal por otro en el caso de la Revolución Francesa, no significó otra cosa que la afirmación de los mismos y otros errores, ya que se erradicó totalmente las antiguas instituciones sin conservar lo positivo de ellas y cometándose quizás peores errores. “La multitud desheredada siguió siendo explotada con mayor ahínco e hipocresía por la burguesía que sucediera a la antigua nobleza”¹⁵.

Particularmente, casi lo mismo puede decirse de la independencia Hispano-Americana. En resumen, todo esto no significa otra cosa que destacar la importancia que ha tenido el error en las diversas modalidades de evolución de la humanidad. No solo en la historia, sino también en la ciencia. “Por paradójal que parezca el error ha sido el camino de la verdad humana. La historia de la ciencia lo prueba”¹⁶.

En el año 1914, trabajos como “La vida según Spencer” (Balnearios, N° 185) y “La tendencia presente de la filosofía” (La Crónica. Lima 5 de Agosto de 1914) refutarán al positivismo, sobre todo a la luz de tendencias nuevas del pensamiento europeo (Schiller, James, la filosofía de los valores y el idealismo de Eucken en Alemania, el bergsonismo en Francia).

En 1920 Zulen presenta su tesis de Grado en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, “La filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson”¹⁷, constituyendo ésta su más valioso aporte a la filosofía peruana.

Al ocuparse Zulen de la filosofía de Bergson tratará de mostrar que es posible delinear dos aspectos claros en la concepción bergsoniana. Uno, el intuicionismo que corresponde al Bergson de élan vital; y el otro el intelectualismo que corresponde al Bergson lógico. En resumen, uno intuitivo y otro racional, que deben separarse “a fin de que al juzgarlo no se incurra en el absurdo de querer apreciar al intuitivo del mismo modo que al racional”¹⁸. Al referirse al intuicionismo destaca dos tipos de experiencia: una integral y otra total. La intuición que nos daría la experiencia integral sería el instrumento que nos pone en contacto con la realidad íntima; pero de la experiencia total no podemos saber nada porque “la totalidad sería un

¹⁵ *Ibid.* p. 10.

¹⁶ *Ibid.* p. 11.

¹⁷ Zulen. *La filosofía de lo inexpresable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson*. Lima, Sanmarti, 1920.

¹⁸ *Op. cit.* p. 10.

mundo terminado, y un mundo terminado es inconcebible, sólo podría ser comprendido por una divinidad”¹⁹.

Zulen en su análisis de la relación lenguaje y realidad expresa que la filosofía de Bergson aparece como una reacción a la introducción de los métodos científicos en el campo del espíritu, convirtiéndose en opositora de las corrientes que sostenían que el mundo es apariencia, y que afirmaban, por otro lado, que la verdadera realidad trasciende el mundo de la experiencia inmediata. “Bergson pretende oponer al rígido esquematismo conceptual, el flujo íntimo de la conciencia; al poder analítico y mutilador de la razón, la fuerza intuitiva del espíritu”²⁰. Zulen considera que la tesis de Bergson expresa que al ser la realidad objeto de la filosofía ella se convierte en inexpresable, y lo que llega al alcance de nosotros es sólo lo sentible, y agrega que para Bergson la vida es considerada desde un punto de vista psicológico. Lo que nosotros sentimos es inexpresable puesto que nuestro lenguaje que ha sido creado por nuestra inteligencia en relación con el mundo de la materia inerte, es inadecuado para expresar la vida”²¹.

En este sentido, Zulen no acepta ciegamente la tesis de Bergson, quien sostiene en la “Evolución creadora” (p. VII), que la vida debe ser considerada desde el punto de vista psicológico, cuyos estados estarían caracterizados por la duración. Para Zulen nuestro espíritu sería efímero y además no habría seguridad del carácter psíquico de la realidad.

Bergson establece dos clases de conocimiento: el que se logra a través de la inteligencia y el conocimiento mediante la intuición. Al primero le corresponde “retener de la realidad moviente, inmovilidades eventuales con las que se crearían símbolos que en cierta medida permitirían prever el porvenir y gobernar la naturaleza”²². Por el segundo movimiento nos podemos instalar en lo moviente, en el interior del devenir (“La evolución creadora”, pp. 370-371). Con la primera clase de conocimiento se hará la ciencia, y con la segunda la filosofía. La inteligencia desnaturaliza a la vida; mientras que la intuición, afirma el filósofo, conduce al “interior de un objeto para coincidir con lo que él tiene de único, y por consiguiente de inexpresable”²³. El sujeto no puede expresar lo que intuye, es decir, no puede dar un concepto de lo que está en perpetuo rehacerse, de eso que dura. Por consiguiente, lo intuido tendrá que descomponerse, de tal modo que dejará

¹⁹ *Ibid.* p. 11.

²⁰ *Ibid.* p. 18.

²¹ *Ibid.* p. 28.

²² *Ibid.* p. 28.

²³ *Ibid.* p. 29.

de ser, porque en lugar de conservarlo en su propio medio, será trasladado al espacio.

Zulen discrepa de esta concepción y observa que los problemas de la filosofía surgen cuando el filósofo trata de explicarlo todo, al intentar organizar un modelo construido previamente para explicar lo que el extiende por realidad, “para expresar la experiencia habida y por haber”²⁴. Es en este sentido que Bergson, afirma Zulen, tampoco habría escapado a este punto de vista, ya que nuestro conocimiento implica una separación y una concurrencia de conceptos sin haber alcanzado a recomponerlos. Lo que el debería hacer es desechar los modelos conceptuales y volver a la experiencia misma. La realidad manipulada al salir del seno de la duración pura no es “ya realidad, sino análisis, y por eso cuando el quiere explicar falla y va contra su propio principio de ver todas las cosas *sub specie durationis*, que es lo que está en la base de su filosofía”²⁵.

La concepción filosófica bergsoniana no podría ser alcanzada con un criterio exclusivamente lógico. Sin embargo, en su filosofía hay un aparato formal, según Zulen, destruible, porque el lenguaje no puede aprehender todo el flujo del pensamiento. Al explicar lo que para Bergson es la realidad, cosa que no puede hacerse más que por medio de imágenes que se desplazan en el espacio, el la transforma y la convierte en una **Lógica**. Sin embargo el sistema construido por él, es **lógicamente** vulnerable y además al dar una explicación de los problemas –como el de Dios y el de la inmortalidad del alma– que la metafísica tradicional considera fuera del terreno de la experiencia, se ubica en un franco intelectualismo, actitud que precisamente trató de superar²⁶.

Al tratar de la materia y el espíritu, Bergson postula que son absolutamente diferentes no obstante estar unida el alma al cuerpo. Pero no existe una diferencia radical como para que no pueda producirse una unión entre espíritu y materia. El espíritu es capaz de relacionarse con la materia, relación que se produce por degradaciones sucesivas que concluyen en una limitación del espíritu. Esta relación entre espíritu y materia es la que permite formar los conceptos. Entre la percepción y la materia sólo existe una diferencia de grado, pero no de naturaleza. Esta última diferencia se hace radical cuando la percepción “pasando por el recuerdo-imagen, se convierte

²⁴ *Ibid.* p. 31.

²⁵ *Ibid.* pp. 32-33.

²⁶ *Ibid.* p. 34.

en recuerdo al penetrar en la memoria²⁷. “Si un recuerdo se actualiza se vuelve materia; y sin mi percepción deja de actuar se vuelve espíritu”²⁸.

La materia tiene existencia real fuera de la conciencia. Es cantidad. La geometría es el fondo mismo de la materia. Los conceptos, producto de la relación entre espíritu y materia, se refieren al movimiento sin móvil. “Los conceptos no constituyen la realidad, sino un desglose artificial de la realidad”²⁹. El movimiento es un concepto móvil pero no expresará que lo moviente sea la esencia íntima de la realidad material. El concepto no expresa la esencia íntima de la materia. Consecuentemente, la distinción entre materia y espíritu existe siempre.

Para Bergson la inmortalidad del alma es posible porque el espíritu rebasa al cuerpo, siendo éste un instrumento de acción de aquél. Esta solución sólo es una posibilidad –pero en el caso de Bergson– observa Zulen, se presenta como una certeza, constituyendo su posición una forma de escapar del escepticismo y del materialismo.

Refiriéndose al yo, Bergson expresa que “no existe más que por relación a otros yo y otras realidades”³⁰. Caracteriza a la conciencia como una “duración inespacial”³¹, y esa duración implica tiempo, un tiempo que no es específicamente determinado como el tiempo físico.

Se puede afirmar la existencia de Dios porque la creación es un hecho irreversible y porque la materia y la vida suponen un ser creador y libre. El poder de creación de Dios, porque Dios posee –en sí mismo– el poder de crear. Zulen expresa que para Marcel Hébert, el concepto del Dios bergsoniano rompe la continuidad de su filosofía, puesto que el Dios bergsoniano existe en nosotros como una creencia, como una convicción moral, pero no puede ser objeto de experiencia.

Hasta este momento, expresa Zulen, los ejemplos que se han presentado son suficientes para afirmar la existencia de un Bergson intelectualista y del “valor filosófico de sus construcciones estrictamente lógicas”³². Luego tratará de los aspectos fundamentales de lo que llama el Bergson intuicionista.

Para Bergson lo percibido no puede estar separado de lo absoluto, pero él no dirá lo que el absoluto es. No puede decirse lo que el absoluto es

²⁷ *Ibid.* p. 36.

²⁸ *Ibid.* p. 37.

²⁹ *Ibid.* p. 39.

³⁰ *Ibid.* p. 42.

³¹ *Loc. cit.*

³² *Ibid.* p. 46.

porque la intuición coge una movilidad, una duración, algo inexpressable. Zulen acepta que la intuición aprehende una movilidad, pero sostiene que de ello no se puede inferir que lo aprehendido de la realidad sea lo absoluto. Lo que se aprehende es únicamente un aspecto de la realidad. Según Zulen “la intuición expresa algo que es otra cosa de lo que aparece en la simbolización de nuestra inteligencia, pero no especifica lo absoluto”³³.

Para Bergson el conocimiento intuitivo alcanza, finalmente, lo absoluto porque considera que la conciencia es duración. Sin embargo, de acuerdo con Zulen, del hecho de que la conciencia sea duración, no se puede inferir que la intuición alcance lo absoluto. Zulen dice que Bergson “ha sido seducido con la duración psíquica y todo lo ha consideración bajo ese tipo”³⁴.

La intuición según Bergson, es cuando percibimos en lugar de “una discontinuidad de momentos que se reemplazan en un tiempo inmediatamente dividido, la fluidez continua del tiempo real que corre indivisible”³⁵.

Según Zulen, la intuición bergsoniana es un “acto de auto-interiorización” y si la realidad toda fuese del tipo de nuestra conciencia “la intuición cogería el absoluto concebido como **movilidad**”³⁶. Sin embargo, quedaría por explicar el problema de la distinción ente la materia y el espíritu, pues según la experiencia ambos son distintos. La intuición es la única apta para aprehender el devenir interior, pero no podrá tener un conocimiento de lo absoluto exterior, siendo la inteligencia la que está “a gusto en el dominio de la materia inerte”³⁷. “Esto permite distinguir entonces que flujo, movilidad, duración, devenir, cambio, progreso, creación, libertad, élan, son categorías de la intuición más no de la realidad exterior misma”³⁸. La realidad exterior aparece moviente pero no es movilidad en sí; en consecuencia, no se puede afirmar que “esa realidad sea movilidad en sí, por el solo hecho de que aparezca como tal en la intuición”³⁹. Según Zulen afirmar que la realidad es la apariencia, la exterioridad, lo inmediato es sostener un ilusionismo psicológico, es convertir a la realidad en un espejismo de la duración real. El

³³ *Ibid.* p. 49.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.* p. 50.

³⁶ *Ibid.* p. 52.

³⁷ *Ibid.* p. 54.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibid.* pp. 54-55.

método de Bergson, en definitiva, parte de lo psicológico, y adecúa la realidad exterior dentro de ese tipo de realidad⁴⁰.

El estudio de Zulen procura presentar dos niveles en la concepción filosófica bergsoniana. Un nivel lógico y otro intuitivo; sin embargo, agrega que la pugna entre estas dos tendencias es constante a través de toda su obra, y probablemente esta indefinición no permite expresar esa realidad que nos circunda y ante la cual todo tipo de lenguaje resulta incapaz de expresarla.

En el año 1924, Zulen publicó su trabajo del *Neobegelianismo al Neorealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción Neo-Realista*.

Pedro Zulen fue un preocupado de la educación peruana. También del Archivo Zulen hemos rescatado el siguiente manuscrito que contiene una revisión del desarrollo de las corrientes pedagógicas en el país y que Zulen denominó: "El movimiento contemporáneo de las Ideas Pedagógicas en el Perú"⁴¹, fechándolo en Marzo del año 1909.

En un estilo claro y directo el autor asume que el propósito que anima el trabajo en cuestión es el de presentar las diversas ideas pedagógicas imperantes en su época. Para lograr dicho objetivo se revisan las diversas orientaciones de pensamiento, destinadas a resolver el problema de la educación en el Perú.

Anota como una primera tendencia aquella que considera a la educación orientada hacia las clases dirigentes, favoreciendo de esta manera la formación de una élite, impulsora de un sentimiento de autonomía nacional, reformadora de las instituciones, moralizadora de las funciones públicas. Una élite que propiciará el nacimiento de una conciencia colectiva, fundamento de toda virtud social. El iniciador de esta orientación es, según anota el autor, Don. Alejandro O. Deustua quien señala que el Estado ha olvidado el deber de formar ciudadanos selectos, ya que sólo ha atendido a la resolución de problemas políticos y económicos; además, según él, nuestros sucesivos gobiernos han propuesto sólo reformas educacionales de la enseñanza pública sin calcular aquello que es eficaz o por lo menos practicable, por esto no se ha reparado en las particularidades individuales, en la propia geografía e historia y más bien se ha procurado imitar las concepciones que sobre pedagogía se exponen y practican, por ejemplo, en Francia.

⁴⁰ *Ibid.* p. 58.

⁴¹ Zulen. "El movimiento contemporáneo de las ideas pedagógicas en el Perú", Marzo 1909.

Intentar ofrecer una solución al problema educativo significa evitar circunscribirlo dentro de los límites de la pedagogía, atendiendo más bien a intereses morales, religiosos, económicos y políticos, poniendo énfasis en el aspecto sociológico que representa, ya que para Deustua, el problema de la educación se vincula estrechamente al de la felicidad nacional. Zulen estima conveniente aclarar esta última definición y expresa que Deustua “sigue la teoría de Hoffding, el filósofo de Copenhague”⁴². La consecución del bien, “estado durable del sentimiento del placer”⁴³ exige una actividad constante, la felicidad es expansión, que debe ser orientada y aplicada en la dirección correcta. Por este motivo se impone, previa a toda tentativa de organización, preguntarse en qué consiste la felicidad, y cómo es posible realizar la empresa de alcanzarla; y dentro de esta tarea qué debe prevalecer, si la cultura material sobre el ideal, o viceversa, o la conciliación de estas dos posiciones.

Desde la óptica de Alejandro Deustua, en el Perú se persigue una imagen materialista de la felicidad, que a imitación de la prosperidad surgida en Estados Unidos de Norteamérica o en la Argentina, pone énfasis en el desarrollo de la producción económica, pero que considera erróneamente que la moralidad se puede obtener con el dinero, trayendo como consecuencia la valoración del hombre como un elemento exclusivamente de producción industrial y, por ende, circunscribiendo la educación a la escuela primaria, práctica y a los colegios industriales y comerciales. Para esta posición, el logro de la felicidad social no consiste en la postergación de la cultura ideal frente a un excesivo utilitarismo, o en la mera erradicación del analfabetismo; antes bien, la solución del problema de la felicidad individual y colectiva radica en la educación de sentimiento, en la moralización del grupo social. “Contraídas exclusivamente a la cultura intelectual nuestras escuelas no pueden moralizar, y las escuelas que no moralizan son focos de infección”⁴⁴. Antes que escuelas, los analfabetos requieren cultivar el sentimiento de su propia personalidad, librarse de la tiranía de sus amos, adquirir hábitos de limpieza, conocer las técnicas del cultivo de la tierra y su mejor aprovechamiento. Nuestros problemas morales, económicos y políticos están basados no tanto en la carencia de instrucción popular, sino en la falta de educación selecta de las clases dirigentes que están llamadas a conducir política y socialmente al país. De allí que el objetivo primordial del Estado debería ser la formación de una élite social, cuya educación estaría

⁴² *Art. cit.* p. 5.

⁴³ *Ibid.* p. 5.

⁴⁴ *Ibid.* p. 7.

administrada por nuestros colegios y universidades y que, en definitiva, conduciría a la reorganización y fomento de la enseñanza superior.

La Universidad Mayor de San Marcos es la llamada a asumir esta misión, dirigiendo el pensamiento nacional, inspirando con sus ideas el gobierno de las instituciones públicas, modificando los viejos y anquilosados moldes educativos. Para el logro de estos propósitos es necesario atender a la reorganización de las instituciones gubernamentales encargadas del sistema educativo del país, la concentración de la enseñanza universitaria en Lima, la reducción y centralización de colegios de segunda enseñanza y consecuentemente la formación de profesores primarios y secundarios, la formación de inspectores encargados de hacer llegar a toda la república las nuevas ideas y sistemas pedagógicos, la importación de profesores extranjeros y la educación de los jóvenes fuera del país, así como el perfeccionamiento del personal docente, en general y el acrecentamiento económico que fomente la instrucción pública en todos sus niveles.

La posición contraria a la tendencia expuesta es sostenida por Joaquín Capelo, profesor universitario y parlamentario de su época, quien piensa que la primera medida a adoptarse, en materia educacional, es la erradicación del analfabetismo, en una visión práctica y utilitaria. La sociedad requiere de individuos considerados como hombres de negocios, capaces de ganarse la vida, y dedicados a establecer relaciones con los demás hombres, elevando su espíritu hacia la cultura intelectual, ya sea por medio de las humanidades, la filosofía o las ciencias. Pero esta educación de corte clásico debe sustentarse en una educación industrial y social, que permita al individuo estar en condiciones de disponer de un trabajo remunerado, y ejercer su libertad personal en todos los sentidos.

En un programa de educación nacional, habría que contemplar ideales, rumbos y medios. Los ideales están centrados en “la confianza en el propio esfuerzo, la noción clara del deber y la seriedad del carácter”. Los rumbos están señalados por “la libertad de acción, el trabajo remunerativo y el conocimiento de las cosas”, mientras que los medios consisten en “la garantía del derecho por el fiel cumplimiento de la ley, la ausencia de trabas al trabajo y la difusión de los conocimientos”⁴⁵. En el Perú se han olvidado los ideales del propio esfuerzo personal y se aspira al logro de posiciones acomodadas en la sociedad, que devengan de las relaciones sociales, antes que por el valor propio.

⁴⁵ *Ibid.* p. 10.

Por otro lado, el reclutamiento forzoso del alumno en las aulas de estudios es causa de la pérdida del valioso contacto con la realidad social, sin sentir su influencia, ni estimular su conciencia creadora ni su esfuerzo personal, careciendo, de esta manera, el individuo de la intuición de la vida real.

No se considera, en el proceder educativo, una relación necesaria entre las propias facultades y la educación que éstas deben recibir. Por este motivo es necesaria la organización de la instrucción pública desde una óptica que sea capaz de respetar las diferencias individuales y la búsqueda de una formación personal.

Zulen anota que la posición sostenida por Capelo cobró fuerza en el ambiente pedagógico nacional de la época. Políticos tales como el ex-presidente Pardo, en su campaña política del año 1904, abogó por la apertura de un mayor número de escuelas, y el ministro Don Jorge Polar, al año siguiente, condenó aquella educación orientada exclusivamente a la formación de una élite dirigente, que en última instancia redundaría en la explotación de los de abajo por los más favorecidos económica y socialmente. José de la Riva Agüero, en cambio, sostiene la necesidad de una educación práctica y utilitaria.

Manuel Vicente Villarán, destaca la importancia del factor económico en la evolución nacional, aparentemente olvidado por Deustua.

Para que se pueda educar a una nación, ésta debe ser poseída real y efectivamente por los ciudadanos: El territorio, “elemento primario de toda nacionalidad”⁴⁶ es inaccesible e intraficable. No se puede hablar de desarrollo educativo, sin tocar el problema del desarrollo económico y, por ende, de la nación. Al tratar Deustua el tema de la Universidad, olvida el estado lamentable en que ésta se encuentra. Para Villarán sólo la industrialización sería capaz de variar la faz de nuestra sociedad. Por esta carencia las clases dirigentes sólo se ocupan de buscar empleos y hacer negocios mediante el favor y la intriga. Conviene fomentar la aptitud y vocación para el trabajo productivo, educar a las clases más necesitadas para que no sean elemento de explotación de los más favorecidos. De donde se desprende la necesidad de la escuela primaria gratuita que fomenta la unidad nacional. Lo anterior no significa sobrevalorar un grado de instrucción frente a otro. La educación nacional debe ser democrática “permitiendo el ejercicio amplio de las vocaciones y recursos individuales”⁴⁷, y sus fines deben ser encauzados hacia

⁴⁶ *Ibid.* p. 11.

⁴⁷ *Ibid.* p. 12.

la orientación científica, sobre todo, dejando de lado la formación literaria y libresca, prestigiando las ocupaciones productivas. “Enseñar a todo el mundo un oficio, un arte, algunos de los modos de ganar la vida”⁴⁸.

Francisco García Calderón, Jorge Polar y Dora Mayer son partidarios de fortalecer las energías del pueblo, orientando sus ideales y potencialidades, dentro de los límites de un Estado de economía pobre.

Para Zulen el sacrificio de la cultura material por la ideal o viceversa, es un sacrificio estéril. La conciliación de ambas sería la meta a proponernos.

El presente ensayo tiene el valor de presentar mediante un criterio riguroso, posiciones contrarias frente a los problemas económicos y educativos que constantemente han acosado a nuestro país, problemas no han variado substancialmente, lo que representaría un indicador de como a pesar de los cambios trascendentales ocurridos a nivel universal, en el país no se ha logrado sobrepasar, salvo algunos intentos honrosos, la situación de dependencia y subdesarrollo que parece ser inherente a nuestra naturaleza.

En el trabajo “Educación y crítica”, aparecido en *Contemporáneos*, Zulen insistirá en los defectos generales de la educación nacional y además criticará la persistencia en el trabajo rutinario, que no es realmente la obra del verdadero maestro, porque éste último sí busca un vínculo íntimo entre el maestro y el alumno. Critica además la tendencia a la enseñanza enciclopédica de la época, resaltando finalmente los ideales de la juventud, que no deberían ser desperdiciados por la monotonía de la labor escolar.

Finalmente, considera que la ley no resuelve el problema educativo de manera inmediata; por lo tanto es la acción del docente la que también contribuye a la reforma educativa.

Bibliografía

Escritos de Pedro S. Zulen:

“Un concepto de Spencer mal interpretado”. En *La Prensa* (Lima), 16 de agosto de 1908.

“Teosofía y ciencia”. En *Variedades* (Lima), enero de 1909.

“La ciencia y el problema del conocimiento”. En *Variedades* (Lima), 1909.

“La ciencia contemporánea”. En *Variedades* (Lima), 1909.

“Filosofía del error”. En *Contemporáneos* (Lima), N° 1, 1909.

“La crisis filosófica contemporánea”. En *Contemporáneos* (Lima), 1909.

⁴⁸ *Ibid.* p. 13.

- “Psicología e inconsciencia”. En *Contemporáneos* (Lima), 1909.
- “Educación y crítica”. En *Contemporáneos* (Lima), Año 1, N° 8, julio 28, 1909.
- “William James”. En *La Prensa* (Lima), 10 de setiembre de 1910.
- “Defectos culminantes de la filosofía de la asociación”. En *Balnearios* (Lima), N° 153.
- “La ciencia, el arte y el ideal del educador”. En *El Deber Pro-Indígena* (Lima), Año 1, N° 1, octubre 1912.
- “La vida según Herbert Spencer”. En *Balnearios* (Lima), N° 185.
- “La tendencia presente en la filosofía”. En *La Crónica* (Lima), 5 de agosto de 1914.
- “Henry Bergson”. En *El Tiempo* (Lima), 19 de enero de 1920.
- “Los grandes pensadores: Josiah Royce”. En *El Tiempo* (Lima), 11 de enero de 1920.
- “La personalidad de Bertrand Russel”. En *Claridad* (Lima), N° 7.
- “Ravaisson, maestro de Bergson”. En *Nuestra América*, Tom. VII.
- La filosofía de lo inexpressable: bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson*. Lima, Sanmarti, 1920.
- Del neohegelianismo al neorealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorrealista*. Lima, Imp. Lux, 1924.
- “La modernidad de Kant”. En *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca de la Universidad de San Marcos* (Lima), Vol. 1, 1924.
- Programas de psicología y lógica*. Lima, Imp. Garcilaso, 1925.
- El olmo incierto de la nevada* (poemas). Lima, Imp. J. E. Cenés, 1930 (publicación póstuma).

En el Archivo Zulen:

- Cuadernos de Apuntes (manuscrito)
- El movimiento contemporáneo de las ideas pedagógicas en el Perú, marzo, 1909 (manuscrito).

Escritos sobre Pedro S. Zulen:

- Basadre, Jorge. “Discurso pronunciado a nombre de la Federación de Estudiantes del Perú”. En *Revista Universitaria* (Lima), Año XIX, 1925.
- “La herencia de Zulen”. En *Boletín Bibliográfico de la UMSM*. (Lima), Vol. II, N° 1, marzo 1925.

- “Dos figuras sanmarquinas: Pedro S. Zulen y Jorge Guillermo Leguía”. En *Excelsior* (Lima), N° 210, 1951.
- *Historia de la República del Perú*. Lima, Editora Universitaria, Tomo XV, 1968.
- Espinoza Bravo, Alberto. “Homenaje a Pedro S. Zulen”. En *Fénix* (Lima), N° 1, 1944.
- Iberico, Mariano. *Revista Universitaria*. (Lima), Año XIX, Vol. I, pp. 114-115, 1925.
- Kapsoli, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena. Debates Rurales 3*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1980.
- Leguía, Jorge Guillermo. “Pedro S. Zulen”. En *Estudios* (Panamá), N° 13, 1925.
- Mariátegui, José Carlos. “Vidas paralelas: E. Morel, Pedro S. Zulen”. En *Mundial* (Lima), N° 224, 6 de febrero de 1925.
- *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. El problema del indio*. Lima, Amauta, 1974.
- Mejía Valera, Manuel. *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima, Facultad de Letras, UNMSM, 1963. (Biblioteca Filosófica, Serie Histórica de las Ideas).
- Navarro, Felipe. *Revista Universitaria* (Lima), Año XIX, 1925, pp. 117-120.
- Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Francisco Moncloa Editores, Tom. II, 1965.
- Urruti, Agustín. *Revista Universitaria* (Lima), Año XIX 1925, pp. 120-123.
- Villavicencio, Modesto. “El valor intelectual de Zulen”. En *Boletín Bibliográfico* (Lima), UMSM, Vol. II, N° 1, 1925.
- Zolezzi de Rojas, Martha. “Pedro S. Zulen”. En *Aporia* (Lima), Publicación del Centro Peruano de Estudios Filosóficos, N° 8, diciembre 1982.
- “Pedro S. Zulen” (2da. Parte). En *Aporia* (Lima), Publicación del Centro Peruano de Estudios Filosóficos, N° 9, julio 1983.

FRANCISCO GONZÁLEZ GAMARRA (1890-1972) Pintor, músico, teórico del arte y la estética, humanista

Luz González Umeres

Francisco González Gamarra nació en el Cusco el 4 de junio de 1890 en una familia de artistas: sus padres don Tomás González y Martínez y doña Eufemia Gamarra y Saldívar cultivaban la pintura y la música. La casona familiar en la cual nace tendrá gran influencia en su captación del Perú, tal como ha hecho notar Arturo Jiménez Borja¹. Situada en la callejuela de Hatunrumiöch, a pocos metros de la Plaza Mayor del Cusco, se levanta sobre los muros del Palacio Imperial de Mayta Capac, y en sus paredes superiores y techos, en sus balcones y ventanas ostenta elementos propios de la arquitectura virreynal peruana².

Su educación escolar la realiza en el Colegio Americano del Cusco, dirigido por el doctor Svirichí, y ya entonces, da muestras de su dominio del dibujo y de su talento artístico³. Ingresó luego a la Facultad de Letras de la Universidad San Antonio Abad y allí se introduce en la vida universitaria. En 1910 participa en un Concurso a Nivel Nacional para ocupar la plaza de caricaturista de la Revista limeña “Variedades” y obtiene el primer puesto. Se traslada a Lima y vive en Pueblo Libre, –el antiguo barrio de la Magdalena en el cual residieron los Libertadores San Martín y Bolívar durante sus estancias limeñas–. Radica en la casa de sus tíos Gamarra-Hernández, donde encontrará viva la memoria de un antepasado común, el Mariscal Agustín Gamarra, Presidente del Perú, y Jefe de Estado Mayor de Bolívar en la gloriosa batalla de Ayacucho. Traslada su matrícula a la Universidad Mayor de San Marcos de Lima y continúa allí sus estudios universitarios, haciéndolos compatibles con las exigencias de su trabajo en la Redacción de “Variedades”, donde coincidirá con personajes tales como Clemente Palma, hijo de don Ricardo, el famoso autor de las “Tradiciones Peruanas”.

