



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: El positivismo en el Perú

Autor: Mejía Valera, Manuel

Forma sugerida de citar: Mejía, M. (1987). El positivismo en el Perú. *Cuadernos Americanos*, 4(4), 107-125.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 4, (julio-agosto de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## EL POSITIVISMO EN EL PERU

Por Manuel MEJÍA VALERA  
ESCRITOR PERUANO  
RESIDENTE EN MÉXICO

EL POSITIVISMO en el Perú no estuvo dominado por la ambición de crear un nuevo tipo universal de hombre que considerara la ciencia como única guía de la vida individual y asociada, esto es, como único conocimiento, única moral y aun como única religión aceptable. Tampoco aspiró a dominar el Estado como sucedió en México y Brasil, a pesar de que, después de la guerra con Chile en 1879, el cientificismo atrajo un contingente subido de miembros de la naciente burguesía peruana, en pleno ascenso político. Por lo demás, el catolicismo conservador siempre concibió al positivismo, que en el Perú jamás pugnó por el culto al gran ser de la humanidad, como una forma atenuada y degutible del viejo y ya domesticado liberalismo. A este respecto importa recordar que, en Europa, Brunetiére conforma una especie de positivismo católico que sin duda exhibe coherencia innegable y que, para muchos, estuvo colmado de emoción moderna anunciadora de una saludable componenda.

Lo cierto es que, rota la fortaleza del romanticismo, la actividad y el influjo del positivismo fueron grandes en el ámbito académico y aun en el debate público. Así, en la Universidad de San Marcos, Mariano H. Cornejo dio doctas lecciones sobre la nueva ciencia ideada por Comte, la sociología, y, en la calle, Manuel González Prada era el agitador implacable continuamente ocupado en el estudio de Spencer, de Taine y, en general, de la filosofía positiva.

### *Primeras noticias*

LAS primeras noticias de esta escuela llegaron al Perú gracias a los escritos de José Joaquín de Mora y de Sebastián Lorente (*Curso elemental de filosofía*, 1853) y por las escuetas menciones aparecidas en *La revista de Lima* (1859), dirigida por el político liberal José Casimiro Ulloa y José Antonio de Lavalle. Desde luego, ningun-

no de estos autores sucumbió a la novedad; antes bien, no perdieron ocasión de hacer protestación de fe católica y, por lo tanto, empuñaron la grandeza de esta escuela que en Europa ganaba terreno en forma desusada y que, unas veces como modelo y otras como copia, en varios países latinoamericanos captaba la atención de lo más representativo de la inteligencia.

Además de Mora y Lorente, que apenas tuvieron el mérito de ocasionales menciones de autores positivistas en auge, debemos citar a otros profesores que, por lo demás, tampoco produjeron inmediatos resultados para la aceptación del cientificismo. Ellos son Juan Federico Elmore y José Antonio Barrenechea. El primero, catedrático de derecho romano, se refiere al principio cardinal del positivismo, la evolución, en su discurso académico de la Universidad de San Marcos en 1871. El término 'evolución', introducido en la terminología filosófica por Spencer en su ensayo *Progress* de 1857, llegó a oídos latinoamericanos por un texto posterior del mismo autor, *First Principles of a New System of Philosophy*, citado por Elmore.

El profesor peruano aparece como un divulgador tardío y no bien documentado del evolucionismo, muy por debajo de la talla media. Olvida mencionar que la evolución tiene un antecedente en el *warden* hegeliano y que Spencer se anticipó a Darwin, aunque después aprovechó sus descubrimientos científicos. Se limita a hacer la apología del evolucionismo, "que la filosofía moderna ha descubierto, y que siendo la base de un nuevo sistema filosófico, está llamado a hacer una revolución en el pensamiento, a cambiar nuestra teoría general de las cosas y a dar un nuevo impulso a todas las ciencias y al desenvolvimiento de la humanidad".

Elmore no persistió en sus indagaciones filosóficas y, mucho menos, aplicó el evolucionismo al análisis de las condiciones concretas del país, omisión que se achaca comúnmente a casi todos los positivistas peruanos.

Con su tino y perspicacia ordinarios, el liberal José Antonio Barrenechea (1829-1889), en su *Memoria* como Decano de la Facultad de Jurisprudencia de 1872, menciona la teoría de la evolución en los siguientes términos: "Los pueblos no se transforman sino por modificaciones lentas; y siempre lo que existía ayer forma parte de lo que existe hoy". Dos años más tarde, en su *Memoria* de 1874 afirma que la ciencia, que apenas pudieron bosquejar Arce y el Sr. Maunavelo y Montesquieu, es enseñada diariamente por todos los que tienen a su disposición un lápiz y un papel. En cuanto a la aplicación de la ciencia jurídica, advierte una contradicción estridente;

Spencer, que divide con Bain la gran herencia filosófica de Stuart Mill, aunque siendo el actual jefe de la nueva filosofía inglesa, ha hecho notar el contraste que existe en el modo de ocuparse de la ciencia jurídica y de las demás ciencias. Un médico que emplease la más grande prudencia para tratar la vida material sin hacer el ensayo de una reforma, practicaría un ensayo con la mayor facilidad en política, como si la sociedad tuviese un organismo más sencillo que el cuerpo de un individuo. Se ha llegado, dice Spencer, a medir la duración de las acciones nerviosas y la diferencia de tiempo que exige cada sensación según los individuos, lo que se llama ecuación personal.

