

En busca de una reflexión con sello propio. Filósofos peruanos en el Congreso de 1949

In search of a reflection with its own stamp.
Peruvian philosophers in the Congress of 1949

Adriana María Arpini¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Resumen

La delegación peruana que participó del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza, Argentina, en 1949, estuvo integrada por: Francisco Miró Quesada C., Honorio Delgado, Mariano Ibérico –los tres provenientes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos– y Alberto Wagner de Reyna –de la Universidad Católica del Perú–. Sus intervenciones en diversas mesas temáticas y/o reuniones plenarias constituyen una muestra de las ideas que circulaban en los ámbitos filosóficos académicos del Perú, que a la sazón forman parte de la actividad filosófica “normalizada”, según la expresión de Francisco Romero. Nos interesa analizar esta “muestra” de los desarrollos filosóficos peruanos contrastando con dos versiones de la propia comprensión del proceso peruano, la del mismo Francisco Miró Quesada y la realizada poco después por Augusto Salazar Bondy. Nos preguntamos ¿qué se muestra en el entramado de estas ideas? Y ¿qué permanece oculto por el anverso del tejido?

Palabras clave: Primer Congreso Nacional de Filosofía; Delegación peruana; Filosofía académica peruana; Normalización; Reflexión propia.

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza / INCIHUSA-CONICET, Argentina. Contacto: arpini@mendoza-conicet.gob.ar

Abstract

The Peruvian delegation that participated in the First National Congress of Philosophy, held in Mendoza, Argentina, in 1949, was made up of: Francisco Miró Quesada C., Honorio Delgado, Mariano Ibérico –all three from the Universidad Nacional Mayor de San Marcos– and Alberto Wagner de Reyna –from the Catholic University of Perú–. Their interventions in various thematic tables and/or plenary meetings constitute a sample of the ideas that circulated in the academic philosophical spheres of Peru, which at the time are part of the "normalized" philosophical activity, according to the expression of Francisco Romero. We are interested in analyzing this "sample" of the Peruvian philosophical developments contrasting with two versions of the own understanding of the Peruvian process, that of Francisco Miró Quesada himself and that made shortly after by Augusto Salazar Bondy. We wonder what is shown in the framework of these ideas? And what remains hidden by the front of the fabric?

Keywords: First National Congress of Philosophy; Peruvian delegation; Peruvian academic philosophy; Normalization; Self reflection.

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en Mendoza, Argentina, en 1949, fue un acontecimiento filosófico de envergadura nacional e internacional por varios motivos. No solo por la presencia de importantes figuras –entre ellas Hans Georg Gadamer, Ernesto Grassi, Cornelio Fabro, Nicolai Hartman, Nicola Abbagnano, Karl Löwith, Gabriel Marcel, Jean Hyppolite, José Vasconcelos, Gustav Mueller– como por sus ilustres ausencias –en particular la de Martin Heidegger, quien no obstante envió una carta de adhesión, y la de Francisco Romero, quien desistió de asistir por desavenencias de orden político con la organización del congreso–. Más allá de las circunstancias de la política nacional e internacional que rodearon al evento, su valía radicó especialmente en el hecho de haber sido uno de los primeros encuentros mundiales donde se planteó el reinicio del diálogo filosófico silenciado a causa de la guerra, y por generar un ámbito propicio para poner de manifiesto la voluntad de los filósofos argentinos y de diversos países de América

Latina –como es el caso de la delegación peruana– de tener una voz propia en ese diálogo.

Algunos datos pueden resultar significativos para sopesar la significación filosófica y cultural del Congreso: contó con representaciones de países europeos y americanos: Italia, Alemania, España, Francia, Canadá, Portugal, Estados Unidos; de países hispanoamericanos: México, Perú, Chile, Brasil, Uruguay, Santo Domingo. En total se presentaron 191 comunicaciones, predominando los trabajos de Metafísica (23), Estética (22), Filosofía de la existencia (19), también se reflexionó sobre la situación de la filosofía actual (11) y sobre Filosofía argentina y americana (7). En las comunicaciones prevalecieron las ideas del existencialismo y del tomismo, pero también despertaron interés las exposiciones acerca del historicismo y las que hacían referencia a temas de axiología y filosofía de la ciencia. Por la relevancia, amplitud y actualidad de los temas que circularon en las ponencias puede considerarse que el Congreso fue una muestra acabada de “normalización filosófica”. El término es del filósofo argentino Francisco Romero, quien, motivado por elevar el nivel de los estudios filosóficos, se ocupó de la historia del pensamiento en Argentina y América, aportando categorías como las de “normalización filosófica” y “fundadores”. La primera, introducida en su estudio *Sobre la filosofía en América* (1952), se refiere al “ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura”, es decir al momento y las condiciones de la institucionalización y profesionalización de la filosofía. Tarea llevada adelante por una generación de filósofos que operan la transición desde el predominio del positivismo a la ampliación de orientaciones filosóficas del siglo XX. Generación designada por el autor con la segunda categoría: “los fundadores” (Romero, 1994).

Sostenemos que las intervenciones de la delegación peruana en el congreso del '49 pueden ser consideradas como parte de la

actividad filosófica “normalizada”, aunque también sostenemos la necesidad de tomar distancia de esta categoría a fin apreciar la voluntad de elaborar una filosofía con sello propio. De ahí el interés que reviste el análisis de las presentaciones de los filósofos de esta delegación, y su contrastación con la comprensión del proceso filosófico peruano realizado desde diversas perspectivas por Francisco Miró Quesada (1974 y 1981), Alberto Wagner de Reyna (1949 y 1954) y Augusto Salazar Bondy (2013 [1965 y 1968]).