¹ Jiménez-Borja, Arturo. “Homenaje a Francisco González Gamarra en el Centenario de su Nacimiento”, Conferencia pronunciada en la Universidad de Piura, Perú, el mes de octubre de 1990, texto pro-manuscrito. Archivo Francisco González Gamarra, Lima.

² Actualmente esa casona familiar es el Palacio Arzobispal del Cusco.

³ Estos recuerdos son de un ilustre historiador peruano el Dr. Luis E. Valcárcel, en una entrevista hecha por la autora de este artículo, después de la muerte del pintor, el año 1973, cuyo texto está inédito. Allí se da cuenta también de la existencia de una Revista Juvenil, “Pinceladas” fundada por ambos estudiantes, en cuyos números figuraban caricaturas burlonas del joven González Gamarra sobre personajes de la vida social cusqueña.

Clemente dirige esa Revista, hace el editorial y le pide caricaturas relacionadas con las columnas que escribe, todas ellas sobre la actualidad pública peruana. Conoce también a Teófilo Castillo, crítico de arte y pintor con quien tendrá una sincera y fecunda amistad, pese a las distancias generacionales. Coincide asimismo con un discípulo de San Marcos, José Gálvez, quien a la vuelta de los años será renombrado poeta. Sus caricaturas políticas, publicadas semanalmente por la prestigiosa Revista limeña lo hacen bien conocido en el país y adquiere fama por su destreza, su fino humor y la maestría de sus trazos⁴.

Concluidos sus estudios en la Universidad de San Marcos, en 1915, Francisco González Gamarra presenta una tesis de grado que contiene en germen aspectos muy importantes de su pensamiento y obtiene las máximas calificaciones. En su ansia de conocer –en directo– las obras de los grandes maestros de la pintura, se va a los Estados Unidos adonde tendrá acceso a las grandes colecciones de los museos de Washington y New York. Castillo refiere las aspiraciones que bullen en el corazón del joven artista: quiere éste dar a conocer en América del Norte los tesoros de arte del Perú con cientos de acuarelas con motivos decorativos de textiles y cerámica peruana pre-inca, las cuales llevó consigo como un preciado tesoro⁵. Ya en New York se abrió camino trabajando en rotativos importantes como el New York Herald Tribune y expone en el Smithsonian de Washington, en la Universidad de Columbia y en la Hispanic Society de New York. La prestigiosa revista “Art’s and Decoration” publica varias de esas acuarelas y también una larga reseña de su tesis “De Arte Peruano”⁶. En la Biblioteca Pública de Florida

⁴ Este pintor ha hecho un estudio crítico sobre Francisco González Gamarra, que actualmente está en prensa. Allí aparecen esos comentarios sobre nuestro autor. En la Biblioteca Nacional del Perú, por su parte, se ha fichado cuidadosamente toda la Colección de la Revista Variedades. Aparecen en esa relación todas las caricaturas de González Gamarra, que recogen humorísticamente la vida política peruana entre 1910 y 1915. También se han fichado todos los comentarios críticos sobre el joven autor y su obra, considerado ya entonces como una promesa para el arte peruano.

⁵ Teófilo Castillo hace elogiosos comentarios de esa Colección “Una parte exigua... fue exhibida en la Universidad de San Marcos al momento de leer su tesis... Se recordará que el hecho le valió francos y ruidosos aplausos. La colección completa ha sido vista por muy contadas personas...; durante dos horas desfilaron por mis manos y de cuyo conjunto recuerdo dos maravillosos interiores de iglesia, cuatro magníficas reproducciones de tapices y varios tipos de pueblo, de vistosa vestimenta, tratados a la manera de Laso, sobrio y preciso el dibujo, hondamente sugestivas las expresiones.” *Cfr. Variedades*, N° 403, Lima, noviembre de 1915.

⁶ Las críticas de Perrinton Maxwell, en la revista Newyorkina *Art’s and Decoration*, son muy elogiosas: “se define en una clase de labor pictórica en la que cualquier pintor de los

encuentra obras de Garcilaso Inca de la Vega, con quien entra en contacto por primera vez⁷. Después de años de permanencia en los Estados Unidos de América viaja a: Florencia y Roma. Luego fija durante tres años su lugar de residencia en París. Al Museo de Louvre lo frecuenta durante largas sesiones de estudio y trabajo personal. Será precisamente en la Ciudad Luz adonde efectuará una singular exposición en la Galería Trotti de la Place Vendôme. Esa exposición la denomina “Arte Peruano”. Recibe el año siguiente, 1927, la Medalla de Oro en el Salón de Artistas Franceses en el cual participa. Pero la nostalgia de la tierra puede más que los éxitos artísticos y así regresa al Perú en 1928. En Lima recibe el reconocimiento por su importante labor de difusión de los valores peruanos del arte y la cultura tanto en Europa como en América del Norte y se le otorga la Orden del Sol, meritoria distinción a sus valiosos servicios en favor de la cultura peruana. Es Presidente de la Sociedad Peruana de Bellas Artes durante la década de los 40, realizando una intensa labor de promoción del arte y de la vida artística en Lima. En la siguiente década es nombrado Director de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Lima. Recibe en ambas décadas importantes premios: en 1945 el Premio Nacional de Pintura “Ignacio Merino”, y en 1950 el de Música, “Luis Dunker Lavalle”. El Gobierno español lo condecora con la Orden del Mérito Civil por sus lienzos sobre Garcilaso Inca pintados para la Mezquita de Córdoba, España. La Ciudad del Cusco lo reconoce como un hijo ilustre y le otorgan la distinción correspondiente Fallece en Lima, el 15 de julio de 1972.

Preguntarle a un artista en pleno ejercicio artístico, cuestiones de índole filosófica como la de la naturaleza del hombre, puede ser inoportuno y se correría el riesgo de quedarnos sin respuestas⁸. Pero indagar por la esencia del hombre, interrogando a Francisco González Gamarra sobre esa cuestión antropológica central, cuando median tres décadas de su fallecimiento, puede ser pertinente. Si bien no nos puede responder de viva

Estados Unidos o Europa podría justamente estar orgulloso. Lo sorprendente en González Gamarra es su versatilidad. Es pintor, aguafuertista, acarelista, pinta al pastel caricaturista, compositor y escultor.” *Cfr. Arts and Decoration*, agosto, 1922.

⁷ González Gamarra considerará decisivo este encuentro con Garcilaso Inca, y a partir de ese momento empieza una larga tarea de investigación sobre la iconografía de este emblemático personaje de la cultura peruana e hispanoamericana, y culmina en la famosa recreación del rostro del mestizo cusqueño.

⁸ Refiere Tatarkiewicz que los grandes artistas griegos sabían perfectamente su tejiné, pero no les interesaba siquiera, y no se sentían capaces, en su gran mayoría, de explicar filosóficamente aquello que hacían. Tan absortos vivían en la producción artística. *Cfr. “Historia de la Estética”, W. Tatarkiewicz, Akal, Madrid, 19 Tom. I.*

voz, sí es posible deducir esa respuesta de su obra artística –pictórica y musical– y de sus escritos. Como es obvio se requiere una investigación iconográfica y musical minuciosa, así como un dominio de sus textos clasificados en el Archivo González Gamarra. En ellos aparece su pensamiento sobre el hombre. También sobre la educación. Estos últimos se relacionan con la época de su permanencia en la Dirección de la Escuela de Bellas Artes de Lima, pero de ello hablaremos más adelante.

Por ahora hemos de decir que Francisco González Gamarra fue un humanista en el sentido clásico del término. Un hombre formado en las aulas universitarias, pero también en una ciudad, el Cusco, que es una pieza de museo toda ella y lleva cifrada la raigambre profunda de la cultura hispanoamericana. El Cusco sería la Polis de nuestro personaje. Además su propia familia influyó poderosamente también en esta valoración del ser humano. Lo hizo con el cultivo de los dones artísticos, preciosos para quien le han sido concedidos, pero también para la sociedad y la familia que tiene el privilegio de contarlo entre los suyos. El arte se respiraba en el hogar de los González-Gamarra, también el sentido del honor, el respeto y la ayuda fraterna entre los hermanos, el buen gusto y los buenos modales. Como dirá el joven pintor, en una dedicatoria de sus Dibujos a Pluma de 1914: “A mis padres, que me infundieron, con el Arte, el amor al pasado y la constancia para conquistar el futuro...”⁹.

Precisamente González Gamarra muestra su dominio del dibujo – hasta la perfección– en esas láminas de la Ciudad de los Reyes. El tesón que reflejan esos bellos dibujos será una cualidad que posibilitará a nuestro artista dominar igualmente la composición musical o la ejecución del piano, a los cuales dedica muchas horas de su adolescencia. Domina igualmente su lengua materna el español, tanto al hablar como al escribir. De verbo fácil, ha dicho José Antonio del Busto¹⁰, escribe también con perfección literaria. En sus manuscritos se muestra un estilo pulcro y elegante. Los textos referidos a intervenciones orales para ceremonias públicas, llevan el sello de la exactitud y la armonía. Lee desde muy pequeño. Su gran tentación en la casa paterna es la biblioteca del padre. Allí encuentra todo tipo de revistas y libros, incluido El Quijote. También busca ilustraciones artísticas que le fascinan y se dedica a copiarlas, desde los cinco años de edad¹¹.

⁹ González Gamarra. “Dibujos a pluma”, Primera Serie. Lima, Ed. M. Moral, 1914, p. 1.

¹⁰ Busto, José Antonio del. “Francisco González Gamarra”. Pro-manuscrito, 2002.

¹¹ Testimonian esto sus hermanas, Elvira y Carmela González Gamarra. Entrevista del 3-III-1979, Lima, pro-manuscrito. En Archivo Francisco González Gamarra.

Pero no sólo domina su lengua materna: el quechua sería su segunda lengua. La aprendió en su infancia, con naturalidad, como por ósmosis, en el medio ambiente cusqueño, tanto de la ciudad como del campo, adonde su familia pasaba largas temporadas de veraneo. Más adelante compondrá poemas en esa lengua vernácula y le servirán para algunas de sus piezas corales. También escribirá cuentos sobre leyendas incas¹².

Años más adelante dominará el inglés estudiado en los Estados Unidos de América y posteriormente el francés, aprendido en París. Tales lenguas europeas que son como ventanas abiertas a la cultura del viejo mundo, fomentarán aún más el desarrollo del gran lector que ya había en el joven universitario. La constancia y la pasión por los libros ayudarán a convertirlo en un hombre culto, en un espíritu continuamente abierto a los progresos de la inteligencia y la creatividad humanas, lector empedernido y asiduo visitante de Bibliotecas Públicas y Privadas de los diversos lugares del mundo en los cuales vivió.

Queda claro que nuestro autor tiene muy buenos recursos de expresión, y domina lenguajes diversos, entre otros el lenguaje musical que le será muy familiar. Su madre, una excelente pianista, le inicia desde muy pequeño en el aprendizaje del piano y más adelante un profesor competente, don José Castro le dará clases de composición. Es así que González Gamarra, compone una Suite Chopiniana, entre los 15 y los 25 años de edad. Según refiere, las piezas de Chopin le sirvieron de estímulo para improvisar, por cuenta propia. A la vez que le resultaba muy sugerente ese estilo —y lo prefirió a tantos otros que ya conocía— pues le permitía escribir sus propias versiones¹³.

¿Cuál es pues la esencia del hombre para Francisco González Gamarra? La respuesta es clara: un buscador de la belleza¹⁴. Más adelante trataremos de su teoría del arte peruano, en la cual traduce esta convicción suya del arte y la belleza como inherentes a la condición humana.

¹² A la vuelta de los años la Casa de la Cultura del Perú editará en la Discoteca Peruana un número dedicado a la música de Francisco González Gamarra. Allí en la cubierta del disco hay referencias a *Kosko Taki*, (Canto al Cuzco) basado en la leyenda según la cual acudían de las cuatro regiones (Tawantin-Suyo) al Cuzco en determinadas fechas. Lo hacían para saludar y aclamar a la gran metrópoli. Aparecen allí los textos en quechua y español, escritos por el propio compositor.

¹³ Archivo Obra musical de Francisco González Gamarra, texto presentando el concierto durante el vernissage de su exposición de Arte Peruano, en la Galería Trotti, Place Vendôme, París, 1928.

¹⁴ González Gamarra. Entrevista Revista *Y.A.* Lima, N° 4, 18-III-1949.

Veamos ahora qué piensa el artista sobre la naturaleza y el mundo. En unos fragmentos escritos para ser leídos en Radio Nacional de Lima, como un homenaje a la ciudad del Cusco, se transparenta el modo propio de González Gamarra de situarse ante la naturaleza: la contempla atraído sobre todo por la belleza que refleja. Dice así: “quiero recordar aquellas mañanas radiantes y frescas, aquellas tardes doradas y tranquilas en que recorría la campiña de los alrededores...”¹⁵. Contempla la belleza natural y por eso la pinta. La recoge en rápidos y hábiles trazos de acuarela.

Por otra parte González Gamarra nació en un hogar de convicciones cristianas, transmitido a sus hijos por la madre especialmente. Refería el pintor en alguna ocasión cómo su madre le llevaba consigo en las mañanas, cuando era muy niño aún, a la Catedral del Cusco. Mientras ella escuchaba Misa, el pequeño disfrutaba oyendo los sonidos profundos del órgano, o contemplando los lienzos que colgaban de sus paredes¹⁶.

Su hombría de bien, su sentido del honor, su profunda laboriosidad, su respeto por la palabra dada, su lealtad con los demás, todas esas cualidades tienen –sin duda– su origen en el hogar familiar, y se convirtieron en parte de su propia personalidad. Las virtudes humanas de González Gamarra están conectadas con una perspectiva ética de la existencia, y ésta hunde sus raíces a su vez en la formación que recibió en el ámbito familiar. A través de ese ámbito aprendió el modo de situarse ante el mundo, tanto el que no es obra humana, es decir el mundo de la naturaleza, como aquel otro que es resultado de la intervención humana, es decir, la cultura.

Lo que no afecta a González Gamarra es el ambiente escéptico o nihilista que reinaba en ambientes académicos europeos de su tiempo. Está embebido en la cultura peruana, en la realidad americana, plétórica de vida y de esperanza, abierta toda ella al futuro, como para dejarse atraer por actitudes pesimistas, por racionalismos exasperados y de signo negativo.

Por ello encontramos a González Gamarra muy lejos de actitudes sociales anárquicas o de tipo violento. Está convencido que la violencia en la vida universitaria, por ejemplo, solamente conduce a la pérdida del norte de la institución, y por tanto, al fracaso de las metas de los alumnos: es una pérdida de tiempo para todos. Se lamentará años después de los acontecimientos vividos en la Universidad de San Marcos, que incluyeron la quema de parte de los archivos de esa institución, durante los años treinta, en

¹⁵ González Gamarra. Homenaje al Cusco, Radio *Nacional del Perú*, Lima, s/f.

¹⁶ La autora de este estudio oyó esa anécdota directamente del pintor en el año 1960.

la cual posiblemente pereció el ejemplar que dejó allí de su famosa tesis *De Arte Peruano*¹⁷.

González Gamarra tiene un claro sentido del valor de los seres humanos, con independencia de la cultura o la raza a la cual pertenecen. Por ello es siempre respetuoso de los derechos ajenos. Eso no significa que no supiera distinguir las diferencias humanas producto del mérito y el esfuerzo personal de cada quien¹⁸. Igualmente de la justicia, que se manifiesta en el cumplimiento de sus compromisos profesionales, de sus deberes de ciudadano, de sus deberes familiares, etc.¹⁹.

Nuestro artista piensa que la paz social es un elemento indispensable para la convivencia humana. Igualmente lo es para el progreso y desarrollo de un pueblo, Hablará sobre todo de la necesidad del desarrollo cultural y educativo, pues corresponde directamente a su actividad más propiamente profesional. Sobre estos aspectos de su pensamiento volveremos más adelante, cuando analicemos su *Teoría del Arte Peruano*.

Si nos preguntamos por los valores que subrayaba el artista tenemos que el pintor se inclinó notoriamente por los valores clásicos de la pintura. Conocía a la perfección los cánones griegos del arte, y sobre todo los practicaba. Admiraba vivamente el Renacimiento italiano, y en particular a figuras como la de Miguel Ángel, a quien denomina “uno de los titanes”²⁰.

Por eso, González Gamarra coincide con el planteamiento griego del *kaloskagatía*: la tríada griega de belleza, bien y verdad. Los valores estéticos lo son porque están relacionados con la verdad de lo real, y a su vez conectan con lo bueno que cada cosa tiene, es decir su propio ser o naturaleza.

Pero valores modernos como la expresividad en el arte, también son admirados por el artista: de ahí su preferencia por Rembrandt y también su larga meditación sobre el Greco, a quien logra entender después de mucho tiempo, según declara él mismo²¹.

González Gamarra reconoce la gran variedad de estilos pictóricos inaugurados por los impresionistas franceses a fines del siglo XIX, se percató bien de ellos y convive con su vigencia en ambientes artísticos del mundo desarrollado. Hay diversos estudios suyos de pintura abstracta e impresionista hechos en París. Sin embargo, pese al dominio que demuestra sobre ellos, González Gamarra preferirá el modo clásico de pintar. No

¹⁷ Este relato también lo escuchó la autora directamente del pintor.

¹⁸ En la educación de sus hijos sabía estimular los éxitos académicos obtenidos.

¹⁹ González Gamarra. Entrevista Revista *YA* (Lima), N° 4, 18-III-1949.

²⁰ González Gamarra. Entrevista Revista *YA* (Lima), N° 4, 18-III-1949.

²¹ González Gamarra. Entrevista Revista *YA* (Lima), N° 4, 18-III-1949.

obstante la temática que abordará en su pintura va a ser nueva, desconocida en su tiempo. Será por ello precursor de la pintura histórica en el Perú. Además, y esto sobre todo, va a inaugurar la temática indígena en la pintura, con modelos autóctonos.

En otro orden de cosas, González Gamarra coloca en un plano destacado el amor a la patria. Valora y buscará infatigablemente temas de nuestro pasado para recrearlos con sus pinceles. Manifiesta una gran fe en América y su futuro. Ama la tradición, desde su duplicidad de raíces precolombinas y occidentales, y muestra una marcada predilección por el realismo pictórico.

Veamos ahora la propuesta de teoría del arte que formula González Gamarra. El talante profundo del artista se muestra también en sus formulaciones sobre esa teoría del arte. Voy a referirme a una declaración de principios que efectuó en 1937 y que llamó “Teoría del arte peruano en forma de decálogo”. Pese a la referencia a lo peruano, implica una visión muy amplia del papel del arte en la cultura, que podría también aplicarse en ámbitos universales. Al afirmar que el arte debe estar desvinculado de otras actividades humanas, como es el caso de la política, por ejemplo, no sólo piensa en el Perú, sino el ámbito universal. En otras palabras, el arte para González Gamarra no está subordinado a intereses pragmáticos o ideológicos, sino que es un quehacer humano creativo de índole propiamente espiritual, con un valor propio y específico. Así pues, sostiene González Gamarra una “teoría del arte peruano” que está implícita en diez formulaciones, las cuales iré analizando a continuación:

- “1. Arte peruano es el lema de un movimiento estético que se propone forjar un arte que exprese el espíritu del Perú.
2. Este movimiento comprende todas las artes: arquitectura, escultura, pintura, música, literatura y artes aplicadas.
3. No es político.
4. No es extremista.
5. No es iconoclasta.
6. No es esclavo de los *ismos*
7. Es intuitivo-creador
8. Es del Perú y para el Perú
9. Predica la buena voluntad y la comprensión.
10. Proclama lo esencialmente peruano antes que nada”²²

²² González Gamarra. “Teoría del arte peruano en forma de decálogo”. En *El Comercio* (Lima), domingo, 14 de noviembre de 1937, p. IV.

En esta declaración de principios se encuentran cifrados numerosos aspectos del pensamiento estético y antropológico de González Gamarra. Lo primero que salta a la vista es que concibe el arte como una tarea específica del espíritu humano y aunque la creación artística deba servirse de elementos materiales –puesto que el hombre es un ser corpóreo y sus facultades sensibles están imbricadas en la creación artística–, sin embargo hay una prioritaria actividad del espíritu en el fenómeno creativo.

Hay que resaltar también otro rasgo de su pensamiento estético-antropológico: González Gamarra propone un ideal humanizador para el arte en una comunidad: puede ayudar a la configuración de la conciencia de nación entre los ciudadanos. De lo *esencialmente peruano* dice, aludiendo así precisamente a ese ámbito de “lo común” entre los peruanos. Si bien dirá con claridad que el arte no se confunde con la actividad política, no por ello dejará de tener una función social-educadora de primer orden.

También hay que subrayar la amplitud del horizonte de nuestro autor: para González Gamarra el arte no sólo es pintura o música, disciplinas artísticas que él domina. Entiende bien que todas las bellas artes, –entre las cuales incluye la arquitectura y las artes aplicadas–, pueden y deben tener esa función configuradora del alma nacional en los ciudadanos. El artista tiene, por decirlo así, esa responsabilidad social: por la capacidad de penetrar con hondura en el alma humana –quizás más que el hombre de la calle–, y por ello, puede y debe efectuar con el ejercicio del arte este servicio de índole espiritual a sus conciudadanos.

Nuestro autor sostiene que el movimiento que denomina De Arte Peruano *no es político*. Veamos qué quiere decir con ello. Para González Gamarra se distinguen y diferencian claramente por un lado la labor creadora de los artistas –de índole espiritual–, y de otro la militancia en movimientos políticos. Esta última conlleva una actividad intensa que busca acceder al poder político, participar o influir en él. Con una clarividente visión, en unos momentos históricos en los cuales el arte se puso al servicio de las ideologías políticas, también de corte totalitario y abandonó el silencio creador de los talleres artísticos para salir a las calles vociferando consignas de turno, González Gamarra toma la conveniente distancia y adopta una postura independiente. Esa independencia, por otro lado será una expresión de su fuerte personalidad²³.

²³ En los años treinta, en los cuales reside ya en el Perú, ve cómo se inclina el espíritu de ese tiempo hacia la polarización de extremos entre el llamado indigenismo al cual se contraponía el hispanismo. Esa dualidad era el resultado de la aplicación del esquema dialéctico marxista al análisis de la realidad cultural y étnica del Perú. González Gamarra

Hay otro rasgo del pensamiento de González Gamarra que también aparece claramente expresado en su decálogo y conecta con su personalidad equilibrada: se distancia de los extremismos, de la esclavitud de los *ismos*, dice. Conoce bien lo que los griegos llamaron la *hybris*, esto es la desmesura, esa falta de sensatez que exagera, se sale del justo medio, y reduce la vida a esquemas rígidos, a posturas simples y antagónicas. Para nuestro autor la estrechez de visión y, más aún, la estrechez de espíritu, deben estar lejos de los verdaderos artistas, amantes de la belleza y de la libertad. Estos desean captar lo esencial y admiten las diferencias de perspectivas al expresarse: cada quien tiene “su mundo” y su propio talento creador. Esto es así porque todo hombre es distinto a otro. Los extremismos, por otra parte, traen de la mano conflictos y con ellos divisiones entre los hombres. Y al revés, los valores artísticos y su raigambre espiritual, también alimentados en la historia, el paisaje y la tradición, son un claro venero del cual los artistas pueden beber.

Otro principio para nuestro artista, está formulado en los siguientes términos: no quiere que el movimiento de arte peruano sea *iconoclasta*. Utilizando la nomenclatura usada en su día en Europa para designar a los destructores de las imágenes sagradas en el histórico debate de europeos orientales y occidentales sobre la posibilidad de representar plásticamente lo sacro, González Gamarra parece estar aludiendo a quienes en el Perú de sus días, en nombre de la revolución en el arte, desechaban o menospreciaban la pintura de los clásicos o del Renacimiento. Algo así como una revuelta que rompe con la tradición clásica de los cánones artísticos, arrasando en esa destrucción valorativa a la Escuela Cusqueña que él ha amado desde pequeño.

Tampoco el arte peruano es esclavo de *ismos*: esto es, la moda no puede ser el criterio para hacer arte. La moda es un modo, un estilo que se propone como modelo. Pero copiarlo como paradigma para el trabajo artístico, sin margen para la libertad creadora, eso es una forma de esclavitud. O dicho de otro modo, es una renuncia al vigoroso impulso creador de la propia libertad personal. Es sabido que a partir del Salón de los Impresionistas de 1888, los *ismos* en el arte se fueron sucediendo vertiginosamente en Francia, y el mundo occidental fue adoptando como moda ese modo de rebelarse frente al arte anterior. Arte academicista, se decía en ambientes peruanos. Alude González Gamarra a la esclavitud de los ismos. Hay que haber vivido esos años para darse cuenta la fiebre que

piensa por su cuenta, al margen de esta dialéctica de moda en el Perú de entonces.

significó el lanzamiento de los modos de descomponer las figuras, el famoso cubismo de Picasso, después del impresionismo, del simbolismo, etc. Y el apasionamiento para desvirtuar y desvalorar el trabajo creador fuera de esas modas²⁴.

Por eso otro principio del Decálogo sostendrá que el arte peruano es *intuitivo y creador*. La creatividad es un proceso complejo del espíritu, que requiere de mucho trabajo previo: se concibe a grandes rasgos una idea, y luego hay que bocetarla, darle forma, irla puliendo, hasta que finalmente sale la imagen intuitiva en la imaginación y luego pensada y proyectada. Lo mismo vale el proceso creador en la pintura o en la música, la escultura, etc.²⁵

Los restantes principios tienen que ver con su modo patriótico de entender el arte: debe inspirarse en el pasado peruano, en la cultura precolombina tan rica en todo tipo de manifestaciones, en los valores peruanos, también desde el siglo XVI y posteriores, en las gestas de tipo histórico, en la geografía espléndida de nuestro país, en todo aquello que los peruanos tenemos en común, y por ello nos vincula²⁶. De allí que el patrimonio común –compartido– nos tiene que hacer fraternos, nos une y nos facilita el comprender nuestras diferencias. Por eso predica González Gamarra la buena voluntad y la comprensión. La colaboración, no el enfrentamiento. Son consideraciones de un espíritu noble que ama el Perú y desea para su patria lo mejor. Quizás por eso dirá que este Ideario es del Perú y para el Perú. Habría que añadir *en primera instancia*, porque la convivencia con las demás naciones, las relaciones internacionales, enriquecen a todos, y precisamente estamos llamados los peruanos a aportar a la comunidad internacional lo que nos es común y propio. Hablará de ello en otros contextos²⁷.

¿Qué opina González Gamarra sobre la relación de la educación y el arte? Coherente con su idea de que el arte tiene una función configuradora

²⁴ Durante la década del 40 y años siguientes ha sido un fenómeno generalizado, en ambientes artísticos, el sobrevalorar el modo de hacer arte rompiendo los cánones clásicos

²⁵ Cfr. Tatarkiewicz, W. “Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética”. Madrid, E. Tecnos, 1996 y Pamplona, Labrada, M.A., “Estética”, EUNSA, 1999.

²⁶ Se suele llamar hoy día “lo común” a todo aquello que vincula a los ciudadanos de una misma nación o país.

²⁷ En el discurso de Homenaje al Cusco, ya citado anteriormente, el artista sostiene que “el Cusco es el símbolo máximo de lo americano”. Dice igualmente: “siempre me he sentido orgulloso de ser cusqueño, porque sintiéndome tal, me siento más limeño, más peruano, más americano”.

del alma nacional de los ciudadanos sostiene que la educación es esencial al hombre. Por ello la familia juega un papel de primer orden en el aprendizaje de los hábitos y buenas costumbres. Sin embargo las escuelas son importantísimas para introducirle en el mundo de los saberes y la cultura de su tiempo. Más aún, las Escuelas Profesionales serán aquellas que faciliten el aprendizaje de técnicas que hagan eficaz el futuro desenvolvimiento profesional de cada hombre en la sociedad.

Pero no hay que olvidar que González Gamarra es un universitario, un intelectual dedicado al mundo de la alta cultura. Guardará un recuerdo muy vivo de su paso por las aulas universitarias tanto del Cusco como de Lima, de los maestros que tiene en ellas, y aprenderá sobre todo a investigar por sí mismo aquello que desea saber. Esta actitud tan universitaria y perfeccionadora del hombre, la ejercerá en toda su trayectoria profesional, y lo veremos tanto en el Perú como en las distintas ciudades del Hemisferio Norte, visitando las Bibliotecas Públicas en busca de los conocimientos que requiere.

Por eso en sus años limeños González Gamarra pasará largas horas en la Sala de investigadores de la Biblioteca Nacional del Perú. Allí entre manuscritos y pergaminos irá encontrando el detalle que le falta para la recreación de algún lienzo de tipo histórico, o los perfiles psicológicos de alguno de los personajes que está pintando²⁸.

Una de sus preocupaciones al recibir el encargo de la Dirección de la Escuela de Bellas Artes es ¿cómo debe ser la educación artística? ¿Cómo se debe formar a los alumnos, futuros artistas?

Sobre esta cuestión nos podríamos extender ampliamente desarrollando las ideas del artista al respecto, pero nos limitaremos a señalar una divisa del artista: “el arte sólo vive del esfuerzo”. Por eso exigirá que los alumnos, futuros artistas, no se dejen llevar por el exceso de sensibilidad, y antes de lanzarse a producir obras que aspiran a ser “profesionales”, deben dominar el oficio. Durante su paso por la Escuela de Bellas Artes introducirá un curso de acuarela, porque sostendrá que “si el dibujo es la base de todas las artes plásticas, la acuarela es la base de todas las pinturas”²⁹.