Pero es en su comentario al libro de José Victoriano Lastarria, *Lecciones de política positiva* (1874) donde despliega amplios conocimientos acerca del positivismo. Niega que el escritor chileno sea discípulo de Comte y en él halla, más bien, resonancias de Cousin y Fichte. Afirma Barrenechea que Lastarria, que rechaza la ontología, la metafísica y la teología y da a sus lecciones un nombre científico, sin quererlo aunque sabiéndolo hace metafísica, no de la oscura y paradójica sino de la clara, neta y convincente. Por otra parte, celebra que el pensador chileno haya dado carta de introducción a los vocablos 'sociología' y 'senecracia', neologismos que celebra contra la opinión de los castizos intransigentes. Una última coincidencia: ambos creen que su época es de mera transición. Y aquí aparece el liberal de pura cepa que siempre acompañó al profesor peruano; sostiene "que el aprendizaje de la libertad no está muy adelantado: yo he tenido ocasión de decir que todo es despótico en el Perú, hasta las manifestaciones mismas de la libertad".

#### *Del romanticismo al positivismo: Carlos Lisson*

DEBEMOS señalar la importancia de Carlos Lisson (1824-1891) como representante de la transición del romanticismo al positivismo. Autor de fuerte cultura histórica y clásica, fue director del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y profesor de economía política, historia y literatura en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, de la que fue decano.

En su cátedra de filosofía del claustro carolino, se confesó discípulo seguidor de Spinoza, autor soslayado en el Perú durante el siglo XVII y divulgado muy fragmentariamente en el XVIII. Los programas de exámenes de su asignatura muestran a un expositor del

filósofo holandés a través de su *Ética*. En primer lugar, se refiere a la ontología de Dios; luego expone la teoría de la mente o problema del conocimiento; después interpreta y define las pasiones, y termina divulgando la teoría de la esclavitud o libertad humanas, según prevalezca en el hombre la razón o las pasiones. Obedecer a Dios es libertad. Y el saber acerca del ser, de la sustancia, es un deber de Dios, modo supremo del conocimiento en que residen la libertad y la felicidad. En suma, es el amor intelectual de Dios.

Un exacto conocimiento de las ideas de Lisson exigiría la lectura del texto completo del curso, que no llegó a publicar. Tan sólo sabemos que alumnos suyos sostuvieron conclusiones públicas acerca de la filosofía de Spinoza.

Por lo que toca a la historia, resulta el antípoda de Sebastián Lorente. Al igual que González Prada y de un discípulo suyo, Javier Prado y Ugarteche (Lisson prologó su libro, *El método positivo y el derecho penal*, 1899) se muestra antihispano, aunque su postura es menos radical, más templada y moderada que la del autor de *Páginas libres*, tesis que desarrolla en *La república del Perú y la cuestión española*, 1865.

Por el camino de la sociología —fue autor de *Breves apuntes sobre la sociología del Perú*, 1887— arribó a un positivismo condicionado que se rebelaba contra el marco quieto de la ley de los tres estados, pero que acataba el método positivo y sus inflexibles reglas. Carlos Lisson aceptaba con debilidad incauta, y por lo tanto deslumbrado y convencido, que la ciencia era el único conocimiento posible. Por lo demás, el método científico, puramente descriptivo, resulta válido sin objeción: describe los hechos y muestra las relaciones constantes entre ellos, que se expresan mediante leyes y permiten la previsión de los hechos mismos. Pero no aceptaba que los conocimientos pasen, inexorablemente, por tres estados teóricos distintos, tanto en el individuo como en la especie humana: el teológico, el metafísico y el positivo.

#### *Adversarios y prosélitos en el ámbito científico*

AUNQUE en rigor no pueden considerarse estudiosos de la filosofía, dentro de la escuela positiva debemos mencionar a los catedráticos de las Facultades de Medicina y Ciencias de la Universidad de San Marcos. Por lo demás, no olvidemos que Claude Bernard, autor de *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, puede adscribirse fácilmente al positivismo.

Pero, estrechados los profesores universitarios por preceptos tradicionales, fue lenta la introducción de las nuevas ideas y, desde luego, no faltaron obstinados adversarios. Así, Miguel Aljovín, en su tesis médica *El animismo a la luz de la historia* (1877) se muestra extraordinariamente hostil al comtismo. Posición explicable porque el positivismo venía a romper normas académicas consuetudinarias decidiendo el triunfo en favor de la irreligiosidad plena, postura que ni siquiera acató el iluminismo peruano —recordemos el caso de Hipólito Unánue— que tenía muy cercanos modelos decididamente ateos.

Aljovín, pues, no acepta que el positivismo sea el término de un desarrollo evolutivo que en Europa era saludado con alborozo por la mayoría de los hombres de ciencia. Oigámoslo:

Se imagina Comte haber dado con la filosofía real de todas las ciencias, diciendo que han pasado por tres fases distintas: la primera, la del fetichismo teocrático, monoteísta o politeísta; segunda, la de la metafísica y tercera, la del positivismo. Por supuesto que rechaza el modo de filosofar que él llama teológico o metafísico, sólo quiere que se estudien los fenómenos sin cuidarse de sus causas, ya sean primeras o eficientes; y aun se puede suprimir la palabra causa, para no hablar sino de leyes de sucesión. El positivismo rechaza la antigua filosofía y deja a un lado las investigaciones de la conciencia en el análisis de las operaciones intelectuales.

Y surge la pregunta, o mejor, la objeción inevitable: "¿Se ve acaso al alma para que sea necesario admitir su existencia?" Y continúa Aljovín con sus indignadas argumentaciones dualistas, manifiestas en los filósofos desde la edad primera de las meditaciones órficas:

para el positivismo lo que se llama espíritu no es más que una ilusión completamente inútil. Y el hombre ¿qué es? Un ser dotado, por corto tiempo, de vida y que después entra en la nada y restituye al reservorio común la materia de que está formado para convertirse en un abono; es un producto de las transformaciones sucesivas de un prototipo elemental común, que ha llegado por selección natural hasta el mono, su más próximo antecesor. Todo en él es fatal y necesario, y lo que se llama naturaleza medicatriz es una pura suposición y no existe en realidad.