Las ponencias presentadas por cada uno de ellos abordaron los siguientes temas: Honorio Delgado: “La persona humana desde el punto de vista psicológico” y “Sobre la significación de la fonética en el proceso de recuerdo verbal”; Mariano Ibérico: “Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz)”; Francisco Miró Quesada C.: “Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales”; Alberto Wagner de Reyna: “La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida”.

En el ambiente intelectual y académico peruano de principios del siglo XX se produce el recambio del positivismo. El abandono del naturalismo positivista por el desembarco de otras doctrinas, que se presentan con el prestigio de la novedad, fue posible porque la filosofía positivista estaba “minada en sus propias bases”, según afirma Salazar Bondy (2013, p. 137). No pocas veces el positivismo había aceptado motivos del pensamiento no naturalista, conducentes a planteos espiritualistas. Las obras de Nietzsche, Schopenhauer y William James –entendida la de este último como pensamiento de inspiración no naturalista– son leídas con interés. No obstante, en plena reacción espiritualista, se sigue enseñando naturalismo y se sustentan conclusiones no conciliables con la nueva metafísica, al mismo tiempo que se ofrecía resistencia al dogmatismo intelectual que dominaba en algunas cátedras como doctrina oficial. Las huellas del positivismo y en particular del evolucionismo se dejan

ver todavía en dos promociones universitarias formadas en este período, la de 1905 y la de 1920. A ellas pertenecen algunos de los intelectuales destacados, quienes, además, integraron la red epistolar de Francisco Romero: Alejandro Deustua (1849-1945), ubicado en la promoción de 1905, cuya personalidad conductora fue decisiva en la renovación filosófica por la introducción del vitalismo y el espiritualismo. Según la secuencia propuesta por Francisco Miró Quesada, Deustua pertenece a la generación de los “patriarcas”, cuya actuación se extiende entre fines del siglo XIX y principios del XX. Sería coetánea del grupo que Romero designa con el nombre de los “fundadores”, donde es ubicada la figura del argentino Alejandro Korn (1860-1936).

Al grupo de 1920 pertenecen, entre otros, Honorio Delgado (1892-1969), Mariano Ibérico (1892-1974), Pedro Zulen (1889-1925), quienes forman parte de un movimiento amplio de renovación cultural, cuyos efectos se dejan sentir tanto en la producción intelectual como en la acción política, en momentos de expansión del imperialismo norteamericano y de consolidación de la dictadura de Leguía. De acuerdo con Miró Quesada, los antes mencionados pertenecen a la generación intermedia o de “los forjadores”. Así llamada porque con esta generación habría comenzado el “nuevo proceso de la filosofía latinoamericana”, que se caracteriza por el desarrollo de la filosofía “como actividad organizada, como intento de pensar a fondo las grandes ideas y los vastos sistemas del pensamiento occidental clásico y moderno y de contribuir a la marcha de nuestro pensamiento con aportes originales” (Miró Quesada, 1974, p. 13). Los dos primeros –Delgado e Ibérico– participaron, junto a Francisco Miró Quesada C. y a Alberto Wagner de Reyna, del Congreso Nacional de Filosofía de 1949, realizado en Mendoza, Argentina.

Según Miró Quesada (1974) lo característico de esta generación filosófica consiste en el afán de forjar una filosofía auténtica, y para ello debe transitar la experiencia del “desenfoque”. Esto es, según el autor, un fenómeno específicamente latinoamericano, pues no parece haber antecedentes de que se trate “tan de repente de pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante”. El hecho de que el medio cultural esté estrechamente emparentado con el ambiente europeo, pero a la vez se diferencia radicalmente de aquél, produce un desenfoque: “El pensamiento europeo es visto a través de una lente fotográfica en la que no se ha graduado convenientemente el foco, y se ve por eso deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas” (p. 33). El mismo autor diferencia en esta generación dos grupos, el de los “polígrafos” –hombres de letras, ensayistas que abordan innumerables temas con un “vigoroso soplo filosófico”– y el de los estructuradores –más especializados, tienen clara conciencia del proyecto de una filosofía auténtica y logran la asimilación directa de los grandes filósofos europeos–.

Honorio Delgado y Mariano Ibérico son ubicados por Miró Quesada en la generación de los “forjadores”, más específicamente en el grupo de los “estructuradores”². Estos se caracterizan por una mayor especialización profesional y tienen conciencia clara de la necesidad de un proyecto de recuperación filosófica tanto histórica como humanística. La originalidad de sus planteos “se desprende de

² Como venimos señalando, con el propósito de comprender el estado y la función de la filosofía en su época, Francisco Miró Quesada elabora una periodización del pensamiento latinoamericano siguiendo el criterio de las generaciones. Diferencia entre la generación de los Patriarcas –Alejandro Korn, Alejandro Deustua, Enrique José Varona, entre otros–, la de los Forjadores –Francisco Romero, Samuel Ramos, Emilio Uribe– y la generación joven –en la que él mismo queda incluido. A su vez, en el caso de la generación de los Forjadores en Perú, diferencia dos oleadas: la de los polígrafos y la de los estructuradores, en esta última quedan ubicados Delgado e Ibérico. (Cf. Miró Quesada, 1974).

manera natural de la asimilación directa del pensamiento de los grandes filósofos europeos. Con ellos puede decirse que comienza la filosofía en el Perú de modo organizado. Por eso son llamados: "generación estructuradora" (Miró Quesada, 1974, p. 161). En concordancia con este criterio, Wagner de Reyna y el propio Miró Quesada quedarían comprendidos en la generación joven, quienes, habiendo recibido rigurosa formación filosófica por parte de los maestros de la generación anterior, asumen la responsabilidad de realizar el proyecto del filosofar peruano y latinoamericano, contando con perfiladas herramientas teórico-metodológicas.