En otras palabras el dominio del oficio artístico exigirá el desarrollo de hábitos largamente ejercitados. El talento del artista es la base para la existencia de la obra de arte. También la inspiración creadora, pero no darán todo de sí, a menos que el artista posea todas sus habilidades

²⁸ Hay testimonios de bibliotecarios que dan fe de su paciente búsqueda del escudo de Pizarro para el estandarte de su famoso lienzo de la Fundación de Lima.

²⁹ González Gamarra. Entrevista en Revista Y-A (Lima), N° 4, 18-III-1949.

convenientemente desarrolladas. El ejercicio artístico es el medio para lograr el grado de excelencia esas habilidades, y su vez éstas son la condición que hace posible la producción de la obra maestra de arte.

Podemos concluir, que la tarea del maestro consistirá en iniciar al discípulo en el ejercicio artístico. Y al ser una exigencia constante, será por eso una fuente de perfeccionamiento del hombre, a lo largo de toda su existencia. El hombre siempre podrá ser más, siempre podrá perfeccionarse a través de la educación. Sobre todo en esa forma tan fructífera que es la autoeducación de sus habilidades, la más difícil, pero la más fructífera, la cual debe transmitirse en la enseñanza artística.

¿Qué opina nuestro artista sobre la cultura en el Perú y en América? González Gamarra ha tenido el privilegio, de nacer en la ciudad imperial del Cusco, y de recibir su fuerte influencia espiritual y cultural. El mismo ha dicho en una oportunidad: “Nací en el palacio imperial de Mayta Capac, en el Cusco. En mi niñez medité largas horas entre los lienzos y retablos coloniales que adornan las iglesias de la augusta ciudad de los Incas. Este ambiente hizo que me sintiera casi obligado a ser pintor. No podía ser otra cosa”³⁰.

En otra ocasión expone también cómo percibe la relación cultural entre el Cusco y América, Dice así:

“Creo haber exteriorizado en muchas oportunidades y diversas formas de expresión mi profundo amor por el Cusco. No sólo porque es una ciudad bella, una comarca de natural y poderoso encanto, una región privilegiada del suelo patrio, sino porque estoy convencido de que el Cusco es la esencia, la síntesis, el símbolo máximo de nuestra americanidad”³¹.

Para González Gamarra la síntesis armoniosa de lo precolombino con lo occidental será la esencia de la cultura americana: por eso el palacio incaico y los retablos coloniales, simbolizan ese mestizaje cultural. El amará profundamente esa tradición doble de la cultura peruana: “En Lima o en el extranjero, donde quiera que me he hallado, siempre me he sentido orgulloso de ser cusqueño, porque sintiéndome tal, me siento más limeño, más peruano, más americano”³². Y al sentirse americano se está vinculando también a las raíces europeas de esa síntesis cultural que es América.

Lo que se quiere destacar es el equilibrio de González Gamarra al reconocer ambas raíces de la tradición americana, sin caer en posturas

³⁰ González Gamarra. Entrevista en Revista *YA* (Lima), N° 4, 18-III-1949.

³¹ González Gamarra. Homenaje al Cusco, Radio *Nacional del Perú*, s/f pro-manuscrito.

³² González Gamarra. Homenaje al Cusco, Radio *Nacional del Perú*, s/f pro-manuscrito.

reduccionistas: ni indigenismo, ni hispanismo. En esto también se aleja con independencia de los “ismos” conceptuales, de las ideologías en boga esos años, como ya lo había hecho de los “ismos” artísticos.

Piura, marzo de 2003

Bibliografía

- Revista Juvenil, “*Pinceladas*” (inédita), fundada por Francisco González Gamarra y Luis E. Valcárcel. Se encuentra en la Biblioteca Nacional.
- Revista *Varietades*. Se encuentra en la Biblioteca Nacional, 1910-1915.
- González Gamarra. “Dibujos a pluma”, Primera Serie. Lima, Ed. M. Moral, 1914.
- Revista Newyorkina *Art's and Decoration*. Nueva York, agosto, 1922.
- Archivo Obra musical de Francisco González Gamarra, texto presentando el concierto durante el Vernissage de su exposición de Arte Peruano, en la Galería Trotti, Place Vendôme, París, 1928.
- González Gamarra. “Teoría del arte peruano en forma de decálogo”. En *El Comercio* (Lima), domingo, 14 de noviembre de 1937, p. IV.
- González Gamarra. Entrevista Revista *YA* (Lima), N° 4, 18-III-1949.
- Entrevista del 3-III-1979. Lima, pro-manuscrito. En Archivo Francisco González Gamarra.
- Jiménez-Borja, Arturo. “Homenaje a Francisco González Gamarra en el Centenario de su Nacimiento”, Conferencia pronunciada en la Universidad de Piura. Texto pro-manuscrito. Archivo Francisco González Gamarra. Lima, octubre de 1990.
- Tatarkiewicz, W. “Historia de la estética”. Madrid, Akal, 19 Tom. I.
- González Gamarra. Homenaje al Cusco, Radio *Nacional del Perú*. Lima, s/f. pro-manuscrito.
- Tatarkiewicz, W. “Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética”. Madrid, E. Tecnos, 1996 y Pamplona, Labrada, M.A., “Estética”, EUNSA, 1999.
- Busto, José Antonio del. “Francisco González Gamarra”. Pro-manuscrito. Lima, 2002.

LUIS E. VALCÁRCEL (1891-1987)
Indigenismo y condición humana

Carlos P. Lezanos Zavala

Luis E. Valcárcel nació en Ilo, departamento de Moquegua, el 8 de febrero de 1891. Al año de nacido fue llevado al Cuzco en donde vivió hasta principios de los años 30. Sus estudios secundarios los realizó en el Seminario de San Antonio Abad, para pasar luego a la Universidad Nacional del mismo nombre. Como estudiante universitario, en 1908 promovió la primera asociación universitaria del país. Optó el grado de Bachiller en Letras en 1912, con la tesis titulada *Kon, Pachacámac, Viracocha*. Se doctoró en Letras en 1912. Posteriormente, en 1913, obtuvo el grado de Bachiller en Ciencias Políticas y Económicas. En 1916, obtuvo los grados de Bachiller en Jurisprudencia con la tesis *Del Ayllu al Imperio*, y el de Doctor; y también el título de Abogado.

Su carrera docente la inicia en 1911 en el Colegio Nacional de Ciencias. Entre 1917 y 1930 ejerció como catedrático de Historia del Perú e Historia del Arte Peruano, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional del Cuzco; fundando, en 1923, el Museo Arqueológico. Estas labores las alternó con el periodismo; primero, como director del diario “El Comercio” entre 1916 y 1923, y luego, como redactor de “El Sol” y “El Sur” (1923-1930).

En 1930 se traslada a Lima, al ser designado Director del Museo Bolivariano, para pasar luego con el mismo cargo al Museo de Arqueología Peruana (1931). Tuvo bajo su autoridad todos los museos pertenecientes al Estado; y en 1945 organizó el Museo de la Cultura Peruana. Entre 1945 y 1947, fue Ministro de Educación Pública. Desde 1931 se incorporó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos como catedrático de Historia del Perú (Incas); asimismo, inició los cursos de Historia de la Cultura Peruana e Introducción a la Etnología, entre 1946 y 1961. Fue miembro de la Academia Nacional de Historia; fundador, junto a otras personalidades, de la Asociación Nacional de Escritores y Artistas (1938), siendo su presidente entre 1940-1942 y en 1958.

En 1961, se retiró definitivamente de las labores académicas siendo decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos; declarado, entonces, Catedrático Emérito luego de 30 años labor. En San Marcos, fueron importantes también sus aportes al desarrollo de las Ciencias Sociales y a las investigaciones lingüísticas. Muere en Lima, en 1987.

Luis E. Valcárcel fue un indigenista por excelencia. Su lectura e interpretación de la *condición humana* de marginación y hasta de exclusión que seguía caracterizando a ese sector mayoritario de la nación peruana –aquél de raíces aborígenes–, determinó el proceso que siguió su pensamiento, fundado en el estudio de la historia y orientado, fundamentalmente, a la reivindicación del indio. En su pensamiento se percibe ese doble esfuerzo por indagar en el pasado con la intención de proyectarse al porvenir; dando razones para que José Carlos Mariátegui, precisamente, en el Prólogo a *Tempestad en los Andes*, escribiera que nuestro autor no se propuso hacer un recuento de hechos que supuestamente estarían profetizando “la formación de nueva conciencia indígena, sino traducir su íntimo sentido histórico, ayudando a esa conciencia indígena a encontrarse y revelarse a sí misma”¹. Desde esta perspectiva, Mariátegui considera que “la interpretación, en este caso, tal vez como en ninguno, asume el valor de una creación. (...)”².

Valcárcel partió de la evidencia de que el esplendor alcanzado por el hombre peruano en el período Inca se había sostenido en el desarrollo de una organización económica, política social y cultural que tuvo como eje la relación hombre-naturaleza, en la que destaca la actividad agrícola como forma de adecuarse y optimizar el uso del territorio. La ruptura de esta relación que se produce bajo el dominio español durante el Virreinato y se prolonga con la República, ha significado para el indio, según el autor, vivir en la lucha permanente por su sobrevivencia, no sólo en el plano material, sino culturalmente hablando. Por esta razón, rechazaba con mayor energía el hecho de que en pleno siglo XX, y pese a los adelantos tecnológicos alcanzados, millones de personas viviesen aún en el campo en condiciones feudales.

De ese proceso frustrado y del sometimiento permanente que impidió por siglos que el indígena viera superada su *condición humana* de dominado, se desprendió la tesis de Valcárcel con respecto a que la reivindicación del indio tenía que ser una tarea primordial en cualquier proceso de transformación que se emprendiera frente a la realidad nacional. Precisaba que le correspondía a esa masa indígena, que desde la conquista había sido desplazada a un segundo plano, tanto étnica como culturalmente, ser la protagonista principal del cambio.

¹ Mariátegui, José Carlos. Prólogo a *Tempestad en los Andes*. Cf. Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Perú, 1927. Publicado en *La Sierra* (Lima), Vol. 1, N° 10, octubre de 1927. Preparado para Internet por Juan R. Fajardo (MLA, mayo de 2000), p. 2.

² *Op. cit.*, p. 2.

La radicalidad, por decirlo de alguna manera, de esa visión indigenista que negaba cualquier posibilidad de inculturación la plasmó Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927), en la que se anunciaba el “(...) resurgimiento cultural indígena (...)”³; postura ésta que fue variando en razón de las “(...) nuevas condiciones del cambio cultural (...)”⁴, según expone en *Ruta Cultural del Perú* (1945). Sin embargo, esta apertura al aporte que podía significar la presencia de otras culturas en la transformación de la *condición humana* de exclusión en la que vivía el hombre andino, no significó una ruptura total con la línea inspiradora y conductora del pensamiento de nuestro autor.

En sus *Memorias* (1981), Valcárcel habría de señalar que al grupo de *indigenistas* de los que formó parte, los inspiró, más que el «cambio total», “(...) la valoración y el respeto hacia la cultura indígena (...)”⁵. Por esta razón, precisa ahí mismo, que “después de haber sido una corriente de denuncia y crítica, y después de haber anunciado la «indigenización» del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento (...)”⁶. Y cuando remarca que habiendo desaparecido “(...) las condiciones para la denuncia y la propaganda a favor de los indios (...)”⁷, permaneciendo “(...) vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos”⁸; refuerza con ello la afirmación de Augusto Salazar Bondy respecto a que Valcárcel dio un impulso a la “antropología cultural”⁹ en el desarrollo del pensamiento en el Perú.

En Valcárcel, la cultura aborígen constituye el punto de partida de su pensamiento. En efecto, consideraba que, no obstante los siglos de opresión transcurridos que condujeron a la marginación del indio, esa necesidad de transformación que demanda el Perú, habría de pasar, necesariamente, por una especie de resurgimiento de su propia cultura. “De los Andes irradiará otra vez la Cultura”¹⁰, escribía, para referirse al hecho de que la cultura peruana, con más diez mil años de existencia, ha surgido como una unidad inquebrantable entre el hombre y su medio; habiendo sido capaz, incluso, de

³ Valcárcel, Luis E. *Memorias*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, IEP, 1981, p. 325.

⁴ *Ob. cit.* p. 325.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, Tom. II, 1965, p. 366.

¹⁰ Valcárcel. “Ideario”. En *Hacia el despertar del alma india*. Lima, C.F. Southwell, 1929, p. 11.

sobrevivir al embate de lo hispano, que no cesó en su pretensión de imponerse.

Esa transformación que, según él, habría de demandar la nación peruana para el siglo XX, sólo podía proceder de la reivindicación de los Andes como eje de su desarrollo; no sólo por el hecho de ser mayoritariamente india, sino porque desde ahí se irradió esa cultura Inca, que, sabiendo convivir “con la montaña y el río”¹¹ fue capaz de integrar un vasto y diversificado territorio; caracterizado, además, por ser multiétnico y plurilingüe.

Es relevante en su análisis, más que el aspecto descriptivo, el carácter que le atribuye a los diferentes logros alcanzados por los incas en materia de Economía, Derecho, Política, Moral, Educación Religión, Arte, Poesía, Música y Danza; pero más relevante aún, es el enfoque que le da a dicho análisis, pues va mostrando cómo es que lo europeo, en su afán de consolidarse y perpetuar su dominio, iba utilizando de lo inca aquello que le permitía alcanzar sus objetivos; produciendo, por cierto, en forma paralela, la destrucción paulatina del *modelo* aborígen. Sin embargo, habría que poner en relieve, también, cómo ese mismo proceso destructivo, realizado siguiendo un esquema centralista, hacía posible que el poblador indio aceptara el desafío de soportar este encuentro forzado y luchar por conservar sus propios valores. Esto último, sin la más mínima pretensión de minimizar el impacto de lo europeo, que lo ve manifestado en una simbiosis cultural en diferentes aspectos; siendo más visible, por ejemplo, en el campo de las artes y la religión.

En síntesis, situado en su visión indigenista y observando la realidad peruana desde su historia, Valcárcel va a ser enfático en afirmar que los males que la aquejan tienen su origen en esa presencia traumática que significó el colonialismo español; hecho que significó la ruptura de un proceso de desarrollo autónomo que se iba gestando en el *Tahuantinsuyu*. En otras palabras, la presencia de lo europeo frustró, por llamarlo así, el proyecto inca, el cual, en sus diferentes manifestaciones, se encontraba consolidando un estadio superior de cultura, comparable a cualquier otro considerado entre los más importantes en la historia universal.

El pensamiento indigenista de Valcárcel, inicialmente radical, habría de transitar hacia la aceptación del mestizaje como una realidad inexorable. Sostendrá nuestro autor que con la presencia española empieza a transformarse el paisaje general del Perú. Un paisaje que, atravesando por

¹¹ *Ob. cit.* p. 14.

diferentes momentos, unos más difíciles que otros, ha ido configurando una realidad en procura de realizarse, en la que lo europeo no cesó de imponerse tratando de ocupar los diferentes espacios del mundo construido por los incas. Pero, como ya se indicó, el deseo de sobrevivencia caracterizado, según el autor, en una forma de autodefensa basada en «no decirle la verdad» al blanco, ni trabajar para él, con su ardor y habilidad proverbiales, ni respetar su propiedad, en cuanto pueda no hacerlo»¹², hizo posible que el poblador aborigen —aquellos cinco millones, a los que se refiere— no perdiese del todo su identidad.

Así, en lo que respecta a la vida económica habrá de enfatizar cómo el colonizador explotó a su favor todo el *modus operandi* mediante el cual el hombre andino pudo afrontar el desafío de producir y distribuir bienes a una población esparcida en un amplio territorio. Sin embargo, destaca que ese proceso “no ha logrado cambiar la conciencia económica del aborigen peruano”¹³; pese a que el “milenario edificio agrícola levantado con la ciencia y el esfuerzo de muchas generaciones”¹⁴, basado, además, en el trabajo cooperativo, fue desintegrándose al producirse la inevitable penetración del modo de producir europeo. Dicho de otro modo, el español, antes que incorporar el sistema de organización de la producción que había construido el aborigen, se esforzó por eliminarlo, marginando, de paso, en dicho proceso al indio.

Dentro de este esquema, cuando establece la comparación entre aquella población minoritaria en la que predomina el modelo de economía occidental, con la “gran masa campesina, analfabeta, quechuarparlante que se extiende como una mancha de aceite por todo el territorio (...)”¹⁵, y que conserva sus raíces comunitarias, el autor termina por defender la tesis por la cual sería un error adoptar “una política económica a base individualista, de pequeña propiedad”¹⁶. En este punto, el énfasis lo pone Valcárcel no en el rechazo absoluto al hecho de que el Perú ingrese a una fase industrial, sino en el rechazo a que su incorporación a dicha fase sirva para mantener intactas las relaciones latifundistas coloniales.

En lo que respecta a su visión política, Valcárcel se refiere a “gran espíritu y vieja tradición democrática del pueblo indoamericano”¹⁷.

¹² Valcárcel. *Ruta cultural del Perú*. 3ª ed. Lima, Ed. Universo, 1973, pp. 116-117.

¹³ *Op. cit.* p. 105.

¹⁴ *Ibid.* p. 104.

¹⁵ *Ibid.* p. 105.

¹⁶ *Ibid.* p. 106.

¹⁷ *Ibid.* p. 112.

destacando que su forma de “gobierno de todos para todos”¹⁸ reflejó el sentido exacto que guardó la palabra democracia: al punto, incluso, de no excluir a sectores de la población bajo formas de esclavitud. En la sociedad inca, afirma, fue posible conciliar “dos principios contradictorios, como son democracia y monarquía absoluta”¹⁹. Por otro lado, resalta el hecho de la presencia de un principio de justicia que “no ha perdido su validez y eficacia”²⁰. Expresa cómo, desde los tiempos del incario en el que todos eran juzgados por igual, pasando por los períodos de opresión de la colonia, hasta la marginación de la que es víctima actualmente, el aborigen “no renuncia a su lucha por la justicia”²¹. Esta fe en lo justo es, para Valcárcel, “la expresión de la firme voluntad india en hacer que prevalezca su ética tradicional sobre las contingencias históricas”²².

Si la organización económica y política marcaron un hito importante en el significado que tuvo el mundo inca como tal, Valcárcel destaca que las raíces son más profundas aún cuando se trata de estudiar lo que representó arte, poesía, música danza. Todas ellas, según anota el historiador, como expresiones de una cosmovisión particular, esto es, de una manera de ver y entender el universo y los seres que lo habitan, llevados hasta una forma religiosa. Es esa relación intrínseca entre hombre y naturaleza, llevada en lo más profundo de su alma, lo que más ha tratado de conservar el indio en su lucha permanente por sobrevivir él, y con él, su cultura. Por ejemplo, destaca cómo es que en el arte religioso, el indígena ha sido capaz de plasmar sus nuevas creencias –impuestas o no- sin abandonar las antiguas; o también, quizás, darle a sus nuevas expresiones religiosas el sello de su cultura.

Con esa esperanza en el resurgimiento de la cultura inca que se remonta a *Tempestad en los Andes*, Valcárcel destaca que «algo nuevo» va a surgir en el continente americano como producto del mestizaje de culturas que no cesa de producirse; aunque debiendo aclarar que su posición tiene que ver con el predominio de la cultura autóctona por sobre las foráneas. De ahí que cuando manifiesta que es “la cultura occidental la que será coloreada por la aborigen”²³, lo que quiere expresar es una forma de americanismo que es capaz de asimilar y transformar, a la vez, los aportes de las culturas; lo que

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Ibid.* p. 113.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Loc. cit.*

²² *Ibid.* p. 114.

²³ *Ibid.* Introducción.

daría forma, según expresa, a la “composición de la futura civilización de América”²⁴.

Lo que se esfuerza por dejar sentado el autor, como se ha expuesto anteriormente, es que en ese deseo de sobrevivencia de la cultura andina –e indoamericana por extensión–, “el hombre ha reaccionado de modo diferente en el tiempo y el espacio del Perú”²⁵; refiriéndose con ello a “dos actitudes fundamentales”²⁶; es decir, a dos estilos de vida, la europea y la aborígen, que han estado en constante confrontación desde la llegada del español a tierras incas. Primero, actitudes *diferenciadas* entre *lo europeo* respecto a *lo aborígen* que se da, explica Valcárcel, en los inicios de la presencia colonial española; y después, a medida que *lo europeo* iba ganando terreno, se hacen visibles una actitud de *imposición*, de un lado, y de *auto-defensa*, de otro. La actitud de auto-defensa en el indio es asumida como una lucha permanente, movida quizás por un «a pesar de» como forma de frenar una inculturación llevada al extremo; en espera de que esa fase pueda ser superada. Al respecto, Valcárcel sostiene, aludiendo al pueblo chino, que? (...) su regla es que los invasores pasan, que la conquista es sólo temporal que lo que importa es vivir, sobrevivir y pervivir (...)”²⁷.

En resumen, todo este proceso de imposición por el lado español y de auto-defensa por parte del aborígen, habría de permitir, según Valcárcel, que la transformación que necesita el Perú actual esté referida fundamentalmente a la *cultura*, como expresión de estilos y costumbres que, a lo largo de la historia, han podido mantenerse intactas, unas; y otras, formando parte de una simbiosis que ha dado lugar a un mestizaje particular. En ambos casos, presentándose como terrenos propicios para que la *modernidad* europea del siglo XX, expresada a través de la ciencia y de la técnica, sea un proyecto realizable, en términos de oportunidades para mejorar la calidad de vida de a la población indígena, y de esta manera, sacarla de su estado de postración.

¿Qué razones subyacen en la evolución que presenta el pensamiento de Valcárcel, desde un indigenismo radical que deposita toda esperanza de liberación en el resurgimiento de su cultura; hasta una apertura de esa posición, puesta en un eclecticismo de la cultura aborígen con la europea? Definitivamente, en ese proceso de transformación de su pensamiento tiene que ver, fundamentalmente, una realidad concreta que se hacía cada vez más

²⁴ *Ibid.* Introducción.

²⁵ *Ibid.* p. 89.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Ibid.* p. 93.

visible en las condiciones de marginación del indio; es decir, aquella realidad que, para él, ninguna solución o proyecto republicano pudo ser capaz de superar. La idea aquella de que ni la Independencia y la República pudieron “racionalizar la transculturación indo-occidental”²⁸; la refuerza diciendo que, pese a que fueron ensayadas “otras vías, como la francesa”²⁹, “el proyecto en masa quedó al margen”³⁰.

En esa afirmación en la que el autor resalta que las soluciones propuestas para el desarrollo del país hayan sido pensadas en función de la costa, o sea, prescindiendo de lo andino, del indio, lo lleva a preguntarse por el «modelo» a ofrecerles a esa masa indígena excluida de dicho proyecto republicano. Pero la pregunta por ese modelo, lo conduce a un dilema cuando, realizando una vez más la particular significación que siempre le otorgó a la cultura aborígen, afirma que “(...) ni en política, ni en religión, ni en derecho, ni en arte, puede la cultura europea señalarlos derroteros (...)”³¹.

De ese dilema habría de surgir en la Valcárcel la tesis de que las posibilidades de transformación del país radican en la ciencia y la técnica. En otras palabras, la respuesta la va a encontrar nuestro autor en ese “acervo común de la especie humana (...) integrado por una ciencia y una técnica que son válidas en cualquier latitud del globo”³². Y esta esperanza puesta ahora en la ciencia y la técnica, partiendo del principio implícito de que ambas escapan de las estrechas fronteras nacionales para hacerse patrimonio de la humanidad, lo llevan a decir que “es por la ciencia y por la técnica por las que los millones de indios americanos se aproximan al mundo occidental”³³; agregando que “gracias a ellas los llamados pueblos primitivos de América, Asia, África y Oceanía, no serán más razas «inferiores»”³⁴. Y concluye que “por el dominio técnico y científico, un nivel común reconciliará a la humanidad, un mejor standard de vida ha de sustituir a la tremenda miseria en que casi tres cuartas de la población del mundo está sumida, con ya intolerable injusticia”³⁵.

Esta afirmación es relevante toda vez que la ciencia y técnica a las que está aludiendo son producto, básicamente, de ese mundo occidental al que él no dejaba de fustigar duramente. Es más, no sólo ve en la ciencia y la

²⁸ *Ibid.* p. 124.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Loc. cit.*

³² *Loc. cit.*

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

técnica el espacio abierto de posibilidades para una salida hacia mejores condiciones de vida de la población indígena, sino que, además, ve en ellas la oportunidad de que esos «pueblos primitivos» puedan aproximarse a Europa.

Es evidente esa intención de Valcárcel por explicar la realidad de un mestizaje cultural históricamente acontecido, aquel que José Carlos Mariátegui, dirigiéndose precisamente a él, allá por 1925, lo expresaba diciendo que “(...) la historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad (...)”³⁶. Pero lo que es más, ve en los aportes que ofrecen las diferentes culturas la posibilidad de eliminar las diferencias económicas y sociales entre el occidente europeo rico, y los países pobres. Así, sostiene que el desafío que supone el contacto de ambas culturas para favorecer el desarrollo pleno del hombre andino, la ciencia y en la técnica constituyen el puente por el que “los millones de indios americanos se aproximarán al mundo occidental”³⁷; y gracias a este dominio científico y técnico llevado conjuntamente, “surgerà una nueva estructura económica de carácter universal”³⁸.

Cabe destacar en sus palabras el reconocimiento de la existencia de un proceso de aproximación que se estaría produciendo entre las diferentes culturas; hecho en el cual el elemento de unión estaría representado por la ciencia y técnica compartida, que hace posible que las diferencias, básicamente socio-económicas, quede, si no eliminada totalmente, por lo menos disminuidas. Desde esta perspectiva, Valcárcel le estaría asignando al factor económico la relevancia de constituirse en uno de los factores determinantes del retroceso que han experimentado las grandes culturas autóctonas, con el colonialismo.

Sostiene el autor que “es por la técnica, por la escuela del trabajo, por la educación práctica, como el indio alcanzará el dominio de la cultura occidental (...)”³⁹. Para él, las posibilidades de desarrollo que ofrecen la ciencia y la técnica crean el espacio propicio para el despliegue de las capacidades que ha podido acumular históricamente el indígena. De un lado, su propio acervo cultural, transmitido generacionalmente; y de otro, el obtenido en el proceso de inculturación al que estuvo sometido por más de cuatro siglos. Pero el reconocimiento de este largo proceso de mestizaje cultural lo hace conciente de

³⁶ Mariátegui, José Carlos. “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”. (Publicado en Mundial, Lima, 11 de setiembre de 1925). En *Pernancemos al Perú*. 6ª ed. Lima, Amauta, 1980, p. 66.

³⁷ Valcárcel. *Ruta cultural del Perú*, p. 124.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibid.* p. 178.

que el nuevo escenario de oportunidades lleva consigo el desafío de cómo poder hacer suyo el gran bagaje de conocimientos novedosos.

Es esa la razón por la cual le otorga a la educación un alto valor en cuanto a la función que debe cumplir; afirmando que en una sociedad en la que prevalece un elevado porcentaje de pobladores indígenas, poseedores de su propia lengua y valores culturales, ella —la educación—, debe partir por revalorar esa cultura originaria. En esa particular relevancia que le asigna a la educación para poder afrontar el reto de asimilar la ciencia y la técnica, subraya que “desde el punto de vista económico —y no meramente desde un miraje ético o humanitario— conviene al Perú enfrentar el problema de la inadecuada «educación» del pueblo indio. Ese planteamiento está pasando del terreno ideológico reivindicacionista al político de la planificación industrial (...)”⁴⁰.

No obstante el giro que da su pensamiento frente a lo europeo, Valcárcel no abandona sus raíces y principios indígenas; por lo que es enfático en señalar, también, que corresponde “a las actuales generaciones del Perú el destino histórico de promover el contacto entre los elementos residuales de la vieja cultura andina y el íntegro de la cultura occidental”⁴¹.

En síntesis, para Luis E. Valcárcel, “el etnólogo-especialista en el estudio del hombre— no cumpliría su primordial misión si, como resultado de sus investigaciones, no denunciase la inferioridad y el sufrimiento a que están reducidos millones de seres (...)”⁴². Esta tarea, que supo asumir como una responsabilidad ética lo habría de distanciar de cualquier actitud meramente científica, que lo limitara a dedicarse a establecer una mera caracterización del hombre peruano a lo largo de su historia.

El pensamiento de Valcárcel está, más bien, impregnado de un indigenismo muy particular que lo lleva a promover la creación de una cultura asentada en la propia historia, sin que ello signifique que no se alimente de los frutos que trajo la modernidad. Lo que defiende en la promoción de ese hombre nuevo es la conservación de su propia identidad, basada en el desarrollo que logró alcanzar y que, sobre todo, pudo conservar y defender, pese a los siglos de avasallamiento al que estuvo sometido.

Esta apertura de pensamiento que le da permite tomar conciencia sobre la *condición humana* del mundo indígena —aquellos “cinco millones” a los que siempre aludía— se hace más evidente cuando, aludiendo a *Tempestad en los Andes* (1927), Valcárcel afirma que ahí se simbolizó esa forma de

⁴⁰ *Ibid.* p. 179.

⁴¹ *Ibid.* p. 123.

⁴² *Ibid.* p. 125.