Después de lo dicho no puede sorprendernos la conclusión apodíctica a la que llega Aljovín: "¿Puede darse doctrina más absurda, más escéptica, más inmoral y de consoladora?"

Miguel Aljovín se graduó en 1869 de doctor en matemáticas y ciencias naturales con el trabajo *La teoría atomística es absurda y como hipótesis es insuficiente*.

Para dar entrada a la filosofía positiva, era indispensable transformar los moldes mentales que exhibía tan atrevidamente Aljovín, poniendo en circulación nuevos planes pedagógicos. Esta tarea estuvo a cargo de los caedráticos Celso Bambarén y Miguel Felipe Colunga, autor este último de *Apuntes de zoología, La Gaceta de Lima* (1885-1886 y 1887). A vueltas de unos cuantos años, gracias a la docencia de estos científicos, en las Facultades de Ciencias de la Universidad de San Marcos los estudiantes se hallaban al nivel de su siglo, instalados en el positivismo que resultaba para sus seguidores el estado definitivo de la mente humana que ya no pide causas, sino únicamente leyes.

En el caso extraordinario del estudiante de medicina Daniel A. Carrión (1859-1885) fue tan grande la receptividad de estas ideas como la espontaneidad de su ánimo, y no sólo en lo que toca al aspecto teórico de los asuntos y al modo general de tratarlos —que esto es habitual— sino en cuanto a lo experimental mismo. La actitud del estudiante peruano, pues, no fue tan sólo pasiva, sino activamente orientada en la descripción científica. Discípulo de Claude Bernard consideraba —y lo demostró plenamente— que no basta la simple comprobación de los hechos, sino que es necesario razonar sobre lo que se ha observado juzgar los datos experimentales y compararlos con otros que sirven de control.

En suma, positivista convencido, Carrión llevó a sus máximos extremos la creencia de que la filosofía se convierte en teoría de la ciencia, que la humanidad en su conjunto es el Gran Ser, el fin de nuestras existencias personales, y que la moral resulta, en consecuencia, altruismo, vivir para los demás. Daniel A. Carrión se inoculó el virus de la verruga para experimentar en su organismo los síntomas de la enfermedad y contribuir así a la búsqueda de un antídoto.

### *La posguerra de 1879*

MAJOR simpatía encuentra el positivismo después de la guerra del Pacífico (1879-1881). Adscrito al eclecticismo, entendido como el compendio de direcciones de pensamiento diversas, sin importar mucho la coherencia de estas doctrinas entre sí ni su relación con los sistemas de origen, se halla Adolfo Villagarcía. En la Universidad de San Marcos dijo, en 1884:



En contraposición a la filosofía alemana eminentemente metafísica y abstracta, se levanta en Francia, especialmente, la filosofía positiva, cuyo jefe es Augusto Comte. En su bandera están la inaccesibilidad de lo absoluto, la imposibilidad de la metafísica, la exclusión de todo ser teológico. Para el positivismo la ciencia consiste en observar los hechos particulares y fijar por inducción las leyes que presiden y determinan su existencia.

Conocedor minucioso de los percances de esta teoría, continúa:

El movimiento positivista, que parece simbolizar el espíritu del siglo, va tomando considerable incremento: sus principales representantes fueron: De Bolu, el médico amigo de Comte y de Littré, en Francia; son Stuart Mill, Bain y el mismo Herbert Spencer, a pesar de sus protestas, en Inglaterra; Roberto Ardigò en Italia y otros que sería largo enumerar.

Pero aquí surge, desbordado, el espiritualista que yace en el fondo —y también a flor de piel— de su vistoso eclecticismo:

al reducir las investigaciones científicas a los hechos, a los fenómenos sensibles, fácil es concebir cómo esta escuela y el principio materialista se dan la mano extendiendo su dominio en el campo de las inteligencias en proporciones verdaderamente alarmantes. El principio fundamental de esta filosofía (materialista), si tal nombre puede dársele, es éste: todo cuanto existe es materia o movimiento de la materia.

La tesis doctoral de Adolfo Villagarcía, de 1872, se titula *La providencia, el misterio de la creación y el panteísmo*.

*Federico Villarreal y otros*

GUSTO vivo y ardiente por las matemáticas, y en general por la ciencia, despertó en el espíritu de Federico Villarreal (1856-1923) desde edad muy temprana. Más tarde, su vocación se fue inclinándolo hacia la meditación filosófica, ya devoto del positivismo. En la Universidad de San Marcos, donde fue decano honorario de la Facultad de Ciencias, se confirmó y se conformó su amor al estudio. En 1889 publicó *El origen del mundo según Kant, Laplace y Faye*, divulgación meritoria de la cosmogonía kantiana expuesta en *Teoría de los cielos* (1755) que presenta la hipótesis de una

formación de la totalidad del universo a partir de una nebulosa primitiva y que se basa en las leyes de la física de Newton. Como es sabido, Laplace, aunque en forma rigurosa, presentó la misma hipótesis limitada al sistema solar en su *Exposición del sistema del mundo* (1796). Por su parte, Faye insistió en que el mundo no es más que una máquina gigantesca, regida por inalterables leyes matemáticas. Es el triunfo del mecanicismo, cuyo ejemplo más mencionado suelen ser los cielos.