Por su parte, Salazar Bondy (2013) señala que, al iniciarse el tercer decenio del siglo XX, comienza a gestarse "una nueva conciencia en la vida peruana", que se corresponde con la aparición de un grupo de intelectuales "que encaran con una nueva actitud los problemas de la sociedad y la historia del Perú y la América Latina" (p. 282). El materialismo histórico se inserta en el repertorio filosófico peruano, junto a otras tendencias filosóficas como el anarquismo, el bergsonismo, el pragmatismo y el relativismo spengleriano. José Carlos Mariátegui (1894-1930) es la figura más notable de este momento histórico y cultural peruano, junto a la destacada y también discutida figura de Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979). Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía peruana practicada en la academia a partir de la década del '30 es el creciente predominio de la fenomenología, que abarca tanto el estudio de la doctrina husserliana como los aportes de Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger. Además, la fenomenología significó una escuela de método y disciplina, puso a la filosofía peruana en el camino de la investigación rigurosa. Habría significado para el ejercicio de la filosofía en el Perú su etapa de "normalización". Este es el período de formación de Francisco Miró Quesada (1918-2019), Alberto Wagner

de Reyna (1915-2006) y el mismo Augusto Salazar Bondy (1925-1974).

Según la estratificación de Miró Quesada (1974), esta es la tercera generación, la de los “jóvenes” o “técnicos”, así llamados porque con ellos el ejercicio profesional de la filosofía alcanza precisión en el uso de técnicas y metodologías investigativas (p. 14). El primero, Miró Quesada, se destaca por su labor como difusor de la fenomenología y de la lógica simbólica, con una mirada interpretativa y crítica, que pone de manifiesto su reflexión independiente. El segundo, Wagner de Reyna, importante exponente de la filosofía católica del Perú, inserta la fenomenología y la filosofía de la existencia en la reflexión cristiana. El tercero, Salazar Bondy, no participa del congreso, pero interesa mencionarlo porque ofrece un panorama del proceso filosófico peruano distinto al de Miró Quesada. En efecto, incorpora en su reflexión elementos de la fenomenología, el marxismo, la filosofía analítica, todo lo cual decanta en un análisis acerca de la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana y en una interpretación de la “cultura de la dominación” (cf. Salazar Bondy, 1968). A pesar de sus diferentes interpretaciones, los tres –Wagner de Reyna, Miró Quesada y Salazar Bondy– manifiestan la preocupación por conocer y explicar la evolución del pensamiento en América Latina y en Perú. Sus principales obras en esta línea son: de Wagner de Reyna, sus escritos *sobre La filosofía en Iberoamérica* (1949), *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954); de Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981); de Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965) y *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968).

Intervenciones en el Congreso de 1949

Honorio Delgado³, quien fue médico psiquiatra de profesión, presenta dos trabajos en el Congreso. Uno referido a la significación de la fonética en el proceso de recuerdo verbal, en el que, con apoyo en la observación empírica, intenta estudiar la evocación voluntaria y laboriosa de palabras olvidadas, a fin de establecer cómo se produce tal proceso. Este trabajo fue presentado en la sección dedicada a la Psicología. El segundo reviste mayor interés filosófico, pertenece a un momento en la evolución de su pensamiento en que se acentúa la búsqueda de convergencia entre lo empírico y lo especulativo en el alma, fondo generador y configurador de la experiencia. Fue presentado en la Segunda Sesión Plenaria dedicada al tema de La Persona Humana. En este trabajo Delgado busca legitimar el punto de vista psicológico en el tratamiento de la persona

³ Honorio Delgado (Arequipa, 1892-Lima, 1969), formado en el campo de la medicina y la psiquiatría, promueve la colaboración entre ciencia y filosofía. Parte del psicoanálisis, tempranamente difundido en América Latina, para desarrollar una interpretación naturalista del alma, rechazar los enfoques especulativos acerca de la psique humana y afirmar un enfoque biológico de la vida como asimilación e incremento de masa. Así se expresa en el libro sobre *El Psicoanálisis* de 1919. En un segundo momento, las lecturas de Von Uexküll, Driesch, W. Stern, Stanley Hall, Husserl y Scheler, entre otros, se abre paso a la comprensión de la vida mental humana como espíritu, reconociendo su capacidad creadora y de sentido, así como el mundo del sentimiento y del instinto. Sostiene que la psicología debe lograr la unificación de la cultura por la integración y el equilibrio de las ciencias, de modo que materia y espíritu encuentren una armonía cabal (Cf. *Rehumanización de la cultura científica por la psicología* (1923). En el tratado de *Psicología*, escrito conjuntamente con Mariano Ibérico en 1933, se promueve la idea de una psicología espiritual y una biología vitalista, profundizando la doctrina psicológica hasta darle alcances de antropología filosófica en *La formación espiritual del individuo* (1933), *La personalidad y el carácter* (1943), “La persona humana desde el punto de vista psicológico” (1949). Las proyecciones de tales desarrollos despiertan motivaciones religiosas y el culto por formas elevadas de la conducta, que culminan en una concepción aristocrática de la vida y la cultura, impactando en su doctrina moral, pedagógica y social desarrollada en sus escritos posteriores: *Ecología, tiempo anímico y existencia* (1948), *La formación espiritual del individuo* (1949), “Castiglione y el ideal de una clase dirigente” (1953), “Gracián y el sentido aristocrático de la vida” (1954), *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu* (1956), *De la cultura y sus artifices* (1961). (Cf. Miró Quesada, 1974; Salazar Bondy, 2013).