“entrever o profetizar el resurgimiento indiano...”⁴³; para después, casi veinte años después, en *Ruta Cultural del Perú* (1945), sostenga que “(...) el indio de hoy es una sombra casi del hombre de Tahuantinsuyu y no es ni un esbozo del civilizado occidentaloides (...)”⁴⁴, reconociendo en ello, sin embargo, “(...) una mera «situación» que no imprime sello perdurable en el alma india (...)”⁴⁵. «Situación» que la percibe transitoria como para decir que “(...) todo nos conduce a afirmar que el indio está saliendo de ese oscuramiento, y que el Perú no se da cuenta aún del tremendo hecho que significa el despertar de cinco millones de hombres (...)”⁴⁶.

Son los valores que conserva el indio como herencia de su cultura milenaria lo que lo ha dispuesto y dispone, incluso ahora, ha de sostener el autor, a enfrentar siempre lo nuevo, con los riesgos que todo ello ha supuesto para su sobrevivencia. En sus *Memorias*, destaca que “(...) la vida moderna quería incorporar a los indígenas a sus propias reglas, pero éstos sutilmente iban imponiendo su ritmo de vida y sus tradiciones”⁴⁷. Esa capacidad innata para enfrentarse a lo nuevo es lo que le ha permitido “(...) entrar a tono en la vida de nuestro tiempo (...)”⁴⁸, enfatiza Valcárcel.

La actitud llena de optimismo que encierra el alma india para que algún día la justicia le sea una realidad, hace que Valcárcel vea renovar su esperanza y mantener intacta su fe. Fe que, como él mismo precisa, ha sido calificada “(...) de mística o de ilusa (...)”⁴⁹; pero que lo ha mantenido firme en su posición con respecto a que el *despertar indio* significa un acontecimiento largamente esperado, que se ha de dar inexorablemente.

--- ◆ ---

⁴³ *Ibid.* p. 175.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ Valcárcel, Luis E. *Memorias*, p. 325.

⁴⁸ Valcárcel, Luis E. *Ruta cultural del Perú*, p. 175.

⁴⁹ *Ibid.* p. 175.

Bibliografía del autor⁵⁰:

Del Ayllu al Imperio. Lima, 1925

De la vida incaica. Lima, 1925

Tempestad en los Andes. Lima, 1927

Mirador indio. 1ª. Serie. Lima, 1937

Cuentos y leyendas incas. 1ª. Serie. Lima, 1939

Mirador indio. 2ª. Serie. Lima, 1941

Historia de la cultura antigua del Perú. Lima, Tom. I, 1943

Ruta cultural del Perú. México, 1945

Historia de la cultura antigua del Perú. Lima, Tom. II, 1948

Etnohistoria del Perú Antiguo. Lima, 1959

Machu Picchu. Buenos Aires, 1964

Historia del Perú Antiguo. Lima, 1964

Memorias. Lima, 1981

⁵⁰ Se ha tomado la más significativa.

MARIANO IBERICO RODRÍGUEZ (1892-1974)
Ante la condición humana

Paquita Magdalena Vexler Talledo

Destacado filósofo, educador, diplomático. Nació en Cajamarca en 1892 y murió en Lima en 1974. Sus estudios escolares los realizó en el Colegio San Ramón de Cajamarca, y sus estudios superiores en la Universidad de San Marcos a la que ingresó en 1909. Aquí obtuvo los grados de Bachiller en Letras en el año 1912 con la tesis sobre “El Carácter” y el grado de Doctor en Letras en el año 1916 con la tesis “La filosofía de Henri Bergson”. Igualmente obtuvo los grados de Bachiller (1917) y Doctor (1919) en Ciencias Políticas con las tesis “Las leyes económicas” y “La doctrina de Wilson” respectivamente. También optó los grados de Bachiller y Doctor en Jurisprudencia en 1918, así como el título de abogado. En 1927 viajó a Europa viviendo un año en París donde asistió al colegio de Francia. Dedicó gran parte de su vida a la docencia universitaria en San Marcos donde desde el año 1919 tuvo a su cargo las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna, así como las de Filosofía antigua, Filosofía Subjetiva, Filosofía Contemporánea y Estética entre otras. Llegó a ser Rector de esta Universidad en 1952 permaneciendo en este cargo hasta diciembre de 1955, en que por breve tiempo asumió el cargo de Ministro de Educación Pública, bajo el régimen de Manuel Odría. Desempeñó, varios cargos en el poder judicial entre ellos el de vocal interino de la corte Superior de Lima (1931-1943). Cumplió, así mismo, algunos encargos diplomáticos como el de representante con rango de Embajador ante el Comité Jurídico Internacional de Río de Janeiro en 1952. Fue miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, y viajó a la Argentina en 1949 como miembro de la delegación peruana al Congreso Argentino de Filosofía. Fundó en 1954, junto con otras personalidades, como Jorge Basadre y Raúl Porras Barrenechea, el Patronato de las Artes.

Si bien la concepción filosófica de Mariano Iberico, inicialmente se ubica en el positivismo, esta posición, fue una actitud episódica que no se reflejó mayormente en su posterior obra filosófica. Su concepción filosófica, en general, se ubica dentro de un idealismo vitalista con tendencias animistas. El mismo Iberico considera que su posición filosófica puede denominarse realismo o idealismo. Realismo porque sostiene que el aparecer no es sólo una proyección de la subjetividad e idealismo porque sostiene que todas las formas de aparición pueden ser asimiladas por el alma.

Ontológicamente, para Mariano Iberico, se dan tres entidades: el ser, el aparecer y el alma. El alma es la mediación entre el ser y el aparecer. El alma es el espejo universal de la aparición, pues la aparición se refleja en ella.

La distinción entre ser y aparición difiere de la que hace Kant entre noumeno y fenómeno aun cuando las definiciones que da Iberico pudieran ser consideradas como iguales. Para Iberico, el ser incluye también lo mental y, además concibe la posibilidad del conocimiento del ser ya que en el aparecer éste se manifiesta. Entre ser y aparición existe una unidad, lo que constituye la realidad cuyas características son la participación y la transitividad. Muchos autores consideran que la originalidad de Iberico radica en la postulación de la categoría de aparición. Para Iberico, la aparición se despliega en el espacio y el tiempo, pero éstos no son considerados como categorías intelectuales.

El espacio y el tiempo se interpenetran mutuamente. Aquí se advierte una diferencia con Bergson, sobre todo a partir de la publicación de notas sobre el Paisaje de la Sierra, donde la categoría de espacio va adquiriendo una importancia similar al tiempo en la concepción de Iberico. Ya no va a ser sólo el tiempo, la duración, lo que va a permitir sentir la realidad. El espacio, también, va a permitir que aparezca el ser. La espacialización de la cual habla Bergson, se puede superar en la obra artística, nos dice M. Iberico en el Espacio humano.

Entre ser y aparición se da una relación dinámica y no estática, una relación de continua y recíproca transitividad que dos categorías funcionales pueden expresar: creación y retorno.

El esquema ontológico corresponde al del neoplatonismo. La creación equivale a la emanación o procesión, que según Plotino, se inicia en el Uno, y el retorno en Iberico corresponde también al movimiento de retorno plotiniano.

Para Iberico, hay una jerarquía entre los seres, los que varían de acuerdo al grado de interioridad. Esto corresponde al concepto de contemplación en Plotino.

En Iberico hay una concepción dualista del ser humano. Esto se expresa cuando habla de sentidos del alma y sentidos del cuerpo. Sin embargo, Iberico admite una relación de equivalencia y continuidad entre estos dos niveles.

Para Iberico, la esencia ontológica del hombre es la libertad, ya que no existe ningún imperativo ético que pueda ser impuesto desde afuera. El hombre es auténtico cuando realiza sus propias posibilidades.

Para Iberico, la libertad es expresión de la vida y la vida es simpatía, lo que a su vez produce la intuición de una cierta fraternidad.

En el yo interno hay siempre, dice Mariano Iberico, un aliento de espontaneidad y de creación que es expresión de libertad.

Cuando actuamos así, algo nos dice que hemos actuado bien y sentimos que “debía ser pensado, realizado, querido, no por la fuerza de ninguna imposición extraña, si no porque la existencia y la expansión son los imperativos supremos de la vida que circula en nosotros”¹.

Cuando actuamos libremente, cooperamos con una realidad más vasta: la vida. El universo es una corriente vital. Pero frente a esta corriente dinámica que es la vida, está la materia que es necesidad e inercia, la vida es inquietud, juventud, afirma Mariano Iberico.

Una de las características de la vida es la simpatía, y ésta es: “La intuición de una cierta fraternidad, el sentimiento de que, bajo cualesquiera diferencia o separación, se tiende un vínculo moral”².

La simpatía moral y la simpatía estética son dos formas de una misma intuición dice Iberico.

La intuición moral es la intuición de un ideal. Este ideal consiste en encontrarnos a nosotros mismos. La moral para Iberico es un mundo autónomo y está íntimamente relacionado con la libertad. La vida también es originalidad y dignidad. La vida es, así mismo, expansión, tendencia a conquistar una amplitud de actividad posible, pero no es una tendencia que excluya a otras formas de vida. La vida es una voluntad de poder que excluye el egoísmo. La voluntad de poder no se debe identificar con el placer. Contiene elementos de placer pero encierra algo más. Realizarnos integralmente es el mandato de la vida.

Por un proceso idéntico al artístico, al profundizarse en el propio espíritu, el hombre descubre y vive la vida espiritual de otros seres. Para Mariano Iberico, la moral:

“...la encontramos no como un organismo de deducciones dialécticas, sino como una realidad viviente y actuante. La moral se ofrece como el contenido mismo de nuestra personalidad, especialmente como su aptitud para establecer una jerarquía de valores; como un supremo discernimiento –intuitivo, activo– de lo que conviene o no en la exigencia creadora de mundo espiritual; como un discernimiento de elevación y de liberación en

¹ Iberico. *Una filosofía estética*. Lima, Ed. Mercurio Peruano, 1920, p. 89.

² *Ob. cit.* p. 92.

que pugna la vida. La realidad a que aspira, o mejor, la realidad que encarna la moral es la libertad. De suerte que ella es el valor supremo de la vida³.

El deber es, esencialmente, un valor estético. El hombre moral es un artista que hace de su vida una obra de arte. No es algo rígido que se impone desde afuera, sino que se elabora en nosotros y por nosotros. “Crear, vivir: he ahí el deber⁴. Es el índice de nuestra altura espiritual. Es un dolor y una compensación. Esta compensación es la felicidad: “La felicidad, por otra parte, se vincula con un cierto concepto de belleza y de gracia interior⁵. “En consecuencia todos los actos morales tiene un esencial valor estético. En verdad, el hombre moral es un artista que hace de su vida un hondo y original poema⁶.

Desde el vitalismo, como afirma Salazar, Iberico ha sustentado una ética que no está en contra de la espontaneidad y la alegría de vivir. La posición ética y moral de Iberico se sustenta en la doctrina creadora y de realización personal. En este sentido se puede percibir reminiscencias estoicas, la felicidad está en realizarse así mismo, de acuerdo a su propia naturaleza.

Hay que destacar que en la concepción de la moral y el deber hay una tendencia estetizante en cuanto considera que el hombre moral es un artista que hace de su vida una obra de arte. La vida individual es asumida así como una obra estética. Esta posición de reducir otras áreas a lo estético es una característica que se presenta predominantemente en la primera época de reflexión de Iberico, por lo cual se habla de una etapa estetizante en el pensamiento de Iberico.

El ideal está íntimamente ligado a la intuición moral porque la intuición moral es la intuición de un ideal, pero el ideal es una creación original, debe enraizarse en lo más profundo del espíritu y por eso se presenta como un recogimiento de sí mismo.

“El ideal no es el anonadamiento de la libertad, en aras de no importa que principio, sino el desborde creciente de la actividad y de la vida, de la felicidad, y del amor que sólo nacen y se desenvuelven en el fondo de un yo

³ *Ibid.* p. 99.

⁴ *Ibid.* p. 101.

⁵ *Ibid.* p. 103.

⁶ *Ibid.* p. 104.

que se vive profundamente asimismo: Encontrar el ideal, mejor dicho, encontramos a nosotros mismos, he ahí la máxima mejor⁷.

Ante la naturaleza, los hombres, muchas veces nos sentimos juxtaponidos, como extranjeros, sostiene Iberico. La Filosofía, nos dice, explica la naturaleza de acuerdo a dos concepciones: el materialismo que incluye al hombre dentro de la naturaleza y lo concibe como sometido a sus leyes y el espiritualismo que explica las leyes de la naturaleza como determinadas por una voluntad inteligente.

Pero estas posiciones, sostiene Mariano Iberico son intelectualistas. Cabe otra posición: la actitud estética a través de la cual sentimos nuestro espíritu inundado por la naturaleza y la naturaleza invadida por nuestro espíritu. “Asimilada a nosotros, incorporada a nuestra vida interior, la naturaleza es emoción, es nosotros mismos que adquirimos una vida prodigiosamente extensa y rica”⁸.

El hombre, dice Mariano Iberico, ha perdido reverencia cósmica. La existencia humana ha perdido su vinculación con la naturaleza y se ha refugiado en un mundo artificial de ideas y de fórmulas, donde el hombre trata de reemplazar la obra de la naturaleza por la obra de sus máquinas.

El sentimiento de la naturaleza, que es un estado psíquico complejo se puede manifestar en tres formas: un sentimiento intelectual que se produce como resultado de la contemplación del orden que reina en la naturaleza. Este es un sentimiento intelectual, pues es la inteligencia quien descubre esta concatenación; un sentimiento primordial, no-intelectual que suscitado por la naturaleza, no como orden sino como una potencia activa e indiferenciada, pulsa en nosotros y fuera de nosotros. Es, dice M.I., la prolongación de nuestra alma en la naturaleza y un sentimiento del paisaje (derivado del anterior). Es decir el sentimiento de las imágenes visibles y lejanas en que se manifiesta la naturaleza.

En esta clasificación, no se considera los sentimientos estéticos de la naturaleza, porque éstos se pueden asimilar por una parte en los sentimientos intelectuales, y en otra en los sentimientos primordiales.

Las formas iniciales de este sentimiento, dice Mariano Iberico, están impregnadas de sentimiento religioso. Quien ama la naturaleza ama a Dios. Esto se manifiesta en los cantos de la Biblia, en la contemplación de la naturaleza por los pitagóricos, en la Física de Aristóteles, etc. La religión católica, dice Mariano Iberico, es continuadora de esta tendencia, ya que

⁷ *Ibid.* p. 110.

⁸ *Ibid.* p. 154.

contrariamente a lo que se dice, no hay en esta religión un desprecio de la naturaleza, sino que ve en ella un medio de perfección.

En la ciencia también se puede encontrar algunos elementos de esencia afectiva como la emoción, la tensión, el placer frente a la naturaleza pero, en realidad, en la ciencia predominan tres tendencias: una tendencia abstracta a la especialización que hace dejar de lado a la naturaleza como un todo indiviso; una tendencia práctica dirigida a la dominación y explotación de la naturaleza que deja de lado la veneración a la naturaleza y la consideración de los ritmos y las enseñanzas universales; una concepción mecanicista y cuantitativa de la realidad, que nos da una visión matemática de la naturaleza y nunca la visión de la verdadera naturaleza.

Si es verdad, dice Mariano Iberico, que la ciencia ha modificado el sentimiento de la naturaleza, al haber extendido el ámbito de la contemplación cósmica, al mismo tiempo ha contribuido a disminuir, a través de las vías de comunicación, la distancia, haciendo desaparecer el sentimiento de lejanía y amenazando al hombre con “ahogarlo bajo la tiranía de lo próximo”⁹.

En sus formas elevadas el sentimiento intelectual es: un sentimiento de amor, si por esto entiende una cierta placentera identificación con él; un sentimiento de reflexión, pues trata de abstraer las leyes o normas permanentes del torrente caótico de las apariencias; no es un sentimiento directo de la naturaleza sino que es obtenido después de una elaboración conceptual; no es un sentimiento proyectivo, porque el yo contempla el orden del mundo como algo distinto de él.

En lo que se refiere a los sentimientos de continuidad vital Mariano Iberico nos dice: “Llamamos sentimientos de continuidad vital todos los estados anímicos suscitados en nosotros de modo inmediato por la vida natural que pulsa en nosotros”¹⁰. El cuerpo se presenta como receptor de todas las ondas cósmicas, el cuerpo es así un complejo donde se condensa toda la vida, un microcosmos, dice Mariano Iberico. Muchas personas sienten las conexiones vitales de su organismo con las potencias cósmicas y se dan fenómenos de radioestesia, telepatía, etc. Esto se manifiesta más aún en los pueblos primitivos que todavía no se han separado de la naturaleza. Esta forma de concebir la naturaleza se manifiesta en la pubertad y se ha dado en algunas épocas como en el Renacimiento, donde surgen nuevas

⁹ Iberico, Mariano. *El sentimiento de la vida cósmica*. Lima, Ed. Lumen, 1939, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

concepciones de la naturaleza como las de Cusa, Bruno, Campanella, Vico y Telesio.

Las sensaciones y emociones inherentes a la actividad instintiva son, también, sentimientos de continuidad vital. Estos sentimientos son proyecciones anímicas inmediatas y espontáneas no reflexivas, suscitadas en el alma por el espectáculo de la vida natural. Estos son sentimientos pre-lógicos.

Entre éstos se encuentran los sentimientos de: proyección sentimental, que consiste en sentir o vivir nuestros sentimientos interiores en los objetos de la percepción exterior. Éste es un sentimiento de humanización universal; identificación con la naturaleza. Estos sentimientos se dan con más intensidad en los pueblos primitivos y en ellos se presentan: sentimientos de cenestesia telúrica que es la repercusión en la conciencia de las vibraciones, radiaciones y ritmos vitales del cosmos; emociones intencionales a través de los cuales se establecen relaciones asociativas, estados complejos de visión y comunión cósmicas.

La mentalidad arcaica es una mentalidad pre-lógica y mística. Estos rasgos son, a su vez, manifestación de la participación afectiva que se da en el hombre primitivo. Participación con su colectividad y participación con el cosmos. De ahí se deriva el totetismo y el sentimiento mágico. En el arte, se dan también estos sentimientos de continuidad vital, por eso hay una vinculación entre arte y magia. Sobre todo entre poesía y magia. El sentimiento mágico de la vida puede engendrar una filosofía, una interpretación del mundo, tal como por ejemplo las filosofías de la naturaleza del romanticismo alemán, entre ellas la concepción de Novallis. La Filosofía de Ludwing Klages también se puede considerar una concepción mágica del mundo, dice Iberico.

La mística expresa un sentimiento cósmico, aunque se pueden distinguir, dice Mariano Iberico, dos tipos de mística: la de la naturaleza y la espiritual. La mística de la naturaleza supone una relación con la naturaleza, la mística espiritual tiende a la contemplación del Uno. El misticismo, dice Mariano Iberico, no debe confundirse con el panteísmo. El panteísmo es una doctrina, una filosofía, mientras que el misticismo es una experiencia, un sentimiento de identificación.

Frente al torrente de imágenes puede surgir el mito o una actitud especulativa. En el mito, dice Mariano Iberico, se establece una relación instintiva y afectiva entre el hombre y la naturaleza similar a al que se da entre madre e hija.

Iberico resalta el sentimiento del hombre frente al paisaje. El paisaje no sólo es un receptáculo de sentimientos expresados, es también un objeto real de participación afectiva, emocional. Esta participación se expresa muchas veces en el mito.

La actitud científico-práctica deja de lado la visión de la naturaleza y sólo se refiere a unos elementos abstractos o al aspecto práctico.

El paisaje, que en el hombre arcaico era como la piel de la naturaleza, se ha desprendido como una película y es concebido en el hombre moderno como un tapiz decorativo y superficial.

Así aparece el sentimiento estético del paisaje que se diferencia del sentimiento mítico, porque mientras el sentimiento mítico es un sentimiento intenso, el estético es extenso, el sentimiento estético es un sentimiento de forma, un placer de fantasía.

El sentimiento estético del paisaje es principalmente proyectivo. Proyecta sobre los objetos sus propias sensaciones y sobre todo sus propios estados afectivos.

La visión puramente estética del paisaje implica una cierta desvitalización con respecto a la visión arcaica, sin embargo el artista moderno parece ver el paisaje con mayor finura que el artista antiguo.

Mariano Iberico, postula la necesidad de reanimar el sentimiento cósmico y la invocación de la vida universal, sintiéndola como una corriente vital y rítmica.

El ritmo es una polarizada continuidad, una oposición de términos que a su vez se complementan. El Cosmos se manifiesta como una vida rítmica, como oposición de noche y día, oscuridad y claridad, etc. El ritmo no sólo es temporal, es también espacial. El ritmo es la expresión más auténtica de la vida. El alma primitiva es rítmica y esto se manifiesta, también, en las grandes culturas cuyas cosmologías supieron prolongar las grandes líneas de las concepciones míticas, sostiene M. Iberico.

La ciencia moderna, en cambio, estudia y describe muchos fenómenos cíclicos, pero lo hace desde una perspectiva mecanicista y práctica y no desde la vida rítmica.

Gnoseológicamente, Mariano Iberico se sitúa más allá del agnosticismo, ya que admite la posibilidad de captación del ser a partir de la aparición y por mediación del alma.

Pero, el conocimiento que se obtendrá no será un conocimiento intelectual sino un conocimiento intuitivo, de ahí la gran importancia que le da a la metáfora y al símbolo. En esto, se ve la influencia de Bergson.

Para Iberico, la metáfora es el medio a través del cual, a partir de la aparición, se puede llegar al ser. La metáfora, que se basa en la semejanza y no en la igualdad o identidad, es para Iberico la intermediaria entre el ser y el aparecer y entre los estados corporales y los estados del alma.

Las ciencias, cuya misión es establecer una correlación cuantitativa de los fenómenos, nunca pueden llegar a la profundidad ontológica.

La ciencia, dice Mariano Iberico, no puede darnos la relación que une al ser con el aparecer. Las ciencias se quedan en el área superficial de la experiencia.

La metáfora y el símbolo son los medios a través de los cuales se expresa el conocimiento intuitivo porque la inteligencia se expresa a través de conceptos estáticos, petrificados y espacializadores que no pueden poner de manifiesto la vida, la corriente vital que es movilidad, duración y ritmo.

De ahí que Iberico postula la filosofía iluminadora, una filosofía que teniendo como base el asombro, logre penetrar en el ritmo viviente de la realidad, por lo tanto, propone un método no-racional para llegar a captar el ser.

Sobre la verdad Iberico no acepta la concepción de la verdad como adecuación de las cosas y el intelecto, sino que concibe la verdad como una adecuación de la expresión y el sentido. El sentido se revela en la expresión. El ser es revelado en la expresión no por la inteligencia sino por la intuición.

El dogmatismo racionalista, dice M. Iberico, considera la verdad como la adecuación de las cosas y el intelecto. Esta posición supone una homogeneidad entre la estructura ontológica real y las formas y relaciones ideales que vienen a ser sus equivalentes en el acto cognoscitivo y puede llevar a un cierto misticismo intelectual cuyos representantes son Avérroes y Spinoza. El pensamiento simbólico, en cambio, sostiene Iberico, considera que la "verdad se da como una relación entre la expresión y el sentido de tal suerte que es verdadera la expresión que revela el sentido y falsa, la expresión que desvirtúa su destino porque no la revela sino que disimula y en el fondo mata y anula el sentido"¹¹. Esta verdad se obtiene por un acto primordial de intuición y vida.

Iberico considera que la ciencia cuantitativa no puede proporcionar el conocimiento de la verdadera realidad que es vida y ritmo. Esta posición la expresa en varias de sus obras.

¹¹ Iberico, Mariano. *La aparición, ensayos sobre el ser y el aparecer*. Lima, Ed. Santa María, 1950, p. 113.

En el sentimiento de la vida cósmica sostiene que la ciencia y la técnica han producido una separación entre el hombre y la naturaleza que lo ha llevado a perder la reverencia cósmica y ha hecho que el hombre se insensibilice frente al espectáculo de la naturaleza.

En El Nuevo Absoluto considera que la ciencia es la base del intelectualismo y del economicismo que según Iberico son las dos tendencias imperantes en la educación.

Tendencias que como en el caso del intelectualismo dejan de lado la vida del espíritu o sume al hombre en un gran egoísmo como el economicismo.

En La Aparición reafirma esta tesis al sostener que el “mecanismo o maquinismo”, producto de la ciencia, desvitaliza la naturaleza y la convierte en mero campo de explotación. Así mismo sostiene que el pensamiento conceptual leva a un empobrecimiento de la vida espiritual del hombre porque desaparece la sabiduría simbólica.

En La Aparición Histórica, considera también, que la ciencia y la tecnología llevan a una posición “programática” que intenta controlar y programar al hombre, incluyendo su vida espiritual.

Y con respecto a los problemas epistemológicos Iberico en La Aparición histórica, ha planteado el problema de la objetividad de la ciencia histórica. No acepta que en la historia se den leyes que se puedan captar a través de la capacidad intelectual. La historia, dice Iberico, no se puede captar a través de conceptos rígidos, pues éstos no captan la vida que hay en el acontecer histórico.

A Iberico se le puede situar dentro de una concepción “comprensiva” de la historia, similar a la que postula Weber, ya que sostiene que el conocimiento histórico es posible sólo a través de la comprensión.

Comprender es para Iberico una actividad mental diferente a la explicación causal. Comprender es insertar una entidad en un sistema. La comprensión histórica, dice Iberico, es una captación introspectiva de vivencias.

Iberico al no aceptar que el acontecer histórico se rige por leyes rechaza el materialismo histórico. Concibe la historia regida por un sentido extra histórico: la realización de la libertad y la revelación. Considera, también, que sólo el espíritu o el alma pueden constituir el sentido de la historia, por tanto, además de una concepción espiritualista y comprensiva, asume una concepción animista de la historia.

En el plano axiológico y frente a la clásica polémica axiológico-estética que plantea el problema de ¿dónde radica el valor?, Iberico asume

una posición relacionista; el valor radica en el encuentro del sujeto y el objeto. Esto se puede constatar cuando nos dice que: “la poesía no está ni en nosotros ni en las cosas exclusivamente sino que más bien parece encontrarse más allá, en una esfera de vida espiritual en que participamos nosotros y ellas”¹².

La estética al igual que la moral, no puede enfocarse con elementos extrastéticos, y por tanto no se puede definir, porque definir es incluir un concepto dentro de otro, dice Mariano Iberico.

Toda constatación estética es la constatación de un movimiento interior de ahí que la belleza sea la fusión del sujeto y objeto en un movimiento intraducible, sostiene Mariano Iberico.

Lo bello es aquello que es capaz de suscitar un movimiento interior que se incorpore, también al movimiento interior del objeto. Y en la base de esto existe una simpatía. “La simpatía es una intuición que es capaz de adivinar un sentido esencial en el objeto estético. Este sentido no es otra cosa que el impulso vital que la naturaleza o la obra de arte explicitan”¹³.

Conocer verdaderamente, es convertirse en el objeto conocido, y por tal es una creación porque significa una dilatación de nuestra conciencia y una obra de vivificación operada en el conjunto de nuestra experiencia.

Por tanto, algo es bello cuando es considerado como formando parte de nosotros mismos.

Para Iberico el arte es creación, es una sublimación de la naturaleza, una revelación y una liberación. El arte es una actitud emocional ante las cosas. El arte no expresa un sentimiento, es un sentimiento único, incomparable, intraducible. Sostener que el arte expresa, dice Mariano Iberico es admitir un dualismo que no se da en la obra de arte.

La sociedad y la política actúan en la vida del individuo y aunque Iberico propone como fin ético el desarrollo espiritual del individuo, no por eso postula un individualismo egoísta. La vida espiritual, dice, trasciende la simple existencia psicológica y lo integra en un proceso más amplio. Para Iberico, esta trascendencia producirá una vibración especial y propiciará la solución de los problemas más grandes. Por tanto, para él, la solución de los problemas sociales debe empezar por una renovación del ambiente espiritual.

Iberico dice: “Es necesario repetir que la suprema dificultad de las cuestiones sociales, la pone siempre el egoísmo que, en consecuencia, nada

¹² *Ibid.* p. 39.

¹³ Mariano Iberico. *Una filosofía estética*. Lima, Mercurio Peruano, 1920, p. 127.

se conseguirá entre nosotros, si no se trabaja por una completa renovación del ambiente espiritual”¹⁴.

Ya Iberico considera que la historia, y por tanto la sociedad, tienen una meta: la realización de la libertad. La historia como expresión de lo humano tiene sentido, dice Iberico, tiene una interioridad, pero es sobre todo vida e implica movilidad. En toda expresión histórica hay, según M. I., dos sentidos: un sentido local, que está presente en el ánimo de quienes viven la experiencia y un sentido de eternidad que ilumina retrospectivamente el ámbito histórico donde surgió la situación.

Decir que se puede llegar a captar el sentido del pasado en su interioridad es muy difícil. Este problema, según Iberico, es de carácter anímico y se reduce a la relación del yo y el tú, tomados en sentido general.

El sentido dinámico de la historia se puede lograr, según Iberico, considerando los arquetipos o valores (por los que se rige toda formación histórica) como metas que toda cultura se ha propuesto lograr. Pero al mismo tiempo, estos valores o arquetipos se pueden considerar como pasos del devenir histórico. En su acepción dinámica, hay tres posibilidades de entender el sentido de la historia: como la dirección de un movimiento o proceso que se dirige no a un fin, sino a un término; como la forma final de una evolución, que no necesariamente está conscientemente predeterminada y como la programación de las acciones en vista a obtener un resultado.

Iberico considera que establecer el sentido de la historia en general es tarea de los filósofos de la historia como Agustín, Hegel, Spengler, etc.

El sentido es asumido por la tendencia programática, vinculada con el desarrollo científico y tecnológico, como el control de las acciones para lograr resultados, dice M. Iberico.

Sin embargo, esta orientación que pretende la sumisión de la historia a la técnica, no podrá concretarse porque: la realidad psicofísica del hombre es muy compleja y no podrá ser controlada totalmente; y las posibilidades de desarrollo del hombre son insondables.

Por tanto, queda la consideración de un fin en el devenir de la historia. Se puede considerar como fin o meta de la historia: la civilización y la humanización del hombre; la libertad y la conciencia de libertad; un tipo superior de hombre, creación de la cultura y del espíritu, de la cultura de estados colectivos; y la revelación del ser en el hombre, la revelación de la Divinidad.

¹⁴ Iberico. *El nuevo absoluto*. Lima, Ed. Minerva, 1926, p. 23.

Para Iberico, el verdadero sentido de la historia es la revelación y la realización de la libertad. “La historia, en cuanto aparición con sentido es al par que revelación y vocación de libertad, revelación y vocación de interioridad”¹⁵.

Iberico considera que en el interior de la historia sólo podemos encontrarnos a nosotros mismo. Y concluye que, frente a los procesos super individuales, cósmicos o históricas, se presentan dos alternativas: se considera que el sentido que se les atribuye es un acto subjetivo del contemplador o intérprete y se considera que tiene un sentido que el contemplador capta como algo existente “en sí”.

Iberico opta por la segunda alternativa. El mismo considera que esto es aceptar “un cierto espiritualismo o animismo en el fondo de las cosas, desde que sólo el espíritu o el alma encierra las posibilidades del sentido”¹⁶.

Importancia especial concede Iberico a la educación, para él existen interesantes ideologías sobre el tema de la educación nacional. Sin embargo, dice, muchas de ellas contienen prejuicios intelectualistas o economicistas. El prejuicio intelectualista considera que la suprema finalidad de la educación es el conocimiento. El prejuicio economicista considera que la educación es una preparación para la vida y recomienda la preparación técnica. Ambas direcciones, dice Iberico, establecen como finalidad de la educación ideales exteriores a la vida misma del espíritu.

La posición intelectualista desconoce la virtualidad intuitiva, y la posición economicista ignora la capacidad de abnegación y desinterés.

Bergson, dice Mariano Iberico, ha demostrado que la actividad intelectual es esencialmente utilitaria y orientada a la práctica. De ahí que la ciencia, que es la mayor expresión de la inteligencia refuerce el economicismo.

Para Mariano Iberico, “La ciencia no está capacitada para legislar en el dominio del espíritu, cuyo privilegio consiste en su actitud para crear una esfera de valores propios, esto es, un mundo de libertad y de idealidad, sobre el mundo de las determinaciones materiales”¹⁷.

Lo que comunica el dinamismo al espíritu, dice Mariano Iberico, es la intuición. La inteligencia presa de sus silogismos y de la mecánica deductiva es incapaz de imponer ante la conciencia una nueva verdad.

El espíritu, dice Marino Iberico, es libertad, vida, y creación y la inteligencia es inercia, repetición, necesidad, de ahí que él proponga como

¹⁵ Iberico. *La aparición histórica*. Lima, UNMSM, 1971, p. 60.

¹⁶ *Ibid.* p. 61.

¹⁷ *El nuevo absoluto*, *Ob. cit.* pp. 15-16.

tarea de la educación, suscitar una vida original y libre, que revele el espíritu a sí mismo. Una educación así es una educación filosófica. La educación filosófica se distingue de la educación científica por su contenido y por su método.

La ciencia petrifica el espíritu, es sólo apta para tratar la materia. La filosofía transfigura la materia a través del espíritu. Ilumina la realidad y expresa la libertad que se afirma y avanza, y condensa estas aspiraciones para vivificarla con una comprensiva intuición. Esta visión de la realidad nos la da el arte; el cual debe ser entendido no como un medio sino como un fin ideal de la vida.

Sin embargo aclara Mariano Iberico: “cuando hablamos de la orientación científico-económica, nos referimos tan sólo a su exclusivismo y a su unilateralidad. Nadie está en efecto, autorizado para negar la alta significación del trabajo científico, ni la vital necesidad del económico”¹⁸.

Iberico considera que para que la ciencia alcance un ideal de desinterés y la economía no esté en contra de lo ético, es necesaria la intervención del espíritu, con su libertad, para que les confiera un sentido.

La vida espiritual, dice Mariano Iberico, es algo más que la individualidad, pues la vida espiritual nos hace integrar en un todo más vasto, lo que contribuirá a solucionar los más oscuros problemas. “Es necesario repetir que la suprema dificultad de las cuestiones sociales, la pone siempre el egoísmo y que, en consecuencia, nada se conseguirá, entre nosotros, sino se trabaja, por una completa renovación del ambiente espiritual”¹⁹.

Para concluir nos referimos a que Iberico está considerado un filósofo importante en el Perú. Así Salazar Bondy dice: “Mariano Iberico es una de las figuras más representativa del pensamiento filosófico en el Perú del Siglo XX y, sin duda, el pensador que ha logrado un giro original y un sello distintivo a su reflexión”²⁰. Y Francisco Miró Quesada indica:

“Sin lugar a dudas y sin restarle mérito a otros grandes valores de su generación, Mariano Iberico es de todos ellos el pensador más original de América Latina. Original por el estilo y original por el mensaje filosófico. Su originalidad resulta de esa perfecta síntesis entre la capacidad poética y la capacidad teórica que se encuentra muy rara vez en la historia de la Filosofía”²¹.

¹⁸ *Ibid.* p. 20.

¹⁹ *Ibid.* p. 23.

²⁰ Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú*. Lima, Ed. Moncloa, 1965, p. 234.

²¹ Miró Quesada, Francisco. En *Homenaje a Mariano Iberico*. Lima, UNMSM, 1971.

Y Li-Carrillo, expresa: “Por su pensamiento, por su estilo, por su enseñanza, Mariano Iberico ha contribuido a establecer en nuestro país la carta de ciudadanía de la filosofía en la república de la cultura”²².

Dado el carácter de este ensayo, no hemos desarrollado su concepción acerca del lenguaje y la aparición, considerados por muchos autores como uno de los grandes aportes de este filósofo peruano.

Bibliografía

Escritos de Mariano Iberico

Una filosofía estética. Lima, Ed. Mercurio Peruano, 1920.

El nuevo absoluto. Lima, Ed. Minerva, 1926.

La unidad dividida. Lima, Ed. Campaña de Impresiones y Publicidad, 1932.

Notas sobre el paisaje de la sierra. Lima, Ed. Villanueva, 1973.

El sentimiento de la vida cósmica. Lima, Ed. Lumen, 1939.

La aparición, ensayos sobre el ser, la aparición y el aparecer. Lima, Ed. Santa María, 1930.

Perspectivas sobre el tema del tiempo. Lima, U.N.M.S.M., 1958.

El espacio humano. Lima, U.N.M.S.M., 1969.

La aparición histórica. Lima, U.N.M.S.M., 1971.

“Ideas sobre las imágenes y el mito”. En *Letras* (Lima), N° 24, 1943.

Principios de Lógica Jurídica. Lima, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima, 1944.

Principios de Lógica Jurídica. Lección complementaria en el año académico de 1944. Lima, Taller de Linotipia, 1944.

“La filosofía de Bergson”. En *Letras* (Lima), N° 20, 1941.

“La filosofía”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Vol. 36 y 37, 1,921. Reproducido en *Logos Latinoamericano* (UNMSM), Año 2, N° 2, 1996.

Elementos psicológicos del delito. Lima, San Martín, 1918.

“El concepto filosófico de la historia”. En *Mundial* (Lima), Año II, N° extraordinario, 28 de julio de 1921.

El Congreso Internacional de Filosofía. Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia. Nápoles, 5-9 de mayo de 1924. En *Boletín de la Biblioteca Nacional.* (Lima), Vol. III N° 5, setiembre de 1928.

²² Li-Carrillo, Víctor. En *Homenaje a Mariano Iberico*, p. 43.

- “El bicentenario de Manuel Kant”. En *Boletín de la Biblioteca Nacional* (Lima), Vol. I, Nos 8-9, mayo de 1924.
- “El nacionalismo y la cultura”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Año VIII, Vol. XV, N°s. 85-86, julio-agosto de 1925.
- “Reflexiones sobre el pasado de la historia”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Año, VIII, Vol. XV, N°s. 87-88, setiembre-octubre de 1925.
- “Bergson y Freud”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Año IX, Vol. XV, N°s. 97-98, julio-agosto de 1926.
- “Los dos misticismos”. En *Amanuta* (Lima), Año I, N° 3, noviembre de 1926.
- “La historia es la ciencia del pasado”. En *La Sierra* (Lima), Año I, N° 3 marzo de 1927.
- “Los dos absolutos y la defensa de Occidente”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Año X, N° 111-112, setiembre-octubre de 1927.
- “El viaje del espíritu”. En *Humanidades*. (La Plata), 1928 y en *Letras* (Lima) N° 1, 1er semestre de 1929.
- “Vitalismo y mecanismo”. En *Letras* (Lima) N° 2, 1929.
- “La estética del tiempo”. En *Social* (Lima), Año II, N° 34, 27 de julio de 1932.
- “La filosofía de Hegel”. En *Letras* (Lima), N° 3, 1er semestre de 1936.
- “El ocaso de la soledad”. En *Social* (Lima), Año VI, N° 121, marzo de 1936.
- “Breves reflexiones sobre el racionalismo de Descartes”. En *A.A. V.V., Escritos en honor de Descartes* (La Plata, Universidad Nacional), 1938.
- “La tradición y la historia”. En *Social* (Lima), Año X, N° 236, diciembre de 1940.
- “La idea nacional”. En *Revista de la Escuela Militar* (Chorrillos Lima), Año XV, N° 180, diciembre de 1940.
- “La pintura y la poesía”. En *Social* (Lima), Año XII, N° 269, julio de 1942.
- “El modo de expresión del destino”. En *Social* (Lima), Año XVI, N° 317, julio de 1944.
- “La ética Leibniziana y el problema de la libertad”. En separata de la revista *Verbum*. (Río de Janeiro, Imprenta Nacional), Tom. III, fascículo 4, 1946.
- “Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz)”. En *Actas del Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo), 1949.
- “Valores de la vida”. En *Normas Pedagógicas* (Lima), N°s. 2-4, abril-diciembre de 1950.
- “Hegel y el romanticismo alemán”. En *El Comercio* (Lima), 12 de mayo de 1951.

- “La universidad y la filosofía”. En *Mercurio Peruano* (Lima), Año XXVI, Vol. XXXII, N° 290, 1951.
- “Pensamientos sobre el tiempo y el espacio”. En Suplemento Dominical de *El Comercio* (Lima) 1° de enero de 1955.
- “Las ideas estéticas de Gaston Bachelard”. En *Alpha* (Lima), Año I, N° 1, 1°. Trim. de 1965.

Escritos sobre Iberico

- Alva, Rafael. *Paisaje y espacio en la filosofía de Mariano Iberico*. Lima Monografía, *Curso Problemas del Pensamiento Peruano y Latinoamericano*, Maestría en Filosofía, UNMSM., 2002.
- Basadre, Jorge. *Peruanos del siglo XX*. 2ª. ed. Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1988.
- Belaunde, Víctor Andrés. En torno a “La aparición”. En *Mercurio Peruano*. (Lima), año XXV, N° 283, octubre de 1950.
- Carballo Rey, Fernando., *La metafísica del aparecer de Mariano Iberico*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- Dajes, Jorge. *Mariano Iberico Rodríguez*. Lima, curso de Historia de las Ideas Políticas del Perú Republicano. Dirección de Proyección Social, Universidad de Lima, s/f.
- Delgado, Honorio. *Iberico, Mariano*. Psicología, 7ª ed. Barcelona, Ed. Científico Médica, 1964.
- Llosa, Jorge Guillermo. *La filosofía humanista de Mariano Iberico*. Lima 1952.
- Llosa, Jorge Guillermo. “El tiempo desde la perspectiva de Mariano Iberico”. En J.G. Llosa, *Figuras y motivos de la filosofía contemporánea*. Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1960.
- Llosa, Jorge Guillermo. “Un notable filósofo peruano”. En *Humboldt* (Hamburgo), N° 5, 1961.
- Miró Quesada C., Francisco. *Despertar del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1974.
- Rabines, Tristán y Alva Julio. *Mariano Iberico vida y obra*. Cajamarca, Instituto Superior Tecnológico “Mariano Iberico”, 1992.
- Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú*. Lima, Ed. Moncloa, 1965.
- Sobrevilla, David. “1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú”. En Bruno Podestá (Ed.), *Ciencias sociales en el Perú contemporáneo. Un balance crítico*. Lima, Universidad del Pacífico, 1978, pp. 42-45.
- Sobrevilla, David. *Repensando la tradición nacional I*. Lima, Ed. Hipatia, 1988.

- Tauro, Alberto. *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Lima, Peisa, Tom. III, pp. 1031-1032.
- Varios. *Homenaje a Mariano Iberico*. Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1973, 46 p.
- Vexler Talledo, Magdalena. "Analogía y metáfora en el lenguaje filosófico". Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1980.
- Vexler Talledo, Magdalena. "Lenguaje y filosofía en la obra de Mariano Iberico". Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas UNMSM, 1987.
- Vexler Talledo, Magdalena. "Lenguaje y filosofía en Mariano Iberico". En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), Año 4/Nº 4, 1999.
- Wetsphalen, I. "Mariano Iberico, filósofo y artista original". En *El Comercio*, (Lima), 16-VIII-1984.
- Zolezzi, Martha. "Mariano Iberico". En *Aporía* (Lima), Nº 10, 1984.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LACHIRA (1894-1930) Ante la condición humana

J. O. Obando Morán

Destacado escritor. La presentación autobiográfica de José Carlos Mariátegui Lachira nos fue proporcionada por él mismo, o al menos nos dio una pista segura para investigarlo. Afirma nuestro autor en su celebrado *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* que nació en 1895 pero no nos dijo donde. Ahora sabemos con exactitud que nació el 14 de junio de 1894 en la ciudad de Moquegua. Nació de Doña María Amalia Lachira y Don Francisco Mariátegui. Luego pasaría a vivir en Huacho (200 Km. al norte de Lima)

La infancia de nuestro escritor fue pobre aunque no infeliz, padeció necesidad y niño fue operado de una pierna que lo dejó rengo de por vida. Este evento, de por sí triste para cualquier niño, lo capitalizó nuestro autor por el lado cognoscitivo, se torno lector voraz y comenzó sus primeras armas en el francés. Luego, en la plenitud de sus fuerzas físicas e intelectuales, la vida le jugaría otra mala pasada, nuevamente la pierna enferma de niño, con la aparición de un tumor que obligó a la amputación. Y quedar reducido a una silla de ruedas. Enterarse de haber perdido la pierna lo llevó a un penosísimo malestar anímico que duró poco, muy poco, para reencontrarse – en un segundo momento– con el movimiento popular y reasumir su papel de jefe de la revolución.

Instalado en Lima con su familia materna lo veremos trabajando de alcanza rejonos en el diario *La Prensa* y después haciendo sus primeras crónicas sobre una variedad de temas que componen lo que sus editores han reunido y llamado *Eseritos juveniles* (12 volúmenes), etapa intelectual (1911-1919) que Mariátegui Lachira llamará “edad de piedra”. Lo vemos entonces en el diarismo primero en *La Prensa*, luego *La Razón*, finalmente, deportado, servirá de corresponsal de *El Tiempo*. Desde 1918 y “harto de la política criolla” se enrumba al socialismo, y en 1918 apoyando la reforma universitaria de Lima es perseguido, y a fines de 1919 deportado. Para esta época ya sería un socialista internacionalista. En la disyuntiva –o cárcel o deportación– eligió sabiamente lo segundo, aunque sus críticos estiman que tendría que haber sido consecuente con su socialismo, sin embargo callan la conclusión: luego tendría que haber escogido la cárcel.

En Europa, nos comenta, hizo su mejor aprendizaje teórico y práctico en el socialismo marxista revolucionario. La investigación que llevó adelante G. Rouillon sugiere que anduvo, observó, leyó y pensó mucho, y dice además su distinguido biógrafo, que mantuvo algún nivel de relación con el destacado teórico del comunismo italiano Antonio Gramsci. Y ciertamente habló con otros destacados jefes e intelectuales del comunismo y no-comunismo europeos. Retornado al Perú, por mediados de 1923, ya venía con una definida vocación y estrategia respecto a la revolución socialista en el país. Que desde esta fecha –hasta su muerte física en abril de 1930– su teoría (16 volúmenes y una profusa correspondencia) y acción (creación del Partido Comunista y organización y dirección de la alianza obrero-campesina) demostrarán con creces.

Niveles de la condición humana en la reflexión marxista de José Carlos Mariátegui Lachira

La condición humana en JCML puede ser abordado tomando en cuenta su fase juvenil y fase de madurez. Por razones expositivas, y para seguir las propias recomendaciones de JCML respecto a su edad juvenil –llamada “edad de piedra” para referirse a que fue una fase de inmadurez– el tema de la condición humana lo desenvolveremos ubicados en la fase madura. Esta fase abarca desde su salida del país (1919) como marxista leninista internacionalista¹ hasta su retorno al país, abiertamente marxista leninista, en 1923.

Tomaremos el término “condición humana” en el sentido de “situación positiva general del ser humano en la vida humana social”. Desde esta perspectiva la “condición humana” tal cual se la plantea JCML será un concepto multilateral. Nosotros tematizaremos algunos niveles de este contenido.

Los niveles que propongo en este abordamiento serán los siguientes: 1) Lo humano como condición humana material, 2) La condición humana física en tanto condición corporal propiamente, 3) La condición humana psicológico-social, 4) La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones, 5) La condición humana intelectual, 6) La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida, 7) la condición humana general en el horizonte ontológico.

¹ G. Rouillon. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975, cap. V, p. 203; del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984, cap. I, p. 19.

1. *Lo humano como condición humana material*

La obra principal de JCML, del conjunto de sus siete obras orgánicas, se denomina *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*, aunque inicialmente fue pensado como 10 ensayos acabó constituida en siete². Veamos su relevancia para nuestros fines.

Ya desde la concepción ideo-política anarquista de Manuel González Prada –al formular el problema del indio como centralmente un problema de reivindicación económico-social– se había colocado el eje sobre el cual girarán los otros problemas nacionales. JCML en esta obra mencionada formula que interesa, clara y centralmente, la reivindicación económico-social del indio³ y el necesario replanteamiento de los problemas nacionales desde la óptica marxista. Las polémicas que tienen liberales y conservadores sobre el principio de autoridad, soberanía popular, sufragio universal, soberanía de la inteligencia es agenda liberal⁴ no de los marxistas-leninistas. Los marxistas, por consiguiente, se tienen que formular su propia agenda.

Para JCML será, entonces, no solamente el problema del indio sino también los otros dos problemas que comporta éste: la evolución económica y el problema de la tierra. Tres aspectos fuertemente enlazados que no es difícil percibir destacan en los *7 ensayos*.

Posteriormente reflexionará acerca del problema del centralismo y descentralismo regional, que procede directamente de un problema político

² *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* fue inicialmente pensado como diez ensayos, aunque quedó en siete. Cada ensayo de estos siete era un tratamiento explícito de las contradicciones centrales de la época del autor. Y de los otros tres ensayos no se volvió a decir nada. Nosotros estimamos que los otros 3 ensayos de los 10 planeados inicialmente hay que buscarlos en la producción de JCML entre los años que van de 1924 a 1928 y que expresarían igualmente tres nuevos niveles de contradicción. Aunque serían temas que tendrían que ser estructurados temáticamente. Por tanto, *mucho antes* del inexistente <ensayo perdido> del cual se habla tanto, tendríamos tres ensayos que existen infusos, que heurísticamente, serían de mayor potencia teórica.

³ Reproduciré aquí el término usado por JCML y su época, deajo constancia sin embargo que es un término errado por completo, como ha sido puesto de manifiesto por la profusa bibliografía de nuestros investigadores de la sociología, antropología, historia y lingüística de los diversos centros académicos entre 1950-2000, lo que llamamos indios remite en general a la cultura andina compuesta principalmente de quechuas y aimaras. Así tenemos que hablar de cultura quechua o aimara y no de indios. Igual connotación adquieren las diversas etnias de la amazonía, denominada en general cultura amazónica, por ejemplo cultura campa, o cultura asháninka, en contraposición a la errada, racista y odiosa de “chunchos”.

⁴ Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 198-199.

de la época de los movimientos reivindicatorios sobre la necesidad de esta autonomía regional. No es tanto la forma episódica, formal, del problema lo que interesa –sintetiza el autor– es relacionar este problema con el económico-social⁵.

Los temas siguientes tienen otra naturaleza, serán propiamente educativos y culturales, el problema educativo arrastraba una seria crisis ante el fracaso de la educación francesa y la adopción de un nuevo modelo, el norteamericano. Nuestro autor se remite al Dr. Manuel Vicente Villarán y la polémica de éste sobre la naturaleza de la educación que mantuviera desde 1910 con la posición representante de los intereses tradicionales sobre el carácter de aquella. A la larga –constata JCML– aunque formalmente ganará la posición de Manuel Vicente Villarán, es reconocido en los mismos 7 *ensayos*, que el ganador real fue el campo tradicional, y la razón estriba en que las relaciones feudales existentes trabaron la iniciativa reformadora de éste.

El siguiente problema que aborda toca al proceso de la literatura, estima JCML que la fase de dominio espiritual civilista y su paradigma cultural orientador en la vida intelectual del país, precisa ser reevaluado. Para tal efecto procede a la revisión de las posiciones de José de la Riva Agüero y Osma, no solamente por ser la interpretación dominante y representativa sino también por el carácter fecundador de su reflexión en los escritores posteriores⁶.

El ensayo sobre la cuestión religiosa es revisto en la perspectiva de JCML para enfrentar la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada, es decir la crítica anticlerical de la religión no parecía un criterio correcto. Se impone una revaloración positiva de la cuestión religiosa en donde hay que distinguir religión de religiosidad y no fusionar ambos como se hace, e incorrectamente hacer equivalentes religión con oscurantismo clerical⁷.

En síntesis, JCM refleja un conjunto de problemas extraídos de la misma realidad y que se reformula marxistamente en una perspectiva de lucha de clases, es decir se formula como la evaluación y toma de posición desde una perspectiva de clase. Y, en segundo término, una clara tematización distinguiendo las relaciones materiales de las espirituales y, dentro de las espirituales, las intelectuales, las ético-valorativas y las ontológicas.

⁵ *Ibid.* p. 194.

⁶ *Ibid.* p. 233 y nota 4.

⁷ *Ibid.* p. 162.

Y este es un primer nivel de la condición humana, se trata de la condición humana del explotado histórica y clasistamente, este es el eje originario y real del problema, el problema de la reivindicación económico-social del indio. Y lo será de su situación en condiciones de explotación semi-feudal primero y después durante la república hasta la actualidad⁸.

Aspirar espiritualmente a una condición material mejor, implica, necesaria y obligatoriamente, resolver primero el problema material. ¿Excluye esta constatación la posibilidad que el proceso de ascenso espiritual se pueda configurar y desenvolver embrionariamente *antes* de la revolución social? La respuesta es clara y positiva: no es excluyente, a cambio de no confundir lo principal, lo central y dirigente, en el proceso real de la lucha de clases en el camino hacia la revolución.

En síntesis, el proceso espiritual en sus diversas etapas, niveles y contradicciones que acompaña al proceso político del movimiento socialista en sus diversas etapas, niveles y contradicciones, antes y después de la revolución, puede tener y tiene relativa autonomía y tratamiento diferenciado.

La materialización de esta posibilidad pasa por la *encarnación*, en las diversas clases y estratos sociales, de la conciencia política y espiritual concebida en un horizonte politizado. Cuando JCML se plantea el problema de la relación teoría y práctica, él esta haciendo alusión a otro problema más serio filosóficamente: *la relación pensamiento-realidad*. Y decimos alusión porque la tematización del problema la estará haciendo en el plano de la *aplicación teórica* de la doctrina marxista, no en la específica, explícita e intencional formulación teórica⁹.

⁸ JCML reitera la misma posición después de 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana en Ideología y política*. Nelson Manrique y Manuel Burga, dos de nuestros calificados investigadores, constatan en su artículo "Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, ss. XVI-XX", en *Perú: El problema agrario en debate* (III). Lima, Sepia, 1990, que la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) no modificó sustancialmente el régimen de explotación de la tierra (p. 53) y tampoco solucionó el problema de la propiedad de la tierra que apenas benefició al 20% del campesinado (p. 54). Por último, nos afirman que el gamonalismo ha sobrevivido incluso a la liquidación de la fracción feudalizante terrateniente serrana (p. 55).

⁹ La visión sobre el marxismo en la cual lo espiritual se entiende como epifenómeno, reflejo mecánico de las relaciones materiales, es una atribución común y errada que se hace a esta doctrina. En JCML se percibe con claridad –primero José Carlos– su distancia de esta posición epifenoménica al formular que la concepción ontológica materialista no es incompatible con el misticismo a condición de tener claro que estamos entendiendo por el segundo. Segundo, la visión epifenoménica tiene su soporte en la misma visión gnoseológica del liberalismo, el empirismo, cuando los últimos reducen el

No excluye tampoco la necesidad de establecer la historicidad del pensamiento propiamente dentro del marco de la relación pensamiento-realidad, no niega el proceso de pensar el pensar dentro del paradigma de la relación teoría-práctica, sujeto-objeto, pensamiento-realidad. Y al tematizar la práctica transformadora encarnada en las clases subalternas y dirigidas políticamente por un partido revolucionario, abre otro ámbito de reflexión, de la relativa autonomía e historicidad de la subjetividad, y por ende, la sedimentación del proceso espiritual lleno de problemas, contradicciones y posibilidades.

Sintetizando diremos que logra, por consiguiente, formular y responder una serie de problemas, e igualmente vislumbrar con esta formulación varios niveles de realización desde la acción política: 1) dar un contexto a la politización de lo espiritual dentro de un nuevo paradigma, de la relación pensamiento-realidad, 2) generar los cimientos para una espiritualidad histórica y práctica, es decir objetivable, y 3) la capacidad de asumirla como co-sustancial, no epifenoménica, al proceso de realización política.

Finalmente, al superar la perspectiva política tradicional y al generar nuevos ámbitos de reflexión donde lo central es el problema real, lo hará formulando implícitamente otro referente paradigmático orientador, es decir el paradigma aplicado, de la *relación histórica y dinámica de la teoría y práctica*. Tal oposición se hará contra el paradigma intelectualista o deductivista que prioriza de manera absoluta el pensamiento, o miran la realidad desde la ventana de las teorías predeterminadas.

pensamiento a una metafísica del entendimiento fundados en el fenómeno, es decir el fenómeno manifestado en la conciencia que no nos da posibilidad de conocer la realidad, no es otra cosa que dar carta de ciudadanía al dualismo de Descartes cuando remite a la res cogitans y res extensa. Así el epifenomenismo sería históricamente de raíz burguesa. Este dualismo cartesiano y empirista sería luego extrapolado a los otros planos de las relaciones sociales y tomaría ciudadanía también en la tradición marxista a través de la interpretación de la II Internacional. Y, tercero, y entre nosotros peruanos, remite teóricamente al problema del proceso histórico de la subjetividad anatópica, mimetizada, que se inicia con la llegada hispánica a nuestras tierras, pero que, centralmente, encarna y cobra fuerza en el estrato intelectual durante la fase de constitución de la formal república liberal. Y ¿cómo así se daría en este estrato intelectual? Al partir y usar, este estrato como patrón metodológico implícito, del deductivismo o sobrevaloración de la razón, sobrevaloración que fuera propio de la ilustración europea, y que, ciertamente, fue copiado acriticamente (subjetividad anatópica, mimetizada) por nuestros ilustrados criollos.

2. *La condición humana física en tanto condición corporal propiamente*

JCML es bastante elocuente cuando describe la negada condición corporal del ser humano cuando se refiere a las clases explotadas y específicamente al campesinado. Incluso en *7 Ensayos e Ideología y política* es bastante claro como ensaya una tesis y estrategia argumentativa para explicar el “grado extremo de depresión y de ignorancia”¹⁰ de esta raza indígena, y que la República no mejoró sino “agravó”.

Es notorio para el autor que mientras en el período incaico la teocracia despótica quechua se manejaba con una política económica, poblacional, social y alimentaria bastante coherentes, es decir apreciaban y cuidaban el valor del capital humano¹¹, no se aprecia lo mismo en el colonizador español. Por el contrario la política del colonizador fue el despoamiento por exterminio practicando la sobreexplotación.

Usualmente las diversas explicaciones sobre la situación de depresión e ignorancia de la raza indígena, incluso de decadencia física, se ha encerrado en la argumentación administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesiástico¹². El autor cuestiona estos planteamientos. El problema es inicialmente práctico, es el problema de la tierra.

Es un secreto a voces el extremado racismo que domina a la sociedad y cultura peruanas, fenómeno que en el período de JCML era más neto, concentrado y visible que en nuestra época, en que las sucesivas migraciones del campo a la ciudad han exacerbado –de un lado– ese racismo por parte del sector blanco y dominante de nuestra sociedad al percibir la pérdida de legitimidad, y comenzado –por otro– el proceso de diluirse esta internalización racista por las clases dominadas¹³.