Con este texto, Villarreal aparece como continuador de Vázquez de Acuña, divulgador de Galileo Galilei en 1650, de Pedro Peralta y Barnuevo, gran conocedor de Copérnico y Gassendi, y de Cosme Bueno, propagandista de la física de Newton en el siglo XVIII. Y antecesor de Oscar Miró Quesada, que se enfrenta a la física einsteniana con un afán divulgatorio sólo comparable a la probidad con que acoge, resume y analiza cada uno de los argumentos del relativismo contemporáneo.

Importa ver hasta qué punto Federico Villarreal era positivista de reflexión y método y no producto de una acomodación desmañada de los textos de Comte, Spencer, Stuart Mill y otros. Su conocimiento de Kant, sin duda riguroso, fue un paso importante hacia la liberación de los moldes rígidos de una escuela. Por lo que toca a Comte, el científico peruano soslaya la Religión de la Humanidad, considerada en conjunto, aunque en su *Calendario positivista* (1891), que difunde las fechas dedicadas a reverenciar grandes figuras, coincide con aspectos parciales de la última y extravagante etapa del fundador de la sociología. Ambos se muestran afanosos por acentuar el poder espiritual en la organización de la vida social, buscando modelos en los que el rigor moral esté presente en sus acciones.

Pero el acto de mayor independencia fue la divulgación que hizo tenazmente del pensamiento del científico polaco Hoene Wronski (1778-1853). Creemos que tal actitud rebasa con mucho el deseo de introducir novedades sin más y, desde luego, se halla radicalmente alejada del simple y pintoresco exotismo. Su esencial coincidencia con el pensador polaco es expuesta en "Ley de la Creación", en la *Gaceta Científica*, diciembre de 1891 y en su "Discurso Universitario", en *Anales Universitarios*, tomo xx, 1895.

Entregado al análisis causal, de Wronski le atrajo la hipótesis que presupone la noción del progreso que la Ilustración aceptaba para la humanidad y que el positivismo del siglo XIX extiende al mundo natural, hipótesis que sustituye al instantáneo *fiat* creador, noción mítica nada acorde con una inclinación científica. Federico Villarreal, pues, cree en una formación gradual y progresiva de

la Creación, en una causación necesaria, mediata y, si no temporal, por lo menos coincidente con la sucesión temporal y, por supuesto, sometida a leyes. En cuanto al "mesianismo" de Wronski, para el pensador peruano tal doctrina aparece en giro enteramente científico. Por lo tanto, la conciliación de las corrientes místicas y el racionalismo a fin de unir las religiones cristianas, las clases sociales y las naciones en una confederación mundial, que propugnó el maestro polaco en *Prodrome du messianisme* y *Metapolitique messianique*, no sugestionó especialmente a Villarreal, aunque dedicó muy holgado tiempo a esta tendencia humanitaria y cristiana.

La filosofía positiva y fragmentos doctrinales de Leibniz, que cobran en la ideología de Joaquín Capelo (1852-1928) una significación inesperada, acaban por convertirse en un sincretismo *sui generis*. Pero las conclusiones del autor —era ingeniero, sociólogo, escritor y orador— aparecen como revisiones y refundiciones de sus primeras y anárquicas lecturas, como carentes de una ligazón esencial, de una fuerte idea que compendie todos los elementos, que resuma briosamente aportes tan dispares.

Sin duda conoció el positivismo en sus fuentes originales. En *Materia y espíritu* (1894) considera que en el universo se produce una redistribución de la materia y el movimiento, que da lugar a la evolución cuando predominan la integración de la materia y la disipación del movimiento, y origina la disolución cuando el proceso es inverso. Esta transformación, que compromete la totalidad del ser, va acompañada de una secundaria: la marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo. Para el científico peruano, pues, desde las nebulosas hasta la vida espiritual y social están sometidas a una misma ley y conforman una misma sustancia, "múltiple en su número y varia únicamente por su estado de relativo desarrollo". Y aquí llegamos a lo que, a juicio de Capelo, viene a ser lo más significativo de la filosofía spenceriana: la causa principal de la evolución es la inestabilidad de lo homogéneo y lo que permanece invariable, como sustrato de todos los procesos evolutivos; es una potencia sin límites, a la que Spencer llama incognoscible, entidad que para muchos exégetas del positivismo es una conciliación con el misterio, con lo absoluto.

En este punto, el autor peruano hace intervenir a Leibniz. Las mónadas, sustancias privadas de partes y de extensión y, por lo tanto, indivisibles y eternas y que sólo Dios crea y anula, llenan el vacío de lo incognoscible spenceriano y así devienen necesario postulado de la razón. "La fuerza y el espíritu son las mónadas elementales del universo", afirma Capelo.

Después de esta insólita inserción, resulta fácil aceptar una

ética religiosa, cuyos postulados "pueden concebirse evolutivamente fundados", según Capelo. Desde luego, el hombre es libre, las mónadas son espontáneas, no están obligadas a nada, escogen entre todos los posibles.

*Manuel González Prada*

AL trazar un cuadro del panorama intelectual de mediados del siglo XIX, no puede omitirse la figura de Manuel González Prada (1848-1918), de timbre más fino que sus contemporáneos, de sustancia más literaria, experto en agitar ideas de inconformidad, de rebelión, que se salen del límite dogmático del positivismo, del racionalismo y aun del socialismo.

El pensador que durante décadas luchó contra las malas artes, todos los convencionalismos nocivos y todos los prejuicios teológicos y metafísicos —para usar terminología positivista— de sus compatriotas, comenzó escribiendo poemas religiosos:

En el blanco reposo de la noche  
altivo a Dios el pensamiento vuela...