humana –con apoyo en la caracterización de persona como “centro activo del espíritu que se manifiesta dentro de las esferas del ser finito” según el planteo de Max Scheler⁴–. Las dificultades, que se estiman insalvables para la psicología, en el estudio de la persona son: que no es un objeto ni susceptible de objetivación, sino manantial de actos; que no es una realidad fenoménica ni suma de cualidades, sino unidad singular inabarcable; que no es formación definitiva, sino proceso concreto que termina con la muerte; que sus actos no se prestan a la reflexión, pues se dan de manera inmediata y concreta, sobre todo en la participación amorosa. Sin embargo, aunque la psicología carece de aptitud para discutir si la persona es una realidad substancial, es razonable considerar sus aportes en cuanto a la descripción y comparación de los modos de conducirse las personas concretas; el conocimiento de sus limitaciones y el estudio de los factores que condicionan su peculiaridad real. En esta línea, Delgado propone revisar aspectos de las principales características de la persona: unidad, unicidad, identidad, virtualidad conjuntiva, relación con lo ideal y autodeterminación.

La persona es unidad de equilibrio en movimiento, aunque no siempre logra imponerse como tal en sentido íntimo. La unicidad hace referencia a su singularidad o individuación, asunto de la caracterología, que atiende por igual a lo orgánico, a lo anímico y a lo espiritual. En cuanto a la identidad, dado que la persona humana es constante devenir, la coincidencia consigo misma no puede ser absoluta y tampoco depende exclusivamente del espíritu, sino que involucra a las sensaciones del propio cuerpo. La virtualidad

⁴ Para Max Scheler el concepto de “Persona” contiene las siguientes notas: “junto al pensar ideas comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esenciales, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos (...) la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc.” (Scheler, 1938, p. 55).

conjuntiva hace referencia al hecho de que la persona está abierta a la comunicación y trato con otras personas, es capaz de actos solidarios, de amor y fe, los cuales son actos de trascendencia que enriquecen el mundo. La relación con lo ideal considera el hecho de dirigirse al mundo meta-empírico de las esencias, captar y realizar valores e ideas teleológicamente organizados. La persona, en cuanto fuente de actos libres y trascendentes, es ante todo posibilidad de realizaciones: “(...) cada sujeto es potencialmente artífice de su destino” (*Actas I*, 1950, p. 279). En esto consiste la autodeterminación, aun cuando han de reconocerse, sin caer en determinismos, la presencia de disposiciones anímicas y corporales, tal como resulta de concluyentes investigaciones modernas –pero ya anticipadas, según Delgado, por Santo Tomás cuando explica que las disposiciones del alma están en concordancia con las del cuerpo–. En síntesis, no se trata de caer en un psicologismo, sino de afirmar que el conocimiento de la persona “será tanto más amplio y próximo a la vida cuanto mayor sea el número de puntos de vista desde los cuales se intente realizarlo” (*Actas I*, 1950, p. 280).

Si bien las ponencias presentadas por los integrantes de la delegación peruana constituyen en general una “muestra” de los esfuerzos por poner al día la práctica filosófica de la academia peruana, estableciendo vínculos con otras disciplinas como la psicología, la ponencia de Mariano Ibérico⁵ es, sin duda, la que

⁵ Mariano Ibérico (Cajamarca, 1893-Lima, 1974), es considerado como uno de los pensadores que logró dar un giro original a su reflexión a partir de las corrientes filosóficas europeas predominantes en su época. Su primer libro, *El carácter*, presentado como tesis de Bachillerato en 1913, se enmarca en los lineamientos del positivismo. Sus lecturas de Bergson, a las que accedió por mediación de Alejandro Deustua, lo impulsan a explorar más allá del positivismo, como se expresa en su tesis doctoral *La filosofía de Enrique Bergson* de 1917. Sus reflexiones giran en torno de la afirmación de la vida, la libertad y el ideal, ubicándose en la órbita de un idealismo espiritualista gnoseológico y metafísico. Un nuevo viraje de su reflexión puede señalarse a partir de la publicación de “El viaje del espíritu” (1928), en que reprocha a Bergson el haber ignorado “que la vida no se concibe sin la muerte”, reconociendo así que el absoluto

evidencia mayor originalidad y posicionamiento crítico respecto de la tradición filosófica de la modernidad. Expone sobre “Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz)”. Aunque el título pudiera hacer pensar que se trata de un trabajo de filosofía moderna, no busca mostrar los resultados de una exégesis de los autores mencionados en el título, sino de una reflexión crítica sobre el sentido actual (para la época) del concepto de claridad. Establece que dicho concepto tiene, no solo importancia gnoseológica, sino también axiológica y metafísica. Procura evidenciar que en la concepción y desarrollo del principio de claridad subyace una forma típica del pensamiento metafísico, según el cual ese concepto amplía su significación hasta asumir no solo la representación suprema del ser, sino también de la perfección y la divinidad. Bajo el nombre de claridad se encubre cierta idea de razón como intuición directa de la presencia del ser al alma, acompañado de “(...) algo como una erótica que busca en la presencia sin sombras de los objetos intelectuales una satisfacción que no es del mero conocer, sino que atañe a las más altas y más nobles formas de la afectividad” (*Actas III*, 1950, p. 1964). La claridad, como intuición directa de la verdad y del ser, es un criterio absoluto y último. De modo que “(...) la ecuación claridad-verdad, determina todo el destino de la especulación cartesiana y de la de sus grandes continuadores Spinoza y Leibniz” (*Actas III*, 1950, p. 1965). Si la claridad racional es inherente a la verdad, y esta al ser, basta un paso