Para JCML, entonces, la condición humana física de la raza indígena se ve en el horizonte de: 1) la situación económica del indio que engendra

¹⁰ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1° ensayo, p. 48, 1980; *Ideología y política*, p. 28, en la p. 75 de ésta señala que el supuesto envejecimiento del indio no es tal en la medida que sus constantes rebeliones por la recuperación de la tierra niega tal idea antojadiza.

¹¹ *Ob. cit.* p. 56.

¹² *Ibid.* p. 39.

¹³ Ossio Acuña, Juan. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, PUCP, 1994, sugiere que el flujo migratorio de los miembros de las comunidades serranas a Lima haría que prácticamente el 50% de la población peruana esté vinculada a ellas (p. 116). Golte, Jürgen. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, IEP, 2001, establece la siguiente relación: Lima bordea los 8 millones de habitantes y más del 70% de sus habitantes son migrantes de origen andino o sus descendientes (p. 108).

todo un contexto social, 2) la sobreexplotación del indígena por la feudalidad en general y en forma particular en las minas, 3) una condición miserable en todos los aspectos, pero específicamente corporal y, 4) el grado extremo de depresión y de ignorancia en la que se mueve (antes, durante y después de la constatación de JCML).

3. *La condición humana psicológico-social*

JCML aborda el problema desde el aspecto clasista, objetivo material. Y lo hace situando primeramente el lugar del terrateniente. ¿Quién es este hacendado y cuál su modo de ver las cosas de este miembro de la clase de los terratenientes, que devino posteriormente clase capitalista? Es un señor feudal que impone su ley, hábitos y estructura al aparato administrativo, político y educativo bajo su control y que “comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc (...)”¹⁴.

La emancipación republicana fue ejecutada por un espíritu de feudo, a éste correspondió la creación de la economía capitalista. Después de la Guerra del Pacífico esta capa capitalista reasume su función. La reorganización económica y política se adecuó a sus intereses de clase.

Este fenómeno no es solamente un hecho económico y político, es decir un fenómeno que afecta sólo a la base material y su expresión política. Implica también ser un espíritu y una mentalidad coloniales, situada en tres planos:

A. *Actitud psicológica*

- Astenia frente a la vida, -Carencia de audacia, - Carencia de creatividad, -Individualismo criollo (no basada en la propia potencia), - Carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo).

B. *Sentimiento, valores, moral e ideas modeladas en lo feudal*

C. *Mentalidad señorial no productivista y sí rentista*

Aquí JCML *no especifica la razón central* por la cual se produce este fenómeno caracterizados en los acápites A, B y C, indica que es esto lo que

¹⁴ Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

se constata, es decir hace una referencia a un evento general más bien empírico. Pero es bastante claro también que está poniendo de manifiesto una serie de cuestiones.

La primera y mas saltante resulta la caracterización psicológico-social, que el idealismo alemán distinguiera, es decir que si se quiere una aproximación más completa al fenómeno que describe JCML se tiene que distinguir el lado psicológico del filosófico¹⁵. Tras las aparentes consideraciones intuitivas existen ya formas de representación y conceptualización¹⁶.

Este reconocimiento y desdoblamiento que hace el idealismo alemán ciertamente permite colocar en otro ámbito el problema que aquí colocamos en lo psicológico-social y que veremos cuando abordemos la condición humana en relación con lo axiológico. Otro problema será el que emane del planteamiento relativo a la historicidad de nuestra subjetividad, la historicidad de pensar nuestro pensar camino a una autonomización.

En la actitud psicológica constata la existencia de la “astenia frente a la vida”, una actitud cansada y negativa frente a la posibilidad de cualquier realización, es decir, y lo describe bastante gráficamente, sentirse triste sin haber luchado lo mínimo para alcanzar un fin. Es impotencia realizadora que conlleva el refugiarse en la ensoñación y la nostalgia.

Carencia de audacia y de creatividad se relaciona nuevamente con esa falta de voluntad de potencia, quien carece de disposición al error carece de disposición a arriesgar y de crear en ese proceso que se desenvuelve.

Llama la atención sobre uno de los fenómenos más nocivos de nuestra cultura, el individualismo criollo. Aquí ciertamente hay varios aspectos, es un individualismo criollo que no une sino desune, es un individualismo criollo negativo, corrosivo, disolvente. Estima JCML que se debe a que este individualismo no se basa en su propia potencia. Y ¿de dónde procede entonces su voluntad de potencia defectiva? Procede de la *asunción como propio del ejercicio del poder de otro, ejercitado igual o peor. Procede de una subordinación servil a la irradiación del poder real de otros y que ejercita despóticamente.*

Para decirlo en otros términos, hay voluntad de potencia pero subordinada a los representantes del poder, es una forma mental, valorativa y cotidiana de servilismo.

¹⁵ Hegel, JGF. *Lógica*. Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1971, Preliminares, p. 35: la representación no es meramente sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento.

¹⁶ *Ibid.* Primera parte, p. 59.

La siguiente cuestión en este bloque corresponde a la carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo). Y tal problema tendrá que ver necesariamente con el problema de la deficiente relación entre lo público y privado, o para decirlo de otra manera, el mecanismo como la alianza burguesa-terrateniente se percibe a sí misma en el proceso de administración histórica del poder del Estado.

Se ha sentido esta alianza tradicionalmente legitimada ontológica, intelectual, política, valorativa, social, política y económicamente, asentada en una visión privada de la relación social política con las clases aliadas y subordinadas, por consiguiente su visión de lo público, exenta de responsabilidad respecto a las otras clases, y de allí emana su autismo histórico frente a las demandas de éstas. La responsabilidad de dar cuenta individual a Dios por parte del rey, y de los subalternos individualmente respecto al rey, pasó a nuestra coja, manca y sorda república liberal bajo la forma o modalidad de visión privada de lo público. Y allí se mantiene.

Así, pues, el origen ideológico del autismo del Estado se origina en el autismo religioso cristiano medieval realizado en el proceso de construcción de las relaciones sociales de su colonia de ultramar, y que luego pasara a sus herederos de clase.

La sección (B) tiene que ver directamente con los sentimientos, valores, moral e ideas modeladas, coaguladas en lo feudal. Es claro que aquí estamos frente a un *subsistema negativo* con varios niveles. Que exigen una evaluación seria e histórica. ¿Qué nos ha querido proponer JCML con esta consideración? Es un ámbito que veremos más adelante.

Y, finalmente y es la sección (C), JCML recusa seriamente la mentalidad señorial no-productivista, es decir no basada en el trabajo, en la propia potencia, por el contrario siendo predominante la mentalidad rentista, parasitaria. Y este aspecto del problema está implicando necesariamente la lógica subjetivo-psicológica y valorativa con la cual el individuo se enfrenta a sí mismo y valora según su propio trabajo, o, por el contrario, sigue en la situación de completa dependencia.

No es solamente el hecho económico, es el hecho espiritual enajenador que se encierra tanto tras la mentalidad productivista y la mentalidad rentista, y las consecuentes desviaciones al formularse la relación con el trabajo. La relación productivista sobrevalora la producción y engendra un individuo espiritualmente dominado por esta lógica cosista y consumista. La desviación de mentalidad rentista es dependiente y

parasitaria, es decir más identificada con la perspectiva tradicional considerada legítima por la clase dominante.

Tienen en común ambas mentalidades dualizar la relación entre lo material y espiritual; y tienen de diferente su propia actitud ante lo intelectual, uno será reduccionista en buena medida ocupada de adecuar los conocimientos a su necesidad productivista, y la otra será totalizadora aunque instalada en la mentalidad tradicional. En el caso peruano la esencia y sentido de esta mentalidad tradicional se configura desde las coordenadas del tomismo aristotélico desentruadas desde la colonia.

Así, y globalmente, la condición de miseria y pobreza no se reduce a ser una abstracción, es un *círculo de subsistemas negativos* que incorporan estas masas pobres: en los niveles corporales, psicológicas, intelectuales y espirituales. Cuando se evalúa la construcción socialista se miden todos estos parámetros y no solamente los económicos como quisiera cierta visión burguesa reduccionista del socialismo *anterior y durante* la toma del poder. Y estos parámetros hay que relacionarlos con la superación de las contradicciones fundamentales propias de la sociedad de clases señaladas por K. Marx y F. Engels en su tradicional obra *Ideología alemana*.

4. *La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones*

Sobre el hecho psicológico se monta un mundo de estimaciones, que a su vez repercuten sobre la reconfiguración del mundo emocional, y así sucesivamente. Problema de configuraciones y reconfiguraciones sucesivas que se cumplen a lo largo de la biografía personal de los individuos, abarcando de igual manera el aspecto de las relaciones sociales y humanas.

Pero hay otro elemento en la reflexión de JCML que lleva a concluir que hay un aspecto político, una mediación política, que está actuando, junto a la jerarquía de funcionarios al cual alude el autor en *7 Ensayos*, funcionarios que están repartidos en todo el territorio y tienen alcance vertical, diagonal y horizontal. Que se constituyen en el engranaje central de las relaciones sociales y humanas objetivas. Nuestro autor habla constantemente de espíritu feudal y espíritu capitalista. Pero ¿qué significa esto?

Ha quedado más o menos esclarecido líneas antes el soporte político y administrativo de la mentalidad y espíritu feudal. El *correlato práctico del espíritu feudal: serán los hábitos y costumbres*, es decir lo que llamaríamos el mecanismo desde el cual la voluntad se “acomoda”, se “legítima” en la práctica cotidiana de los individuos.

Pero la referencia a la *mentalidad* significa: ideas y criterios. Así, tendríamos que en este autor al margen del hecho político funciona sin problemas hábitos y costumbres canalizados, justificados y legitimados, por *ideas y criterios* del sentido común. No solamente sentimiento, valores, moral e ideas feudales, también hábitos y costumbres.

Parecen ponerse de manifiesto *cinco circuitos o subsistemas de relación cotidianos* en el concepto de mentalidad: 1) el de los hábitos e ideas, 2) cuyo soporte son las convicciones fundadas en las experiencias psicológicas positivas o negativas cotidianas que refuerzan el sentido que se otorgue a la acción voluntaria y la voluntad, 3) que las convicciones actúan también en el horizonte de la orientación intelectual de este sentido común, esto es las <gafas sociales> con las cuales miran y evalúan cada acto concreto e idea, 4) manifestado acriticamente en el estrato intelectual en general, y 5) específica y también acriticamente encarnado en el estrato político.

Habría ciertamente los esbozos de lo que llamaríamos una ética y valoración de soporte inductivista, en algún momento lo dice JCML: “La ética del socialismo se forma en la lucha de clases”¹⁷. Pero no está haciendo abstracción de la “tradicción” correspondiente que suponen las diversas etapas en esta larga lucha de clases. Y, ciertamente, tendrá que ser diferente a la burguesa.

Los cinco circuitos mencionados ponen de manifiesto que la valoración se cumple en estos ámbitos y en lucha, frente a la propia tradición socialista, y dentro de las mismas relaciones sociales y humanas de tipo burgués. No hay pues tal supuesta pureza marxista, ni mucho menos. Y resulta cierto que JCML no está hablando de teoría marxista de los valores, *sino de la práctica de los valores en la lucha de clases*. La teoría marxista de los valores solamente puede brotar de esta experiencia de la lucha de clases, de la tradición del mismo movimiento proletario, y finalmente, de su pugna con el referencial antagónico, esto es lo burgués.

E identificándose con K. Kautsky afirma el marxista-leninista peruano lo siguiente:

“...los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de

¹⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero”¹⁸.

La experiencia del socialismo en el país posterior a él, tanto del académico y no-académico (movimiento socialdemócrata y movimiento comunista), muestra que no abordar este ámbito de problemas teóricamente, bajo el pretexto con ello “moralizar” la lucha política, no hace nada más que reeditar un viejísimo problema ya resuelto teóricamente por K. Kautsky, y que en nuestro país no se trabajó apropiadamente generando con ello una frondosa retórica socialista con una escasa reflexión de estos aspectos por la subjetividad de tipo marxista. Por el contrario, no se trabajó la apropiación temática de estos problemas quedando completamente hegemonizada por la reflexión y experiencia de la burguesía.

Otro problema en este orden tiene que ser directamente con el problema de la concepción de la voluntad. Tradicional y conservadoramente se ha trabajado con la concepción que los indígenas poseen una voluntad defectiva y que por tal razón tienen que ser tratados o como animales o como niños limitados, concepción que luego se aplicó a todas las clases subalternas. Y se ha mantenido esta concepción como verdad incuestionable durante cinco siglos.

Ciertamente la reflexión socialista en el país iniciada principalmente con González Prada y continuada por JCML, trabajaron el aspecto político-social, la subjetividad político-social, de cómo las clases subalternas a través de su propio esfuerzo tendrían que construir su propio mundo, el mundo socialista. Es lo que llamaríamos el “momento” explícito y descriptivo del problema dentro de la tradición socialista.

Pero es claro también que al no ser tematizados explícitamente como un problema que se desenvuelve en el decurso de la historia de la propia tradición socialista, se generaban las condiciones para “presuponer” implícitamente en las clases subalternas que la voluntad en el orden práctico no precisaba de elaboración teórica en el mismo desenvolvimiento histórico clasista. Y sin embargo este déficit, este abandono voluntario de tal aspecto teórico en su historicidad, ha consentido que se mantuviese la vieja forma implícita, presuponer correcto lo que es manifiestamente incorrecto, es decir la ausencia de una formulación explícita de la concepción de la voluntad manejada por la historia de las clases subalternas en el país en los diversos momentos de la lucha de clases.

¹⁸ *Ibid.* p. 58.

Lo implícito tradicional no se vence por la creencia implícita que será vencido como teoría y práctica por la sola explicitación de la praxis político-social. Si bien este aspecto es central no se sigue, automáticamente, la superación del mismo, es decir no se sigue que pueda solucionarse el problema espontáneamente. Por el contrario precisa ser *elaborada* esta subjetividad feudal-liberal y el ámbito o ámbitos en el que actúa y su influencia en el mismo movimiento socialista peruano.

La vieja concepción que solucionado el problema político-social, que es el aspecto central, se soluciona lo demás por arte de magia, como si partiésemos de cero en el orden de los diversos niveles de la subjetividad, es una concepción errada, como deja entrever claramente –aunque no lo tematice como problema– JCML¹⁹ al polemizar con el revisionismo de la II Internacional.

En suma, invita a un cuestionamiento del ser, la existencia, los valores y la voluntad del viejo modelo, del modelo feudal acerca del ser humano. Y, a su vez, la crítica del modelo burgués que es la forma como se expresa en una relación desigual, y dominante, donde formalmente aparece como liberal. Su crítica se hace extensiva a la versión que adquiere a través de la II Internacional.

Sugiere también JCML en su reflexión que se politice el plano de lo subjetivo como veremos más adelante, es decir, politizar la existencia, o mejor, que la reflexión filosófica parta del hecho concreto que la subjetividad y existencia humanas no son algo abstracto, sino concretos. Y tal concreto se cumple en una comprensión política de estos niveles²⁰.

¹⁹ Véase las dos secciones que componen *Defensa del marxismo*, en la primera hay un claro deslinde con el revisionismo de la II Internacional efectuado en varios planos, además del económico, y en la segunda sección la polémica con el pensamiento reaccionario.

²⁰ Magdalena Vexler Talledo investigadora de filosofía en la UNMSM estima lo siguiente: al referirse al positivismo- “Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas”, en Vexler, M. “Javier Prado y la tradición”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), N° 3, 1998, p. 88. Así, con el positivismo (académico y en el no académico) se acentúa el papel de la concepción del mundo cientista, como contrapeso teórico al idealismo histórico, es decir a la reflexión idealista dominante en la universidad, y la necesidad de la modernización según el horizonte de la burguesía de postguerra. Estimo que Vexler nos pone sobre la pista que luego se constatará con más fuerza en la polémica Deustua-Villarín.

Veamos primero la pista que sugiere. ¿En qué coinciden tanto el cientismo positivista con la metafísica religiosa y el empirismo cientista que era tendencia minoritaria? Coinciden las tres tendencias en considerar el pensamiento y conocimiento objetivo = universitario como el *único tipo de conocimiento correcto*. Y esto, que ya es un prejuicio (habría

Por supuesto que esta idea va contra la creencia liberal que ambos ámbitos, es decir, subjetividad y política, no están interrelacionados. Y contra la idea cristiana que encierra la relación política y subjetividad en una sobrevaloración de lo subjetivo y, sobrevalorando en esta última, la moral. Y contra el desenvolvimiento de la subjetividad socialista que fragmentó el

que asumir el *anatópismo* como una forma de mimetización de la subjetividad, una forma de encubrimiento del ser), se le suma otro: presumir que la masa, el <populacho>, tiene que ser <elevado> a la condición cognoscitiva propia del pensamiento filosófico y científico.

Dentro de la concepción del mundo se percibe la importancia de la educación –es el caso de la famosa polémica entre el exponente del civilismo liberal de M. V. Villarán y el civilismo histórico del filósofo M. Deustua, en que el primero derrotó al segundo pero las relaciones feudales trabaron la reforma educativa liberal de 1920 propugnada por Villarán, así en la práctica venció Deustua–, y este positivismo pretendió mudar racionalmente no solamente los hábitos y costumbres, sino principalmente la concepción del mundo (en todas las clases masiza y masivamente feudal-cristiano). Quizá esta influencia fue mayor en la reducida vanguardia de la clase obrera y en el super-reducido estrato intelectual de estudiantes universitarios. En síntesis, se presume una modificación únicamente por el lado de *lo cognoscitivo a lo valorativo*. Basta el conocimiento racional científico para disolver los prejuicios del <populacho>.

La evidencia sugiere que el <populacho> formado en un horizonte ontológico-religioso, es decir racional-religioso (para las clases subalternas es conocimiento racional mientras que para el estrato intelectual, racionalista de formación y convicción, es irracional) y, principalmente, valorativo, estructura su mundo psicológico sobre el soporte psicológico individual y social de su contexto, el cual está teñido de esta racionalidad religiosa. Y a partir de esta mezcla estructura su mundo moral, valorativo, cognoscitivo y finalmente racional, es decir llega a la conclusión por constatación empírica que <efectivamente Dios existe>, <sin religión el pecado sería mayor>, <la maldad del hombre no tiene límites>, etcétera. *Es, simplemente, una estrategia circular.*

Cuando JCML llama la atención sobre el concepto de <animal metafísico> o la posibilidad de misticismo aún siendo materialista, argumento que se verifica sin dificultad en *Defensa del marxismo*, ¿adónde está apuntando el autor? Parece bastante claro que está apuntando a contextualizar el horizonte de una metafísica del ser humano trabajada por el idealismo filosófico, en el caso peruano el tomista-cristiano-católico y el bersognista, pero realizando la inversión teórica desde la perspectiva materialista. Y es muy claro que JCML ya desde 1923 percibía la limitación de una metafísica racionalista del pensamiento moderno para entender el aspecto metafísico del ser humano como animal de convicciones, véase “La crisis filosófica”, Conferencia dictada en la Universidad Popular en 1923.

Por lo tanto el camino de percibir la razón, los ideales morales, la conciencia y autoconciencia histórica, no se pueden reducir al simple enfoque de la razón concebido racionalistamente o empiristamente, o a un simple enfoque de la experiencia concebido empirista o racionalistamente. Tendría que hacerse el <levantamiento> de las capas geológicas componentes, o del mapa de relieves, o de las sedimentaciones cristalizadas, para acceder más netamente a la comprensión del ser humano.

problema sobrevalorando el momento de la subjetividad *reducido* a lo político-social.

Hay suficientes elementos en la reflexión mariateguiana para analizar materialistamente además del modelo de la voluntad, el sentimiento, la emoción, las creencias, aspiraciones, etc²¹.

5. *La condición humana intelectual*

Un tópico bastante interesante de JCML radica en su perspectiva del fenómeno intelectual, es decir del sistema informativo que se daría en los centros de cultura, veremos sintéticamente: la escuela primaria, luego la universidad y finalmente el estrato intelectual

La escuela, estima, se desnaturaliza bajo la presión de un ambiente más bien feudal o semifeudal. Pese a que en el país ha influido además de la educación francesa y estadounidense, sin embargo la única que cuajó plenamente ha sido la educación española.

La educación, por consiguiente, carece de espíritu nacional, es colonial y colonizador. No incorpora espiritualmente lo internacional a lo nacional, reemplaza lo nacional por lo internacional. Encuentra en esta negación su razón de ser.

Dentro de todo este fenómeno educativo, como parte del problema, está la educación universitaria. La institución universitaria presenta el mismo problema antes mencionado, *una inevitable tendencia a la burocratización académica*. A percibir de forma sobrevalorada modelos de sociedad, o naturaleza, o ideas o ser humano.

Al realizar su indagación sobre este fenómeno llama la atención sobre el lugar de la ciencia humana, la ciencia humana –nos dice– ha sido concebida como fábrica de letrados y hombres de leyes, sin mayor vínculo con lo nacional. Es decir se hace la denuncia explícita del aspecto político del problema. Pero se daría elementos también para la crítica del paradigma

²¹ Véase nuestro material “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”. En *Revista Letras* (Lima, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM), N° 103-104, 2002, donde rastreando el problema de los afectos se puede reformular este problema tradicionalmente monopolizado por la iglesia católica, en JCML se pueden percibir atisbos sobre este problema pero no fue desuelto porque la polémica de su época era otra. Y puede verse el abordamiento del mismo problema de modo más directo en el material nuestro de próxima aparición *Ocaso de una impostura* (La crisis del paradigma intelectualista universitario).

cognoscitivo de la universidad como puramente abstracto, intelectualista, racionalista.

Otro aspecto, finalmente, lo constituyen los sentidos con los cuales se refiere a los intelectuales, aquí solamente mencionaré algunos. Un primer sentido se puede encontrar en la caracterización que hace de éstos²², como representativo de un modo de ver e interpretar propios de una clase²³. Un tercer sentido lo encontramos en *Defensa del marxismo*, se refiere al nuevo espíritu intelectual en el orden social e ideológico de los intelectuales próximos a la revolución e intelectuales revolucionarios²⁴; en un cuarto se liga a la intelectualidad liberal asociada al escepticismo y relativismo, carente de mito, de élan, de impulso²⁵. Un nuevo sentido es el relacionado con el conservadurismo de ciertos intelectuales que son desdenosos de los grandes mitos para ocultar su conformismo²⁶. A estos descritos ciertamente se pueden sumar otros sentidos.

En síntesis JCML parece moverse en dos circuitos al referirse al intelectual, en el primero en tanto ligado al aparato del Estado y como modelador de las nuevas generaciones, sería los docentes de diversa categoría. Estarían después los intelectuales vinculados a las clases sociales, que serían liberales, reaccionarias y revolucionarios. Finalmente, y perteneciendo a esta segunda categoría estarían los intelectuales creativos, los “ideólogos conceptivos” diría K. Marx, de cada una de estas clases.

6. *La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida*

En su obra *Defensa del marxismo* se contiene una serie de aspectos relacionados con la ética y centralmente con el problema del sentido de la vida. Respecto al elevamiento espiritual del obrero dirá lo siguiente:

“La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos (...) El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del lenguaje”²⁷.

²² Mariátegui. *La escena contemporánea*, p. 168.

²³ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 276.

²⁴ *Ibid.* p. 111.

²⁵ *Ibid.* pp. 135-136.

²⁶ Mariátegui. *El alma matinal*, pp. 35-36.

²⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

Por consiguiente, plantearse el interés por el socialismo es una forma de *acercamiento al sentido de la vida*, pero de hecho el proletariado desde su actividad fabril cotidiana, y otras categorías de trabajadores, se enfrenta directamente a una *plenitud de sentido de la vida*, la plenitud orientada al ascetismo y la religiosidad otorgada por esta fe en la revolución. Tales sentimientos no son incompatibles con el materialismo filosófico.

Y más adelante en su obra indica un nuevo matiz a su reflexión sobre el sentido de la vida desde el socialismo:

“Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social incumba a una *amorfia* (cursiva mía) masa de parias y de oprimidos (...) La energía revolucionaria del socialismo no se /alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una <moral de productores>, muy distante y distinta de una <moral de esclavos> (...). Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillante mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y miseria”²⁸.

Hasta aquí se conjugan dos matices del sentido de la vida, el social primero, y segundo el individual.

Un tercer matiz procede de su perspectiva del materialismo marxista, es completamente falso “suponer que una concepción materialista del universo no es apta para producir grandes valores espirituales”²⁹. Es decir que el materialismo marxista puede dotar como doctrina abstracta de un sentido, igualmente abstracto, que por cierto dejará de ser abstracto en tanto en cuanto encarna en individuos, estratos y clases sociales. Y es aquí cuando se transforma, además de concepción objetiva de la teoría y acción, en ideal socio-moral: “El ideal no prospera sino cuando representa un vasto interés. Cuando adquiere, en suma, caracteres de utilidad y comodidad. Cuando una clase social se convierte en instrumento de su realización”³⁰.

Y la razón esencial para la realización de este fenómeno histórico radica en que, en términos generales, el espíritu humano reacciona contra la realidad contingente, pero mientras más intensa su reacción frente a ella,

²⁸ *Ibid.* pp. 72-73.

²⁹ *Ibid.* p. 103.

³⁰ Mariátegui. *El alma matinal*, p. 46.

entonces más claro es su distanciamiento de esta realidad. Pugna por modificar lo que siente y ve, nunca lo que ignora.

El sentido de la vida en las masas será bastante diferente a como lo entiende y mueve no solamente la burguesía sino también el estrato intelectual. El sentido de la vida, que reiteramos tiene en las clases trabajadoras su expresión y encarnación real, como en el individuo concreto a quien realiza individual y colectivamente, la masa siente la fe en el futuro de una sociedad mejor como una fe absoluta, como una esperanza absoluta, no la siente ni la tiene, ni la espera a plazos. Es, simplemente, el todo o nada: es una fe combativa³¹.

Pero se tiene que distinguir el doble sentido de esta fe combativa, de hecho las personas sencillas tienen una fe combativa en la medida que cotidianamente están pugnando contra las miserias a que se ve sometido por el sistema capitalista-imperialista, es una fe combativa cotidiana centrada casi siempre en el bienestar individual y familiar³².

JCML es bastante enfático cuando se refiere al sentido de la vida de los revolucionarios, a la fuerza espiritual que emerge cuando se tiene tal. Y lo dice en una escueta cita del *Alma matinal*: "La fuerza de los revolucionarios

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² Es patético como el sistema capitalista-imperialista eleva figuras polémicas a la condición de iconos dignos de imitarse y deja de lado a millones de mujeres abandonadas, en el caso nacional con cinco, seis, siete hijos, de las clases populares (el porcentaje de mujeres abandonadas en las clases populares de nuestra sociedad es bastante elevado) que tiene que fajarse cotidianamente para sacarlos adelante, y como en no pocos casos consiguen realizar a buen número de ellos (sin contar con las mujeres de las otras clases minoritarias que en la medida que tienen mejor formación y capacitación pueden sobrellevar las cosas de mejor manera pero igualmente sacrificada). Y *todo a cambio de absolutamente nada*. No lo hacen por un dios abstracto. Lo hacen por pura generosidad concreta. Entonces ¿Este amor completamente desinteresado es la forma práctica de la generosidad a cambio de nada, real o metafísico, que nos propone el sobre-hombre de F. Nietzsche?, ¿Lo será el del sacerdote completamente ligado a su feligresía? ¿Lo será la fe del revolucionario entregado por completo a la revolución? Finalmente ¿Será ésta la condición metafísica intrínseca del animal humano que relaciones sociales y humanas egoístas impiden manifestarse con fluidez y naturalidad?

En síntesis, la generosidad que se vuelca al mundo como pura generosidad, más allá de todo condicionamiento inmediato, dioses, poder, iglesias, partidos, de hecho existen en el animal metafísico, diferenciándose dos cosas: 1) que se canalizará de mejor manera y conforme a la época en determinada emoción social, y 2) que en las clases populares se encuentra a raudales porque junto al sudor con que ganan el pan, hay, a manos llenas, la entrega a una fe revolucionaria, completamente humana y secular, así dan de aquello que les falta, no de aquello que les sobra.

no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”³³.

Y esto trae a colación el famoso problema de si la pasión es compatible o incompatible con la verdad objetiva y el idealismo moral llevado a la voluntad, a la acción. La respuesta, inevitablemente, estará en función a la concepción que se tenga de la relación razón-pasión. Usualmente esta es encuadrada en el contexto de la concepción emanada del racionalismo de la ilustración francesa, donde siguiendo la tesis griega y medieval tradicionales, la razón tiene que subordinar a las pasiones, y considera a la pasión como intrínsecamente mala.

JCML, y no solamente él, nos pone frente a otra concepción: la emoción revolucionaria, la pasión revolucionaria, potencia nuestra razón cognoscitiva y nuestro idealismo moral, idealismo moral que a su vez alimenta nuestra pasión. Así, el esquema que propone de la relación razón-pasión es un esquema triangular y no el tradicional vertical. Y añade la variable del idealismo moral.

Y el idealismo clásico alemán y los marxistas han sido los que explícitamente se han planteado el problema de la subjetividad psicológica que participa implícitamente en la configuración de nuestra razón y conocimiento.

En el orden de la neurociencia los teóricos de la inteligencia emocional, específicamente D. Goleman, han colocado esta vieja y tradicional concepción vertical de la relación razón-pasión en entredicho. El esquema que maneja el autor mencionado es el horizontal: la razón cognoscitiva potencia la pasión y la pasión potencia la razón cognoscitiva.

En términos generales diría que la lección marxista es simple, es mejor manejar esa variable del subjetivismo psicológico, y poder tener los mecanismos y estrategias para minimizarla, o sacarle la vuelta, que usar la vieja estrategia de la negación basado en el esquema vertical de la relación razón-pasión que funciona implícita tras la supuesta pureza basados en la razón neutral, un objetivismo o racionalismo crítico puros.