Pero una irreprímible y descontentadiza manía de analizar los dictados conservadores lo volvió contra el catolicismo y sus encauzadoras reglas. La derrota en la guerra con Chile hizo lo demás. Para reconstruir el país era necesario

recurrir a la Ciencia, ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza; adoremos la Libertad, esa madre engendradora de hombres fuertes. No hablo, señores, de 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 positiva que sólo en un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología y Metafísica.

Pero Prada —es una de las características exclusivas de su pensamiento— no rechaza otros aportes doctrinarios, que encaja muy bien en el conjunto. Venciendo la condescendiente desconfianza que lo acompañó toda la vida, estudia y usa a ultranza ideas enciclopedistas, no desdeña a Schopenhauer ni a Nietzsche, soslaya el materialismo dialéctico y se muestra permeable a las ideas anarquistas. Con este bagaje plenamente asimilado, avanza talando supersticiones, cancelando sistemas caducos, esclareciendo misterios,

y hasta se anticipa a la problemática existencial de nuestra época. Profesa, pues, una doctrina coherente que nada tiene que ver con otros sincretismos que aparecen como fragmentos sin unidad desgajados de las más encontradas filosofías, algunos de los cuales hemos mencionado en este estudio.

Desde luego era inevitable un estrepitoso choque con la religión católica. Sus polémicas con la gente de la Iglesia, pues, fueron muchas y sonadas. Oigámosle:

Comparando a los hombres de todas las religiones, vemos que no hay soberbia y abyección iguales a la soberbia y abyección de los católicos. Y se comprende: con la creencia en el catolicismo se desconfía en la inteligencia, se pierde la fe en la acción poderosa de la voluntad y se aguarda todo de las manos divinas, al punto de amodorrarse en una especie de fatalismo musulmán o conformidad budista. Hasta se niega la virtud benéfica del trabajo al tener por más eficaz el auxilio de la Providencia que el ejercicio de las fuerzas humanas; así que no debemos admirarnos si los pueblos católicos ocupan los peldaños inferiores en la escala del progreso.

La irreligiosidad de Manuel González Prada, para muchos ambiciosa y desproporcionada, aunque aparezca naturalmente envuelta en una prosa bellísima, tiene su origen en dos vertientes: la repulsa al respaldo que da la Iglesia al sistema feudal peruano —el "gamonalismo" serrano sería la expresión más triste de este modo de vida—, cuya manifestación política es el caudillismo y su radiante racionalismo. Antifeudal y anticatólico, en un comienzo creyó que el positivismo podría librar al país de la herencia española y afianzar los principios democráticos. Así, en 1891 funda el partido reformista Unión Nacional.

Pero más adelante el inquieto científico se adscribe al anarquismo, con cuyos pormenores doctrinarios se compenetra poco a poco, en sucesivas reelaboraciones. Cuando escribe sus libros fundamentales, *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908), no es todavía anarquista, pero empieza y llega a serlo totalmente, sin medias tintas que ensombrezcan y suavicen su nueva postura ideológica.

Para Prada "la República" de Spencer, en la que desaparecería el régimen militar y prevalecería la reducción drástica de las funciones del Estado en un sistema moderno de contrato y, en consecuencia, aparecería la individualidad sin cortapisas, es insuficiente. Vienen entonces Guyau, primero, y algunos aspectos de Durkheim después, para fortalecer su expansivo, indomable e in-

disciplinado individualismo. La "anomia" de estos pensadores, entendida como idea moral que brota de la voluntad propia y de la existencia en su plenitud, estimula el afán de situarse más allá del positivismo. En suma, muy de acuerdo con su severo perfil estoico, anhela que la ley se convierta en una relación cada vez más tenue y así la sociedad devendría un inobjetable organismo moral. Estaba abierto plenamente el camino hacia Proudhon, al anarquismo y su fogosa expresión de pasiones.

Por otra parte, adelantándose a las más autorizadas voces de nuestra época, Prada condena el marxismo —que le "recuerda a los teólogos casuísticos y jesuíticos"— por su concepción de la dictadura del proletariado, cuyas posibilidades efusivas y bullangueras a fines de siglo encandilaban a más de un escritor europeo. Afirma Prada: "los libertarios deben recordar que el socialismo en cualquiera de sus múltiples formas, es opresor y reglamentario, diferenciándose mucho de la anarquía, que es ampliamente libre".

Al final de su vida, en su impaciencia apostólica, Prada proclama que el individuo es la única realidad y, en consecuencia, debe ser absolutamente libre. El Estado, entonces, resulta ilegítimo, como ilegítima es también la propiedad privada. De acuerdo con Stirner, cree que subordinar al individuo a Dios, a la humanidad, al Estado, al espíritu y aun al mismo ideal del hombre es imposible, ya que todas estas entidades son diferentes y opuestas al yo singular, realidad única y único valor (véase *Anarquía*, 1936).

Pero, aunque parezca paradójico, creemos que en este positivista, ateo, racionalista y anarquista, hay un trasfondo metafísico que le permitió no sólo iniciar sino continuar y acabar su obra. Este espíritu ya completamente formado aparece en sus meditaciones acerca de la muerte, en las que abandona del todo su persistente pesimismo:

cuando la muerte se aproxime salgamos a su encuentro y muramos de pie como el Emperador romano. Fijemos los ojos en el misterio aunque veamos espectros amenazantes y furiosos; extendamos las manos hacia lo desconocido, aunque sintamos la punta de mil puñales.