alberga en sí contradicciones. En esta línea se desarrollan sus reflexiones sobre *La unidad dividida* (1932) y también la ponencia presentada en el Congreso de Filosofía de 1949, donde insiste en la capacidad plástica de la vida. Entre sus principales escritos filosóficos destacan, además de los mencionados, *Una filosofía Estética* (1920), *El nuevo absoluto* (1926), *Psicología* (1933, en colaboración con Honorio Delgado), *Notas sobre el paisaje de la sierra* (1937), *El sentimiento de la vida cósmica* (1939), *La aparición: ensayos sobre el ser y el aparecer* (1950), *Perspectivas sobre el tema del tiempo* (1958), *El espacio humano* (1969). (Cf. Miró Quesada, 1974; Salazar Bondy, 2013; Sobrevilla, 1988).

para encumbrar la claridad como esencia constitutiva del propio Dios.

Con lo cual el sentimiento metafísico y la meditación teológica se transfiguran en un como éxtasis místico ante la luminosidad de las ideas y ante la suprema armonía del orden intelectual del mundo. (...) Pero en esta filosofía diurna –salvo el caso de Leibniz– no existe la noche (*Actas III*, 1950, p. 1965).

La oscuridad solo se daría como formas inferiores de la pasión (en sentido peyorativo), de modo que esta filosofía desconoce la acción de los elementos nocturnos en la dinámica de la vida interior. Ibérico apela a Heráclito de Éfeso, el oscuro, para señalar los aspectos negativos de la filosofía de la claridad. La filosofía heracliteana acentúa el devenir y la oposición, sus intuiciones no se recortan ni se fijan como figuras geométricas en la mente, sino que se expresan en formas simbólicas insondables y misteriosas. “Acaso son oscuras porque desafían el principio de no contradicción y violan –si puede hablarse así– el principio de identidad” (*Actas III*, 1950, p. 1966).

Recordemos que esta ponencia es pronunciada en 1949. Podríamos decir que anticipa desarrollos de los filósofos de la diferencia –Deleuze, Barthes, Foucault– por cuanto señala que la claridad únicamente es reconocible sobre el fondo de la oscuridad. Que esta es su suplemento necesario, la contracara que le da espesor y le permite brillar. Según Ibérico, la filosofía de la claridad –o de la presencia– carece del sentido de la dinámica interna e inescrutable de lo real. En la intuición, el objeto intencional es insondable, está más allá, como una ausencia que es a la vez presencia, pero indefinible. Si bien es legítimo aspirar a la posesión intelectual del objeto, ello no justifica la descalificación de contenidos que se

resisten a la configuración intelectual. El principio de claridad es fecundo y útil metodológicamente incitando a la veracidad intelectual y es pedagógicamente eficaz.

Pero –afirma– es gratuito en cuanto postula una como vocación metafísica de lo real hacia la claridad conceptual, y es estrecho en cuanto conduce a la descalificación de las zonas oscuras de la experiencia mística o estética. Finalmente es en exceso abstractivo y dogmático en cuanto inspira la concepción psicológica y ética de la vida afectiva que tiene sus propios modos de aprehensión, irreducibles a la claridad intelectual (*Actas III*, 1950, p. 1967).

Los trabajos de Delgado e Ibérico evidencian el esfuerzo por poner al día la filosofía practicada en la academia y un denodado trabajo de ampliación del horizonte filosófico mediante la incorporación de corrientes y autores –como el vitalismo bergsonian, la teoría scheleriana del hombre y los valores, la fenomenología–. No se trata de una asimilación pasiva, sino tejida con sus propios aportes. Por diversos caminos –a veces convergentes como en el caso de la coautoría del texto sobre *Psicología*, publicado en 1933– promueven la superación de aquella filosofía construida sobre el supuesto de la transparencia de la conciencia. En efecto, ambos reconocen la dimensión corporal, afectiva y volitiva de la persona, y reconocen la presencia de contradicciones y aún de la violación del principio de identidad en el devenir de las cosas humanas. Sus preocupaciones giran en torno de la problemática del hombre, la cultura y el absoluto, en general, con ocasionales referencias a su propia circunstancia histórica. De modo que la búsqueda de autenticidad se vincula a la necesidad de responder a los problemas del hombre y de la cultura de su época en general, permaneciendo así en un nivel de abstracción que no resulta

correlativo de un interés por pensar desde la propia realidad socio-histórica. Realidad que sí aparece tematizada en otras reflexiones producidas en los márgenes de la academia, como es el caso de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui (1928) o los “escritos de activismo social y político” de Pedro Zulen (cf. Quiroz, Quintanilla y Rojas, 2015, p. 285 y ss.).