Finalmente, hay otro sentido de la vida que nos propone José Carlos que en general llamaré de <adecuamiento social>. Consiste este sentido del adecuamiento a observar si el sentido de la vida social e individual se encamina apropiadamente en un ambiente donde el surtido de sentidos de la

³³ *Ibid.* p. 27.

vida es diverso³⁴. El ideal moral que surge socialmente no se encarna en viejas emociones o ideales socio-moral que pertenecieron a otras épocas.

7. *La condición humana general en el horizonte ontológico*

Y de aquí procede la tercera cuestión, que es propiamente la configuración y reconfiguración en las relaciones sociales y humanas de una determinada conciencia, autoconciencia y autocomprensión, es decir de una tradición en la cual los individuos son formados y que luego éste acepta tales críticas o acríticamente. *Pero es una tradición que da sentido a su propio existir.*

Está sugiriendo que esta tradición se potencia a través del mecanismo estatal, y se actualiza en los procesos administrativos o gobiernos, es decir JCML está sugiriendo que lo que se consideraba antes como cosas separadas y sancionada como verdadera implícitamente en la concepción feudal terrateniente, el problema de la relación-sujeto y el objeto, en la práctica no están separadas como dos mundos, en la medida que las relaciones sociales actúan como modeladoras de las humanas. Así afirma: “Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios”³⁵.

Más adelante sostiene cuando se formula la sustitución de una forma de tradición por otra: “Sólo una conciencia de clase, sólo el “mito” revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anti-clerical, lograra substituir los mitos artificiales impuestos por la “civilización” de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder”³⁶.

Estas relaciones sociales y humanas con un sentido positivo o negativo son potenciadas políticamente desde el Estado, y lo más interesante, actualizadas en las sucesivas administraciones políticas del mismo. Pero obsérvese asimismo que JCML está formulando implícitamente el problema de la relación tradición-relaciones sociales humanas-subjetividad, problema que al hacerse explícito se observa que no ha sido insuficientemente trabajado en la tradición de la reflexión socialista del país.

¿Adónde apunta globalmente este abordamiento?. A dos cosas centrales: 1) que la filosofía actúa implícitamente en lo político, y a su vez

³⁴ *Ibid.* p. 26.

³⁵ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 58.

³⁶ *Loc. cit.*

que lo político actúa implícitamente en lo filosófico, 2) que es posible plantearse objetivamente la subjetividad de los individuos y colectivos humanos, sea como estructuras emocionales, de estimaciones o conceptuales propiamente en una determinada tradición.

La consideración final de este abordamiento de los siete aspectos como JCMI, se formula el problema de la condición humana se puede sintetizar en lo siguiente.

Que el problema central es el problema de la tierra en la cultura andina, tradición cultural aplastada por la colonización y que sin embargo constituye como clase el eje de la nación que junto al proletariado han de realizar las tareas históricas de constituir un Estado nacional. Este es el problema central, es el fundamento del cual parte el autor en su perspectiva de la realidad peruana. Y que la degradación total de la raza indígena no es correcta como lo formula el ideario conservador, por el contrario se refleja en ella la energía y la iniciativa para desenvolver junto con el proletariado las tareas históricas que les corresponden en la realización del socialismo.

Que el problema en el orden espiritual es enfrentar el serio problema de la semifeudalidad que se expresa tanto en el orden de las relaciones materiales y espirituales, que los valores y valoraciones que modelan este modo de percibir el mundo y la vida aún se asienta en formas tradicionales, es decir marcados por la presencia prehispánica y principalmente española, que han dejado severas huellas tanto en las relaciones sociales como en las humanas de colocarse frente al mundo.

Que el hecho intelectual en su fase masiva, esto es como educación de las clases populares, se ve trabado en sus iniciativas de modernizar la educación porque se ve trabada políticamente por las fuerzas conservadoras que impiden todo avance a ese respecto; y como segundo problema radica en que las relaciones semifeudales y forma de pensar semifeudal traba mucho más las iniciativas reformadoras. Mientras que el estrato intelectual creativo continúa aún moviéndose en la esfera de una autocomprensión que no ha terminado de liquidar la forma semifeudal de pensar, esto es que se mantiene exteriormente moderna, liberal, pero que no ha roto teóricamente con la subjetividad tradicional, feudal.

Que el sentido de la vida forma parte de la condición humana al dotar a ésta de una esperanza, de una fe, que es la fe en la revolución, capaz de llenar los poros de la existencia cotidiana. Y por último que resulta incorrecto desligar la tradición existente puesto que trabaja como modeladora de la manera de situarse ante el mundo y la vida, y que esta tradición y su correspondiente subjetividad tienen que ser abordadas

políticamente en la medida que es políticamente como la mantiene, reproduce y refuerza el Estado de controlado por las clases dominantes.

Bibliografía

Escritos de José Carlos Mariátegui Luchira:

Escritos juveniles. Lima, Ed. Amauta, 12 Vol.

La escena contemporánea, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 2.

El alma matinal, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 3.

Defensa del marxismo, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 5.

El artista y la época, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 6.

Signos y obras, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 7.

Historia de la crisis mundial (Conferencias), Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 8.

Peruanicemos al Perú, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 11.

Temas de nuestra América, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 12.

Ideología y política, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 13.

Temas de educación, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 14.

Cartas de Italia, Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 15.

Figuras y aspectos de la vida mundial (I), Obras completas populares, Ed. Amauta. Lima, Vol. 16.

Figuras y aspectos de la vida mundial (II), Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 17.

Figuras y aspectos de la vida mundial (III), Obras completas populares. Lima, Ed. Amauta, Vol. 18.

(Director) Revista “*Amauta*” (edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f, 6 tomos.

(Director) Periódico “*Labor*” (edición Facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f.

Correspondencia. Lima, Ed. Amauta, 1984, 2 Vol.

Escritos sobre José Carlos Mariátegui Luchira:

Aquézolo Castro, M (Ed). *La polémica del indigenismo.* Lima, Mosca Azul, 1976.

Basadre, J. *Introducción a los 7 “Ensayos”.* En *7 Ensayos, 50 años en la historia.* Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 19-56.

Bazan, A. *Mariátegui y su tiempo.* Lima, Ed. Amauta, OCP, Vol. 20.

- Chang Rodríguez, E. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
- Falcon, J. *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1979.
- Falcon, J. *Anatomía de los 7 Ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1978.
- Falcon, J. *Educación y cultura en Lenin-Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1981.
- Falcon, J. *El hombre en su acción*. Lima, Hora del Hombre, 1982.
- Falcon, J. *Mariátegui y la revolución mexicana y el estado "anti" imperialista*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J. *Mariátegui: Arquitecto sindical*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J. *Mariátegui: Marx-Marxismo*. Lima, Ed. Amauta, 1983.
- Flores, Galindo, A. *La agonía de Mariátegui* (La polémica con la Komintern). Lima, Descó, 1ª ed. 1980, 2ª ed. 1982.
- Levano, C. "Mariátegui o la estrategia de masas". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 197-245.
- Martínez de la Torre, R. "Tercera Etapa". En Revista "Amauta", No. 30, abramay, 1930 (volumen 6 de la edición facsimilar).
- Martínez de la Torre, R. *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima, UNMSM, 1948, 4 Vol.
- Messeguer, D. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Messeguer, D. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.
- Miro, C. *Asalto en Washington Izquierda*. Lima, Ed. Minerva, 1974.
- Montiel, E. "Mariátegui y la ciencia social en América Latina". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 247-260.
- Obando, J. O. *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui*. Lima, Espigón, 1997.
- Prado, R. "Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú". En *7 ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 51-88.
- Rouillon, G. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, UNMSM, 1963.
- Rouillon, G. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975.
- Rouillon, G. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984.
- Salazar Bondy, A. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, 2 Vol.
- Tauro, A. *Amauta y su influencia* (Síntesis), *Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta.

- Vanden, H. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima, Ed. Amauta, 1975.
- Wiese, M. *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

AUGUSTO SALAZAR BONDY (1925-1974)
Ante la condición humana

María Luisa Rivara de Tuesta

Filósofo, investigador del pensamiento peruano y latinoamericano, y educador, nació en Lima el 8-XII-1925. Cursó sus estudios en el Colegio “San Agustín” (1933-1942); y luego ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos (1945). Sucesivamente siguió cursos de especialización en la Universidad Autónoma y el Colegio de México (1948-1950), así como en las universidades de París y Munich (1951-1953); y culminó cada una de esas etapas con sus grados de Br. en Humanidades (1950) y Dr. en Filosofía (1953), con tesis sobre *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue* y, finalmente, *Irrealidad e idealidad*. Se incorporó a la docencia en 1953, dictando las cátedras de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Letras, y de Metodología de la Filosofía (1963) en la Facultad de Educación de la Universidad de San Marcos. Interesado primero en la fenomenología, se aplicó posteriormente al campo de la axiología y la ética, así como a la educación. Y animado por esta inquietud, promovió la fundación del colegio cooperativo “Alejandro O. Deustua” (1955), de la Federación de Empleados Bancarios; a título experimental, asumió la enseñanza de Filosofía en el Colegio Nacional “Nuestra Señora de Guadalupe” (1960-1961); organizó y dirigió el departamento de Metodología en la Facultad de Educación (1964-1966); promovió la organización de la Facultad de Estudios Generales (1964); integró la Comisión de Reforma de la Educación (1969), cuyos trabajos se cristalizaron en un *Informe general* (1970), así como en la ley respectiva; y para orientar la aplicación de la reforma asumió la presidencia del Consejo Superior de Educación (1971-1974).

Entre sus obras principales debemos mencionar, en torno a los temas de la filosofía: *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue*, inédita aún, pero distinguida con el premio nacional otorgado a los estudios filosóficos en 1951; *La filosofía en el Perú* (1954), panorama histórico editado en inglés y español (y sólo en español, 1967); *Irrealidad e idealidad* (1958), a mérito de la cual se le otorgó nuevamente el premio nacional de la especialidad; *La epistemología de Gastón Bachelard* (1958); *Introducción a la filosofía* (1961, y 14ª ed. en 1974); *Tenencias contemporáneas de la filosofía moral británica* (1962); *Iniciación filosófica* (1963, 1964, 1967 y 1968); *Historia de las ideas en el*

Perú contemporáneo – *El proceso del pensamiento filosófico* (2 vols., 1965), a la cual se discernió en 1966 el premio de ensayo; *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein* (1966); *¿Qué es filosofía?* (1967); *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969); y *Para una filosofía del valor* (1971). En torno a los problemas de la educación: *Mitos, dogmas y postulados de la reforma universitaria* (1957); *La reforma de la Facultad de Letras y los estudios de Filosofía* (1958); *La educación peruana en el mundo contemporáneo* (1959); *En torno a la educación* (1965); y *Didáctica de la filosofía* (1968), a la cual precedieron una antología temática de *Lecturas filosóficas* (1965 y 1968), una *Breve antología filosófica* (1967) y un *Breve vocabulario filosófico* (1967 y aum. 1972). Y además consagró particular atención a las proyecciones ideológicas de la dependencia, prácticamente cristalizada en su contribución a la fundación y la campaña del Movimiento Social Progresista (1958-1962), así como en dos volúmenes: *Entre Escila y Caribdis* (1969, y aum. 1973), y *Bartolomé o de la dominación* (1974). Falleció en Lima el 6-II-1974.

Investigador de la Historia del pensamiento y filosofía peruana, fue profesor de los cursos de Introducción a la filosofía, Axiología y Didáctica de la filosofía, encarna en San Marcos la asunción de nuestro pasado filosófico y la superación del mismo a través de su reflexión original y auténticamente filosófica.

La vasta obra de Augusto Salazar Bondy puede enmarcarse en cuatro dimensiones fundamentales del desarrollo de su quehacer filosófico, pero de hecho constituye, en su totalidad, un cuadro armonioso de pensamiento que lo muestra como uno de los más dignos representantes de la filosofía peruana y latinoamericana.

Interesado en la fenomenología y la filosofía analítica, las aplica al campo de la axiología y la ética, la filosofía de la educación, la filosofía política y la filosofía e historia de las ideas en el Perú y en Latinoamérica.

En *San Marcos* N° 12 (1975) hemos publicado la bibliografía de Augusto Salazar Bondy. Aquí queremos relievar algunas obras de su copiosa producción.

En lo que respecta a sus publicaciones de filosofía cabe destacar: *Irrealidad e idealidad* (1953) y entre sus múltiples publicaciones sobre filosofía axiológica destaca *Para una filosofía del valor* (1971), que reúne ensayos y artículos inéditos y publicados sobre temas axiológicos.

Sus textos *¿Qué es filosofía?* (1967) e *Introducción a la filosofía* (1961), con ediciones sucesivas, se han convertido en clásicos para la educación secundaria, al igual que sus *Lecturas filosóficas* (1965) e *Iniciación filosófica* (1964)

como textos universitarios. Son igualmente importantes de mencionar sus *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein* (texto mimeografiado, 1966).

El centro de sus actividades intelectuales giró alrededor de su inquietud docente. De ella queremos rescatar algunos títulos: *Proyecto de la Facultad de Estudios Generales* (Texto mimeografiado, 1964), *En torno a la educación. Ensayos y discursos* (1965), *Didáctica de la enseñanza universitaria* (1966), *Didáctica de la filosofía* (1968), y múltiples folletos, ensayos y artículos periodísticos, obras que mantienen su vigencia por su calidad y su sentido reformista pedagógico. Intervino en la reforma de la educación llevada a cabo por el gobierno revolucionario y preparó, en colaboración con otros miembros de la comisión de reforma de la educación, un *Anteproyecto de ley general de educación* (1971). Por último, queremos hacer referencia a *Los núcleos educativos comunales como organismos de base para la orientación de la educación en condiciones de cambio estructural y con la participación directa de la comunidad* (1972, inédito).

Otra dimensión importante de su pensamiento corresponde a publicaciones de filosofía política, cultura, economía y sociedad, de las cuales mencionaremos: *La cultura de la dependencia* (1966), *Entre Escala y Caribdis, reflexiones sobre la vida peruana* (1969 y 1973). En el plano político fue uno de los fundadores del *Movimiento Social Progresista* (1955), al cual sus dirigentes, siguiendo las influencias del socialismo europeo, procuraron darle un renovado enfoque filosófico-político.

Con respecto a filosofía e historia de las ideas en el Perú y en Latinoamérica sus libros, folletos, ensayos y artículos constituyen, realmente, un aporte a la historia de la reflexión peruana y de nuestra América: *La filosofía en el Perú* (1954 y 1967), nos ofrece por primera vez, una división de la historia de las ideas filosóficas en el Perú en seis períodos:

“I. El predominio de la Escolástica: su introducción y su posterior desarrollo en el país. Este período 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 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 período 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 actual¹.

A partir de este esquema Salazar ordena satisfactoria y documentalmente los diversos movimientos y doctrinas a lo largo de la historia de la filosofía en el Perú desde el siglo XVI.

Para Salazar Bondy la escisión cultural, occidental-indígena, que nos afecta se inicia con la conquista debido a que:

“La Conquista rompe una tradición histórica en el Perú e inaugura otra en la cual son totalmente dominantes al comienzo los componentes de la cultura europea en su versión hispánica. ... A raíz de la Conquista se funda así en el Perú una tradición filosófica ... directamente entroncada con la evolución del pensamiento europeo y sin continuidad ni contacto inmediato con el tipo de pensamiento que predomina en la cultura anterior. ... En cambio, la filosofía que encontramos en el Perú a partir del siglo XVI está y seguirá estando por mucho tiempo movida por impulsos y alimentada por motivos ajenos y en lo fundamental contrarios a la tradición de la cultura anterior y a las formas subsistentes de ella que nutren a las grandes masas indígenas. ... las formas de la cultura popular no son lo que con respecto a la reflexión filosófica griega fueron las manifestaciones del pensamiento mítico-religioso antiguo, a saber, su cuna y su fermento. Hay, pues, una evidente ruptura histórica que impide comenzar a hablar del proceso del pensamiento en la época pre-hispánica y continuar luego con las tendencias filosóficas que aparecen a partir de la Conquista, lo cual llevaría a un uso ambiguo y nada riguroso del concepto mismo de filosofía”².

En *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico* (2 tomos, 1965), uno de sus libros más documentados analiza el positivismo, la nueva metafísica, y el espiritualismo y el materialismo.

En esta obra Salazar sostiene que la Universidad de San Marcos de Lima es sin duda, como en el pasado, el más importante centro filosófico del Perú. Lo es tanto por la considerable extensión y relieve que tienen en ella los estudios filosóficos, cuanto por la calidad de los profesores y la amplitud

¹ Salazar. *La filosofía en el Perú*. 2ª ed. Lima, Ed. Universo, 1967, pp. 13-14.

² *Ob. cit.* Introducción, pp. 11-12.

de las influencias recibidas. Como norma general, en este movimiento cobra cada vez más realidad el cuidado del método y el rigor en la reflexión. Todas las corrientes y los autores de la tradición filosófica son acogidos dentro del trabajo personal de los investigadores y estudiosos de las cátedras. El sentido general del movimiento filosófico de San Marcos ha sido, empero, claramente marcado en los últimos años por los filósofos de la línea fenomenológica y luego por las corrientes analíticas y lógicas.

Aparte de la Universidad de San Marcos, la Universidad Católica es también importante para los estudios filosóficos en la actualidad. Es ésta el principal centro de irradiación del filosofar cristiano y el lugar donde hasta hoy ejercen la docencia filosófica las más destacadas figuras del pensamiento católico.

Las demás universidades peruanas, especialmente las de Arequipa - que fue reclamada por la problemática filosófico-social en la década del 20- Cuzco y La Libertad, han desempeñado un importante papel en el desarrollo de la filosofía peruana fuera de Lima. Hay en todas ellas cátedras de la materia que, en los últimos años, han cobrado gran fuerza.

La *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* constituye un cuadro armonioso de nuestro pensamiento filosófico que se inicia en el positivismo y que llega hasta 1965. A lo largo de esta obra, Salazar se muestra con admirable dominio de información, análisis y síntesis de cada pensador estudiado, como es el caso de las páginas dedicadas al pensamiento de Mariátegui y la filosofía marxista, y las que se refieren a la labor filosófica fundacional de Alejandro Deustua. Como investigador Salazar logró elaborar una metodología filosófica en la que no sólo consiguió un penetrante conjunto de estudios monográficos, sino que realiza por primera vez un estudio serio de naturaleza histórica acerca de la filosofía contemporánea en el Perú. Cada monografía constituye un estudio de carácter antropológico del autor tratado y sus propósitos de formación filosófica para los estudiantes peruanos.

Su importante publicación *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, desarrollada en tres magistrales capítulos: El proceso, El debate -sobre si existe o no una filosofía en nuestra América- y Una interpretación, agitó, en forma inusitada, a nuestra intelectualidad filosófica en torno a la inautenticidad y falta de originalidad de nuestro ejercicio filosófico al que calificó, desde su vertiente académica, como especulativo, alejado de la *praxis*

³ Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo Veintiuno Editores, 1968.

y siempre distante de la realidad cultural y socio-económica de nuestros pueblos dominados por la dependencia y el subdesarrollo.

Salazar se inclina por la inautenticidad e inexistencia de una filosofía en Hispanoamérica. Sin negar que pueda existir en el futuro, dice:

“creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria”⁴.

“Tal como nosotros la entendemos, –agrega– una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre estas cosas es también... la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo cómo las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas”⁵.

A continuación se formula la pregunta radica sobre nuestra autenticidad existencial y sus consecuencias defectivas sobre cada individuo y la sociedad en general:

“¿Cómo ocurre que la filosofía resulte inauténtica?”. Y responde que “El hombre filosofante construye la imagen de sí mismo en el mundo, como individuo y como grupo social. ... Pero puede serlo como un escritor original o como un plagiario, ... ‘se hace ideas’ sobre lo que es y toma como imagen suya la de otro ... Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mixtificada de una comunidad por la cual ésta ‘se hace ideas’ –meras ideas– sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz”⁶.

Es el hombre de conciencia mixtificada el que, en lugar de producir sus propias categorías interpretativas, adopta ideas y valores ajenos porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. “Fallan al no ofrecer la imagen correcta de la realidad como ésta debiera ser, ... pero aciertan ... como expresión de la ausencia de un ser pleno y original”⁷.

Para Salazar esta ausencia de un ser pleno y original es una consideración muy importante en el plano de la filosofía de la cultura y tiene consecuencias para la investigación social.

⁴ *Ob. cit.* pp. 107-108.

⁵ *Ibid.* pp. 112-113.

⁶ *Ibid.* pp. 113-114.

⁷ *Ibid.* p. 115.

“Creemos –dice– que las disciplinas sociales se encuentran ya en condiciones de asumir sin riesgos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y a la alienación de la comunidad y la cultura”⁸. “A este respecto –agrega– creemos que conviene manejar un concepto fuerte y propio de *cultura*, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad...”⁹.

“Si con estas premisas interpretativas volvemos la vista a Hispanoamérica podemos comprobar que en ella se da un hondo defecto de cultura. ... Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico ... vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual”¹⁰.

“... el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana”¹¹.

Salazar concluye afirmando que puesto que son más deseables la plenitud del ser, la autenticidad y la autonomía que la condición contraria y defectiva que se observa en la unidad de la cultura americana hispanoindia, la filosofía es un valor que necesitamos realizar para lograr el acercamiento a la plenitud de nuestro ser, ya que nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original sino inauténtico e imitativo en lo fundamental, y esto se debe a que vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación. Por lo tanto la constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de la sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Logrado este propósito la filosofía (y por ende la cultura) genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora¹².

A partir de la publicación de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* nuestra intelectualidad filosófica se agita en forma inusitada en torno al debate sobre la inautenticidad y falta de originalidad de nuestro ejercicio filosófico, iniciando una nueva etapa de desarrollo en la historia de la filosofía latinoamericana.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.* p. 116.

¹⁰ *Ibid.* pp. 116-117.

¹¹ *Ibid.* p. 119.

¹² *Ibid.* pp. 130-133.

Decimos que el debate marca una nueva etapa del desarrollo filosófico, que puede situarse en la década del setenta, en cuanto el quehacer del filósofo latinoamericano, y esto es fundamental, queda comprometido con su realidad para intentar ofrecer soluciones a sus múltiples problemáticas.

Este proyecto de una filosofía ligada a la praxis tiene realizaciones genuinas y originales por parte de una nueva generación de filósofos argentinos que luchaban por superar los planteamientos ontológicos, heideggerianos, hegelianos, o de otras tendencias, formulados por generaciones anteriores. En el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba en 1971, bajo la influencia de Augusto Salazar, el debate se centró, por primera vez, sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta, europeo-americana y no, como se esperaba, la división entre el neopositivismo lógico, el marxismo o el existencialismo fenomenológico.

Esta nueva generación intentó ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana, a partir de la sociología de la dependencia y la teología de la liberación. Su nuevo encuentro con Salazar Bondy en 1973 con motivo del “Simposio de filosofía latinoamericana” realizado en Buenos Aires, serviría no sólo para dar una cierta uniformidad y sincronización a la reflexión que proyectaban sino para insertarlos en el grupo que postulaba una auténtica y original reflexión filosófica desde la circunstancia americana.

La ponencia presentada por Salazar Bondy “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”¹³ establecía, en primer lugar, los límites terminológicos de “dominación, cultura, país y subdesarrollo” y en segundo lugar sostenía y afirmaba: 1) que la dominación de un país respecto a otro se da en íntima relación con la dominación de grupos al interior del mismo país; 2) que la dominación de países es el determinante fundamental de su desarrollo; 3) que para los países latinoamericanos, considerados separadamente o en conjunto, la situación más clara y definitiva es la situación de dominación; 4) que la condición de dominación y subdesarrollo hace que la cultura de un país, sea afectada de todas maneras: queda afectada por cuanto resulta defectiva; con una serie de limitaciones, de debilidades, con una merma de sus capacidades de creación; 5) la filosofía como producto de expresión de una cultura –dentro de un país que está en

¹³ Salazar. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. En *Stromata* (San Miguel, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador) año XXIX, N° 4, octubre-diciembre de 1973, pp. 393-397.

situación de dominación— es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación; 6) que nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América, es una filosofía de la dominación y por lo tanto defectiva.

A la pregunta ¿Qué se puede hacer? Responde: se puede proponer una acción en la filosofía, en la docencia filosófica y/o en el ejercicio no docente de la filosofía, que no se limite a continuar el camino de la filosofía de la dominación; se puede hacer un cambio en la filosofía en conexión estrecha con otros procesos que están vinculados especialmente a los cambios sociales y económicos, para poder salir de la situación orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ello implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación.

Para Salazar Bondy estas acciones se pueden realizar en tres dimensiones, que no son necesariamente etapas cronológicas: 1) en la acentuación de la acción crítica de la filosofía, una crítica que implica análisis epistemológicos, lingüísticos, histórico-sociales, para tratar de lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo el conjunto de nuestra situación y al mismo tiempo lograr un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos; 2) replanteo de los problemas, pero con una óptica distinta, y acota, tal como lo están haciendo gente como Dussel y 3) ir hacia la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de esa crítica y de ese replanteamiento. Estas tres dimensiones harán posible —dice Salazar— producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación.

En lo que sigue, no vamos a tratar de encerrar el aporte de la reflexión argentina en el “modelo” salazarista, ni pretender tampoco sostener que todo lo realizado a partir del encuentro de 1973 en Buenos Aires gira en torno a los planteamientos básicos de su ponencia, lo que si es posible establecer es que en esta forma se dio la inserción y el aporte de la reflexión argentina en la tarea de elaborar una auténtica y original reflexión filosófica desde nuestra circunstancia americana. Podemos agregar que el momento es significativo por dos razones, la primera es que se daban ya las condiciones histórico-filosóficas que reclamaban en ese país un pensamiento propio que ayudase a salir de la coyuntura en que se encontraba y, la segunda razón, es que la Filosofía de la Dominación y la Filosofía de la Liberación les ofrecía un cuerpo de doctrina, una ideología o una filosofía, como quiera llamársele, aplicable a su realidad, que al mismo tiempo hacía evidente que

Argentina no era una isla sino que estaba inmersa en las mismas problemáticas que aquejaban a sus hermanos americanos.

Con este artículo quedó postulada a nivel latinoamericano la Filosofía de la Liberación. Su posterior desarrollo tendría en la “Declaración de Morelia”, cuyos firmantes fueron: Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, un documento sustentatorio de la necesidad de la Filosofía de la Liberación¹⁴.

Para terminar esta apretada síntesis de la significativa obra de Augusto Salazar Bondy queremos mencionar su *Antropología filosófica*, en cuya preparación se encontraba trabajando en el momento de su prematura y lamentable desaparición; por eso queremos relieves aquí la preocupación de nuestro autor por la condición del hombre peruano y latinoamericano inserto en un mundo cultural que actúa sobre él impidiéndole el normal desenvolvimiento de su ser.

Porque para Salazar, en *Entre Escala y Caribdis*, el transplante y la adopción de ideas y normas de cultura iniciados en el siglo XVI produjo una ruptura con la tradición histórico-cultural autóctona que afecta aún hoy nuestro mundo espiritual, porque éste sigue adoptando “patrones extraños y desigualmente aceptados o elaborados”. Esta cultura transplantada no ha podido representar –agrega– “una unidad de valores y metas compartidas por toda la sociedad y alimentados y promovidos por el conjunto de la existencia social” porque le ha faltado la unidad de una misma esencia cultural y porque se ha venido dando en una “comunidad escindida en capas opuestas y con graves distancias de tradición, formación y propósitos entre unas y otras”¹⁵. La filosofía que es para Salazar la culminación de la existencia colectiva en la reflexión, no ha podido menos que reflejar esta situación, no ha podido por eso darse ese coronamiento de la cultura que es propio de las sociedades libres y de las culturas bien desarrolladas debido a la frustración del sujeto histórico ya que una existencia dentro de “una comunidad dividida y precaria no puede generar una reflexión genuina y productiva”¹⁶.

Para Salazar el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición ha de ser, entonces, una reflexión sobre nuestro *status* antropológico, siempre antropológicamente relevante como autoanálisis, porque debe ser “una conciencia liberadora de las trabas que

¹⁴ “Declaración de Morelia”. En *Latinoamérica* Anuario Estudios Latinoamericanos (México, UNAM), N° 11, 1978, pp. 329-335.

¹⁵ Salazar. *Entre Escala y Caribdis, reflexiones sobre la vida peruana*. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, p. 61

¹⁶ *Op. cit.* p. 62.

impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie”¹⁷.

Es significativo que Augusto Salazar Bondy dedicara su primer trabajo de *Historia de las ideas* a Hipólito Unanue, ideólogo de la Emancipación peruana. Según Salazar, Unanue es en el siglo XVIII la más decisiva voz que impugna las tesis de De Pauw y de Buffon. Este último hablaba de una naturaleza americana inmadura y débil, subrayando la inferioridad física de hombres y animales del Nuevo Mundo y la decadencia que se producía de los importados de Europa, es decir, hombres europeos avecinados en nuestra tierra y también animales sufrían una suerte de degeneración genética insuperable. Según Salazar, en el Perú Unanue es la más decisiva voz que impugna esta posición antiamericana al sostener que “el transcurso del tiempo... ha hecho ver... que los indios no son irracionales y que no se degrada la parte del género transplantada de la Europa a la América”¹⁸.