Y es que, grave y regocijado a la par, Prada exhibía una no por rudimentaria menos evidente noción de los valores; recordemos que desde los estoicos se consideraba el valor como cualquier objeto de preferencia o de selección. En suma, Prada se dejó llevar confiadamente por la seducción axiológica y, en última instancia, rechazó aquello que estuviera fuera de una ligazón con lo

intemporal, entidad a la que, por lo demás, llegó por caminos independientes:

Mas ¡ni despecho ni furor! Vivamos  
 En una suave atmósfera optimista;  
 Y si es un corto sueño la existencia  
 Soñemos la bondad la justicia.

*El sociólogo Mariano H. Cornejo*

MARIANO H. Cornejo (1866-1942), autor de una célebre *Sociología general* (2 volúmenes, 1908-1910), una de las síntesis sociológicas de mayor complejidad y envergadura aparecidas en idioma español, en sus inicios —*El progreso indefinido*, tesis de bachillerato, de 1886— intentó compaginar elementos hegelianos con el providencialismo de Bossuet, aunque tomó de estas filosofías motivos externos que no atañen a su esencia íntima. Más tarde, en un discurso académico de 1899, ya catedrático de sociología en la Universidad de San Marcos, ofrece una mejor lograda amalgama de las teorías de Comte, Spencer y Franklin E. Giddings, con predominio de las ideas de Spencer. Aunque se trata de un mosaico de variados colores, la exposición de Cornejo tiene una peculiar cohesión y, a su manera, forma un todo. Unidad que no es fácil advertir —ni admitir— pero que no carece de fluidez y hasta de gallardía y en la que, además, es evidente cierto tonillo polémico contra Schaeffle, Lillienfeld y Jaeger.

La impresión inicial que sacamos de la *Sociología general* de Mariano H. Cornejo es su extraordinaria pericia para conjugar opiniones de disímiles autores que dosifica y resuelve a su buen arbitrio, y no sólo científicos, por cierto, sino también clásicos, cuyas abundantes citas revelan que la lectura era en Cornejo afición arraigadísima.

De estos pensadores compendiados parece ser que Spencer fue, junto con Comte y Wundt, el que más admiró nuestro sociólogo y quizá a quien más deseó parecerse como que, muy en el fondo, ambos eran, guardando las debidas distancias, almas de la misma cantera. Pocas veces, pues, el peruano siente deseos de dejar la imaginación —que también asiste a los filósofos y sociólogos— libre de la tutela del autor de *Primeros principios*. Por otra parte, ese seguimiento determinó una sensación de ahogo en la ideología de tan profundo observador y analista de los sistemas sociológicos de su tiempo, cuyos resultados finales, por desgracia, sue-

len reducirse a la exposición, el resumen y la armonización de las ideas de otros.

Para Cornejo es imposible conocer científicamente el origen de la naturaleza de las cosas y todas las nociones acerca de la sociedad son en esencia relativas. Además, los hechos sociales tienen las mismas características que los físicos, químicos y biológicos. Cientificismo puro en su versión mecanicista, que representa la más objetable faceta del positivismo. Recordemos que ya en esa época Dilthey sostenía que no podían analizarse los fenómenos del espíritu en la misma forma que los de la naturaleza. Y es que, devoto de la cultura francesa, a pesar de sus reiteradas citas de Wundt, Cornejo no frecuentó especialmente a los filósofos alemanes y, por lo tanto, no fue maleable a las inquietudes de los revisionistas germanos del positivismo.

Y aquí llegamos a un vislumbre de originalidad que despliega Mariano H. Cornejo en su *Sociología general*, consecuencia de la más audaz de las componendas y cuyo resultado desborda las presas de las enseñanzas positivistas. En el análisis de los factores y productos sociales crea un raro consorcio del naturalismo de Ward, el psicologismo de Wundt y la tesis de Spencer que preconiza la transformación de las fuerzas físicas en sociales. En suma, en este capítulo Cornejo supo templar en su justo punto la extremada complejidad de tan diversas tendencias. Por otra parte, a los factores individuales el autor peruano añade los colectivos, más importantes que los primeros, formados por los procesos generales inconscientes y voluntarios. Por lo demás, no acepta, como sostiene Spencer, que después del tránsito del militarismo al industrialismo desapareciera el hombre guerrero y, en consecuencia, los conflictos bélicos estarían condenados a la extinción. Por el contrario, Cornejo avizora que el Estado vería aumentados sus atributos en la época industrial y que jamás desaparecerá la guerra. En resumen, sostiene que el hombre siempre será arrollado por vecinos soberbios.

La preocupación sociológica, que colmó la órbita entera de la vida de Cornejo, no se volcó sino ocasionalmente a las condiciones concretas del país. Como en la mayoría de los liberales y conservadores, la madurez del autor, la plenitud de sus facultades, no lo condujeron al análisis del Perú y su problemática, tarea reservada a un marxista nada ortodoxo por cierto, de una generación posterior. José Carlos Mariátegui, cuyas meditaciones, cubiertas con el manto magnífico de su estilo literario, adquirieron ímpetu cabal mediante el contacto con el Perú y su historia.

Por supuesto, Cornejo jamás pugnó, como lo hicieron los posi-



tivistas brasileños, por incorporar lemas comteanos a la Constitución peruana. Sus intervenciones parlamentarias —de corte más bien liberal— se refieren tan sólo a la renovación total (y no parcial) del Poder Legislativo y a la reforma del código de procedimientos penales. Propició, además, la separación de la Iglesia y del Estado y la instauración del divorcio, aunque demostrando escaso paladar para otras solicitudes izquierdistas entonces en boga aun en la Francia de sus desvelos, donde la posguerra ahuyentaba los últimos fantasmas del conservadurismo.

Igualmente apegada al aspecto moderado del positivismo fue la colaboración que Cornejo brindó al gobierno dictatorial y de algún modo reformista— de Augusto B. Leguía (1919-1930), cuya ideología trocó las férreas doctrinas conservadoras, positivistas y liberales en cosa maleable que, propuesta a veces con suaves retoques, fue inquietante para vastos conglomerados de la clase media peruana.