Por otra parte, Francisco Miró Quesada (1918-2019)⁶, tuvo a su cargo el discurso en representación de los miembros hispanoamericanos en la apertura del Congreso. En dicho discurso se refiere a la actividad de filosofar como aquella cuya particularidad

⁶ Francisco Miró Quesada realizó todos sus estudios en Lima, su ciudad natal. Obtuvo el grado de bachiller en derecho en la Pontificia Universidad Católica con una tesis titulada “Crítica de la prueba ontológica” (1938). En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos estudió filosofía y matemáticas, obtuvo el grado de doctor en filosofía en 1939 con una tesis titulada “Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general”, y el de Doctor en matemáticas con el trabajo “Ensayo de generalización de la teoría de las relaciones”. Se incorporó a la docencia universitaria sanmarquina en 1940, dictó las cátedras de Filosofía contemporánea, Filosofía de las matemáticas, Lógica y Filosofía política, y llegó a ser Director del Instituto de Filosofía. Se desempeñó como Ministro de Educación entre 1963 y 1964, al iniciarse el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry. También fue embajador adjunto de la Misión Perú ante Naciones Unidas (1964-1965), delegado ante la Asamblea General de la UNESCO (1965) y Embajador del Perú en Francia (1967-1968). Con posterioridad a su jubilación como profesor en San Marcos (1970), dictó clases de Filosofía de las ciencias en la Universidad Peruana Cayetano Heredia, se desempeñó como Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. Recibió innumerables distinciones como Profesor Emérito y Doctor Honoris Causa de diversas universidades peruanas. Asiduo participante a reuniones filosóficas en su país y en el mundo, fue uno de los firmantes de la “Declaración de Morelia”, junto con Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Enrique Dussel. Ha sido reconocido por diversas instituciones y premiado en numerosas oportunidades. Entre sus principales obras hay que destacar *Curso de moral* (1940), *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941), *El problema de la libertad y la ciencia moderna* (1945, en colaboración con Oscar Miró Quesada de la Guerra), *Filosofía de las matemáticas* (1954-1955), *Problemas fundamentales de lógica jurídica* (1956), *El hombre sin teoría* (1959), *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), *La ideología de la acción popular* (1964), *Humanismo y revolución* (1969), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981), *Hombre, sociedad y política* (1992), *Ser humano, naturaleza, historia* (2003), *El hombre, el mundo, el destino. Introducción no convencional a la filosofía* (2003). Se destaca, además, su importante labor como comentarista y difusor de la filosofía a través de diferentes medios periodísticos y radiofónicos, especialmente en las páginas del suplemento cultural del diario *El Comercio de Lima*. (Cf. Salazar Bondy, 2013; Sobrevilla, 1988).

consiste en que no solo se vierte sobre aspectos del mundo objetivo, sino que también se repliega sobre sí misma, resultando de este modo que “(...) hacer filosofía es siempre un poco hacer filosofía de la filosofía” (*Actas I*, 1950, p. 91). Si bien hay momentos culturales en que la maduración de un largo proceso creador produce un estado de equilibrio, hay otros en que debido a la dinámica misma del decurso histórico, “(...) se hace necesario revisar el edificio construido, y se pone en cuestión sus mismos cimientos (...). Nuestra época es, tal vez, el ejemplo más impresionante de ese gigantesco auto-repliegue, que teniendo su foco en la filosofía matiza con su luz de vórtice todo el campo del espíritu objetivo” (*Actas I*, 1950, p. 91). Para el autor, el congreso, “nacional por su origen y mundial por su índole e importancia, tiene un significado filosófico de auto-meditación” (*Actas I*, 1950, p. 92). Se realiza en un momento en que la humanidad debe enfrentar los problemas más graves de su historia –recordemos las recientes catástrofes humanas: Primera y Segunda Guerras Mundiales, las bombas de Nagasaki e Hiroshima, los campos de Auschwitz, y los del Gulag–, en una ciudad joven, en un país que, por su ubicación, brinda una nueva perspectiva, de doble significación: universal y regional. Con esta afirmación alude tanto a la aspiración de universalidad inherente al quehacer filosófico, como al interés por intervenir con voz propia en el debate de las ideas, partiendo de interrogantes surgidos de las particulares condiciones de existencia de las naciones latinoamericanas.

Miró Quesada se refiere a las proyecciones de lo universal y de lo regional a partir del congreso. Universal significa afianzamiento, esperanza y admonición. “Afianzamiento”, porque escarbando en sus bases milenarias, el pensamiento ha reconocido la necesidad de renovarse; “esperanza”, porque ante la angustia de su propia muerte y la amenaza del triunfo de la barbarie, nuestra cultura crece y se renueva; “admonición”, porque muestra que antes de precipitar el

caos, el hombre puede meditar y liberar la posibilidad de creadora del espíritu para alcanzar la plenitud de la existencia. En cuanto a su significado regional, el congreso es alborada y acercamiento. Lo primero por cuanto la filosofía latino-americana es pensamiento que nace al frescor de la mañana; y lo segundo porque encuentra en occidente el hontanar de su tradición. “Es el adolescente –dice– que capta las esencias de sus primeros vinos y comprueba que la máxima inspiración la produce el más añejo” (*Actas I*, 1950, p. 93).

Por otra parte, el tema de su ponencia, relacionado con el de su recientemente defendida tesis doctoral en matemáticas, consistió en el “Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales”, en el convencimiento de que tal teoría permite comprender el sentido último de los conceptos básicos de las ciencias exactas. Se apoya en la obra de W. V. Quine, quien hasta el momento había publicado: *Un sistema de logística* (*A System of Logistic*, 1934), *Lógica matemática* (*Mathematical Logic*, 1940), *Lógica elemental* (*Elementary Logic*, 1941), *El sentido de la nueva lógica* (*O Sentido da Nova Logica*, 1944).

La ponencia es una muestra de la puesta al día de la filosofía peruana. Aunque habría en esto una discrepancia con la mirada de Salazar Bondy acerca del proceso de la filosofía. Según el punto de vista de este último, estar al día no significa necesariamente hacer filosofía auténtica ni original. La puesta al día es un modo de hacer filosofía *en* América latina, pero no es filosofía *de* nuestra América. En su análisis del debate acerca de la existencia de una filosofía nuestro-americana auténtica, Salazar Bondy señala que Miró Quesada es enfático en reconocer el parentesco entre nuestra filosofía y la europea, y cita el siguiente fragmento:

Digan lo que digan los partidarios de una filosofía latinoamericana original, nuestra filosofía jamás dejará de pertenecer a la órbita

occidental (...) en lo que existe y en lo que exista de ella, está unida a la europea por lazos de consanguinidad en primer grado⁷.