Esta polémica remite, según Salazar, a la disputa anterior en dos centurias entre Bartolomé de las Casas y Juan Jinés de Sepúlveda acerca de la irracionalidad del indio americano, y es igualmente significativo que su última publicación *Bartolomé o de la dominación* (1977) haya sido elaborada con el propósito de actualizar, a través de los términos de su propia postulación filosófica, su teoría de la dominación y la condición antropológico-cultural del americano.

Es la obra de Augusto Salazar Bondy una verdadera cruzada liberadora de nuestros pueblos –sobre todo de los más oprimidos, los descendientes actuales de mayas, aztecas, incas, y también de los mestizos– en la que la filosofía debe actuar dialécticamente: como conciencia lúcida de nuestra condición deprimida y como pensamiento de la negación de nuestro ser dependiente.

La filosofía como conciencia lúcida de nuestra condición deprimida es expresada en términos defectivos de inautenticidad o imitación de nuestra filosofía y cultura, de nuestra vida alienada por el subdesarrollo y la extrema pobreza, de nuestra situación económico-social de países dependientes. Y la filosofía como pensamiento cancelatorio de esta condición es expresada en términos de negación de nuestro ser actual y de la necesidad de cambio como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia.

¹⁷ Salazar. *¿Existe una filosofía ...* p. 126.

¹⁸ Salazar. “Hipólito Unanue en la polémica sobre América”. En *Documenta*. Revista de la Sociedad Peruana de Historia (Lima), año II, no. 1, 1949-1950, p. 397.

Pero al mismo tiempo que cruzada liberadora de nuestros pueblos es en su validez universal preocupación por el hombre, pensamiento, reflexión que busca un equilibrio de la humanidad frente a su condición dialéctica desarrollada en la historia en términos antagónicos de esclavo-amor, siervo-señor y, dominado-dominador.

La reflexión de Augusto Salazar Bondy, interrumpida prematuramente, culmina postulando que la situación más clara y definitiva de nuestros países latinoamericanos es la situación de dominación y propone una acción, a través de la filosofía, que no se limita a continuar el camino de la filosofía de la dominación, sino que la orienta clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros pueblos, en lo que ella implica de dominación interior y exterior, o sea en el sentido de una *filosofía de la liberación*.

Para concluir, queremos afirmar que el carácter de las investigaciones de Salazar, sobre todo, en lo que respecta a *La filosofía en el Perú*, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* y *¿Existe una filosofía en nuestra América?* lo sitúan como un auténtico y genuino filósofo peruano porque con su reflexión y crítica, analítica y objetiva, develó el carácter de nuestro filosofar inauténtico, imitativo y dependiente.

La labor de Augusto Salazar Bondy como investigador, que acabamos de examinar, se da íntimamente vinculada a su vocación como educador. Es posible afirmar así, que el trasfondo de sus investigaciones está dirigido al problema de la educación en el Perú que él examinará metódica y sistemáticamente hasta lograr, a través de la reflexión crítica, una visión realista de sus carencias, limitaciones y estado de crisis.

Entre sus publicaciones *Mitos, dogmas y postulados en la Reforma Universitaria*¹⁹, *En torno a la educación*²⁰, *La educación del hombre nuevo, la reforma educativa peruana*²¹, *Didáctica de la filosofía*²² son obras que responden a su proyecto de hacer docencia con la finalidad de reformar y elevar el nivel educativo de la educación nacional.

En *Mitos, dogmas y postulados en la Reforma Universitaria* sostiene que la reforma universitaria, emerge con el impulso de una conciencia mítica,

¹⁹ *Mitos, dogmas y postulados en la Reforma Universitaria*. Discurso de orden pronunciado en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la ceremonia de apertura del año académico. Lima, UNMSM, Facultad de Letras, 1957, 13 p.

²⁰ *En torno a la educación*. Lima, UNMSM, Facultad de Educación, 1965, 235 p.

²¹ *La educación del hombre nuevo, la reforma educativa peruana*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1975, 189 p. (Obra que entregara a esta editora para su publicación, poco antes de su muerte).

²² *Didáctica de la filosofía*. Lima, Ed. Universo S.A., 1967, 332 p.

“plena de calor juvenil y de resonancias ideales... cancelando definitivamente a la conciencia dogmática... exige la actuación de otra mentalidad, la que informa una conciencia racional aplicada a la realidad. Una conciencia... que proponga postulados” científicos y de moralidad. Pregunta Salazar: “¿no es tiempo ya de que la transformación de la Universidad encuentre sus propios moldes científicos y sea presidida por la vigencia de una conciencia crítica y realista?”²³.

Igualmente frente al dilema: autoridad o rebeldía, el postulado que debe ser guía es la idea de la “Universidad como corporación democrática, fundada en la comunidad de los fines, la solidaridad de los sentimientos, la identidad de las responsabilidades ante la nación y la confianza y el respeto mutuos de todos sus miembros, catedráticos, alumnos y graduados”²⁴.

Considera Salazar que la democratización universitaria implica, no un orden rígido y definitivo, sino un mecanismo flexible basado “en la necesidad de distribuir tareas y compartir responsabilidades... y que la libertad de opinión y crítica no contradice sino que coadyuva a la vigorización del espíritu comunitario”²⁵.

La universidad como institución nacional tiene como postulado la necesidad de una relación con el Estado y la Nación porque la universidad estando condicionada por las estructuras sociales y económicas del país refleja los problemas más generales de la nación. Así “el atraso de la universidad y las posibilidades de superarlo están ligados al atraso y a las posibilidades de desarrollo de la nación”²⁶.

El postulado de la necesidad de investigación, que define la esencia de la tarea universitaria, ya que la universidad —dice Salazar— “es una institución de enseñanza, de investigación y de educación humana”, constituye una “fuente constante de progreso y de bienestar; y forjar hombres por el trabajo de la ciencia, en la disciplina de la reflexión racional proyectada a todos los horizontes del mundo, por la meditación social y el trato con la historia, que enseña la tolerancia”, de opiniones, de doctrinas y el culto de la libertad; el cultivo de la sensibilidad artística, que abre la conciencia a las idealidades creadoras²⁷.

Para Salazar la tarea de la universidad se sintetiza en: “Forjar hombres responsables, maduros clarividentes, imbuidos de una misión de

²³ *Ibid.*, pp. 6 y 9.

²⁴ *Ibid.* p. 10.

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Ibid.* pp. 11-12.

progreso nacional sin provincialismos ni veleidades cosmopolitas, bien enraizados en su historia pero también saturados del sentido ético de la dignidad de todos los hombre²⁸.

En esta forja de hombres la universidad, debe estar abierta para todos, es decir, “debe estar al alcance de cualquiera que tenga la capacidad y la disposición para asumir la ardua tarea de construir la cultura superior del país²⁹”.

Los postulados teóricos que hemos enunciado hasta aquí, para Augusto Salazar, deben mostrar su validez siendo puestos en confrontación en la *praxis*, es decir, aplicándolos a la realidad defectiva de la universidad, por eso concluye diciendo:

“Aplicándolos, debemos averiguar a través del quehacer que se orienta por ellos si potencian dinámicamente la esencia de la Universidad y recogen los mejores ideales de progreso que el movimiento de la Reforma Universitaria proclamó al surgir. Pero su aplicación supone el trabajo científico, la experimentación paciente, la selección y la prueba de los procedimientos, y la información objetiva sin la cual no hay orientación adecuada posible³⁰”.

Y agrega como conclusión a la evaluación crítica que ha realizado sobre la universidad:

“Los postulados son ideas rectoras. Aquello que van a regir son los esfuerzos universitarios que deben cumplir todas las exigencias de la conciencia científica y técnica para ser esfuerzos verdaderamente racionales. Tenemos por delante la tarea de hacer vida universitaria. Guiados por los postulados de una razón realista, vigilantes, para que el trabajo no se detenga, y empeñosos, para que siga adelante, todos debemos contribuir a la transformación de la Universidad. Esta tarea será de continuación indefinida de la Reforma Universitaria³¹”.

La existencia de Augusto Salazar se desarrolló éticamente en concordancia con este discurso. Examinado como uno de sus primeros escritos se nos aparece como un proyecto existencial que él realizó con originalidad y autenticidad en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

²⁸ *Ibid.* p. 12.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.* p. 13.

Compenetrado con el problema de la educación superior, evidenció la necesidad de examinar la problemática de la educación en el Perú. Escribió, entre 1955 y 1965 con constancia y tenacidad numerosos artículos y ensayos sobre distintos aspectos de la crisis educacional que, seleccionados por él mismo, se publicarían en *En torno a la educación*, obra auspiciada por la Facultad de Educación de San Marcos, siendo Decano el Dr. Emilio Barrantes, otro ilustre maestro sanmarquino.

Todos los artículos y ensayos están enmarcados en una misma inspiración doctrinaria y expresan una idea de los fines y el sentido de la educación que ha madurado en Salazar a lo largo de diez años de enseñanza e investigación en la Facultad de Educación y en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, centro académico que supo aglutinar a distinguidos maestros que con la misma inquietud por los problemas del país supieron ponerlos al descubierto con objetividad y encararlos en sus verdaderas raíces.

La actitud personal de Augusto Salazar y la de otros ilustres maestros sanmarquinos estuvo especialmente asentada en un espíritu de investigación científico y los temas tratados evidencian ese planteamiento y una actitud generacional, que desgraciadamente se ha visto, después de la salida de Salazar Bondy de la Facultad de Educación, decrecer paulatinamente, sobre todo en la última década, hasta llegar a un nivel destructivo incalificable.

En torno a la educación, otra de sus obras pedagógicas de la que extraeremos algunos aspectos significativos, está dividida en tres partes: la primera agrupa a temas que tratan de la problemática pedagógica en general³²; la segunda se ocupa de la educación filosófica en la secundaria³³; y la tercera se referirá a la educación universitaria³⁴.

La primera parte, refiriéndose a la “Misión y formación del maestro” señala que es la de un agente de cultura que desarrolla una triple acción: personal con respecto a sus alumnos, acción social con respecto al grupo social al que pertenece y una acción nacional como un elemento coordinado con otros que conforman la profesión magisterial de una nación, por esta triple acción “despliega entonces una actividad de promoción humana que, solidaria con el esfuerzo de todos los docentes, asegura la convergencia de toda forma de enseñanza a un mismo resultado esencial de dignificación y progreso del hombre”³⁵.

³² *En torno a la educación*, pp. 9-86.

³³ *Ibid.* pp. 93-123.

³⁴ *Ibid.* pp. 125-238.

³⁵ *Ibid.* p. 15.

En “Educación y cooperación” sostiene que la educación corresponde primordialmente al Estado y éste está llamado, en el sistema democrático, a realizar el bien del pueblo. “Y es por eso –dice– que la educación no puede ser encarada con los criterios de libre empresa, que la convierten en quehacer particular y ven en ella, despojándola de su carácter de tarea social realizadora de valores universales, un tipo más de actividad económica” que Salazar denomina la ‘aberración de la enseñanza industria’. Toca por lo tanto –dice– a las organizaciones que se fundan en la solidaridad y la cooperación, cuyas miras “son la dignidad del hombre de trabajo y la prosperidad de la comunidad, poner al servicio de la causa educativa su esfuerzo renovador y sus especiales estructuras legales”³⁶.

Refiriéndose a los colegios Alejandro O. Deustua, fundados por la Federación de Empleados Bancarios del Perú, y a las metas que se han propuesto alcanzar dice: “Queremos hacer un colegio en que se formen hombres integrales, de acendrada moralidad, dispuestos siempre a servir a sus semejantes, amantes de su patria, cultos, es decir atentos a las solicitudes del espíritu y preparados para desarrollar plenamente sus actitudes naturales”. Cultivar en los niños el sentido del bien, la belleza y la verdad, el sentido de la libertad, el sentido de la igualdad y la dignidad de todo hombre, desterrar en ellos el hábito de las discriminaciones de todo género: de razas, castas o clases. Serenidad del alma pura y la confianza en los propios méritos como arma para labrarse un destino superior, frente a la venalidad o el culto o el poder de la riqueza. Hacer de ellos hombres optimistas, sanos y esforzados, convencidos de la virtud del trabajo y celosos de la prosperidad de su país³⁷.

Sobre la falsa oposición entre “Educación humanística y educación técnica”, para Salazar “es preciso restablecer y revitalizar la formación general como la propiamente humanística, dándole un peculiar sentido filosófico, ético y cívico, e integrándola con las formaciones especiales”, es decir, “con la capacitación en las diversas especialidades técnicas”³⁸.

En “La educación peruana en el mundo contemporáneo”, sostiene que la educación es el fiel reflejo de la sociedad, los éxitos alcanzados en el quehacer educativo, la aplicación justa de los medios en la tarea de formar los nuevos hombres, revelan el sentido ascendente que posee su existencia. Por el contrario, los obstáculos, las limitaciones, la desorientación en el quehacer educativo, denuncian el malestar colectivo y los vicios de estructura de una

³⁶ *Ibid.* p. 21.

³⁷ *Ibid.* p. 23.

³⁸ *Ibid.* p. 34.

sociedad. En la educación peruana, si hay atraso, pobreza, incompetencia y desorientación es porque hay atraso y pobreza, incompetencia y desorientación de la colectividad peruana³⁹.

Para Salazar la educación está en crisis, porque el país no ha resuelto sus problemas históricos y la solución del problema educacional no ha de surgir por virtud de simples cambios en la escuela. La solución tiene que venir del país como un todo, por una honda transformación de la actitud de los peruanos ante su realidad y su tarea histórica. Si el país vive en crisis, esta educación debe estar marcada por la crisis. Hay que educar para el desarrollo del país⁴⁰.

El fin directo de nuestro quehacer educativo debe ser el desarrollo del Perú como nación, implica asegurar nuestra dignidad de hombre y nuestra libertad como grupo, implica también trabajar por la unidad de la comunidad peruana, dividida por la desigualdad social, por los privilegios, por la explotación del trabajador y por el enclaustramiento de las regiones⁴¹.

Entre las tareas de la escuela peruana, señala en primer lugar la de adoctrinamiento y formación de la conciencia nacional del desarrollo. En segundo lugar los maestros debemos ejercitar nuestro sentido crítico y nuestra voluntad de perfección en el examen y la rectificación de opiniones, creencias, actitudes, tradiciones, pero gravitando siempre sobre la mente del educando. Otra tarea indispensable para el desarrollo, es la de forjar el tipo de enseñanza —en un sentido científico— que conviene al Perú actual. Pero hay que planificar esa educación, es decir realizar un plan integral —en el espacio y en el tiempo— paralelamente a un plan de desarrollo nacional que es el que debe seguir toda la comunidad y el que así encausará los esfuerzos necesarios para la perfección de la escuela peruana⁴².

Sin embargo, se hace evidente, que la planificación educativa estará centrada en la idea de capacitar a los peruanos para las tareas concretas de la vida nacional, contrario al carácter abstracto, falsamente universal, que ha prevalecido en la educación peruana del pasado, por eso, hay que volver la vista a las exigencias de la realidad, al hombre concreto, con sus problemas, sus incitaciones geográficas e históricas y sus posibilidades de perfección bien definida⁴³.

³⁹ *Ibid.* p. 35.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 36-40.

⁴¹ *Ibid.* pp. 40-41.

⁴² *Ibid.* pp. 43-45.

⁴³ *Ibid.* p. 45.

Otra tarea es criticar los aspectos negativos de nuestra mal llamada educación humanística y devolver su dignidad a la escuela técnica; tomarla como centro de formación de los nuevos hombres que el país necesita para su expansión material y espiritual, rescatar sobre todo el trabajo manual de su condición de tarea inferior⁴⁴.

Una nueva organización educativa debe hacer gravitar en lo fundamental la escuela y el colegio hacia la formación técnica, hacia la capacitación para el trabajo productivo⁴⁵.

Otra función del magisterio es comprometer a los educandos, porque los comprometen en su desarrollo individual y social, los jóvenes peruanos deben aprender que de su contribución a la expansión del Perú depende nada menos que la plenitud de su vida futura dentro de un país libre y la dignidad de sus propias personas como miembros de una comunidad social amenazada hoy por la miseria interna y la ambición exterior. En este sentido la educación para el desarrollo en una educación humanista, la única concebible en nuestra condición de peruanos y de hombres contemporáneos⁴⁶.

La educación que exaltamos —dice Salazar— quizá se diga que está condenada al fracaso. El Perú no tiene alternativa o se hunde en la miseria interior y cae preso del poder extranjero, o ingresa a la vía del desarrollo, nuestra decisión no puede vacilar: “tenemos que optar —afirma— por el desarrollo y, con él, por la educación para el desarrollo”, pero también “queremos una escuela humanista para la obra peruana y, a través de ella, para la expansión del espíritu del hombre en la tierra”⁴⁷. Pero:

“El humanismo que se nutre de estos ideales de perfección espiritual es seguramente la más bella lección que la filosofía de nuestros días puede entregar a la educación. La justificación histórica de la filosofía, su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica. Sobre las bases de esta certeza primaria, y sólo sobre ellas, puede edificarse de ahora en adelante una educación que sea realmente *formación del hombre*”⁴⁸.

⁴⁴ *Ibid.* pp. 47-48.

⁴⁵ *Ibid.* pp. 48-49.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 50-52.

⁴⁷ *Ibid.* pp. 52-55.

⁴⁸ *Ibid.* p. 55.

Se trata de un nuevo humanismo, “que reconoce la raíz espiritual de todos los logros alcanzados por la humanidad a través de la historia, aspira a superar las diversas formas que ha adoptado hasta hoy la reflexión sobre el hombre”, pero al situarse en un plano superior de valoración y al dominar un horizonte más vasto, reconoce las limitaciones de las doctrinas del pasado, tiene a la vista el horizonte entero de la evolución humana y con los datos que la ciencia pone hoy en manos de la filosofía, reconoce en el hombre su extraordinaria posibilidad de expansión, sin igual en el resto de las especies vivas, tiene también —en potencia— la capacidad cerebral más rica y la capacidad psíquica de la reflexión. En su virtualidad, en su determinación se halla todo el secreto del hombre. Y tiene también la reflexión, que no es instinto, ni hábito, es decir, que no está canalizada por constitución en ningún modo determinado de conducta, abre en el hombre las puertas de la acción en todo sentido y dentro de cualquier ambiente real y es la filosofía la que ha ido descubriendo estos rasgos esenciales del ser humano. La capacidad reflexiva es en el hombre la posibilidad abierta de adopción de formas y modos de existencia no fijables casualmente, la capacidad reflexiva es la potencia creativa, historicidad, interioridad personal y libertad⁴⁹.

Este es, en apretada síntesis, el nuevo humanismo que subyace y que inspira la obra pedagógica de Augusto Salazar Bondy y que como mensaje humano, sostuvo constantemente, debía nutrir la nueva educación peruana, educación para el desarrollo, acceso a las formas más altas de la vida espiritual y en esa forma, desde nuestra micro situación tempo-espacial, podríamos contribuir a la aventura humana de hacer real “una educación humanista, articulada con los demás esfuerzos de la cultura humana universal, en la cual y por la cual el hombre se crea indefinidamente”⁵⁰.

La educación del hombre nuevo, la reforma educativa peruana, es una nueva adaptación de las ideas del maestro Salazar en las circunstancias que le ofreció la revolución de las fuerzas armadas para llevarlas a la *praxis*. Impulsadas estas reflexiones por la situación coyuntural que la opción política le ofrecía, las páginas de esta obra tienen como tema central los problemas de la educación en el Tercer Mundo y las perspectivas de solución que quedaban abiertas a las políticas educativas en esas circunstancias tan especiales.

Queremos destacar en esta obra el rigor de su estructura lógica que abarca: El carácter y problema de la educación; Los rasgos fundamentales de

⁴⁹ *Ibid.* pp. 57-60.

⁵⁰ *Ibid.* p. 62.

la reforma educativa peruana; El sentido de la concientización; El sentido de la libertad de educación; Lo que va más allá de la escuela –la desescolarización–; La nuclearización, que debía cumplirse entre 1972 y 1980, consistía en un movimiento de conversión y renovación, sujeto a un plan graduado que tenía como base el establecimiento del régimen nuclear, era en las NEC, desde donde irradiarían con posibilidades de éxito, los nuevos conceptos educacionales; La educación y los trabajadores; La educación de la mujer; El maestro ante la reforma educativa; Los medios de la nueva pedagogía; Hacia una alfabetización integral; Una nueva educación cívica y su estrecha vinculación con la política y el adoctrinamiento; y por último, Educación y revolución, es decir, la educación y su nueva definición como ideología revolucionaria.

Hemos dejado por examinar *Didáctica de la filosofía*, como último texto, para culminar este acercamiento a la obra educacional de Augusto Salazar Bondy porque constituye la herramienta fundamental, la teoría metodológica, que responde a la inquietud de todo maestro, que se pregunta en su cotidiano quehacer, y en su empeño por transmitir contenidos de conocimiento, por el ¿cómo lo hago?

Se trata de un manual preparado para profesores de filosofía, y en él reunió Salazar lo fundamental del contenido de los cursos de Didáctica de la filosofía que dictó desde 1954 en la Facultad de Educación de la Universidad de San Marcos.

En diecinueve capítulos expone y esclarece el sentido general de la educación filosófica, los rasgos propios y distintivos del alumno que recibe esa educación y los del profesor que la imparte, pero sobre todo, los métodos y procedimientos específicos más recomendables, igualmente, los medios auxiliares y los materiales de enseñanza indispensables y de mayor utilidad, terminando con algunas consideraciones sobre la evaluación del aprendizaje filosófico y las múltiples maneras de lograrlo.

Lo más admirable de esta obra consiste en ser aplicable a cursos diferentes, con programas y alumnado variable, así, la metodología con carácter filosófico, es extensible a cualquier experiencia pedagógica y a cualquier caso didáctico, es decir, que está pensado para la enseñanza en general y no para el reducido círculo docente de profesores de filosofía. Como comentario aparte y en nuestra opinión en el caso de la filosofía, Salazar no enseña filosofía, enseña a filosofar, a reflexionar, a pensar por cuenta propia y su metodología se basa en tres momentos fundamentales: Presentar, probar, y concluir, y con la conclusión se pasa a encarar o a presentar, en un movimiento ascendente otra cuestión, no yuxtapuesta sino

lógicamente relacionada, casi encadenada a la primera proposición pero que extiende la problemática en procura de un análisis exhaustivo del asunto planteado.

De *Didáctica de la filosofía* se puede decir, también, que es una fina y minuciosa metodología analítica que ejemplifica, sobre la cuestión de la didáctica, lo que en el párrafo anterior hemos tratado de explicar. Parte de la relación entre educación y filosofía probada en la conclusión de la necesidad de la educación filosófica; pasa al problema de La filosofía en la educación secundaria; y concluye afirmando el lugar preponderante que ocupa en el educando la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria; se plantea entonces los Fines de la enseñanza de la filosofía: la adquisición de una nueva visión del mundo, la formación racional, la orientación practica, su relación con el hombre y sus objetivos específicos, llamando la atención por último, sobre lo que no se debe hacer al enseñar filosofía: simple relato de experiencias personales, lo subjetivo y lo dramático señala, “no aseguran autenticidad filosófica a una reflexión” lo que cuenta –concluye–, en la enseñanza de la filosofía es el “análisis y la interpretación que de ellos se den y el ejercicio del pensar que a su amparo se consiga”⁵¹. Examinada la cuestión del alumno y lo que la filosofía significa en su apertura a la reflexión, pasa a ocuparse de El Profesor de filosofía, su importancia, la necesidad de filosofar, la actitud ante la verdad, sus cualidades morales, su lenguaje, su cultura filosófica, su cultura general, su experiencia de la vida, su preocupación por el hombre, el realismo y los

“...cinco rasgos que deben ser la levadura de la didáctica empleada por el profesor de filosofía: la capacidad de despertar entusiasmo por el problemas y las ideas...; la familiaridad con las técnicas y modos del análisis aplicado a la enseñanza; el dominio de la argumentación en la múltiple variedad de sus formas –que van de la demostración estricta a los procedimientos puramente persuasivos–, con la conciencia alerta de sus riesgos y limitaciones; la capacidad de iluminación de los hechos y los datos...; y la sensibilidad afinada para la situación vital del educando, que permite hacer reflexivamente aprovechable su experiencia y motivar adecuadamente...”, es decir aprovechando la experiencia existencial del joven, para avanzar en la enseñanza de la materia⁵².

⁵¹ *Didáctica de...*, p. 43.

⁵² *Ob. cit.*, p. 53.

A continuación se ocupa de El alumno de filosofía; La evolución de la enseñanza de la filosofía; las Formas de la enseñanza filosófica; El método de la enseñanza filosófica: el método pedagógico como método de acción, el método didáctico, el método científico y el método didáctico-filosófico; La exposición filosófico-didáctica: su concepto, su fundamento, lo que no es la exposición filosófica, el discurso filosófico y la exposición didáctica, las formas de la exposición filosófica y sus ventajas y defectos; La interrogación didáctica en filosofía: las clases de interrogación, la pregunta didáctica, la interrogación didáctica filosófica y los tipos de interrogación didáctica filosófica: “de acuerdo a la posibilidad y la amplitud de las respuestas, se distingue: las preguntas con respuesta limitada, que circunscriben la posibilidad de responder a dos o más posibilidades (vg.: verdadero o falso, sí o no, todo, parte o nada, etc.); las preguntas con respuesta abierta... para que el alumno formule libre y ampliamente sus opiniones sobre el asunto; las lingüísticas (qué significa, qué quiere decir, cómo se usa este termino); las lógicas; las epistemológicas y críticas; y por último las ontológicas y metafísicas”⁵³. Destaca El método socrático o dialogado; menciona El método de lectura y comentario de texto; El método de análisis lingüístico, El método fenomenológico crítico; para sobre estas bases referirse a El estudio dirigido en filosofía, basado en unidades didácticas, y cuestionamiento y ejercicios de aplicación, así como también en los trabajos prácticos; las Actividades extracurriculares, medios auxiliares, materiales didácticos; La didáctica y las disciplinas filosóficas; La coordinación interdisciplinaria; para terminar con Algunas consideraciones sobre la evaluación del aprendizaje en filosofía.

Para Salazar “Educar es un arte y por lo tanto sujeto en mucho a la inspiración y al genio personales”⁵⁴, del maestro, a su vocación y a su genio pedagógico “ese factor subjetivo, inefable y singular, que es el nervio de toda dirección del aprendizaje y seguramente mucho más de la del aprendizaje filosófico. Porque educar es en última instancia quehacer artístico” que “apela a los dotes del maestro como artista... que sabe lograr el mayor impacto sobre el alma del educando...”⁵⁵.

Después de haber recorrido y acercado al lector a las páginas de este libro, que mantiene una actualidad indiscutible, más aún una significación de perennidad para todo maestro auténtico, es sobre todo una profunda e interna reflexión que nos obliga, pese a todas las circunstancias adversas que

⁵³ *Ob. cit.* p.112.

⁵⁴ *Ibid.* Epilogo, p. 255.

⁵⁵ *Loc. cit.*

se dan en este momento en nuestro Perú, a seguir pensando en la necesidad de levantar el nivel, y solucionar la crisis que hoy afecta a la Educación, al Desarrollo Nacional y al hombre peruano.

Bibliografía

Rivara de Tuesta, María Luisa

- “Discurso de homenaje a Augusto Salazar Bondy”, 1974. (Inédito)
- “Augusto Salazar Bondy: Filosofía e ideología en América Latina y en el Perú”. En *Cristianismo y Sociedad*. Filosofía de la Liberación en América diez años después. México, Tierra Nueva, Año XXII, Tercera Época, N° 80, 1984, pp. 61-83.
- “La filosofía contemporánea en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima”. En *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*. Cuadernos de Filosofía (Lima), Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú y F. L. y CC.HH., UNMSM, 2000, pp. 33-58.
- “Bibliografía de Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”. En *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*”. Lima, FCE, 2000, Tom. II, pp. 305-334.
- “Resumen de Historia de las ideas en el Perú contemporáneo”. En *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*”. Lima, FCE, 2000, Tom. II, pp. 335-359.
- “Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”. En *Grandes educadores del Perú*. Lima, Ministerio de Educación, Carlos Milla Batres, editor, 2003, pp. 169-196.

Salazar Bondy, Augusto

- “Hipólito Unanue en la polémica sobre América”. En *Documenta*. Revista de la Sociedad Peruana de Historia (Lima), año II, no. 1, 1949-1950.
- La filosofía en el Perú, Panorama histórico – Philosophy in Peru, A historical study*. México, Unión Panamericana, 1954.
- Mitos, dogmas y postulados en la Reforma Universitaria*. Discurso de orden pronunciado en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la ceremonia de apertura del año académico. Lima, UNMSM, Facultad de Letras, 1957, 13 p.
- Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Francisco Moncloa Editores, Toms. I y II, 1965.
- En torno a la educación*. Lima, UNMSM, Facultad de Educación, 1965, 235 p.
- La filosofía en el Perú, Panorama histórico*. 2ª ed. Lima, Ed. Universo, 1967.
- Didáctica de la filosofía*. Lima, Ed. Universo S.A., 1967, 332 p.

Entre Escila y Caribdis, reflexiones sobre la vida peruana. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969.

¿Existe una filosofía de nuestra América? México, Siglo Veintiuno Editores, 1969. (Colección mínima N° 22).

Bartolomé o de la dominación. Argentina, Ed. Ciencia Nueva, 1974.

La educación del hombre nuevo, la reforma educativa peruana. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1975, 189 p. (Obra que entregara a esta editora para su publicación, poco antes de su muerte).