En su defensa de la eficacia del jurado en los litigios judiciales, sostuvo que tal procedimiento representa el sentimiento colectivo, que es creador de la moral. En este trance polémico disiente de Tarde —cuya concepción de la imitación había conciliado hábilmente con la idea del ritmo de Spencer—, jefe del individualismo filosófico. Dice Cornejo: la teoría de Tarde está totalmente refutada; se ha demostrado, de una manera incontestable, que la religión, el lenguaje y la moral tienen su fuerza propia e irremplazable.

#### *Otros positivistas*

DE Javier Prado y Ugarteche (1871-1921) quedan algunas obras escritas con ejemplar actividad en su no muy larga existencia y el recuerdo de su labor docente en la Universidad de San Marcos, donde dictó un curso de filosofía moderna. Por cierto, según testimonio de un discípulo suyo, el historiador Felipe Barreda Laos, en la cátedra los detalles aparecían superiores al conjunto; sus juicios sobre Kant, Fichte, Schelling y Hegel estaban por encima de la exposición del tema capital: la búsqueda de una ley en la evolución del pensamiento filosófico.

El positivismo comteano primero, y el spenceriano después, seguidos por el de Taine, vinieron a concurrir en la formación de Prado y fueron durante años la expresión suya más profunda y permanente. Pero no es en el cientificismo donde está el valor de Prado ni a él debe un lugar preeminente en la historia del pensa-

miento especulativo en el Perú. Para el autor de *La evolución de la idea filosófica en la historia* (1891) el positivismo es sólo un material y un instrumento, nada ortodoxo por cierto. Su intención es fusionar o, más bien, integrar, la escuela de Taine con aspectos de Hegel y de Hoffding. Sostiene que la filosofía representa un lente de dos caras: en la una refleja todo el universo en su coordinación y simplicidad real; el camino para llegar a este término se halla en la misma naturaleza, pero se va prolongando y extendiendo nuestra vista en relación con el desenvolvimiento progresivo de las ciencias particulares. La otra cara está separada de la inteligencia humana por un abismo insalvable que ejerce sobre nosotros una fascinación insoslayable: las causas finales. Pero Prado considera que la ética es el impulso mayor de la filosofía:

sólo en una época en que la inteligencia reflexiva interprete con verdad a la naturaleza, y al interpretarla se armonice con ella, enlace la idea con el deseo, la pasión con el juicio, la ley con el hecho, podrán los hombres repetir, como un profundo pensador de los tiempos antiguos, que la virtud y la filosofía se encierran en el saber.

La posición filosófica de Prado fue, como por fuerza había de ser, la de su tiempo. Sin embargo, cae severamente sobre obras intocables para muchos latinoamericanos, y así brotan rectificaciones suyas a Hegel y a Taine, sus entrañables maestros. Para el autor peruano, los sistemas filosóficos están unidos por la idea de sustancia antes que por el elemento naturaleza. En consecuencia, una primera instancia en la historia de la filosofía sería la etapa sustancialista que va de Descartes a Leibniz. Luego vendría la etapa crítica, que ya no indaga por la sustancia sino por la validez del conocimiento. La tercera instancia supera el sustancialismo en un salto de calidad que culmina en una filosofía "de la actividad o de la evolución", muy alejada por cierto del proceso spenceriano y más cercana a la evolución creadora de Bergson.

Como vemos, se trata de una variante de la dialéctica hegeliana colmada de sutilezas, agudezas y sentencias en busca de una unidad de desarrollo y desenlace en medio de la maraña de los sistemas filosóficos. En suma, un laudable intento por no ceñirse a rigurosos preceptos.

Por lo que toca a su crítica de Taine, si bien Prado considera que el estado social en que se dan enhebra y nervifica los sistemas filosóficos, no desdeña el elemento subjetivo, esto es, la ecuación personal de los filósofos.

Por otra parte, demás está decir que estas elucubraciones de

jan muy atrás el positivismo spenceriano y el de otros, a cuya filiación suele frecuentemente reducirse a Prado.

Aunque menos dotado —e informado— que Mariano H. Cornejo en materia sociológica, Javier Prado fue igualmente renuente, como el autor de *Sociología general*, al análisis minucioso de la problemática peruana. Tan sólo en un discurso de 1894 —auge de su etapa positivista—, *Estado social del Perú durante la dominación española*, anatematiza la herencia colonial, pero no vindica al indígena, antes bien, dejándose llevar por un darwinismo exaltado, habla de "razas inferiores" entre las que coloca a la población nativa del Perú. No hallamos aquí ni resquicios de la rara ponderación con que encontradas corrientes se dan en su concepción filosófica, que hemos examinado líneas arriba.

Como nacidas al calor y al dolor de una realidad irremediable, las conclusiones de Prado no pueden ser más pesimistas. Recomienda la inmigración europea y se muestra devoto del sistema de vida estadounidense —*Nueva época y el destino de los Estados Unidos* (1917)— y, en un plano más restringido, sostiene que el pragmatismo debe regir los planes y programas educativos en el Perú: *El problema educativo* (1905).

En el momento de la insurgencia de Manuel Vicente Villarán (1873-1958), el *Diccionario de la legislación peruana* (tres tomos, 1860, 1862 y 1864) de Francisco García Calderón, inspirado en el Derecho Natural de Ahrens, era lectura obligada para los estudiantes de entonces. Años después, Felipe Villarán se apoyó en el krausismo supérstite para elaborar el curso de Derecho Natural que dictó en San Marcos el año de 1876. Hay en estos profesores, pues, rasgos acentuados de la inquietud del espíritu, de la observación en profundidad de los pensadores tradicionales, que en el Perú siempre fueron muy difíciles de desarraigar.