Según Miró Quesada, son características de nuestra filosofía la excentricidad, es decir el constituirse mirando a occidente, la hiperestesia histórica, o sea un agudo sentido de su situación histórica, el ser esencialmente prospectiva, en cuanto se busca a sí misma como verdadera en el futuro, y el estar amenazada por dos defectos: por una parte, el complejo de inferioridad, que puede llevar a una producción filosófica árida, infecunda y epigonal; por otra parte, el complejo de superioridad, que puede conducir a un ejercicio filosófico precipitado, irresponsable y superficial. De ambos defectos procura apartarse Miró Quesada proponiendo una práctica filosófica que consiste en la racionalización del mundo, movilizadora por una voluntad de objetividad (cf. Miró Quesada, 1971, pp. 111-134).

Alberto Wagner de Reyna⁸ tuvo el encargo de pronunciar palabras de despedida en representación de los miembros

⁷ Miró Quesada en *Conversaciones filosóficas interamericanas* (Homenaje al centenario del apóstol José Martí), La Habana, Sociedad Cubana de Filosofía, 1953, p. 128. Citado por Salazar Bondy en: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?* (2013) Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, p. 473.

⁸ Alberto Wagner de Reyna (Lima, 1915-París, 2006) considerado un exponente de la filosofía católica del Perú, introdujo la fenomenología y la filosofía de la existencia, en su versión heideggeriana, dentro del pensamiento cristiano, a través de su estudio sobre *La ontología fundamental de Heidegger* y su traducción al castellano de *Carta sobre el humanismo*. Entiende el filosofar como un acto que enfrenta al hombre, de modo dramático, con su destino, con su contingencia. Acentúa el carácter situacional de la filosofía y la condición de ciencia del acontecer de la Historia de la filosofía. Entre sus principales escritos se cuentan *La filosofía en Iberoamérica* (1949), "El concepto de verdad en Aristóteles" (1952), "Mito y misterio" (1954). Uno de los temas frecuentados por el autor es el problema de la muerte, el cual es trabajado en la ponencia que presentó en el Congreso de 1949, y también fue objeto de varias conferencias. Los trabajos dedicados a este tema fueron reunidos luego en *Hacia más allá de los linderos* (1959). En 1954 publicó una "Síntesis de mi pensamiento", donde resume sus ideas hasta el momento y anticipa futuros desarrollos de su filosofía. En *Pobreza y cultura, crisis y concierto* (1982) Wagner de Reyna busca responder a la pregunta acerca de cómo construir un modelo de desarrollo que, adaptándose a las circunstancias de un país como Perú, evite la

extranjeros del Congreso. Su discurso, breve, de tono afectivo, comenzó recordando lazos históricos que unen a Mendoza y Perú: menciona a Don García Hurtado de Mendoza, Virrey de Perú y Gobernador de Chile, quien manda a fundar la ciudad de Mendoza; también recuerda la imagen del libertador Don José de San Martín, como paradigma del hombre americano; y hace referencia al lazo que a partir de ese momento une a la joven Universidad Nacional de Cuyo con la más antigua academia del continente, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Manifiesta efusivo agradecimiento y felicitación por “el brillante éxito de nuestra asamblea, primera en América Latina de tal magnitud; foro mundial en el que el pensamiento, alzando libre vuelo, ha contemplado los principales problemas de la filosofía tradicional y contemporánea”, poniendo en evidencia “la seriedad, hondura y promisorias perspectivas de la meditación en este país” (*Actas I*, 1950, p. 128).

Su presentación en la comisión sobre Filosofía de la Existencia versó sobre “La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida”. La reflexión gira en torno a la frase “La muerte es el fin de la vida”, la cual puede significar o bien que da término a la vida en cuanto proceso biológico, o bien, que la vida es en cuanto está destinada a llevar a la muerte. El segundo significado conlleva la necesidad de definir la muerte, en relación con la vida, pero “sin hacerla entrar en la definición” (*Actas II*, 1950, p. 1106). “Hay dos clases de muerte: la una es el término natural de la vida, su perfeccionamiento; la otra es la incidencia de la nada en el ser. Pero (...) ¿cómo puede ser el perfeccionamiento de la vida, su negación, la

profundización de la crisis mundial y logre un desarrollo que permita superarla. Procura evitar una mirada pan-económico y propone aceptar la pobreza (como frugal moderación) y colocar a la cultura como guía del desarrollo. Se trataría de un cambio ético de la humanidad para lograr la realización del humanismo. (Cf. Miró Quesada, 1981; Salazar Bondy, 2013; Sobrevilla, 1981)

muerte?” (*Actas II*, 1950, p. 1107). Por otra parte, tanto la muerte natural como la violenta es, mirado desde el ángulo de la muerte, incidencia de la nada en el ser; pero desde la perspectiva de la vida, la una es un momento de la vida y la otra una ocurrencia imprevisible y absurda. Por esta vía se cae en un argumento *ad absurdum*: que en la existencia humana no puede caracterizarse la muerte como término de la vida. Pero hay otro análisis posible: dado que la muerte de cada cual es la suya propia, personalísima, entonces, en mi existencia, mi muerte es ante todo una posibilidad, la última. La muerte viene a nosotros porque vamos a ella, es lo futuro. Al preocuparnos por la muerte, damos temporalidad a la vida. Por su extrañeza radical, la muerte es aquello que, entre los extremos del activismo y el nihilismo, nos pone ante el requerimiento de decidir la existencia. Se trata de una *conversión* existencial. En este sentido, la muerte es decisoria, exige una decisión que se realiza en el ser. A ello Wagner de Reyna agrega la perspectiva del existencialista católico, afirmando que la decisión de la muerte posibilita la inteligencia de tres dogmas cristianos: la inmortalidad del alma, el juicio final, y la gloria –o condenación– eterna. Wagner de Reyna articula la tradición filosófica con una mirada existencialista para abordar un tema universal, de absoluta vigencia en la coyuntura histórica, evidenciando asimismo la puesta al día de la práctica profesional.