Contra esta atmósfera intelectual, Manuel Villarán supo percibir y reflejar en sus escritos las ideas de Fouillée, Vanni, Durkheim y Letourneau, primero, y las de los representantes de la escuela inglesa de jurisprudencia después, que sustituyeron a las de Krause, que perseveraban en la Universidad de San Marcos desde los días de Bartolomé Herrera.

De paso diremos que discípulos del positivista Villarán fueron José de la Riva Agüero (1885-1944) y Juan Bautista de Lavalle (1887-1965) afines en su juventud a la escuela histórica de derecho, esto es, brindaron cordial acogida a las ideas de Savigny, Stahl y Von Ihering. Consideraban que el derecho era producto del espíritu del pueblo que encuentra su realidad en la voluntad común del pueblo mismo. A diferencia de Hegel, por lo demás, esta es-

cuela no identifica el derecho realizado, o el Estado, con Dios, aunque sostiene que, en su esencia, el derecho depende de Dios, y se justifica como subordinado al orden cósmico creado por el Ser Supremo.

Más adelante, Riva Agüero inició una restauración neoescolástica propiciando una vuelta a la tesis de los padres de la Iglesia según la cual la ley natural se halla escrita en los hombres como una especie de fuerza innata o instinto. El autor de *El concepto del derecho* (1912) abandonó así, en forma definitiva, el cientificismo para dar lugar exclusivo en su ánimo a las ideas religiosas. Por su parte, Lavalle, en *La crisis contemporánea de la filosofía del Derecho* (1911), influido por los italianos Carle, Fragappane y Petrone, critica con mucha libertad al positivismo y a la escuela histórica. El neohegeliano Kohler vendría enseguida para alejar definitivamente al jurista peruano de la quietud contemplativa que muchos de sus contemporáneos exhibían frente a las enseñanzas de Manuel Vicente Villarán.

Por cierto Villarán fue más, mucho más que un simple anti-krausista partidario de la escuela histórica. En sus cátedras de derecho natural y filosofía del derecho, que dictó de 1896 a 1911, sin duda avasallaba el positivismo. Pero el jurisconsulto peruano no sólo sacó todo el provecho que podía sacarse a esta escuela ya objetada en Europa, sino que le confirió además un sello de elevación moral con las teorías de Guyau. Por otra parte, Ycilio Vanni, ya mencionado, matizó aquella grave, optimista y consoladora filosofía que Villarán conformó con aportes tan diversos y expuso sin el tono árido y puramente didáctico de otros profesores universitarios.

Y en la asignatura de derecho constitucional, que impartió de 1912 a 1924 y, más adelante, de 1935 a 1936, coordinó autores de raigambre tan múltiple como Lowel, Esmein, Ogg y Adams. Desde luego, ahí se mostró irremediamente atraído por los principios liberales y por la reivindicación de las instituciones democráticas en el Perú, que a veces cayeron en un abandono y descrédito inexplicables.

Detengámonos en la célebre conferencia *Las profesiones liberales en el Perú* (1900), en la que Villarán analiza con instrumental positivista asuntos que corresponden al carácter nacional peruano. Todo el entusiasmo, toda la efusión —que no mitigan su ascética prosa— y a la vez todo el saber filosófico habían de aparecer patentes en este discurso que condena la pedantesca manía del profesionalismo abogadil, que agobiaba al Perú de comienzos de siglo. Además, recomendaba el pragmatismo, escuela de una

deseable industrialización en la educación y en todos los aspectos de la vida cotidiana. Oigámosle:

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 ganado, a explorar las selvas, a navegar, a comerciar, a fabricar cosas útiles.

En cuanto a la profesión de abogado, más o menos tocada de conservadurismo:

La abogacía, por un camino u otro, conduce, pues, a los empleos, y ésa es la causa profunda de la abundancia de abogados, que fue también en otra época la verdadera causa de la multitud de militares y, en tiempo más remoto, del exceso de clérigos y religiosos.

De este modo Villarán resulta el antípoda de Alejandro Deústua, quien en tono noblemente apasionado se muestra partidario —sucesor de Bartolomé Herrera— de una educación elitista que abomine del "pseudo valor económico".

Carlos Wiesse (1859-1945) quedó en la filosofía y la sociología poco afortunado y sin escalar las cumbres a que aspiraba —y a las que fácilmente llegaron Prado y Comejo—, pero descolló grandemente en la historia y, en especial, en la historia de las ideas. En efecto, sin enredosas complicaciones, su "Discurso en la recepción de Rafael Altamira" (*Revista Universitaria*, 1909) ofrece el itinerario del pensar filosófico peruano, meditaciones que transcurrieron entre los aletargados ensueños coloniales y las tiránicas veleidades de un caudillo militar republicano y el levantamiento de otro caudillo no menos fuera de equilibrio moral e institucional.

Por otra parte, dos discípulos suyos ya citados —clásicos en la forma y, en sus inicios, con visos positivistas en el pensamiento—, continuaron su obra de trazos tan seguros y tan diversa en pormenores. Uno de ellos, Barreda Laos, en *Vida intelectual de la Colonia* (1909) aparece como buen concedor de los filósofos de los siglos XVI, XVII y XVIII. Por su parte, Riva Agüero no escribió una obra sistemática sobre algún período específico, pero dio a la historia notable impulso de perfección en el análisis de las fuentes y ofreció datos bio-bibliográficos valiosos acerca de los estudiosos de filosofía peruanos.