Como ya se mencionó, también Wagner de Reyna reflexionó sobre *La filosofía en Iberoamérica* (1949). Entiende a la filosofía como un pensar condicionado históricamente, como un acontecer vinculado a una tradición. En el caso de la filosofía peruana esa tradición “(...) es occidental, ibérica, con innegables modalidades indígenas (...). Pero ¿Cómo ha de entenderse ese occidentalismo ibérico con matices indígenas?” (Wagner de Reyna, 1949, pp. 77-78). En su respuesta se afirma que Iberoamérica “(...) sólo podrá cumplir con la responsabilidad de su situación si, consciente de su destino

helénico-cristiano, se afirma como espiritualidad ecuménica y a la vez real y vivida por un conjunto de pueblos”. (Wagner de Reyna, 1949, p. 83) Se coloca, con ello, en línea con el hispanismo. Salazar Bondy y también David Sobrevilla han reaccionado frente a estas afirmaciones señalando que el problema radica en que la cultura Iberoamericana no es una rama de la española con modalidades indígenas, sino que lo español adviene por acesión y violencia sobre la cultura indígena originaria, hecho que obliga a realizar un análisis desde otra mirada.

En síntesis

Los discursos y ponencias presentados por los integrantes de la delegación peruana en el Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, Argentina, en 1949 revelan, por una parte, la necesidad de asumir una deliberación acorde con la complejidad histórica de la hora y, por otra parte, la voluntad de llevar adelante una reflexión con sello propio. No se trata sólo de mostrar la capacidad para desarrollar una práctica filosófica profesional e institucionalizada –normalizada–, sino de ir más allá en la búsqueda de la propia voz.

La meditación se juega en torno de los temas más preocupantes del momento: - la persona, cuyo análisis involucra la corporalidad, la comunicación, la captación y realización de valores e ideales; - la crítica a la pretensión de racionalidad plena de la filosofía moderna, mediante el señalamiento de las contradicciones entre intelección y afectos, entre el exceso de abstracción y los modos afectivos de la aprehensión de la realidad, entre claridad y oscuridad; - la necesidad de repliegue de la filosofía sobre sí misma a fin de revisar lo construido, tomar nota de la tensión entre lo universal y lo particular, entre la tradición de la filosofía occidental y la espontaneidad de los esfuerzos por racionalizar el mundo realizados por las generaciones jóvenes desde América Latina; - el señalamiento

de la contradicción fundamental de la existencia enfrentada a la muerte como posibilidad decisoria, la cual requiere de una reflexión urgente capaz de articular la tradición y el presente.

Los análisis que sobre este momento del desarrollo de las ideas en Perú realizan Miró Quesada y Salazar Bondy coinciden en señalar los esfuerzos en orden a la conquista de mayor autenticidad y originalidad en la práctica filosófica, pero difieren en cuanto al modo de considerar la función de la filosofía en el contexto espacio-temporal concreto de nuestra América. Para el primero, lo mismo que para Wagner de Reyna, se trata de anclar esta pretensión de originalidad en la tradición filosófica occidental de raíz greco-latina considerada como universal y sentido único de la reflexión. Para Salazar Bondy, en cambio, se trata de una meditación a partir de las condiciones históricas concretas de existencia de las sociedades latinoamericanas, atravesadas por el subdesarrollo, la dependencia y la dominación. En otras palabras, se trata de apropiarse de la tradición filosófica universal para articular una reflexión que atienda a las necesidades estructurales, materiales y simbólicas, y presionar sobre el límite de las propias posibilidades para construir lo nuevo por venir.

Bibliografía

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1950). (Tomos I, II y III). (Publicación al cuidado de Luis Juan Guerrero). Buenos Aires: Platt Establecimientos gráficos.

Mariátegui, José Carlos (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Miró Quesada, Francisco (1971). Filosofía y racionalización del mundo. En E. Sosa López y A. Caturelli (Eds.). *Temas de filosofía contemporánea* (pp. 111-134). Buenos Aires: Sudamericana.

Miró Quesada, Francisco (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Miró Quesada, Francisco (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quiroz, Rubén; Quintanilla, Pablo y Rojas, Joel (Comps.) (2015). *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Romero, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal.

Romero, Francisco (1994). *Selección de escritos*. (Prólogo, bibliografía y notas de Juan Carlos Torchia Estrada). Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Marymar Ediciones.

Salazar Bondy, Augusto (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. (Primera edición de *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*: Lima, Francisco Moncloa, 1965. Primera edición de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968).

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI

Scheler, Max (1938). *El puesto del hombre sobre el cosmos*. (Traducción de José Gaos). Buenos Aires: Losada.

Sobrevilla, David (1988 y 1989). *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. (Volúmenes 1 y 2). Lima: Editorial Hipatia.

Wagner de Reyna, Alberto (1949). *La filosofía en Iberoamérica*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.

Wagner de Reyna, Alberto (1954). *Destino y vocación de Iberoamérica*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica.