



VOL. 40 | AÑO 2022

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

DOSSIER:

La filosofía peruana contemporánea

Rubén Quiroz Ávila
Adriana María Arpini
Clara Alicia Jalif de Bertranou
Víctor Samuel Rivera
Víctor Mazzi Huaycucho
Joel Rojas Huaynates
Rubén Quiroz Ávila

NOTAS Y COMENTARIOS

Juan Argüelles Cisneros

TEXTOS

Clara Alicia Jalif de Bertranou



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS



EDIFYL

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



Volumen 40 2022

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Mendoza - República Argentina

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)





CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 40 - AÑO 2022

CUYO es una publicación del [Instituto de Filosofía Argentina y Americana](#) de la [Facultad de Filosofía y Letras](#) de la [Universidad Nacional de Cuyo](#) (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: [Latindex](#) (Catálogo y Directorio); [Dialnet](#); [Handbook of Latin American Studies](#), Library of Congress, EE.UU.; [Bdigital-UNCuyo](#); [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas](#), CAICYT/CONICET; [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Clasificación Integrada de Revistas Científicas \(CIRC\)](#) y [Philpapers](#).

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: [Latindex](#) (Catalogue & Directory); [Dialnet](#); [Handbook of Latin American Studies](#), Library of Congress, EE.UU.; [Bdigital-UNCuyo](#); [Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas](#), CAICYT/CONICET; [Scientific Electronic Library On line \(SciELO\)](#); [Clasificación Integrada de Revistas Científicas \(CIRC\)](#) and [Philpapers](#).

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514-9935 (Printed version)

ISSN 1853-3175 (Online version)



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 40 - AÑO 2022

Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Parque General San Martín
(5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
Fax: (+54-261) 438 0457
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo>

Consejo de Redacción


Director: **Dante Ramaglia**  orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marisa Muñoz  orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Paula Ripamonti  orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaría: **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaría técnica: **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Gestor editorial: **Facundo Price**  orcid.org/0000-0001-6056-5984 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Diseñadora gráfica: **Clara Luz Muñoz**  orcid.org/0000-0001-7184-0507 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Asistente editorial: **Lorena Frascali Roux**  orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Editorial

Adriana Arpini  orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Mariela Avila  orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)
Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)
Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Rubén Quiroz Ávila  orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)
Antolín Sánchez Cuervo  orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)


Carlos Henrique Armani  orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello  orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)


Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)

Alicia Bonilla (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg  orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos de América)

Pablo Guadarrama González  orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan  orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)


Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

Oscar Martí (California State University, Estados Unidos de América)

Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain  orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez  orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

José Santos Herceg  orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

Diego F. Pró (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>



Versión digital: ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Email: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) | Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas) | LinkedIn: ARCA – FFYL

Twitter: [@ArcaFFYL](https://twitter.com/ArcaFFYL) | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Versión impresa:

Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO, Argentina

Printed in Argentina - editorial@ffyl.uncu.edu.ar



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a

partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —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 —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasará a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

| | |
|---|----|
| DOSSIER: La filosofía peruana contemporánea Dossier: Contemporary Peruvian Philosophy | 9 |
| Presentación del Dossier: La filosofía peruana contemporánea Presentation of the Dossier: Contemporary Peruvian Philosophy Rubén Quiroz Ávila | 11 |
| 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 Arpini | 17 |
| Filósofos peruanos en el <i>Epistolario</i> personal de Francisco Romero Peruvian philosophers in the personal <i>Epistolary</i> of Francisco Romero Clara Alicia Jalif de Bertranou..... | 41 |
| <i>Aeterni patris</i>. La filosofía política católica en el Perú republicano (1820-2021) <i>Aeterni patris</i>. Catholic political philosophy in republican Peru (1820-2021) Víctor Samuel Rivera | 83 |
| El diálogo Guamán Poma – Juan Yunpa. En torno a las raíces del filosofar latinoamericano On the roots of Latin American | |

philosophizing: The Guaman Poma-Juan Yunpa dialogue
Víctor Mazzi Huaycucho 135

La propuesta antropológica filosófica de Walter Blumenfeld en la Sociedad Peruana de Filosofía | Walter Blumenfeld's philosophical anthropological proposal in the Sociedad Peruana de Filosofía
Joel Rojas Huaynates 169

Las revistas de filosofía en el Perú (1990-2021) | Philosophy magazines in Peru (1990-2021)
Rubén Quiroz Ávila 187

NOTAS Y COMENTARIOS

A propósito de una antología de la filosofía peruana contemporánea | About an anthology of contemporary peruvian philosophy
Juan Argüelles Cisneros 221

TEXTOS

A sesenta años de su fallecimiento. Cartas inéditas entre Francisco Romero y filósofos peruanos | Sixty years after his death. Unpublished letters between Francisco Romero and peruvian philosophers
Clara Alicia Jalif de Bertranou 247



DOSSIER:
LA FILOSOFÍA PERUANA
CONTEMPORÁNEA

Presentación del Dossier: La filosofía peruana contemporánea

Presentation of the Dossier: Contemporary Peruvian Philosophy

Rubén Quiroz Ávila¹

 <https://orcid.org/0000-0002-6152-038X>

La filosofía peruana contemporánea tiene varias aristas y debates que se superponen si lo vemos como conjunto. Además, tiene una larga tradición de discusión en la que se entrelazan matrices discursivas, tanto ancestrales como los que aparecen en la etapa de colonización. Por supuesto, las raíces republicanas y republicanistas de uno de los ejes del debate filosófico que simplemente opta por desterrar casi todo el conglomerado de pensamiento discutido en los casi 300 años de virreinato, lo cual, para esta tesis interpretativa, implicaba altos grados de subordinación de las discusiones conceptuales.

Sin embargo, hay otra línea en la historia de la filosofía peruana que más bien ve como un escenario de discusiones complejas y sumamente reveladoras todo el espacio de colonización. Es decir, para esta clave historiográfica, ve los eventos filosóficos como texturas y capas de discusión que es necesario comprender para acercarse con mayor eficiencia a los flujos de información y debate posteriores. Por lo tanto, asumen que hay un continuo que se retroalimenta de tal manera que los enfoques de los filósofos

¹ Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía. Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Contacto: rquiroza@unmsm.edu.pe

peruanos corresponden a crisoles de pensamiento cuyos antecedentes tienen una raigambre rastreable en su propia comunidad. Así, no se trata solo de estudiarlos como meros receptores y divulgadores de algunas de las ideas de los centros de poder global, sino que hay una reelaboración tanto local como de pertenencia cultural.

Otra ruta de nuestra historia filosófica es aquella que incorpora las visiones y posiciones ancestrales. Estas pueden ser rastreadas con fuentes tanto arqueológicas como del mismo corpus bibliográfico del colonizador. Además, consideran estrategias de recopilación antropológica y de las comunidades originarias sobrevivientes en la actualidad. Todo esto para formar un escenario que amplifica la historia de la filosofía peruana. De ese modo, se incorpora el pensamiento que circula en soportes no escritos y construidos con idiomas no castellanos. Es decir, cuestiona profundamente el modelo que origina un patrón solamente con la escritura y lo que está en español. Esta ruta, además de un espíritu decolonizador más profundo, tiene cada vez un excelente ejercicio de diálogo que va creciendo, ya que en el Perú existen más de cuarenta lenguas amazónicas, además de que una importante población practica cotidianamente el quechua y el aimara, incluso, hay mayor interés en visibilizar el *muchik*, una de las lenguas más difundidas en el norte del Perú a inicios del siglo XVI y que paulatinamente fue desapareciendo.

Por ello, el trabajo es arduo y totalmente sugerente para replantear la orientación de la filosofía peruana. Nos queda solo, cuando menos, tener una primera aproximación, más bien como provocaciones para pensar y conocer parte de las entradas sobre la producción filosófica del Perú. A eso obedece este breve dossier. Se ha invitado a algunos de los actuales especialistas tanto en tópicos como en autores relevantes que pueden ayudarnos a aumentar la

panorámica de una de las tradiciones filosóficas más interesantes de América Latina.

El artículo de la peruanista Dra. Adriana Arpini, quien fue profesora invitada en la Universidad de San Marcos y es una de las figuras más conocidas de la filosofía latinoamericana, nos ofrece un hito de discusión que tiene como telón de fondo la ciudad de Mendoza, Argentina, en el año de 1949, lugar donde ella ejerce su labor intelectual. Por lo tanto, tiende un puente desde su localización hacia un momento en que filósofos peruanos como Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Alberto Wagner de Reyna y Honorio Delgado, representaban la avanzada juvenil de la comunidad filosófica peruana. Además de ser un registro histórico notable para la historia de nuestras ideas, estamos frente a actores claves en el desarrollo de las estrategias discursivas que explican el devenir de la filosofía practicada en Perú. Significa la vitalidad de una comunidad cuyos lazos regionales permanecen en constante comunicación y son retroalimentados por las discusiones con sus pares en las reuniones respectivas. Como en todo ejercicio de diálogo hay impactos conceptuales posibles. Miró Quesada, Salazar Bondy y Wagner de Reyna tienen textos que reenfochan, aunque no lo comparten, la organización e historización de la filosofía peruana y latinoamericana.

En el artículo de la conocida filósofa Clara Alicia Jalif de Bertranou, el rastreo de la huella peruana se da a través del epistolario de Francisco Romero. De ese modo, ese intercambio rico en el trasfondo y el halo de intimidad, va revelando horizontes y percepciones que contribuyen enormemente a completar los marcos de referencia de filósofos como Honorio Delgado, Mariano Iberico, Alejandro Deustua, Augusto Salazar Bondy, Fernando Tola, Ramiro Pérez Reinoso, Francisco Miró Quesada, Walter Blumenfeld, Víctor Li Carrillo, Luis Alberto Sánchez y Alberto Wagner de Reyna. Es

interesante notar la incidencia de los grandes maestros de la filosofía peruana como Iberico, Sánchez y Deustua, cuya importancia formativa y de entrenamiento intelectual con los demás de la lista, genera una entrada y cartografía la forma de pensar de dos generaciones distintas de filósofos peruanos. Considerando que el canal epistolar nos señala discusiones que están alrededor y son flujos continuos, algunos no necesariamente continuados, de debates e intercambio de información, el enfoque de Jalif nos descubre un universo de significados que nos dan tarea a todos nosotros.

Victor Samuel Rivera, que es un filósofo adscrito al pensamiento débil de Vattimo y un representante del pensamiento conservador en el Perú, traza un fresco de la trayectoria del vértice cristiano católico en su etapa republicana. Es importante recordar que la asociación del Estado con la Iglesia Católica, desde los inicios virreinales son parte de la estrategia de evangelización europea y que, a pesar de la fundación de la República del Perú, permanece inserto en el programa de construcción nacional. Es decir, el catolicismo, incluso en el éxito de haber impuesto su ideología en el imaginario popular, está engarzado al nacimiento mismo de la nación peruana, no solo para evitar perder su poder e influencia, sino porque la misma matriz fundacional de lo peruano en los ámbitos republicanos está asociada indefectiblemente a su componente fundacional católico. Es decir, a pesar de la declaratoria emancipatoria, esta no pudo desligarse de su aspecto dual en la que la gobernanza depende de la vigencia de la oficialización del cristianismo como agenda de convivencia.

Como signo de una línea de pensamiento que caracteriza a la filosofía peruana, Victor Mazzi traza, además de los antecedentes históricos y conceptuales, la persistencia de un discurso cuyos márgenes son símbolos de una resistencia ante la hegemonía

colonizante. Por eso, encuentra en la hibridez tanto indígena como negociadora de Guamán Poma de Ayala, un camino que marca definitivamente las fronteras de tensión desde los frentes andinos ante la arremetida hispánica. Mazzi se dedica a encontrar los entramados discursivos y escritos sobrevivientes todo el conglomerado de una visión indígena y, con ello, demuestra que la derrota militar y política no significó la desaparición del universo indígena. Guaman Poma representaría el inicio de un hilo conductor de la filosofía andina que ha tenido diversas capas de sobrevivencia, en la cual la figura de Juan Yunpa es un símbolo contundente de esa permanencia. Un amauta, un sabio, un filósofo, un pensador, que, gracias a la permanente demostración de Mazzi, nos permitimos incorporar en el catálogo de filósofos originarios de la región latinoamericana.

Joel Rojas, uno de los miembros fundadores del Grupo Pedro Zulen, surgido en la Universidad de San Marcos, actualmente entusiasta editor y profesor universitario, da señas de parte de la historia de la Sociedad Peruana de Filosofía, a través del estudio de uno de sus más señeros representantes como es el filósofo y psicólogo de origen alemán Walter Blumenfeld. Nos presenta la vinculación con las corrientes contemporáneas occidentales desde lo que Blumenfeld, un autor poco estudiado aún, asume como su posición particular en antropología filosófica y lo enlaza con las tesis existencialistas heidegerianas. El debate sobre el existencialismo es uno de especial relevancia en las reuniones de la Sociedad Peruana de Filosofía, fundada en 1940, como una alternativa civil a la vida institucional universitaria, cuyas condiciones no suelen tener la flexibilidad de una organización con fines más libres. Por lo tanto, Rojas nos acerca a un exiliado europeo que participa activamente en la construcción de la comunidad filosófica peruana.

El texto de Rubén Quiroz Ávila es una cartografía de un conjunto de documentos, como son las publicaciones en revistas, que no son comúnmente estudiados. Suele dejarse de lado el inmenso catálogo de textos que dan una espesura discursiva distinta en las historias de la filosofía en general, más bien acostumbrados a configurar el ordenamiento a través de grandes figuras o solo de libros. Aquí el autor discute sobre la importancia de las revistas de filosofía y su rol de promoción y activismo escritural en la producción de ideas. De ese modo, se detectan formas de pensamiento que suelen dejarse de lado por el formato y el soporte distinto con el cual circulan. Este reconocimiento de la importancia de documentos de esa dimensión en las últimas décadas no da una idea de la complejidad del debate filosófico peruano y sus diversas vertientes que la van caracterizando.

Finalmente, tenemos un primer momento, que nos dan aproximaciones y nos invitan a adentrarnos a una de las colectividades filosóficas latinoamericanas más históricas y dinámicas. Por ello, a pesar de lo sucinto y las obvias limitaciones de los tópicos tratados, consideramos que tiene un valor que presenta a los lectores una comunidad que ejerce la reflexión de manera permanente y vigorosa.

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 bergsoniano, 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 Gobernados 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-economicista 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.

Filósofos peruanos en el *Epistolario* personal de Francisco Romero

Peruvian philosophers in the personal *Epistolary* of Francisco Romero

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

Resumen

Francisco Romero (España, 1891-Argentina, 1962) mantuvo una amplia red epistolar con filósofos e intelectuales de distintos países del mundo. Así se constata con filósofos peruanos especialmente en las décadas de 1940 y 1950, como puede leerse en su libro *Epistolario* (2017), tema de este trabajo. En total mantuvo correspondencia con once personalidades e intercambiaron setenta y tres piezas postales. Ellos son Honorio Delgado, Mariano Iberico, Alejandro Deustua, Augusto Salazar Bondy, Ramiro Pérez Reinoso, Francisco Miró Quesada, Fernando Tola, Walter Blumenfeld, Víctor Li Carrillo, Luis Alberto Sánchez y Alberto Wagner de Reyna.

Palabras clave: Francisco Romero; Perú; Filósofos peruanos; Epistolario.

Abstract

Francisco Romero (Spain, 1891-Argentina, 1962) maintained a wide epistolary network with philosophers and intellectuals from countries around the world. This is confirmed by the Peruvian philosophers, especially in the 1940s and 1950s, included in *Epistolario* (2017), who are the subject of this work. In total, he corresponded with eleven scholars from Peru and exchanged seventy three pieces of mail. They are Honorio Delgado, Mariano Iberico, Alejandro Deustua, Augusto Salazar Bondy, Ramiro Pérez Reinoso, Francisco Miró Quesada, Fernando Tola, Walter Blumenfeld, Víctor Li Carrillo, Luis Alberto Sánchez and Alberto Wagner de Reyna.

Keywords: Francisco Romero; Peru; Peruvian Philosophers; Epistolary.

¹ Profesora Consulta Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Mendoza, Argentina. Contacto: cajalif@gmail.com

Las cartas, sobre todo cuando son escritas con asiduidad, muestran recorridos de vida nada despreciables. Suelen ser una herramienta valiosa para evaluar intereses personales, inquietudes de distinto tenor, y en el caso de un filósofo (o filósofa) pueden atestiguar el círculo de amigos y colegas con los que le fue factible compartir ideas, impresiones, posicionamientos y muchos otros aspectos que develan las líneas y entrelíneas de esos papeles, que son un complemento de libros, ensayos y biografías.

Entre las misivas que Francisco Romero (España, 1891-Argentina, 1962) intercambió con distintos correspondientes, no es menor las que hallamos con filósofos peruanos. Si sus lazos constituyeron en general una vasta red que abarcó América, Europa y hasta algún país oriental, digamos que interesa en particular el nutrido manojó con estudiosos de la República del Perú, conformado por setenta y tres cartas con once filósofos, incluidas en la edición de su *Epistolario* (Romero, 2017). Abarcan desde 1934 hasta 1961, esto es, un año antes de su muerte. El mayor flujo se dio entre las décadas de 1940 y 1950, momento en que es apreciable el entusiasmo en los distintos países latinoamericanos por asentar el cultivo de la filosofía en las instituciones universitarias públicas, en instituciones privadas, en revistas y en todo medio que contribuyera a su afianzamiento. Mismo entusiasmo que se observa cuando se evoca la creación de la Sociedad Peruana de Filosofía (1940) y su órgano de publicación, los *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, cuyo primer número apareció en 1942. Era una época en la que todavía se contaba con el casi centenario intelectual Alejandro Deustua (1848-1945), de adhesión al espiritualismo bergsonian, a quien Romero consideró uno de los "fundadores" de la filosofía en América. Ahora bien, el simple rastreo de aquellos números da cuenta del empeño por dar curso a una vocación disciplinar, que incluía a la Psicología, tal como sucedía en otros países. Y no es que el camino fuese sencillo, pues las

dificultades socio-políticas e institucionales estuvieron siempre presentes durante la primera mitad del siglo XX (Jalif, 1999).

Honorio Delgado y Mariano Iberico

En orden cronológico el primer corresposal en el *Epistolario* es Honorio Delgado (1892-1969), que responde en forma manuscrita en breve carta, fechada el 14 de abril de 1934, a una tarjeta que le habría enviado Romero, si bien no hay copia en el fondo documental. Esta es una particularidad que se repite a menudo en lo que el filósofo argentino guardó para sí y lo que no, por las razones que fuere. Lo cierto es que por el contenido de las palabras de Delgado, se desprende que la tarjeta habría tenido por fin felicitarlo por la aparición de su *Psicología* (1933), escrita junto a Mariano Iberico, de amplia divulgación y que Romero reeditara en la Editorial Losada más tarde, cuando dirigía la Colección Biblioteca Filosófica, de gran interés por las obras en versiones originales o en traducciones de primera mano². En esta oportunidad Delgado le agradece el interés, le proporciona datos para obtener más ejemplares y, además, le solicita que cuando redacte una nota sobre el libro, que apareció luego en la revista *Nosotros*, le envíe recorte de la misma. En efecto, así hizo Romero en 1936, bajo el título "Un manual de Psicología".

Honorio Delgado era ya en ese momento un distinguido intelectual, pues había recibido el título de médico en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con una tesis sobre el psicoanálisis en 1918. Poco después, en 1922, había viajado a Alemania, conocido a

² La tarea editorial le demandaba a Romero muchas horas de trabajo, ejercidas con esmero y dedicación, tal como puede apreciarse en la lectura de su *Epistolario*. Sobre las exigencias de este tipo de labores culturales, puede verse: Weinberg, 2020.

Freud y Adler, entre otros, por su dedicación a la psiquiatría, pero no se ocupó solamente de estos estudios, por eso sus contribuciones abarcan campos que han sido abordados desde la filosofía, la psicología y la historiografía. Fue doctor en medicina y en ciencias naturales, a quien se debe cientos de artículos y varios libros. Se dice que fue el primero en la América de habla hispana en referirse al psicoanálisis, pues publicó en 1915 un artículo en el diario *El Comercio*, de manera que no es de extrañar su tema de tesis de médico. Además, fue reconocido por el propio Freud en calidad de precursor y existe correspondencia entre ambos. Sin embargo, hacia 1940 sus ideas viraron hacia una psicología de textura espiritualista a la luz de sus lecturas de Dilthey, Bergson y Spranger. Esto explicaría el agrado que le había producido a Romero la publicación del volumen *Psicología*, si bien ya alejado del psicoanálisis y crítico de él, no dejó de incluirlo en sus contenidos (León y Zambrano, 1992).

Las simpatías de Romero hacia Delgado muestran su grado de información sobre el panorama intelectual americano, dicho con sentido continental. Pero fueron mutuas y las cartas son pródigas en palabras de estímulo. De las quince que se han conservado, siete fueron enviadas por Delgado y ocho por Romero. Una de estas dirigida también a Mariano Iberico, coautor de la *Psicología*, como hemos dicho. El libro tuvo no solamente gran acogida en su país, donde llegó a más de treinta ediciones, sino aun en el nuestro. Así, en una carta escrita por ambos autores desde Lima (26 de abril de 1937), le agradecen su difusión y que se haya "adoptado en las escuelas normales argentinas y en el Colegio Nacional de La Plata por el profesor de la asignatura respectiva señor Eugenio Pucciarelli" (Romero, 2017, p. 167). En la próxima, de fecha 19 de octubre de 1939, manifiesta Delgado su agradecimiento a Romero por el deseo de publicar en la Colección Biblioteca Filosófica de Losada trabajos de autoría de ambos. Asimismo le comunica que le ha enviado

ejemplares de la *Revista de Neuro-Psiquiatría*, fundada por el mismo Delgado, donde analiza libros que le había enviado Romero. Cortésmente lo felicita por la "intensa labor que desarrolla en fomento de la cultura" (Romero, 2017, p. 167). Sobre la *Psicología* nuestro filósofo no ahorró elogios, al punto de calificarla de "excelente" en una de las cartas y en otra de "libro excepcional" que "honra a la bibliografía filosófica iberoamericana" (Romero, 2017, p. 169), razones que lo motivaron a divulgarlo entre amigos y colegas del país e igualmente en Chile, por ejemplo, cuando Romero asistió invitado al centenario de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile y lo compartió con Leopoldo Zea y otros colegas de diversas partes (carta 4 de agosto de 1945; Romero, 2017, p. 171).

Entre las cartas con Delgado sobresale una sin fecha, probablemente escrita en 1943, donde al recibir Romero un ejemplar de la publicación titulada *Paracelso* (1941), alaba la misma y le pide poder darla a conocer en la Editorial Losada. La más apropiada de las colecciones le parece Contemporánea, e inclusive le propone ampliar el contenido. La edición se efectivizó en 1947.

La última carta en el *Epistolario* es de Delgado (Lima, 11 de diciembre 1953), en la que declara haber recibido el libro *Estudios de historia de las ideas* (1953), pero que antes había leído con gran satisfacción *Teoría del hombre* (1952) (Romero, 2017, p. 171), su obra mayor, como es sabido. Por otro lado, sabemos que Romero le editó a Delgado en la Colección Biblioteca Filosófica, *Ecología, tiempo anímico y existencia* (1948). En suma, las cartas muestran gran empatía entre ambos y el interés por sus producciones. Sobre la importancia de Delgado, León y Zambrano (1992) afirman:

En un medio científico como el peruano, tan alejado de las metrópolis de la ciencia, la actualización permanente que Delgado demostraba en sus escritos, su condición de políglota, el manejo de

literatura para la inmensa mayoría local francamente inaccesible, la profundidad y variedad de temas por él tratados, lo hicieron la expresión peruana “de carne y hueso” del genuino *Scholar*” (p. 415). (...) Para muchos de sus compatriotas Delgado fue el más distinguido representante en el Perú del pensamiento alemán en psiquiatría, psicología, y filosofía (p. 416).

Tanto él como Iberico (1892-1974) fueron figuras de exposición pública con altos cargos institucionales. Ahora bien, el vínculo con Iberico fue amable desde el primer momento por la mediación de Delgado. Formado en filosofía y psicología, parece haber sido un bergsonianos temprano, aunque luego se alejó para, finalmente, acercarse nuevamente, dado que se doctoró con una tesis dirigida por Deustua, sobre el filósofo francés, de quien recibió su beneplácito –hablamos de Bergson–, y hasta se asevera que fue el primer trabajo acerca de este filósofo en Iberoamérica. Es difícil y arriesgado hablar de una primera vez, pero esto no le quita mérito. Sí podemos agregar que en la intelectualidad latinoamericana alrededor de 1910 la lectura de dicho filósofo fue común (donde estaba presente Kant y el neokantismo también), y en la Argentina podrían citarse nombres más que conocidos en brevísimo listado, como Coriolano Alberini, Alberto Rougès y Alejandro Korn, quienes lo leyeron e incorporaron algunas de sus ideas axiales, pero críticamente, pues no dejaron de señalar algunas discrepancias (Pró, 1959). Se trataba de una renovación frente al positivismo finisecular.

La correspondencia Romero / Iberico se extiende entre 1941 y 1947, según lo recogido en el *Epistolario*. Consta de cinco misivas: tres que le envió él mismo y dos de Iberico (Romero, 2017, pp. 353-356). Este, años más tarde, llegaría a rector de San Marcos (1952-1955) y fugaz Ministro de Educación Pública (1955), durante la dictadura de Manuel Odría (1948-1956).

En las cartas de Romero hay tres contenidos a destacar: 1. La solicitud de sus antecedentes para integrar el fichero de filósofos americanos de la Cátedra Alejandro Korn. 2. El deseo de publicar alguno de sus trabajos en la Biblioteca Filosófica de Losada, aunque problemas por la II Guerra retrasaban las ediciones en el país y el cúmulo de materiales las dificultaba. 3. Superados algunos de los escollos, le propone "autorización para incluir en la serie su libro sobre el sentimiento cósmico", por el cual sentía "la estimación que usted sabe" (Romero, 2017, p. 354). Había sido editado en Lima en 1939 y en Buenos Aires vio la luz en 1946. Le proponía, además, la reedición de *La unidad dividida* para la Colección Biblioteca Contemporánea, originalmente publicado en Lima en 1932. Libro que Romero hubiese querido que apareciese en su Colección y así se lo transmite con pesadumbre. Iberico, en carta del 16 de junio de 1946 le exime de responsabilidad y le ruega "que no se mortifique" (Romero, 2017, p. 355). Acepta su invitación para publicar y asegura que en breve tiempo le enviará originales de un libro ya avanzado "sobre temas de ontología (...) que tiene mucha relación con mis tendencias hacia la interpretación religiosa y estética del Cosmos y de la vida humana" (Romero, 2017, p. 355). Romero lo editó el mismo año con el título *El sentimiento de la vida cósmica*. Pero el intelectual peruano le dirige una última carta el 30 de abril de 1947 no solamente para agradecerle el envío de publicaciones, sino incluso para ofrecerle los originales de un libro que estaba presto a finalizar sobre el "Aparecer", detallando su contenido. Por razones que desconocemos, no se editó en Buenos Aires y finalmente se imprimió en 1950, por la Universidad de San Marcos con el título *La aparición: ensayos sobre el ser y el aparecer*³.

³ Sobre el vanguardismo y la actualidad del pensamiento de Iberico puede verse el conversatorio del Grupo de Investigación Pedro Zulen que citamos en Referencias. El diálogo

Alejandro Deustua

Sabemos que Romero utilizó el término "fundadores" para referirse a aquellos primeros filósofos que en el siglo XX habían superado el positivismo y dado lugar a una filosofía de tinte espiritualista, que comenzaba a integrar la enseñanza superior, como fue el caso de Alejandro Korn, de lo cual ya hemos hecho un adelanto. En la República del Perú reconoció como tal a Alejandro Octavio Deustua (1849-1945) y con él intercambiaron siete cartas entre 1940 y 1941, según nos consta. Cuatro son del maestro (todas manuscritas) y tres de nuestro autor. La primera en el reservorio es una tarjeta fechada el 11 de octubre de 1940 (Romero, 2017, p. 171), en la que le agradece el envío de *Escritos en honor de Descartes* (1938). Se trataba de una compilación donde aparecía un estudio de Romero. Deustua calificaba al libro de "hermoso e interesante", al que daría lectura inmediata. En la segunda, 30 de noviembre de 1940, le agradece el envío de folletos sobre el Colegio Libre de Estudios Superiores y la creación de la Cátedra Alejandro Korn, de la que espera "grandes éxitos":

Una institución pedagógica destinada a defender el principio de libertad, como fundamento de todo valor, es, en estos momentos, en los que se impone terriblemente el valor económico, es [sic] un poderoso apoyo para cuantos luchan defendiendo la moralidad universal. (...) Yo lo felicito a Ud. de todo corazón, por su aporte de

es entre Carlos Reyes, Joel Rojas y Sebastián Pimentel. Este último se ha ocupado en reiteradas ocasiones de Iberico, destacando sobre el libro mencionado la originalidad de la filosofía de la historia que, según su opinión, se adelantaba en su época incluso a la Escuela de los Anales, además de ejercer el magisterio sobre los más importantes historiadores peruanos de la primera mitad del siglo XX, como Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez y Raúl Porras Barrenechea. Véase: Pimentel, 2018.

sabiduría y de entusiasmo, en esta labor fecunda, que hace tanto honor a la República Argentina (Romero, 2017, p. 172).

Dos semanas después Romero responde agradecido dado que las palabras de Deustua le parecen un incentivo y pone una vez más en su *Epistolario* el objetivo tanto del Colegio como de la Cátedra y sus enseñanzas: "(...) que huye de cualquier aparatosidad y brillo externo" (p. 172). Además de querer ser un nexo entre los intelectuales, especialmente de Iberoamérica. Es por ello que en una próxima carta le solicita le envíe su retrato, como hizo con otras personalidades, pues era parte del archivo de filósofos que se proponía conformar desde la Cátedra, con fichas individuales donde constaran los antecedentes de cada uno de ellos:

(...) como habrá usted visto en el prospecto, está el afán de coadyuvar al intercambio y mutuo conocimiento dentro de lo filosófico y para Iberoamérica; y dentro de este propósito incluimos el levantamiento y reivindicación de los hombres que fundaron entre nosotros estos estudios, entre los cuales ocupa usted lugar principal (Romero, 2017, p. 172).

Hacia finales de 1940 Deustua había recibido envíos de Romero, entre los cuales se encontraba su escrito "Programa de una Filosofía", donde, desde su punto de vista, hallaban lugar especial las categorías de "valor" y "libertad", por lo que le decía en carta del 2 de enero de 1941:

Tengo la seguridad de que Ud. encontrará en la libertad creadora la realización de una actividad de trascendencia, que, con tanto talento, hace Ud. la base de una filosofía más perfecta que la que nos han ofrecido hasta ahora los mantenedores de un intelectualismo alarmante (Romero, 2017, p. 172).

Por su parte, Romero, lector del filósofo, había recibido los dos volúmenes de *Los sistemas de moral* (1938-1940), pero estaba además interesado en publicar alguno de los escritos de Deustua. Muestra de ese aprecio estaba que había disertado brevemente sobre su figura en un programa radiofónico "de la emisora oficial" (L.R.A. Radio del Estado), que tenía por fin difundir la actividad filosófica iberoamericana. El texto de esa disertación se lo envió al maestro en carta del 28 de agosto de 1941 –la última del reservorio–, donde le aclara que, tratándose de un público amplio, el contenido era con fines de divulgación y de acceso simple. Deustua poseía méritos por su formación, por sus actividades públicas y por sus artículos y libros, como *Las ideas del orden y de la libertad en la historia del pensamiento humano* (2 v., 1919-1922), *Estética general* (1923), *Estética aplicada* (2 v., 1932-1935), y la obra ya mencionada. No por haber sido escritas hace más de cincuenta años son menos ciertas las palabras de Augusto Salazar Bondy:

Estudiante en la etapa anterior al positivismo, profesor cuando el positivismo afirma su dominio en la Universidad, director del movimiento filosófico peruano en las tres primeras décadas del presente siglo, estudioso de la filosofía y activo escritor hasta su muerte, Deustua es, en su evolución espiritual, un resumen de la evolución filosófica del Perú de su época (Salazar Bondy, 1965a, t. 1, p. 149).

Augusto Salazar Bondy

Ya que hemos mencionado a Salazar Bondy (1925-1974), en el *Epistolario* encontramos dos cartas que le escribiera a Romero. En

la primera de ellas, fechada en Lima, 7 de diciembre de 1959, le acusa recibo de una misiva donde recuerda la entrevista que tuvieron en Buenos Aires y se congratula de la misma:

Querido Don Francisco: mucho gusto me ha dado recibir sus noticias y saber a través de ellas que también para usted nuestro encuentro de Buenos Aires ha servido para ratificar y ahondar una amistad que tanto me honra. Créame que los momentos pasados al lado de usted forman ya parte de mis más gratos recuerdos intelectuales (Romero, 2017, p. 836).

Seguidamente le anuncia que en días partiría a Europa por varios meses para visitar Francia, Inglaterra, Italia, Alemania y, de regreso, Estados Unidos de Norteamérica, merced a una invitación para "estudiar la organización de la enseñanza filosófica en las universidades y colegios", no sin antes concluir diciéndole que con gusto recibiría "sus órdenes para esos países" (Romero, 2017, p. 836). No era ese su primer viaje internacional, pero en este llevaba un cometido muy particular.

Sabemos que esa preocupación pedagógica y didáctica ocupó a Salazar y que su fruto cuajó en artículos y libros (Rivara de Tuesta, 2000, pp. 318-326). Como ejemplos mencionamos *En torno a la educación. Ensayos y discursos* (1965) y *Didáctica de la filosofía* (1968).

Salazar Bondy deja sentir nuevamente en la segunda carta su admiración por Romero, a quien leyó extensamente, y estudió por caso en el capítulo "Notas sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero" en el volumen de homenaje que le publicara la Universidad de Buenos Aires (Salazar Bondy, 1964, pp. 161-172), preparado antes de su fallecimiento. Más tarde lo incluyó con el título "La axiología de Francisco Romero" en su libro *Para una filosofía del valor* (1971), en

el que se sirvió de las siguientes obras: *Filosofía contemporánea* (1941); *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía* (1944); *Papeles para una filosofía* (1945); *Teoría del hombre* (1952); *Qué es la filosofía* (1953) y *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (1960). Así, desde Lima, el 22 de abril de 1961, le invita a enviar un artículo para el primer número de una revista sobre enseñanza de la filosofía que estaba preparando. Sería bajo los auspicios de la Facultad de Educación de San Marcos, dentro de su cátedra de Metodología de la Enseñanza de la Filosofía:

El propósito principal de esta publicación es proporcionar a los maestros de Secundaria que tienen a su cargo las asignaturas de filosofía una orientación permanente y una información al día sobre experiencias, métodos, problemas y temas de su disciplina. En el Perú esto ha sido una necesidad sentida desde muchos años (Romero, 2017, p. 836).

La inquietud se daba por las reformas educativas que se estaban llevando a cabo a nivel gubernamental, de las cuales Salazar participó activamente. Más adelante agrega: "(...) esta publicación ha de servir también de órgano de expresión del pensamiento filosófico y de medio eficaz de difundir la cultura filosófica en un país tan falto de órganos de expresión académicos como el Perú". Se dirige de este modo a una "figura señera (...) de nuestra filosofía", según expresa, para darle categoría a la nueva revista (Romero, 2017, p. 837). Uno más de los encomiables propósitos que guiaron a Salazar Bondy, pues nadie podrá negar que su pensamiento y su obra constituyeron un hito en el desenvolvimiento de la filosofía en su país y en el Continente, y Romero estaba bien advertido de su valía.

Ramiro Pérez Reinoso

Un nombre que hasta el momento ha trascendido poco dentro de la filosofía peruana es el de Ramiro Pérez Reinoso, recuperado en un escrito casi reciente –ciertamente valioso– por Aldo Ahumada y Stefan Vrsalovic (2020) sobre todo a propósito de su presencia en Chile, quienes lo dan por nacido en Arica en 1901, si bien el dato podría ser 1902, desconociéndose por ahora la fecha de fallecimiento. Sin embargo los autores ahondan también en una cuestión más, que intenta responder al tema indígena que el filósofo peruano trató y asimismo si puede considerárselo un antecedente de las discusiones sobre la filosofía latinoamericana, su originalidad y autonomía, algo que se puede atisbar en la única carta con la que contamos en el *Epistolario*, además de la respuesta que le envió Romero.

Pérez Reinoso fue escritor, poeta, pedagogo, traductor y filósofo; persona versada y con inquietudes destacables. Le escribe a Romero desde Lima el 29 de noviembre de 1942 (Romero, 2017, p. 658-659), en respuesta a una tarjeta que le habría enviado nuestro filósofo, pero de la cual no hay copia en el archivo personal. La misma sería de 1941 a juzgar por las palabras del autor, recién regresado de EE.UU., donde había estudiado la filosofía colonial norteamericana (Romero, 2017, p. 658). Previamente había cumplido una etapa en Chile por razones políticas desde 1933 hasta 1940, pues se había exiliado dada su pertenencia al APRA. En este país, contratado por la Universidad de Chile para dictar Sociología (Romero, 2017, p. 658), fue partícipe de grupos de estudio y de otras labores, además de su dedicación a la ensayística.

Atentas al contenido de la carta, podríamos destacar cuatro aspectos: 1. Sus juicios sobre la filosofía en Chile. 2. Sus opiniones

sobre la filosofía en el Perú. 3. Su posición filosófica. 4. La posibilidad de editar un libro en Losada.

Sobre el primero de los aspectos, indica que la filosofía estaba "acaparada por la cátedra" por lo cual ofrecía pocas oportunidades para "el libre juego del pensamiento", esto es, para la actividad creativa y de cierta autonomía, con la excepción de Enrique Molina (Romero, 2017, p. 658). Los intentos de agrupar a filósofos en un centro de estudios que funcionó en el Instituto Pedagógico, con reuniones "muy concurridas", terminaron por cesar:

En ese Centro el Jefe del Departamento, señor Loyola, representó el pensamiento tradicional europeo en su sentido casi escolástico, pues Loyola es un excelente profesor de Lógica. *Yo fui partidario de la inclusión de los problemas culturales y espirituales de nuestra América.* Durante las vacaciones de 1933 a 1934 se dispersaron los profesores y estudiantes y el Centro no continuó funcionando. *De seguir sus frutos habrían sido fecundos y novedosos* (Romero, 2017, p. 658-659. *Cursivas nuestras*).

Tiempo más tarde, se organizó lo que llama "otro Club filosófico", reunido en casas particulares, en el cual se había destacado "(...) un sector científico, entusiasta por el relativismo y la física nueva", pero el grupo "puramente filosófico" no había estado "bien definido". Así las cosas, se habían visto distintos matices en las posiciones, que iban desde el catolicismo hasta el materialismo, pero había concluido por dispersarse (Romero, 2017, p. 659). Resultaban de este modo intentos fallidos para el intercambio de ideas por fuera de las aulas institucionales, como se puede colegir.

Respecto de la actividad en su país natal, afirma que los dedicados a la filosofía eran pocos, un "núcleo reducido", agravado por el limitadísimo estímulo para la edición de libros y revistas –"casi

nulos"—en la última década, aunque hace notar que había una cierta preferencia por la filosofía de los valores y otras "novedades alemanas", pero agrega un detalle más: "no hay orientadores". Estas cuestiones y la necesidad de maestros las veremos reflejadas también en Francisco Miró Quesada a continuación.

Más destacable es la expresión de sus ideas personales, si bien en forma breve dada la misiva:

Tengo la firme convicción de que *actualmente nuestros países se encuentran en el momento más oportuno para recibir el mensaje promisor de su autonomía espiritual*. Antes el porvenir no se nos presentaba tan lleno de responsabilidades ni teníamos tampoco suficiente confianza en nosotros mismos. Después sería entregar el pensamiento filosófico a la multitud de intereses de la política mundial que nos envolverán y exponerlo a nuevas influencias extrañas a su propio campo. *Creo además que el pensamiento surge con más pureza y mayor fuerza creadora en la juventud de las naciones que en su edad adulta*. La filosofía como fruto de la madurez y la consolidación psíquica de los pueblos no puede ser original y vigorosa. Cuando más será erudición y especulación pura (Romero, 2017, p. 659. *Cursivas nuestras*).

No se trataba de ignorar las "escuelas europeas", pero sí y precisamente por ello, de hallar con mayor limpidez "una definición del destino y los trabajos de nuestro espíritu". Algo que implicaba dificultades, pero era necesario encontrar en nuestras culturas la emergencia de un "pensamiento propio". Era consciente de que ello era expresión de una posición americanista, que había puesto por escrito con el título "Sentido y posibilidad de un pensamiento filosófico latino-americano", y es ese trabajo el que ofrece a Romero para su publicación en Buenos Aires, por lo cual le envía una copia

para someterla a su consideración y en todo caso con prólogo del mismo Romero, sobre quien dice:

Un prólogo suyo sería valioso para su difusión continental. Es Ud. el pensador argentino más conocido y escuchado. No es esencial que sus opiniones coincidan con las mías. *Lo que interesa es que el problema de una filosofía latino-americana se considere y debata* (Romero, 2017, p. 658. Cursivas nuestras).

Previamente le había comentado que en su camino de regreso de EE.UU. había dado dos conferencias en México donde había destacado la importancia de lo "bárbaro" y el "sentido histórico" del pensamiento latinoamericano, que él mismo coloca con comillas.

A esta estimulante carta Romero respondió el 7 de enero de 1943 con la mención de las dificultades editoriales que se ofrecían por el momento, pues había una larga lista de autores a la espera de sus publicaciones, aunque pondría en consideración ante otros miembros el caso y, si era afirmativo, le avisaría.

Puede verse así que a pesar de ser tan pocas las líneas de las que disponemos, la actitud de Pérez Reinoso es considerablemente sugerente dado el momento y las circunstancias en las que compuso sus libros, que contrasta con un cierto tono general dentro de su época al menos en dos perspectivas: la valoración de lo nativo o "bárbaro" y la necesidad de ahondar en nuestras culturas para las contribuciones filosóficas, antes que buscar modelos foráneos, idea con la que fue consecuente a lo largo de los años⁴.

⁴ El autor presentó en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en Caracas del 20 al 24 de junio de 1977, la ponencia "Posibilidades de una filosofía latinoamericana". Puede verse: *La filosofía en América*. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía. 2 vols. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

Francisco Miró Quesada y Fernando Tola

El corresponsal más frecuente fue Francisco Miró Quesada (1918-2019), con quien hallamos veintisiete cartas entre 1940 y 1961. De él mismo partió la autorización verbal a través de uno de sus nietos para publicarlas durante el proceso de elaboración del *Epistolario* en el que nos basamos. Señalar la amplitud de sus intereses intelectuales, políticos y periodísticos es innecesario. En nuestro caso indicaremos algunos de los ejes que atraviesan el intercambio con Romero en los que se distingue la humildad del joven filósofo, deseoso de recibir el consejo de un maestro. Así pues, la primera carta es de Miró Quesada, fechada en abril de 1940, sin indicación de día. Le envía un manual que acaba de publicar para jóvenes estudiantes de enseñanza media, titulado *Curso de moral* (1940), con el fin de tener su opinión: "El que empieza, necesita del que ya ha llegado, el joven necesita del experimentado" (Romero, 2017, p. 565). Explica que es un libro para colegios y alumnos de quinto año, que no tienen ninguna noción de filosofía, por eso lo considera de "mera vulgarización", pues a esas alturas los estudiantes todavía no tenían, según su parecer, ninguna capacidad de abstracción. Más adelante indica las fuentes o ideas en las que se ha basado: Scheler, Hartmann, Stern y algunas sugerencias de la fenomenología, sin dejar de acudir al clásico y "eterno Kant" (Romero, 2017, p. 565). Dado esos fines pedagógicos, contiene al final un "pequeño diccionario, etimológico-explicativo", para que los alumnos "comprendan las palabras que son inevitablemente técnicas en la obra". Explica que era la primera vez en el Perú que se ofrecía a los jóvenes la "Moral de los Valores", con propósitos de política educativa (Romero, 2017, p. 565). Es destacable su postdata, donde dice ser muy amigo de Alberto Wagner de Reyna, de quien ha sabido

que Romero se interesaba por Fernando Tola Mendoza (Lima, 1915-Buenos Aires, 2017), y a su vez Miró era alumno de Griego del joven profesor Tola: "uno de los grandes valores de la juventud peruana (...)" (Romero, 2017, p. 566). De ese discipulado surgió un trabajo conjunto que en carta del 14 de setiembre de 1940 le detalla: "Por si acaso le interesa, le participo que estoy haciendo una traducción directa, de los fragmentos de Heráclito, con el doctor Fernando Tola. Creo que es una de las primeras veces que se traduce directamente al castellano del texto griego" (Romero, 2017, p. 568)⁵.

Entre paréntesis, digamos que esta referencia se verá reflejada en la única carta en el *Epistolario* que está dirigida por Romero a Tola con fecha 21 de marzo de 1941. Es respuesta a una carta que le habría enviado y que no se encuentra en el archivo de nuestro filósofo. Le manifiesta que lamentablemente no habría cátedras disponibles para él en la Argentina, pues "De momento [las universidades] tienen sus cuadros completos hasta donde permite el presupuesto (...)" (Romero, 2017, p. 895). Sin embargo, alentándolo en los estudios del Oriente, leemos: "(...) se me ha ocurrido que –para más adelante– estaría bien en la Biblioteca Filosófica que yo dirijo una edición del Bhagavad-Gita preparada por usted", a lo que agrega: "Creo también que sería una buena manera de dar carta de naturaleza americana a los estudios de orientalismo tan dignamente representados por usted en estos países. Le ruego piense en ello y [si] la idea le agrada, vaya haciendo un plan"⁶. Le sugiere la

⁵ Miró Quesada publicó la traducción con el título "Los fragmentos de Heráclito" en la revista *Sphinx*, a. 3, n° 8, nov.-dic., 1939, [93]-98. La revista *Sphinx*, nombre que se traduce como esfinge, fue órgano del Instituto Superior de Filología y Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

⁶ Por esa época Tola ya había realizado traducciones directas del Bhagavad-Gita, con introducción y notas, aparecidas, por ejemplo, en *Sphinx*, desde 1939 y que él mismo dirigió por varios años.

disposición del volumen, que podría ser de hasta 250 páginas, para luego finalizar con la frase: "Acaso después, podríamos pensar en otras cosas del sánscrito de interés filosófico" (Romero, 2017, p. 895). Adviértase aquí la importancia de esta frase porque mostraría que para Romero en el Oriente no solamente había "pensamiento", sino también "filosofía", como trataría de mostrar Tola en su fecunda trayectoria.

No está de más recordar que el estudioso peruano se mantuvo fiel a su vocación a lo largo de toda su vida, compartida con quien fuera su alumna y luego su esposa, la argentina Carmen Dragonetti (1937-2018), dado que tradujeron de primera mano innumerables textos e hicieron los estudios respectivos, convirtiéndose en figuras de prestigio mundial como indólogos dedicados especialmente al budismo e hinduismo. Su legado se halla en la Fundación Instituto de Estudios Budistas en la ciudad de Buenos Aires, creada por ambos, y cuenta con la mayor biblioteca especializada en el mundo de habla hispana. Además, crearon la primera publicación dedicada a estos estudios en el orbe hispanoparlante, la *Revista de Estudios Budistas*, lanzada desde México en 1991, aunque dirigida desde Buenos Aires (Rodríguez de la Vega, 2015; 2016).

Pero retomando las cartas intercambiadas con Miró Quesada, al envío de su *Curso de Moral*, Romero respondió prontamente, el 3 de junio de 1940, después de leerlo. Y tal como le había pedido el amigo, escribe sus opiniones, aunque se excusa de no ahondar demasiado: "Su obra me parece tan bien inspirada y pensada, como limpiamente realizada. Las cuestiones de principios están sentadas con rigor y seguridad, y la exposición reviste esas condiciones de claridad y método sin las cuales un libro destinado a la enseñanza no cumple sus fines". Se explaya unas líneas más en la ponderación, para sumar: "En mi opinión es también un notable

acierto haber vertebrado su libro con la doctrina del valor" y comparte la idea de la axiología como el aporte más grande del siglo XX, más que la filosofía existencial, sobre la cual Romero tuvo siempre reparos, así como por sus derivaciones "o interpretaciones francamente peligrosas o repudiables". Y si bien le observa que la doctrina del valor no está en el libro "suficientemente destacada en sus líneas propias", justifica este juicio no solamente porque las mentes juveniles a las que estaba destinado no estaban prestas para su comprensión, sino también las de los docentes. Por esta razón le aconseja agregar un apéndice para manejo del profesor, que en sus bases teóricas influiría en la comprensión de la obra, cuyo valor le resulta "elevado" (Romero, 2017, p. 566).

Miró Quesada creía que con lo que se estaba produciendo en nuestros países comenzaba a "formarse una tradición filosófica" (carta del 7 de agosto de 1940), con lo cual Romero coincidía al punto de expresar el 12 de agosto del mismo año: "Hay mucho que decir sobre la filosofía en América en estos tiempos". Motivo por el que trabajaba para el acercamiento entre los estudiosos al pensar en la necesidad de crear una Biblioteca Filosófica Americana que pusiera a la mano lo que se hacía continentalmente. Por su lado, Miró aprovechaba las páginas del antiguo periódico familiar *El Comercio* para dar a conocer en sus suplementos dominicales esos menesteres y sirvió a lo largo de los años, ya fuere con su pluma o con la de otros filósofos, a la difusión y crítica de ideas propias de la filosofía. De hecho, Romero colaboró con el diario en algunas ocasiones y Miró se refirió a él en el periódico no menos de ocho veces. Comenzó cuando le envió su breve ensayo "Temporalismo", sobre el cual le escribe Miró en carta del 14 de setiembre de 1940: "Su lectura me ha convencido una vez más de que su valor de filósofo es muy alto, y de que no se reduce a la adquisición pasiva de datos, sino a una comprensión dinámica de la esencia misma del pensamiento y de la

evolución filosófica" (Romero, 2017, p. 568). En la misma carta escribe algo que reiterará en otras posteriores: "(...) no he podido resistir la tentación de hacer ver el predominio que adquiere día a día la nueva Axiología, y las enormes posibilidades que tenemos los pensadores americanos de contribuir a su progreso y desarrollo efectivos", para agregar renglones más adelante: "Además hago ver el mérito enorme de la unión que hace Ud. entre la Filosofía existencial y la Axiología, unión que a mi juicio es la primera vez que se ha logrado, pues hasta la fecha la displicente omisión heideggeriana no había sido superada" (Romero, 2017, p. 568).

Las cartas, que son extensas en su enorme mayoría, no se limitan a un simple acuse de recibo. Por ejemplo, Romero le confiesa algunas de sus ideas que va madurando de a poco. En carta del 1° de octubre de 1940 le expresa que está por publicar "Programa de una filosofía", como ruta de trabajo hacia el futuro, con hipótesis que iría sopesando. Respecto del valor como tema, decididamente afirma estar "enérgicamente" contra su reducción a la existencia y a favor de la idea de su "absolutismo y objetividad universal", mediante la adhesión provisoria a Scheler. Para ello le detalla los antecedentes que ha publicado y servirían para mostrar su articulación entre "el ser" y "el valer": "En germen hay en estas ideas una interpretación del ser, el esbozo de una ontología en función de ella, su articulación con los valores, su justificación en vista de la historia de las ideas, y dependiente de todo esto, una interpretación de la razón, y aun otras cosas..." (Romero, 2017, p. 569. Puntos suspensivos del autor), lo cual supondrá, según él, muchos años de trabajo, como le dice pocos días después en carta del 6 de octubre del mismo año, al tiempo que le agradece la reseña que ha realizado de "Temporalismo" porque piensa que coinciden en "casi todo".

Antes de finalizar 1940 hay una carta cuyo contenido reviste particular interés. Pertenece a Miró Quesada. Le anuncia la

publicación de su ensayo que titula "Sentido del movimiento fenomenológico" en el cual se refería a Husserl y al pensamiento de Heidegger, Scheler y Hartmann; a su juicio las tres "cumbres del pensamiento actual". Y añade la justificación del escrito: "Creo que el libro tiene el mérito de ser primera vez, que se expone en forma global, sintética y técnicamente clara, el movimiento fenomenológico" (Romero, 2017, p. 570). Aunque se habían abordado las ideas de esos filósofos, "(...) hasta ahora, según creo, no se habla de Husserl, y de la posición de sus continuadores respecto de la tesis husserliana fundamental", para continuar:

Se expone la concepción fenomenológica de cada uno pero no se expone las relaciones, tanto de inspiración como de aporte personal, entre el maestro (si así se puede llamar a Husserl en relación con los pensadores mencionados) y sus discípulos. Además en el folleto expongo algunas reflexiones personales sobre el genuino sentido de la Fenomenología considerándola desde el punto de vista de su tesis sobre el conocimiento absoluto (Romero, 2017, p. 570).

La edición sería limitada o restringida pues pensaba que no se daba en el Perú un público amplio para estos temas, pero albergaba la idea que quizá se podría editar en la Colección que dirigía Romero. Algo que no llegó a concretarse por explicaciones que se dan en cartas siguientes: la cantidad de manuscritos que esperaban su edición.

Otra idea de Miró Quesada en la misma carta es la de la creación de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la que era su secretario, integrada por "todos sus amigos peruanos y muchos más". En sus propósitos fundamentales estaba "el afianzamiento y el progreso de las relaciones entre todas las sociedades sudamericanas

de la misma índole", en consonancia con los propósitos que albergaba Romero, según entiende el filósofo peruano, "Pues es un aporte más para la realización de los fines que Ud. tanto persigue: el levantamiento de la cultura superior en América" (Romero, 2017, p. 571). Huelga decir que Romero prestamente respondió la carta que recibiera en noviembre, el 2 de diciembre de 1940, congratulándose por la "gran noticia" y adelantándole que con similares propósitos, "indispensables", se estaban creando sociedades afines: "En México acaba de fundarse una, y en Cuba se está por fundar otra: aquí nuestra Cátedra A. Korn fue inaugurada hace poco, y quiere ser un centro filosófico muy activo" (Romero, 2017, p. 571).

En carta escrita durante una estadía vacacional en las sierras de Córdoba, Romero se dirige a Miró Quesada después de leer el artículo que escribiera sobre "Temporalismo" en *El Comercio*, pues juzga que ha captado las ideas centrales sobre el valor, de lo cual se alegra, y al mismo tiempo se explaya. La misiva condensa las ideas sobre las que avanzaba y adelanta las posiciones que irá adquiriendo respecto del valor y la trascendencia. Un punto de apoyo eran las conceptualizaciones de Scheler, que dividía en una doble faz: una "descriptiva", que tenía en cuenta el cómo del valor, la objetividad, la polaridad, las jerarquías, etc. Otra, "interpretativa", según la cual el valor sería una instancia autónoma y ajena al ser o al ente. Asevera: "Admito la primera pero presumo que he de llegar a otras vistas sobre la segunda" (Romero, 2017, p. 572). Este juicio es destacable porque muchas veces se ha estudiado a Romero desde un cristal que reflejaría fielmente al filósofo alemán, pero no ha sido así para quienes han analizado de forma más exhaustiva y comparativa su pensamiento. Sabemos que para él el valor es la medida de la trascendencia, por eso escribe: "el valor está dado con el absoluto trascender y es uno con él" (Romero, 2017, p. 573). Con optimismo declara: "Imagine usted las consecuencias si logro desenvolver una

teoría de los valores por este camino. Los valores serían notas o modos del ser pleno del absoluto trascender; ser y valer se unirían. La vieja intuición de que el ser incluye el sumo valer se alcanzaría por este camino, que parece nuevo, o novísimo" (Romero, 2017, p. 573), pero su discurrir es más extenso y explicativo de la posición que irá desarrollando en sus trabajos. Por otro lado, ya por entonces había conocido personalmente a Alberto Wagner de Reyna, a quien había recibido en su casa de Martínez, en la Provincia de Buenos Aires. Tema sobre el que volveremos más adelante.

Romero, en carta fechada el 8 de mayo de 1941, le informa de la marcha de la Cátedra Alejandro Korn y sus actividades, entre las cuales estaba la construcción de un fichero de filósofos americanos, para lo cual le pedía ayuda: "Puede obrar con toda libertad como nuestro representante, porque queremos la ficha *de toda persona que haya escrito de filosofía*, en cuanto no sean meras notas bibliográficas" (Romero, 2017, p. 574. Cursivas del autor). Al mismo tiempo se ofrece para difundir en cantidad folletos relativos a libros que se editen en el Perú, pero se destaca en un párrafo más adelante la frase: "Otro punto es la *vinculación juvenil*: esto es, entre estudiosos jóvenes de filosofía de diversos países. Cuando pueda deme nombres y direcciones de jóvenes de ahí" (Romero, 2017, p. 574. Cursivas del autor).

La respuesta de Miró Quesada, en carta del 4 de setiembre de 1941, marca un pulso notable en la orientación que fue tomando su pensamiento porque le comunica que se ha "dedicado casi por completo a investigaciones noseológicas" [*sic*], para lo cual inclusive se ha alejado de Lima con el fin de cumplir su plan de estudios y trabajos con más tranquilidad y recogimiento. De igual modo le anuncia que su libro *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941) constituiría el primer volumen publicado por la Sociedad Peruana de Filosofía. Pero además deja la impresión de estar viviendo un

momento positivo, con optimismo, pues "Por aquí las cosas van muy bien. Tenemos un gobierno que se interesa mucho por los asuntos culturales (cosa que no pasaba desde hacía mucho tiempo en nuestra Patria)" (Romero, 2017, p. 575)⁷. Dentro de ese apoyo estaba el de otorgar a la Sociedad una pequeña subvención, que iba "viento en popa". Las reuniones periódicas servían para discusiones de las cuales se tomaban copias taquigráficas, que luego se publicarían en los *Archivos*. Igualmente le informa que ha leído un manuscrito enviado por Romero a Deustua –"Me pareció como todo lo de Ud., magnífico"–, que se incluiría en la revista *Letras* de San Marcos con unas palabras introductorias del propio Miró referidas a su persona y obra. El trabajo de marras fue "Saber ingenuo y saber crítico" (1941), luego incorporado en su *Filosofía de la persona y otros ensayos filosóficos* (1944). Por lo demás, el filósofo peruano no dudaba que llegaría en un tiempo cercano "la época en que Latinoamérica pueda contar con un pensamiento propio, formado a base de la tradición occidental, pero con lineamientos genuinamente originales" (carta del 1° de diciembre de 1942, Romero, 2017, p. 576). Y en esta dirección de estudio y especialización marchaba su quehacer, para dedicarse a la investigación sobre todo en Teoría del Conocimiento, según expresa, pues deseaba lograr puntos de vista propios (Romero, 2017, p. 577).

Hacia 1953 Miró Quesada había recibido y leído la obra de Romero, *Teoría del hombre* (1952). Le había causado una excelente impresión y la consideraba como lo más auténtico que se había escrito hasta el momento en "filosofía latinoamericana" (Romero, 2017, p. 577), en acuerdo con Manuel Granell en conversaciones filosóficas realizadas en La Habana, organizadas por Humberto Piñera

⁷ Se refiere al controversial gobierno de Manuel Prado (Lima, 1889-París, 1967), figura perteneciente a la alta burguesía. Fue presidente dos veces: 1939-1945 y 1956-1962.

Llera. En la misma carta, con fecha 17 de agosto de 1953, le señala que había dos nuevos valores en el Perú: Salazar Bondy y Víctor Li Carrillo (1929-1988). El primero, ya profesor en San Marcos, había terminado su escrito sobre el ser ideal y el ser irreal, que publicó en su libro *Irrealidad e idealidad* (1958). El segundo, "descendiente de estirpe china, está aún joven. En estos momentos estudia con una beca en Alemania, pero sus trabajos son una verdadera promesa. Parece que la síntesis del espíritu oriental con el latino puede rendir frutos interesantes" (Romero, 2017, p. 578). Ahora bien, en esa carta le comunica que ha terminado un libro de lógica jurídica, todavía inédito, sobre un tema que, a su entender, echaba luz por primera vez sobre la teoría kelseniana del deber ser, "definiéndola como un tipo de lógica modal de especie deóntica". Es apropiado citar *in extenso* un párrafo:

Como Ud. recordará el esfuerzo principal de mi actividad está orientado hacia la constitución de una epistemología integral que abarque unitaria y sistemáticamente las principales ciencias, tanto naturales y exactas como espirituales o culturales. (...) Estoy también haciendo estudios de epistemología histórica, para lo cual he organizado un seminario en que participan filósofos e historiadores, especialmente el Dr. Basadre, cuyo prestigio de historiador Ud. seguramente conoce (Romero, 2017, p. 578).

A cuento del suplemento cultural que editaba *El Comercio*, escribe: "Nuestro suplemento está adquiriendo día a día mayor prestigio, debido a las firmas que publica y a la orientación *auténtica*, que está dando a la totalidad de su material. Creo que es un deber de los intelectuales más connotados de nuestra América contribuir a mantener esta orientación *auténtica*" (Romero, 2017, p. 578. Cursivas del autor). Vemos así que el problema de la "autenticidad",

sobre el cual escribió Salazar Bondy tan cuestionadoramente, era algo compartido con otros filósofos.

La carta siguiente de la que disponemos pertenece a Romero, fechada 9 de noviembre de 1953. En ella le explica que le ha enviado otro libro suyo, *Estudios de historia de las ideas*, y se siente halagado de que le haya gustado *Teoría del hombre*, a propósito de lo cual escribe algo que nos parece remarcable: "(...) libro en el cual venía pensando desde muchos años atrás, pero demoré porque no quiero 'hacer libros' sino que ellos se vayan haciendo solos, como la fruta que madura en el árbol" (p. 578). Además narra sobre otros libros que tiene en carpeta acerca de la cultura, e inclusive una "Metafísica". Mientras trabajaba en una historia de la filosofía moderna, que se editaría en los Breviarios del Fondo de Cultura (1959). No deja de lamentar una vez más en el *Epistolario* el fallecimiento del filósofo estadounidense, de orientación personalista, Edgar Brightman, por quien tenía un gran sentimiento amistoso (Jalif, 2012), además de decirle que pronto tomaría contacto con Salazar y Li Carrillo.

Sin entrar en mayores detalles, Romero le informa en cartas posteriores de los avances en las ediciones de la Biblioteca Filosófica de Losada, de la editorial Nova, de Sudamericana, de la Universidad de Puerto Rico, del Fondo de Cultura Económica, y de algunas series de Editorial Columba, todas en manos de antiguos discípulos. Entresacamos de una de ellas, fechada 19 de agosto de 1954, la ponderación de la obra de elevación cultural "inconmensurable", que estaba haciendo Miró a través de las páginas de *El Comercio* (Romero, 2017, p. 581).

Las cartas siguientes del filósofo peruano introducen otra cuestión, que trató en su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974). A partir de categorías historiográficas acuñadas por Romero, le consulta la clasificación generacional que

estaba elaborando respecto de la filosofía latinoamericana, si bien en entrevista personal en Buenos Aires ya había conversado el tema. En carta del 14 de setiembre de 1954 Miró asegura que tiene avanzado el libro, que dividirá en dos partes: una general, esto es, interpretativa, y una especial, que dedicará al análisis de algunas figuras "paradigmáticas" como verificación de la primera (Romero, 2017, p. 581). Y a la luz de la edición, que se demoró décadas, se podrá constatar que el plan lo cumplió. La carta en esa oportunidad se constituye en un medio para despejar ciertas dudas que se le presentaban. Entiende que puede hablarse de tres generaciones en la filosofía latinoamericana: la de los patriarcas; la intermedia o "forjadora", y la joven. A pesar de las diferencias en edades, la primera "puede decirse que ya está fuera de toda actividad" (Romero, 2017, p. 582). La segunda abarcaría edades entre los 45 y 65 años (Romero, Delgado, Iberico, Ramos, Larroyo, etc.). La joven, entre los 20 y los 45 años de edad, a pesar de que parecería cubrir un arco etario muy grande, considera que en el Perú podría englobar a los más precoces por no haber diferencias importantes de inquietudes y posturas. Expresamente le pregunta por una diferencia que advertía entre lo que sucedía en su país respecto de la Argentina y México, por ejemplo, sin que ocurriera en otros:

Pero lo que quiero consultar es sobre una curiosa situación que existe en el Perú, y que me parece no existir en los demás países. En el Perú, la generación intermedia se subdivide en dos generaciones: una generación que corresponde más o menos a la generación del 98 española, y que llamo la generación de los polígrafos y otra generación cuyos máximos representantes son Delgado e Iberico. Estas dos generaciones están nítidamente diferenciadas, cosa que no creo suceda en México o Argentina (Romero, 2017, p. 582).

De lo que se trataría es que esa diferencia no sería dable distinguirla en otros países, para extenderse a continuación sobre apreciaciones del mismo tenor. Es conveniente recordar que el criterio generacional, siguiendo principalmente a Ortega, estuvo basado más que en la edad de los integrantes, en el módulo de ideas afines, del mismo modo que se sigue hablando hoy, en términos amplios, de generación.

La respuesta de Romero es casi inmediata. En carta fechada 26 de setiembre de 1954, le aclara algunas cuestiones. Se incluye por edad como coetáneo de Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Tomás Casares, para indicar: "En efecto, entre yo y Korn no puede incluirse generación" (Romero, 2017, p. 583). El nombre de Alberini, mencionado por Miró, es recogido por Romero para poner de manifiesto las diferencias que los separaban. No solamente eran cuestiones de personalidad y de formación intelectual, sino también de posiciones políticas dentro de la Universidad (Romero, 2017, p. 584). Un tema que reaparecerá en otras cartas del *Epistolario*.

Sabido es que Romero fue un crítico combatiente del peronismo, como lo fue su grupo y el de la revista *Sur*, liderado por Victoria Ocampo. Naturalmente, los corresponsales no ignoraban esta posición, que se encargaba de declarar, de manera que producida la autodenominada "Revolución Libertadora" el 16 de setiembre de 1955, gestada por militares, clérigos y civiles para deponer al gobierno constitucional, nuestro autor recibió distintas misivas acompañándolo en lo que consideraban un triunfo de la libertad⁸. Miró le envía una carta a muy pocos días del hecho. Leemos

⁸ Sobre la posición política nacional e internacional de Romero e intelectuales tanto en América como en Europa, hay bibliografía que ha dado cuenta de la misma y está a la mano de cualquier persona interesada.

en sus primeros renglones: "No le he escrito antes porque, debido a las circunstancias que todos conocemos, temía que mi carta no le llegara. Pero sean mis primeras palabras de felicitación, de emocionada y cálida felicitación por el inmenso triunfo que acaba de obtener la Nación Argentina". Y a renglón seguido agrega:

Es un triunfo de todos los argentinos y Ud. puede tener la satisfacción de haber colaborado en él como pocos lo hicieron. Su colaboración no se reduce a la actitud rebelde que con tanta dignidad ha mantenido Ud. a través de los años, sino a su misma condición de filósofo, es decir de hombre libre que piensa por sí mismo. El hecho de la existencia de personas como Ud. en la Argentina ha sido un presupuesto de la liberación que hoy día se lleva a cabo. Porque esta liberación no hubiera podido realizarse si no hubiese existido un ambiente determinado. Y ese ambiente se ha mantenido sobre todo debido al clima espiritual creado por los hombres, que como Ud. han elegido la libertad del espíritu como sentido de sus vidas (Romero, 2017, p. 585).

En la misma carta, pero transitando otro tema, le confiesa que está dedicado "únicamente al libro sobre filosofía latinoamericana", que le resultaba más difícil de lo que había pensado. Terminada la parte teórica, se hallaba abocado a la constatación de sus aseveraciones como verificación de la misma, donde Romero constituyó un capítulo especial. Agregaría una tercera parte sobre "el filósofo latinoamericano como realidad y como posibilidad", en la que daría cuenta de las tareas filosóficas que se llevaban a cabo ante el acontecer político y social (Romero, 2017, p. 586). Precisamente creía que la parte dedicada al filósofo argentino sería una buena muestra interpretativa de su obra realizada por primera vez, donde aparecerían expresamente el "sentido" y la "función" de la filosofía. Añade un *post scriptum* que apostilla la

presentación de una ponencia en la Primera Convención Nacional de Escritores y Artistas en la que precisamente había tratado de fundamentar la necesidad y posibilidad de llegar a una acción superadora de "las limitaciones del puro liberalismo (de ninguna manera de la libertad) y del puro socialismo" (Romero, 2017, p. 586).

En la última carta del pensador peruano en el *Epistolario*, fechada 30 de abril de 1961, hay dos cuestiones que destacan: la primera es que a través de la obra de Romero traducida al inglés (1964), como parecía que iba a suceder con *Teoría del hombre*, se tenía una "muestra de la autoafirmación y la confianza en sí mismo, que en estos momentos tiene el pensamiento latinoamericano". La segunda le informa que junto a Salazar Bondy ha escrito un *Manual de Filosofía* en dos tomos (1961), dentro de "una revolución pedagógica en la enseñanza de la filosofía" que se estaba dando en el Perú, según las intenciones de ambos, en medio de un ambiente propicio para tales cambios (Romero, 2017, p. 588). Sin embargo, la historia inmediatamente posterior mostraría la complejidad de los tiempos que sobrevinieron tanto en el Perú como en la Argentina.

Walter Blumenfeld, Víctor Li Carrillo y Luis Alberto Sánchez

El *Epistolario* incluye otros tres correspondientes con cartas más puntuales en sus contenidos: Walter Blumenfeld (Alemania, 1882-Perú, 1967), Víctor Li Carrillo y Luis Alberto Sánchez (Perú, 1900-1994). En el caso del primero son formales y se refieren a la edición del libro por Losada, *Sentido y sin sentido* (1949), originalmente publicado en Múnich en 1933. Pero Romero conoció también otras de sus obras, como *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica* (1951), que hizo leer a sus

discípulos, según se aprecia en carta del 1 de setiembre de 1951 (Romero, 2017, p. 86).

Blumenfeld estudió ingeniería (1906) y se doctoró en Filosofía (1913), pero por el nazismo en 1935 debió exiliarse en Lima, donde enseñó en la Universidad de San Marcos. La cátedra de Psicología del Aprendizaje, a nivel doctoral, la ejerció por veinte años, entre 1946 y 1966, fruto de la cual fue su libro *Psicología del aprendizaje. Un libro para maestros y estudiantes* (1957). Cumplió una misión fundamental al ser el primer director del Laboratorio de Psicología Experimental en la Facultad de Ciencias, con lo cual fue el fundador de la psicología científica, y ejerció una gran influencia en su país de adopción. Practicó una vertiente psicológica que guardaba significativas diferencias con la ejercida por Delgado e Iberico. La misma práctica en su especialidad lo vinculó con problemas educativos que plasmó primero en libros escritos en alemán, como lo fue el que se publicó traducido en Losada.

A Víctor Li Carrillo, Romero le dirigió una misiva fechada el 19 de enero de 1961, evidente respuesta a una carta que no se ha conservado, lamentando que no sería posible editarle en Losada su tesis doctoral "Las definiciones del Sofista", pues la profusión de palabras en griego eran una gran dificultad técnica (Romero, 2017, p. 491). Esta tesis finalmente tuvo una edición póstuma en 1996 por la Universidad de San Marcos. Es dable recordar que Li Carrillo tuvo formación en Alemania, Francia y Venezuela, tanto en filosofía como en física y matemáticas. Además de ser alumno de Heidegger, a quien tradujo, recibió lecciones de V. Goldschmidt, H. Marguerite y otros. Asimismo en Lima creó el Centro Peruano de Estudios Filosóficos, que editó la revista *Aporía* entre 1979 y 1984. Entre sus obras, destacan *Platón, Hermógenes y el lenguaje* (1959), con la que había obtenido el grado de Bachiller en la Universidad de San Marcos en 1958, y *Estructura y antihumanismo* (1968).

Respecto de Luis Alberto Sánchez, en el archivo personal de Romero se hallan tres cartas, publicadas en el *Epistolario*, redactadas con estricto sentido profesional, aunque traslucen una vieja amistad. La primera, de quien fuera activo político, ensayista, periodista y crítico literario, líder del APRA, senador (1962-1969), vicepresidente de la República (1985-1990), primer ministro y tres veces rector de la Universidad, es manuscrita. Vida trashumante si las hubo por su actividad política y su personalidad, ejerció la docencia en distintos países y fue autor de numerosas obras. Fechada en Puerto Rico el 26 de noviembre de 1949, encontramos una escueta invitación a Romero para dictar clases en la Universidad. Sobresale el párrafo donde le pide que le envíen "todos" los libros posibles porque para sostenerse en el destierro había tenido que desprenderse de su biblioteca de más de siete mil volúmenes. La respuesta de Romero es casi inmediata, el 1 de diciembre de 1949, donde declina la invitación para enseñar allí, pero acepta la invitación a colaborar con la revista de la institución y además le informa que ya ha solicitado a varias amistades que le envíen libros. Un año después le vuelve a escribir Romero para remitirle un artículo a ser publicado en la revista universitaria. Al parecer el escrito era parte o adelanto de lo que luego publicaría en su *Teoría del hombre* y así se lo dice. También le informa que ha continuado solicitando el envío de libros y él mismo le manda la duodécima edición de su *Lógica*.

Alberto Wagner de Reyna

El último de los corresponsales al que nos referiremos es una persona que Romero tuvo en alta estima, aunque entre uno y otro nadie dudaría que mediaban grandes diferencias en los planos religiosos y filosóficos, por ejemplo, dado su existencialismo

cristiano. Se trata del filósofo, abogado, diplomático, historiador y escritor Alberto Wagner de Reyna (Perú, 1915-Francia, 2006), autor de la reconocida obra *La ontología fundamental de Heidegger: su motivo y significación*, originalmente publicada en Lima en 1938, que Romero reeditó en 1945, con nota preliminar de su autoría. La primera carta con la que contamos, escrita desde Lima, tiene fecha 30 de noviembre de 1940, pero por su contenido se percibe que el inicio del intercambio es anterior, así como la amistad. En el repositorio se hallan siete piezas postales, que han sido incluidas en el *Epistolario*. De la primera destacamos algunas ideas: 1. La creación de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la cual formaba parte, que gestionaría la visita de Ortega y Gasset. 2. Se había realizado en un "histórico salón de San Marcos" una exposición de libros editados en la Argentina y eso le parece a Wagner un hecho auspicioso: "Creo que es la primera exposición del Libro que se hace en grande en el Perú" (Romero, 2017, p. 941). 3. El organizador había sido Antonio Aita⁹, quien lo había invitado a colaborar con los diarios *La Prensa* y *La Nación*:

Pienso enviarle un trabajo sobre la cultura peruana y latinoamericana en general, en defensa contra el indigenismo y la influencia n. [¿norte?] americana. La cultura sudamericana como una floración dentro del ámbito occidental, con los presupuestos de ella pero que se desarrolla libremente. No contraria ni imitadora

⁹ Antonio Aita (1891-1966), escritor y ensayista argentino, que perteneció al PEN Club, donde ocupó cargos jerárquicos. Participó en la organización del 14 Congreso Internacional de esa asociación realizado en Buenos Aires. En Lima, entre otras actividades, dictó una conferencia que fue reseñada en la revista *Letras*, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, v. 6, n° 17, 1940, pp. 433-437, con el título "Algunos aspectos de la novela argentina. Conferencia del doctor Antonio Aita pronunciada en la Facultad de Letras". (Disponible en <http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/906>). Mantuvo amistad con Gabriela Mistral y diversos escritores. Se le deben libros sobre literatura argentina y fue asiduo colaborador de la revista *Nosotros*.

de la actual cultura europea sino hermana de ella, con iguales derechos en la familia helénico-cristiana. No sé si el tema sea de interés por allá (Romero, 2017, p. 941).

4. Había recibido ejemplares de la traducción que realizó con Mons. Luis Lituma de *Del ente y de la esencia* de Tomás de Aquino, publicada en la Biblioteca Filosófica de Losada (1940). Le agradece la edición y al mismo tiempo le parece que ha salido "magnífica". Simultáneamente había sido publicada una traducción por Juan Ramón Sepich, en edición bilingüe de la Universidad de Buenos Aires, pero el hecho le parecía auspicioso porque ante el cotejo de ambas, creía que la traducción podía "resistir a la crítica y a la comparación y salir airosa de ella" (Romero, 2017, p. 941). Sobre el tercer aspecto que hemos recogido, Romero le responde en carta del 17 de diciembre de 1940:

Si estuviera con más ánimo para escribir le diría cuánto coincidimos en la apreciación de la cultura iberoamericana. Yo también soy anti-indigenista y occidentalista. Pero yo creo que la función de América no es tanto hallar un nuevo matiz para la cultura de Occidente, como el de realizar la 'idea' de esa cultura... (Romero, 2017, p. 942. Los puntos suspensivos son del autor).

En otras palabras, América sería la consumación de los valores e ideales occidentales. Es evidente entonces el trasfondo de una filosofía que podría ser considerada universalista, con los recaudos que puedan tomarse de las frecuentes discusiones llevadas a cabo a lo largo de décadas.

De las siete cartas, que abarcan hasta mayo de 1944, otras dos cuestiones resaltan: la primera, en carta fechada 16 de marzo de 1942, es la referida a un libro escrito por Wagner sobre liturgia, que

deseaba publicar en la Colección Biblioteca Filosófica, pero Romero le aconseja hacerlo en otra colección, a su parecer más apropiada, que tenía por título "Una Nueva Cristiandad", donde finalmente se publicó en 1948 (Romero, 2017, p. 942). Sin caer en reduccionismos, nos parece conveniente recordar que el filósofo peruano en sus estudios en Alemania fue alumno de Hartmann y Guardini (1885-1968) en Berlín, y este último, que ejerció gran influencia en las juventudes cristianas de las primeras décadas del siglo XX, escribió dos libros sobre liturgia (*Vom Geist der Liturgie* [El espíritu de la liturgia], 1918 y *Liturgische Bildung* [Formación litúrgica], 1923), en los que descentra todo formalismo para enunciar la vida propia de los actos litúrgicos. La segunda, en carta escrita desde Brasil donde Wagner se desempeñaba como diplomático, fechada 30 de noviembre de 1942, expresa, tal como ya le había comentado el Padre Roberto Saboia de Medeiros (1905-1955), que San Pablo "era algo así como un Sahara filosófico" a pesar de tener tres facultades dedicadas a estos estudios, pues la formación era muy deficiente, casi un páramo donde se conocían muy lejanamente "los movimientos" contemporáneos. Saboia era un sacerdote jesuita ordenado en 1936 en Buenos Aires, colaborador de la revista *Stromata*, y amigo personal de Romero¹⁰. Desde 1939 trabajaba en San Pablo sobre aspectos educativos y de salud de trabajadores y sectores pobres, que dedicó su faena principalmente a la acción social. Tenía buena formación filosófica y además de hacer traducciones y editar publicaciones referidas a esa faena, era lector de Maurice Blondel, cuya posición llamó "realismo concreto". En todo caso, lo que

¹⁰ Sobre Roberto Saboia de Medeiros puede verse la única carta conservada en el archivo de Romero, publicada en *Epistolario*, p. 835, dirigida por éste. Cálida y cordial, expresa que lo extraña: "En mis trabajos me acuerdo constantemente de usted, y aun a veces inicio una especie de incompleto diálogo, sobre este punto de partida: [¿]qué pensaría de esto mi amigo Saboia?".

Wagner hace en la carta es situar a Saboia como autoridad a la cual puede remitirse para evaluar el estado de la filosofía en Brasil. Del mismo modo le anuncia que su libro sobre liturgia será traducido al portugués y publicado en Río de Janeiro, pero importa fundamentalmente la noticia de que acaba de finalizar un libro al que ha dado el título de *Filosofía en Iberoamérica* –"un ensayo más o menos ligero" sobre sus problemas–, que propone para ser editado por Losada y Romero acepta. Sin embargo, finalmente la edición se hizo en Lima por la Sociedad Peruana de Filosofía (1949). Habría otros detalles para entresacar de las cartas, pero entendemos que lo principal ha sido recogido en nuestras líneas.

Breves conclusiones

Las primeras cartas que estos intelectuales peruanos dirigieron a Romero fueron escritas en momentos de extrema debilidad institucional. La Universidad de San Marcos estuvo clausurada por razones políticas entre 1932 y 1935. Un hecho que facilitó el surgimiento de entidades privadas, con lo cual se favorecía a los sectores de mayor poder adquisitivo y en algunos casos reducto de posturas conservadoras y reaccionarias, que por ejemplo tomaron partido por Francisco Franco durante la Guerra Civil en España. En gruesas pinceladas, digamos que a los filósofos de la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica les toca ser testigos de hechos internacionales de suma gravedad, como las llamadas Guerras Mundiales, la mencionada Guerra Civil española, intervenciones militares de potencias extranjeras en territorios propios, problemas internos a veces muy violentos y otras situaciones lamentables no solamente en el Perú.

Pese a innumerables vicisitudes, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue el centro de los estudios filosóficos y de las nuevas corrientes que irán surgiendo en la primera mitad del siglo XX, además de movimientos políticos, intelectuales y culturales. El

mérito de Romero fue haber advertido la significación de la filosofía que se estaba elaborando en el Perú y su iniciativa de mantener relaciones epistolares con algunas de sus voces dentro de su gran red de corresponsales. Para cualquier estudioso de las ideas filosóficas latinoamericanas bastará indagar la importancia de los nombres recuperados dentro de su archivo documental. Figuras que se integran con otras para tener al menos un conocimiento aproximado del acervo del país, vivificado con el correr de los tiempos y las perspectivas de jóvenes que se sumaron.

Hay un detalle más que quisiéramos destacar. Nos referimos a la carta que en su momento Romero le envió a Fernando Tola Mendoza, alentándolo a continuar sus estudios de filosofías del Oriente e inclusive el ofrecimiento para publicarle algunas traducciones de primera mano y trabajos, a pesar de la firme convicción que tenía sobre la filosofía europea en particular, y occidental en general. Esto muestra la variedad de sus intereses y el hecho de que el cultivo de la filosofía en América podía estar abierto a todas las corrientes de pensamiento emanadas de las distintas culturas del mundo. Pero además, no se equivocaba al alentar a este joven peruano, luego residente y profesor en la Argentina hasta su muerte, por el alto nivel de los trabajos que realizó y el reconocimiento internacional que lo distinguió.

En otro registro y para cerrar estas palabras, se observa que del grupo corresponsal, la mayoría pertenece a lo que se ha llamado "generación del centenario": "la generación de intelectuales peruanos más prolífica, fecunda y trascendente del siglo XX" según alega Sebastián Pimentel (2018). Y este juicio se aprecia al acercarse a una historia de la filosofía en el Perú. Diríamos que fue una generación bisagra de la cual es deudora, de una forma u otra, la filosofía posterior, aun aquella que realizó críticas no siempre complacientes. Por lo que hace al *Epistolario* y las cartas que hemos

comentado, nos permiten perforar la clepsidra en la que solemos refugiarnos los seres humanos para ensanchar nuestros límites y asomarnos a un horizonte más rico y amplio donde las cartas con filósofos peruanos tienen peso propio.

Referencias y bibliografía

AA.VV. (1938). *Escritos en honor de Descartes*. La Plata, Argentina: Publicación Oficial de la Universidad de La Plata.

Arias Gallegos, Walter L. (2011). Reseña histórica de la psicología peruana desde la época republicana hasta la actualidad. *Revista de Psicología*, 1(1), 73-94.

Ahumada I., Aldo y Vrsalovic, Stefan (2020). Ramiro Pérez Reinoso: acercamientos y problemáticas latinoamericanas en Chile. *Universum*, 35(2), 316-343. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762020000200316>

Blumenfeld, Walter (1949). *Sentido y sin sentido*. (Traducción del alemán revisada por C. Góngora Perea). Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.

Blumenfeld, Walter (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Col. Plena Luz, Pleno Ser, 6. Lima: Universidad Mayor de San Marcos / Sociedad Peruana de Filosofía.

Blumenfeld, Walter (1957). *Psicología del aprendizaje*. Un libro para maestros y estudiantes. Lima: Facultad de Educación, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Delgado, Honorio (1941). *Paracelso*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S. A. Reedición: Col. Biblioteca Contemporánea. Buenos Aires: Losada, 1947.

Delgado, Honorio e Iberico, Mariano (1933). *Psicología*. Lima: Imprenta "Hospital Víctor Larco Herrera".

Delgado, Honorio (1948). *Ecología, tiempo histórico y existencia*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.

Deustua, Alejandro O. (1919-1922). *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano* (2 vols.). Lima: Casa Ed. E. R. Villarán.

Deustua, Alejandro O. (1923). *Estética general*. Lima: Imprenta Eduardo Rávago.

Deustua, Alejandro O. (1932). *Estética aplicada*. Lima: Compañía de Impresores y Publicidad.

Deustua, Alejandro O. (1938-1940). *Los sistemas de moral*. (2 vols.). Lima: Imprenta Editora de El Callao.

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL / Siglo XXI.

Grupo Pedro Zulen. Programa dedicado a Mariano Iberico. Recuperado de: https://nep.facebook.com/pedrozulen.unmsm/videos/charla-virtual-la-filosof%C3%ADa-de-mariano-iberico/244830413479932/?_so__=permalink&__rv__=related_videos&_rdr

Iberico, Mariano (1916). *La filosofía de Enrique Bergson*. Lima: Sanmarti y Cía.

Iberico, Mariano (1932). *La unidad dividida*. Col. Biblioteca Perú Actual, Filosofía y Ciencias Sociales (Tomo 3). Lima: Editorial Compañía de Impresiones y Publicidad.

Iberico, Mariano (1946). *El sentimiento de la vida cósmica*. Col. Biblioteca Contemporánea. Buenos Aires: Losada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1939 (1ª ed.).

Iberico, Mariano (1950). *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Publicaciones del IV Centenario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: Imprenta Santa María.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia (1999). Vida política, universidad y surgimiento de la fenomenología en el Perú. *Universum*, año 14, 91-112.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2012). Algo más que una relación epistolar: Francisco Romero, Edgar S. Brightman y el personalismo norteamericano. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 29, 133-160.

León, Ramón y Zambrano Mora, Alfredo (1992). Honorio Delgado: Un pionero de la psicología en América Latina. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 24(3), 401-423. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80524312>

Li Carrillo, Víctor (1959). *Platón, Hermógenes y el lenguaje*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Li Carrillo, Víctor (1968). *Estructura y antihumanismo*. Col. Cuadernos del Instituto de Filosofía Andrés Bello. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Miró Quesada, Francisco (1940). *Curso de moral*. Lima: Imprenta Librería D. Miranda.

Miró Quesada, Francisco (1941). *Sentido del movimiento fenomenológico*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía.

Miró Quesada, Francisco (1964). Francisco Romero: el forjador. En *Homenaje a Francisco Romero*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 15-56.

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

Pimentel, Sebastián (2018). Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú. *Histórica*, 42(1), 115-140. Recuperado de: <https://doi.org/10.18800/historica.201801.004>

Plotkin, Mariano Ben. (1996). Psicoanálisis y política: la recepción que tuvo el psicoanálisis en Buenos Aires (1910-1943). *Redes*, 3(8), 163-198. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90711321005>

- Pró, Diego F. (1959). Influencia de Bergson en la cultura argentina. *Revista de Historia Americana y Argentina*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2(3 y 4), 191-200. Recuperado de: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8139/rev-haya-3y4-95-100.pdf
- Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. (Tomo 2, pp. 318-326). Lima: Fondo de Cultura Económica del Perú.
- Rodríguez de la Vega, Lía (2016). De Budas y *Bodhisattvas*: homenaje a Fernando Tola Mendoza. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 14(1), s/p. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/1053/105345260012/html/>
- Rodríguez de la Vega, Lía (2015). Una centena luminosa. Homenaje a Fernando Tola Mendoza. *Journal de Ciencias Sociales*, 3(5), 150-155. Recuperado de <https://doaj.org/article/b515423539ec4c58910cd9be55f80931>
- Romero, Francisco (1936). Un manual de Psicología. *Nosotros*, 2ª época, mayo, a. 1, v. 1, n° 2, 216-222.
- Romero, Francisco (1937). Filosofía de la persona. *Cursos y Conferencias*, 6, agosto, n° 5, 527-547.
- Romero, Francisco (1940). Temporalismo. *Nosotros*, 2ª época, mayo-junio, a. 5, v. 12, n° 50-51, 329-365. Incluido en *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 1941.
- Romero, Francisco (1944). *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco (1945). *Papeles para una filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco (1952). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco (1953a). *Qué es la filosofía*. Buenos Aires: Columba.
- Romero, Francisco (1953b). *Estudios de historia de las ideas*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco (1959). *Historia de la filosofía moderna*. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, Francisco (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco (1964). *Theory of Man*. (Translated by William F. Cooper). California: University of California Press.
- Romero, Francisco (2017). *Epistolario (Selección)*. (Edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada). Buenos Aires: Corregidor.
- Salazar Bondy, Augusto (1964). Notas sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero. En *Homenaje a Francisco Romero* (pp. 161-172). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Incluido en su *Para una filosofía del valor* (pp. 278-290). Col. Ideas e Indagaciones. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971. Reedición: *Para una filosofía del valor*. (Edición y estudio introductorio de J. Navarro Reyes; índice de autores por Anna Grifi y Jesús Navarro Reyes, pp. 322-334). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Salazar Bondy, Augusto (1965a). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. (Tomo 1). Lima: Francisco Moncloa Editores S. A.

Salazar Bondy, Augusto (1965b). *En torno a la educación*. Ensayos y discursos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Salazar Bondy, Augusto (1967). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Col Autores Peruanos. (2ª. Ed). Lima: Universo.

Salazar Bondy, Augusto (1967). *Didáctica de la filosofía*. Lima: Universo.

Salazar Bondy, Augusto y Miró Quesada, Francisco (1961). *Manual de filosofía*. Lima: Santa Rosa. [Miró fue coautor del vol. 2. El vol. 1 apareció bajo la autoría de Salazar con el título *Introducción a la filosofía*. Hubo reimpressiones con apreciables cambios].

Sobrevilla, David (1978). 1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú. En B. Podestá (Ed.), *El estado de las Ciencias Sociales en el Perú* (pp. 35-99). Lima: Universidad del Pacífico.

Sobrevilla, David (1980). *Las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Mejía Baca.

Sobrevilla, David (1987). San Marcos y la filosofía en el Perú. *Socialismo y Participación*, (37), 17-50.

Sobrevilla, David (1988/1989). *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía en el Perú*. Vol. 1: Iberico, Guardia Mayorga, Wagner de Reyna. Vol. 2: Peñalosa, Salazar Bondy, Miró Quesada Cantuarias. Lima: Hipatia.

Sobrevilla, David (1988-89). Phenomenology and Existencialism in Latin America. *The Philosophical Forum*, 20(1-2), Fall-Winter, 85-113.

Sobrevilla, David y García Belaúnde, Domingo (Eds.) (1992). Francisco Miró Quesada. Bosquejo autobiográfico. En *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C.* (pp. 3-11). Lima: Universidad de Lima.

Vexler, Magdalena (2000). Las contribuciones filosóficas de Víctor Li-Carrillo al pensamiento peruano. *Logos Latinoamericano*. 5(5). Recuperado de: https://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Publicaciones/Logos/2000_n5/pensadores_comt1.htm

Wagner de Reyna, Alberto (1945). *La ontología fundamental de Heidegger: su motivo y significación*. (Nota preliminar de Francisco Romero). Colección Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada (2ª ed.). Lima: Lumen, 1938 (1ª ed).

Wagner de Reyna, Alberto (1948). *Introducción a la liturgia*. Col. Una Nueva Cristiandad. Buenos Aires: Losada.

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

Weinberg, Pedro Daniel (2020). Gregorio Weinberg: un editor singular. En P. D. Weinberg (Ed.), *Gregorio Weinberg. Escritos sobre el libro y la edición en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 283-341. Recuperado de: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=2270&pageNum_rs_libros=6&totalRows_rs_libros=1227

Aeterni patris. La filosofía política católica en el Perú republicano (1820-2021)

Aeterni patris. Catholic political philosophy in republican Peru (1820-2021)

Víctor Samuel Rivera¹

 <https://orcid.org/0000-0002-6388-3096>

Resumen

El presente trabajo debe ser considerado, sobre todo, un aporte informativo. Su objeto fundamental es trazar las líneas de la filosofía política bajo la adhesión a la Iglesia católica en el Perú tomando como línea temporal el periodo republicano, en un arco que va desde la secesión formal del Estado peruano, desde 1822 bajo régimen formal de república, hasta el tiempo presente, lo cual implica un desarrollo narrativo, desplegado cronológicamente. Para esto se establecen cinco hitos, que han de hacer posible determinar las partes en que este texto se divide; la polémica sobre el carácter independiente y republicano del Estado peruano, donde la filosofía política de adhesión católica juega un rol significativo (1820-1844), el arco de tiempo que abarca la consolidación de la democracia representativa (1844-1864), luego el proceso de la romanización y normalización del pensamiento político católico (1864-1919), el pensamiento de entreguerras (1920-1945) y la consolidación de la filosofía política religiosa desde la II Guerra Mundial y la reforma litúrgica hasta la actualidad (1945-2021). El texto parte de la hipótesis de que el control pastoral de la jerarquía eclesiástica juega un rol escasamente relevante en la evolución de la filosofía católica del Perú que, por lo mismo, habría gestado genuinos rasgos locales.

Palabras clave: Decisionismo político; Filosofía peruana; Joseph de Maistre; Tomismo; Tradicionalismo.

¹ Profesor de la Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú. Contacto: victorsamrivera@gmail.com

Abstract

This work should be considered, above all, an informative contribution. Its fundamental objective is to trace the lines of political philosophy under the adherence to the Catholic Church in Peru, taking the republican period as the timeline, in an arc that goes from the formal secession of the Peruvian State, from 1822 under the formal republican regime, up to the present time, which implies a narrative development, unfolded chronologically. For this, five milestones are established, which must make it possible to determine the parts into which this text is divided; the controversy over the independent and republican character of the Peruvian State, where the political philosophy of Catholic adherence plays a significant role (1820-1844), the span of time that encompasses the consolidation of representative democracy (1844-1864), then the process of the romanization and normalization of Catholic political thought (1864-1919), interwar thought (1920-1945) and the consolidation of religious political philosophy from World War II and the liturgical reform to the present (1945-2021). The text starts from the hypothesis that the pastoral control of the ecclesiastical hierarchy plays a scarcely relevant role in the evolution of the Catholic philosophy of Peru, which, for the same reason, would have gestated genuine local traits.

Keywords: Political decisionism; Peruvian Philosophy; Joseph de Maistre; Thomism; Traditionalism.

El *anacronismo* tomista

El pensamiento católico, tomado como un concepto general, se halla dominado por un extraño anacronismo; este es tan fuerte en la conciencia media de los pensadores católicos (y de sus colegas laicos) que puede resultar algo revolucionario ponerlo en cuestión. Este anacronismo consiste en pensar la filosofía escrita por católicos (y, por ende, la filosofía política de origen católico) como comprometida en algún sentido con la filosofía tomista, con aquello que la filosofía Neoescolástica denominaba hace un siglo “la filosofía cristiana” (Forment, 2003; García, 1987) y, más aún, “la síntesis tomista” (Garrigou-Lagrange, 1946), presuntamente el centro y el logro definitivo del pensamiento filosófico católico en la historia de

la Iglesia. Desde la fundación de los tres primeros patriarcados de la Iglesia y los escritos de San Ireneo, San Hipólito de Roma, San Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. todo lo anterior a Tomás de Aquino era una imperfecta preparación; debía esperar doce siglos de cristianismo (un logro de la paciencia humana) para, finalmente, alcanzar esta, su deseada plenitud. Entonces un monje dominico se encontraría con Aristóteles, un filósofo racionalista moderado que, hasta el año 1200, apenas si había sido tomado en cuenta por la Iglesia para el reservado uso de sus libros de lógica. Todo esto, que casi describe la normalidad católica es, sin embargo, una narrativa, vale decir, un enfoque para justificar un cierto tipo de discurso filosófico político promovido por la Iglesia católica del siglo XIX, en relación con sus intereses pastorales o sociales, enmarcados dentro de un cierto contexto histórico.

En el medio de la filosofía peruana, quienes se han considerado católicos, especialmente después de la Segunda Guerra o bien, para ser más acotados, desde el Concilio Vaticano II, han identificado sin más el pensamiento católico con el tomismo (Andereggen, 2011); esta identificación, como vamos a intentar mostrar a lo largo de este texto, constituye un falseamiento (por lo demás involuntario) tanto de la filosofía hecha por cristianos durante siglos como del objetivo y sentido de la filosofía cristiana en general y, con mayor razón, la filosofía política, que se halla encorsetada desde siempre por la invencible e insuperable “síntesis tomista” de hace 800 años, ajustándose a parámetros discursivos y herramientas conceptuales que, por antiguas e inactuales, y que tienen su entusiasmo aparente en la Edad Media, se ha de llamar con justicia *anacrónicas*. Llamar al malentendido que aquí se alude de *anacrónico* pretende ser no un agravio, sino un diagnóstico histórico y social de un tipo de lenguaje filosófico. Definimos *anacronismo* aplicado aquí a la tradición filosófica a un conjunto de conceptos, herramientas de

argumentación, expectativas y creencias básicas que carecen de lo que en hermenéutica filosófica se denomina “eficacia histórica”, es decir, de la capacidad de dialogar con el mundo actual. Orígenes era un autor muy citado en el siglo XIX a pesar de haber nacido en el siglo II. No denominamos anacrónico, pues, al mero hecho de ser el tomismo una filosofía gestada en el pasado, esto *cronológicamente* hablando, sino a la incapacidad de ese pasado de insertarse en las dinámicas presentes del pensamiento.

Lo que llamamos *anacrónico* del anacronismo no es su antigüedad, sino su improductividad social. Esto se debe a que se haya adherido a un tiempo históricamente estéril; esto no solo es poco útil, lo cual no sería muy importante, sino que puede fungir de obstáculo para un pensamiento político (cristiano) auténtico que tenga interés en la actualidad, que desee argumentar y comprender problemas actuales, dejando la Edad Media, en tantos otros aspectos etapa tan admirable, para estudio de los historiadores y a los arqueólogos del pasado; lo *anacrónico* puede hacer de la filosofía política hecha por católicos la cura de un museo y, a efectos de los contemporáneos, con quienes el diálogo debía ser más que deseable, el imposible encuentro con un interlocutor a la vez intruso e inexplicable. Durante varias décadas la Iglesia universitaria se entretuvo en recuperar raros manuscritos de polémicas que, en los claustros de personas católicas, se hicieron de gran actualidad; en el mundo de los hombres, en cambio, para quienes se hallaban fuera de los claustros, las polémicas eran un motivo de extrañeza.

Como vamos a tener ocasión de explicar con ejemplos en este documento, consagrado a la filosofía política en el Perú llevada a cabo por agentes de confesión católica, la supuesta “síntesis tomista” no responde a lo más interesante y creativo de los pensadores políticos católicos; la “síntesis tomista” es una convidada tardía para ingresar a la historia del pensamiento político católico del

Perú; desde su separación de la Monarquía española hasta, mutatis mutandis, 1960, no hay nada impreso en la filosofía peruana que pueda ser considerado tomista y, es importante agregar, tampoco hay nada que califique en el Perú de “escolástico”, “neoescolástico” o “filosofía cristiana” (en este régimen *medieval* de referencias). Todo pensamiento filosófico o social católico que sea digno de registro en la historia republicana afín a un discurso neo/medieval o tomista se transforma en textos y documentos de filosofía cristiana (y, por lo mismo, en filosofía política escrita por cristianos “tomistas”) solo bastante después de la Segunda Guerra y, muy en especial, con la inspiración del Concilio Vaticano II, es decir, en tiempo posterior a 1960. Este asunto se halla relacionado con la (entusiasta) recepción peruana del Vaticano II en la vida universitaria y la academia filosófica.

En relación con lo anterior se plantea inevitablemente la pregunta sobre cómo surge el tomismo en la Iglesia católica y por qué el discurso medio de filosofía en el catolicismo enlaza la eficacia del cristianismo a una filosofía que puede parecer socialmente obsoleta. Como hace notar con cierto aire de obediencia Alasdair MacIntyre en el primer capítulo de *Tres versiones de la ética* (1992, pp. 25, 51, 104-105), el estreno de la narrativa de la “síntesis tomista” como el culmen de la filosofía hecha por católicos debe remitirse al papa León XIII. Este Papa cargaba con la fama de su predecesor, Pío IX, de quien nos ocuparemos después, que había fomentado una resistencia social contra la modernidad política, con la respectiva radicalización de la filosofía, sobre las bases tradicionales del cristianismo; esta medida había agudizado, por decirlo de alguna manera, la interacción negativa entre la Iglesia y los Estados modernos. León XIII quiso corregir esta posición con la encíclica *Aeterni patris*, publicada el 4 de agosto de 1879; el subtítulo de la carta añade lo siguiente: *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo*

Tomás de Aquino (Castro Alonso, 1900, T. I, pp. 38-73). Para evitar la fatiga del lector, se resume de la carta papal lo útil para este artículo breve: el Papa invoca a los católicos de 1879 y, quizá muy particularmente, de entre ellos, no a los legos, sino a las instituciones educativas y académicas de filosofía regidas por la Iglesia (entonces tan poderosas) a normalizar como el discurso oficial del catolicismo en filosofía el racionalismo tomista (Gilson, 1979). Esto se debe a razones políticas vinculadas a la recepción de la modernidad política en el mundo católico.

En efecto, hacia 1879 la Iglesia venía de una guerra cultural iniciada en la Ilustración, siglo y medio antes; había sufrido presiones de diverso tipo, como la expulsión de los jesuitas de todas las monarquías católicas, y luego la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que eran acontecimientos antirreligiosos y, sería mejor decir, anticatólicos. Luego de un interregno bajo la Restauración, la Iglesia perdió el control del Patriarcado de Indias, que terminaría suprimiendo. Su enemigo cultural y político era básicamente la filosofía no universitaria, que carecía no solo de control académico, pues no debía aprobar exámenes ni hacer oposiciones, sino que se había facilitado con la baja de los costos de la imprenta, que hacían abundantes los folletines y las hojas sueltas, las revistas y aun auténticos libelos; los apologetas católicos de esta guerra llamaban a sus adversarios “los filósofos” y a su filosofía popular, ajena a todo criterio de calidad, “filosofismo” y, después “liberalismo”. Pero la guerra contra el filosofismo le resultó a la Iglesia muy cara. Para los años de León XIII era evidente que todo el discurso usado un siglo contra el liberalismo había caído en saco roto. Para 1870 venían de desplomarse tres de los estados católicos más importantes, la República del Sagrado Corazón, el Imperio de México y el Imperio de Francia bajo Napoleón III. Los ancestros de León XIII habían ya perdido el control de Roma, entonces ocupada militarmente por los

masones; si la Iglesia deseaba seguir existiendo, la guerra cultural, ciertamente, debía bajar de tono, y es esto lo que desencadenó en León XIII la idea de adoptar un nuevo discurso para los filósofos católicos: en lugar de luchar contra la falsa filosofía, los católicos debían ahora moderarse y hacer una filosofía de apariencia más “racional”.

Estamos ante el nacimiento de la narrativa central del anacronismo. León XIII ordena a los filósofos católicos huir de los discursos filosóficos que habían venido fracasando. Había que moderar el lenguaje, hacerse compatibles con un discurso sobre la razón, la lógica y la moderación política, lo que orientaría al Papa a “la restauración de la filosofía cristiana”. En un periodo posromántico como era la década de 1880 a todos parecía atractivo el mundo de los caballeros y las cruzadas, los castillos, los templarios y las cosas góticas, por decirlo así. Solicitar volver a la Edad Media parecía, para un lector frecuente de Walter Scott, lejos de un anacronismo, una suerte de actualización romántica de un pasado que, después de todo, era aún vigente en la arquitectura y las novelas de aventuras y viajes. El regreso del pasado se veía entonces como una aventura futurista; un discurso racionalista, averroísta, como el de Tomás de Aquino (Martínez, 2018), a la vez tan medieval y ajeno a la Revolución en Francia, tenía carta abierta ahora para los seminaristas y los filósofos obedientes al Papa. Con algunas resistencias, de esta atmósfera finisecular surge lo que sería la filosofía Neoescolástica: obra del siglo XX, aparecía ante la cultura como el retorno del pensamiento universitario, la dada de baja oficial para folletines y panfletos de ideas ligeras, la calma deseada después de la furia de la revolución.

Tomando en cuenta lo antes afirmado, se concluya, como ya se ha hecho y no debía ser una sorpresa, que la escolástica o neoescolástica y, por supuesto, también el tomismo y la “síntesis

tomista”, lejos de ser la identidad de la reflexión filosófica (y, por lo mismo, filosófico-política) de los cristianos, debe ser reportada aquí como un epifenómeno social de corta duración, que se inicia a finales del siglo XIX y tiene su fin (su fin al menos como una descripción social de una rama de la actividad filosófica) en las décadas tardías del siglo XX (Arregui, 2015). Con este contexto, sea permitido ahora un viaje histórico por la filosofía política hecha por cristianos en el Perú.

La república temprana (1820-1842)

La filosofía política en el Perú independiente no nace en la universidad, como la reflexión de los sabios, sino en la guerra, más bien en la desesperación de los sabios. Es una mala práctica cultural sobrestimar las ideas y el valor filosófico de los discursos que proceden de aquellos agentes sociales de fines de la época borbónica así llamados por la historiografía “próceres” o “ideólogos”, casi ninguno de ellos un filósofo o autor de algo que pueda considerarse filosofía: corresponden más bien, *grosso modo*, con sus pares en Francia, y son más bien repetidores de la literatura social y política de la prensa francesa de bajo presupuesto que hizo tan populares y exitosos en la historia a personajes que, de no haber mediado décadas de guerra, posiblemente no conoceríamos. No se les quite aquí a los ideólogos el mérito; solo sea subrayada en su discurso la falta de genuina creatividad y otro tanto de rigor y cultivo de fuentes, algo propio de un periodo de guerra internacional y luego de conflicto armado interno (1820-1844). Sea recordado y se insista en que el pensamiento de próceres e ideólogos de ese periodo era el calco más o menos imperfecto de las ideas de Francia e Inglaterra, las más sencillas posibles.

En el periodo del conflicto armado de 1820-1844, sin embargo, hubo filosofía política; no acreditada por la universidad ni fomentada por ella, procedería sin embargo de un vicerrector de la Universidad Mayor de San Marcos. El primer libro genuino de filosofía política del Perú independiente son las *Cartas peruanas* (1826, 1829) de José Ignacio Moreno (1767-1844). Moreno, presbítero, parece haber participado con opúsculos políticos publicados anónimamente en el *Mercurio Peruano* (1790-1795), según lo induce a creer el general Manuel de Mendiburu, en las notas del tomo V de su *Diccionario histórico-biográfico* (1885). Luego de la aventura del *Mercurio*, Moreno alcanzó cierto mérito por otros papeles políticos poco interesantes, que presentó al Rey con el fin de ser promovido entre el clero en 1813. Por esas cosas de la vida Moreno, que no era un desconocido en la vida académica, fue llamado en su calidad de sabio y filósofo al círculo de colaboradores que, desde su contacto con ellos en 1820, hizo en Lima Bernardo de Monteagudo, ideólogo de José de San Martín (1789-1825). Este episodio le dio celebridad, pues en abril de 1822 defendió las bondades del régimen monárquico ante la Sociedad Patriótica de Lima, la misma que San Martín había establecido en funciones desde la primera semana de enero (Basadre, 1928; Rivera, 2013). Pero ya desde entonces veían la luz, como veremos, sus *Cartas Peruanas*.

Moreno nos interesa aquí porque era de esa clase de clérigos que se hallaban en la guerra cultural contra la Ilustración francesa del siglo XVIII, como es el tenor de los textos anónimos del *Mercurio*. Podemos reconocer sus referencias porque son citadas en las *Cartas*. Las *Cartas Peruanas* fueron publicadas desde inicios de 1822 en forma de fascículos contra “el veneno de los libros impíos”; su tema, pues, es la guerra cultural contra el “filosofismo” o la “falsa filosofía”, lo que en el contexto revolucionario desencadenado con la ocupación de Lima por San Martín adquiere rápidamente sentido

para el lector. Estos fascículos fueron impresos con seguridad hasta 1829, aunque hay huella, que habría que comprobar, de que la serie continuaría hasta 1834 (Medina, 1907, pp. 316-317). La mayoría de los fascículos, luego de 1822, son dedicados sobre todo a las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado, un tema que es más bien patrimonio de los historiadores y al que, respecto de Moreno, debemos decir, han prestado hasta ahora escasa atención. Interesa en cambio el uso de estas cartas en los debates públicos que se daban en la Sociedad Patriótica (Pacheco, 1973) y, a partir de ella, luego en los teatros y las fondas. Del intercambio con el público, a quien Moreno ciertamente despreciaba, surge la obra de José Faustino Sánchez Carrión, “El solitario de Sayán” (1787-1825). Sánchez es considerado “ideólogo” de la Independencia; meses después de la riña de abril de 1822 este personaje aparecería como gestor en la Asamblea Constituyente que, en setiembre, proclamaría la Primera República.

Si bien puede decirse de todas las cartas que tienen rango filosófico, destaca el juego de las 16 primeras, todas firmadas en 1822, un jugoso conjunto de reflexiones sobre la filosofía política cuyo contexto son los debates con los ideólogos de la Sociedad Patriótica. Las cartas de 1822 son un extenso debate filosófico con Jean-Jacques Rousseau, el barón de Montesquieu, Voltaire, René Descartes, Francis Bacon, el entonces célebre barón d’Holbach, Jean le Rond d’Alembert y el abate de Condillac; a quienes deben añadirse otros autores menores pero muy relevantes en el ambiente de las discusiones políticas, como el conde de Volney y el más bien panfletario novelista Charles-Antoine-Guillaume Pigault de l’Épinois, conocido como Pigault-Lebrun; del primero *Las ruinas de Palmira* (1820) y del otro *Le Citateur* (1807). La argumentación revela fuentes en lo que la historiografía denomina “ilustración contrarrevolucionaria”, que, a nuestro juicio, sería mejor llamar *la*

ilustración oscura. Son ampliamente citados los abates apologistas Nicolas Bergier y Nicolas Jamin, Jean-Georges Lefranc y también, no faltaba más, el contrarrevolucionario ex jesuita Augustin Barruel (1741-1820), lectura popular en el mundo hispánico durante la Monarquía.

Barruel era un conocido exponente de la que, en general, habría de llamarse después la Escuela teológica francesa (Damiron, 1834, p. 27 y ss.). El abate Barruel fue citado en el Perú al menos desde la era del *Mercurio Peruano* (lo cual dice bastante) y contó con diversas traducciones al español, inclusive alguna de ellas aparecida en la Nueva España (1800), esta varias veces reimpressa.

Es una lástima que no haya aún ningún estudio serio sobre las *Cartas Peruanas*, en cuya edición final, que considero sin otra prueba adicional, es la de 1829, un libro de 1094 páginas. Moreno gozó en vida de justa fama por su libro político, que trataba de lo que llamaríamos metafísica política, esto y a pesar de su forma de composición; las *Cartas* tuvieron en vida del autor gran reconocimiento, y le valieron el puesto de arcediano de la Catedral y Vicerrector de San Marcos, donde dictaba filosofía. Algunas de sus otras obras, las posteriores a 1820, como *La supremacía del Papa* (1831, 1836) tuvieron repercusión internacional, al extremo de reimprimirse en Argentina (1834), España (1838, 1840, 1870), Francia (1846) y Brasil (1843). Sea permitido sugerir al lector buscar en sus profusas citas: encontrará a los cuatro evangelistas, a los profetas, San Ireneo, San Ambrosio, San Agustín, San Crisóstomo, a Orígenes de Alejandría... pero de Tomás, la definitiva “síntesis tomista”, la escolástica, la Edad Media de los cruzados, etc., de eso no ha de encontrar el lector absolutamente nada, lo cual resulta, como es obvio, algo muy explicativo por sí mismo.

Como ha notado acertadamente hace poco Carolina Armenteros (2018), los autores de la guerra cultural, de paso entre

los siglos XVII y XIX, desarrollaron un alto sentido histórico; el núcleo de ese sentido histórico es la Revolución Francesa, tomada esta como una experiencia histórica y social única de la humanidad, en cuyo núcleo subyace la guerra cultural de la Ilustración contra el cristianismo. Eso tiene un significado muy relevante para la filosofía política: esta era llevada a cabo por los *ilustrados oscuros* en calidad de una investigación metafísica de la historia social, algo que llamaríamos ahora una hermenéutica u ontología de la actualidad; su foco se halla en los aspectos permanentes y variables del diagnóstico histórico y político-social que la revolución había abierto. Del mismo modo que se investiga la ontología del devenir social, esta forma de pensamiento político, típicamente cristiana, si cabe, tiene su aplicación no tanto en el diagnóstico cuanto en el pronóstico de futuros políticos y sociales posibles, esto basándose en la experiencia social acumulada históricamente. A esto último el conde Joseph de Maistre, quizá el más notorio de los ilustrados oscuros que haya existido nunca, lo llamaba *política experimental* (Maistre, 1978, p. 102). Esta política experimental y los principios extraídos de ella son llamados por De Maistre *metapolítica* (Maistre, 1814, p. iv). Moreno era calificado, en este sentido, de enseñar en relación con los asuntos humanos “los principios de una sana metafísica” (Anónimo, 1793, p. 282).

Debe añadirse esta nota: Joseph de Maistre (1757-1821) se entronca con la literatura cristiana de la guerra cultural del siglo XVIII y, por lo mismo, con Jamin, Lefranc, Barruel y Bergier. No pertenece, sin embargo, al mismo horizonte (Triomphe, 1968; Barthelet, 2005). Los últimos fueron filósofos políticos de manera negativa: ni Bergier, ni Jamin, etc., produjeron modelos filosóficos de comprensión de los fenómenos políticos, sino que tenían un objetivo negativo: la refutación de los autores ateos de la guerra cultural, ser ellos la respuesta académica y erudita a la filosofía ligera de los autores

favorecidos por el progreso de la imprenta y la masificación de la lectura, como Voltaire o d'Holbach. De Maistre, en cambio, tendría como eje la Revolución Francesa y el contexto de las guerras napoleónicas; situaba, pues, la guerra de palabras entre cañones y suplicios, no entre citas de Orígenes y San Jerónimo. El nudo de su filosofía surge de la guerra cultural, pero su objetivo es positivo: es generar una filosofía política cristiana que fuera altamente explicativa no solo del orden deseado, sino del orden político surgido de la Revolución; sus enemigos son los puntales de la filosofía política del siglo XVIII, como Jean-Jacques Rousseau, por quien estaba largamente influenciado (Garrard, 1994; Rabier, 2014); sus referencias más básicas no son autores religiosos, que los hay, sino nombres tan modernos como Montesquieu, Locke, Descartes o Bacon.

Un apunte sobre los compañeros de ruta más famosos de De Maistre, el marqués de Chateaubriand, el vizconde de Bonald y el padre Robert-Félicité de Lamennais. A diferencia de Bergier, etc., serían todos escritores propositivos, involucrados intensamente en los temas públicos durante la Restauración (Cresson, 1927, T. II, pp. 68 y ss.). Volvamos ahora a la metapolítica, esto es, a la filosofía política cristiana salida del lado oscuro de la Ilustración. Esta filosofía sería el referente definitivo de toda filosofía política católica en el Perú hasta el Concilio Vaticano II. Entonces, por segunda vez, la Iglesia solicitaría a sus fieles lo que primero la encíclica *Aeterni patris*, con un éxito que el lector juzgará por sí mismo.

La metapolítica o política experimental es uno de los rasgos esenciales de la *ilustración oscura*; esta no se ocupa de los principios de las ciencias naturales, sino de los principios de la acción política y las transformaciones sociales, como el que esto firma ha justificado para su uso en el presente (Rivera, 2017b). Como era el caso de Moreno, no solo no combate las luces de las ciencias de la naturaleza,

sino que las cultiva, dejando la metafísica para el ámbito de los temas políticos. Sea dicho de pasada, es por esta razón que los ilustrados oscuros eran, de todas maneras, *ilustrados*.

Consolidación de la república (1842-1863)

La primera República Peruana fue proclamada en setiembre de 1822. Para efectos de nuestro propósito aquí, que es exponer la filosofía política escrita por agentes católicos, el relato del interregno hasta 1844 es relativamente sencillo. El régimen político atravesó el periodo de la Restauración sin que la universidad o las imprentas conocieran de otro filósofo que no fuese José Ignacio Moreno y su, aborrecido o no, pensamiento *ilustrado oscuro*; entre tanto, un caos de caudillos militares y golpes de Estado daría lugar a la primera generación propiamente peruana y republicana. Al fallecer Moreno en 1844 el panorama era ya bien distinto que en 1820. Como una cuestión anecdótica, se habrá de mencionar que Moreno era cercano, hasta físicamente, ya que trabajaba en la Calle de la Catedral, del círculo de empresarios e intelectuales conservadores que se reunía en Mantas, casi al frente.

La tertulia de Mantas era, digámoslo de manera rápida, un grupo reaccionario. Los orígenes de esta tertulia deben remontarse al régimen de Dictadura que impuso Simón Bolívar (1823-1827), una especie de monarquía republicana, suspendiendo de paso el orden legal de la Primera República (1822-1823); hacia 1826 o incluso antes debía reunirse ya lo que se conoce como “La tertulia de Pando”, por José María de Pando (1787-1840), filósofo político extraordinario, aunque nada católico, por lo que cuenta poco aquí (Rivera, 2021a). En esta tertulia o círculo se irían añadiendo al paso de los años

diversos intelectuales, al menos uno de los cuales sería filósofo y sería católico.

En torno de Pando, que abandonó el Perú después de la caída de la Dictadura, la tertulia lograría cohesionar a los nobles empobrecidos, cultos y refinados francoparlantes, pero más bien inútiles letrados en una tierra con números pobres. En 1841 este grupo logró tomar el control del Perú bajo la figura del general Manuel Ignacio de Vivanco (1806-1873), creando por única vez la forma de un gobierno con ideas napoleónicas, que se llamaba Directorio, con el título para Vivanco de Supremo Director. Vivanco: lector de De Maistre y simpatizante de la metapolítica. Cerca de Vivanco se hallaba un filósofo político que entonces era poco lo que había escrito, el padre Bartolomé Herrera (1808-1864). Una figura de inteligencia genial, fue conducido al sacerdocio por el rector del Colegio de San Carlos, Manuel José Pedemonte, lo cual es muy relevante para nosotros porque este mismo Pedemonte aparece ya en 1793 en el *Mercurio Peruano* de la era del virrey Gil de Taboada como gran promesa de las matemáticas y la filosofía; este mismo Pedemonte había tenido como mentor nada menos que a José Ignacio Moreno. En efecto, Pedemonte era discípulo y amigo del ilustrado oscuro, del gran opositor de la Revolución Francesa que San Martín deseaba a su lado. Pedemonte, en 1823, mientras Moreno redactaba las *Cartas Peruanas*, estimulaba al joven Herrera, por su gran talento, para el sacerdocio; Herrera, dos décadas después, una vez caído el Directorio de Vivanco, pasaría a ser, por algunos años, el filósofo político más destacado del Perú, como no lo habría otro más en el siglo XIX.

En efecto, el Supremo Director se había reunido antes de su gobierno en la tertulia de la Calle de Mantas con diversas personalidades, buena parte de las cuales lo acompañaría en el gobierno. De allí salió Herrera, entonces un desconocido sacerdote,

cuyas ideas políticas estaban extremosamente influenciadas por la ilustración oscura. Una buena parte de esa influencia vendría desde Moreno, el amigo de su mentor Pedemonte, pero era ya otra época y la guerra cultural que antes había conocido Moreno se había convertido en una guerra mundial, de la cual el Perú había surgido entretanto como una república. La generación de Herrera, al margen de cómo hubiese sido educada, era una generación restauracionista, es decir, una generación que había crecido después y en el ambiente de las consecuencias de las guerras de Napoleón bajo una nueva filosofía universitaria, con el programa educativo de Victor Cousin y sus referentes académicos (Damiron, 1834, pp. 27 y ss.). En este contexto, además, para la generación de Herrera era plenamente accesible la obra del conde Joseph de Maistre, tanto en francés como en español; como ya se ha observado, De Maistre era otra tela, algo bien diferente de la literatura de la guerra cultural de los abates Jamin o Bergier; es un autor que está dedicado centralmente a temas de filosofía política que obsesionaban a los católicos, especialmente una cuestión abierta por Rousseau: el origen y la legitimidad de la soberanía política. De Maistre, leído antes por Moreno, Pando y Vivanco, tendría una influencia decisiva en Herrera en materia de filosofía política. El conde le daría a Herrera los materiales para una concepción *oscura* de la soberanía bajo la forma de república. Se trataba de un elemento nuevo con el que las *Cartas* de Moreno no habían contado.

Herrera se hizo famoso cuando, unos meses antes del Directorio, hizo la misa de difunto del mariscal Agustín Gamarra, caudillo militar que había muerto en la Batalla de Ingavi o Incahue, que se hizo contra Bolivia; la misa fue adornada con un potente sermón en favor de los gobiernos fuertes, soltando la idea de que hay caudillos privilegiados por la Providencia, algo que debía haber halagado a su amigo de tertulia, Vivanco, pronto Supremo Director.

Estaría allí Domingo Elías, prefecto de Lima, un rico empresario de ideas liberales que derrocaría pronto a Vivanco para restablecer la Constitución de 1839, la anterior al Directorio. En efecto, don Domingo Elías era para nada maistriano ni oscuro como Vivanco, pero en cambio admiraba el talento de Herrera, de cuyas profundidades metafísicas debía estar poco enterado, así que una vez reemplazado Vivanco, lo retuvo para ocupar el cargo que Pedemonte tuviera en 1823. Como rector de San Carlos, Herrera se dedicó personalmente a la enseñanza de la ciencia política; este sería el motivo de que desarrollara el syllabus del curso, con los temas para las oposiciones (exámenes) y, como si esto no fuera suficiente, también seleccionara, depurara y elaborara estos materiales. Como ya hemos sugerido, se trata de material de la Restauración, con cierta base de teoría política liberal media, entonces común para los hablantes de lengua francesa, como François Guizot (1787-1874) (Hausser, 2006) y Benjamin Constant (1767-1830) (Stoetzer, 1978), algo de la filosofía de la Francia del rey Carlos X, el eclecticismo de Victor Cousin (1792-1867) y, como se ha dicho antes, el gran aporte de Joseph de Maistre.

Mucho ha hecho la historiografía conservadora, ansiosa por tomar a Herrera como su antecedente, para ajustar las ideas filosófico-políticas de Herrera a una cierta corriente de liberalismo conservador, colocando por fuente el doctrinarismo de Guizot y Constant (Gleason, 1984; Iwasaki, 1993; Puente, 1965). Esta posición es sostenida de manera unánime por los historiadores, cuyo conocimiento de la historia no concede a veces palabra a las menudencias que puede ofrecer la historia de la filosofía (Jiyagón-Villanueva, 2018). Los historiadores ligan a Herrera no solo con el doctrinarismo liberal francés, sino también con un cierto debate estandarizado entre liberales y conservadores propio de la historia social del siglo XIX, algo ya cuestionado antes (Asís, 1954). En otra

parte, en ocasión del centenario de su nacimiento, se hizo el intento de explicar sus fuentes en la escuela teológica, es decir, en J. de Maistre (Rivera, 2008). Se trata ahora de un detalle antes omitido por desconocimiento del autor en su primera entrega. Buena parte de las posiciones de filosofía política propiamente dicha de Herrera se encuentran, de manera que parecen virtualmente calcadas, en el libro segundo del libro *Du Pape*, del conde de Maistre, quien resumió allí sus consideraciones sobre la doctrina del *Du contrat social* de Rousseau (Maistre, 1842, t. I, p. 189 y ss.). Pocas veces se toma en consideración que, no tan en el fondo, el *Du Pape* es como una respuesta al *Du contrat social*; es a modo de su refutación tomando en cuenta las consecuencias históricas y sociales que ese libro logró tener en la misma historia que daba sentido a los programas filosófico-políticos durante la Restauración. En lugar de un contrato, la sociedad se fundaría en la obediencia a una decisión infalible.

El libro II de *Du Pape* se denomina “Sobre la soberanía en general” y es un entramado de temas que su autor había desarrollado sin publicar durante las guerras napoleónicas; como puede comprobar fácilmente el lector que abra la obra y la lea, se ha agregado allí esta sección para explicar la soberanía aplicada luego al Papa, pero no se ocupa ni del Papa ni de la Iglesia, sino que se trata de un genuino tratado sobre el poder político, cuyo punto de partida es la refutación de Rousseau. La operación de responder a Rousseau se hace en dos frentes; el primero es a través de argumentos de *L’esprit des lois* de Montesquieu (los mismos que usó Moreno en 1822) y el segundo se opera por medio de su propia concepción de la metafísica política; este frente abre un abanico de argumentos claramente propios de *la ilustración oscura*. El tema de ese libro II, insistimos, es el concepto de la soberanía política, su origen, el fundamento de las sociedades humanas y otros temas que se hallan dispersos antes en el *Essai sur le principe générateur des constitutions*

politiques et des autres institutions humaines (1814) y en otros textos que serían publicados póstumamente. Es así como la obra de De Maistre sobre la soberanía ha sido interpretada, por ejemplo, por Carl Schmitt (2009), aunque sin mencionar al *Du Pape*, del que es deudor. La obra en francés se imprimió originalmente en 1819 y 1821, pero es muy significativo que tuviera su primera edición en lengua española en 1842, el año del sermón por Agustín Gamarra y de la invitación de Domingo Elías para regir el Colegio de San Carlos.

Ningún comentarista podría negar que el núcleo del pensamiento de Herrera reposa sobre la soberanía, su origen, su fundamento y las consecuencias que traen sus reflexiones, que debemos instalar en una sociedad donde Herrera elogia a los caudillos fuertes y los hombres supremos. De esta preocupación se extraen dos ideas interesantes: la primera es que la soberanía no debe ser pensada desde los gobiernos efectivamente existentes (monarquía, aristocracia, democracia o mixtos entre ellos), sino a partir de la excepción, esto es, cuando la soberanía ha sido suspendida. En este ejercicio de inteligencia la soberanía no es un régimen de gobierno (esto o el otro) sino acontecimiento ontológico; de esta propuesta de pensar la soberanía desde la excepción se sigue que no hay gobierno ilegítimo (una idea bastante potente para un país ingobernable), pues la soberanía vista de esta manera consiste en el mero ser capaz de regir. La segunda idea, que no está en absoluto ligada a la anterior, se refiere a una forma eficiente de regir, y se conoce como “la soberanía de la inteligencia”; que la inteligencia (es decir, la gente con más capacidades) sea la llamada a regir los gobiernos, que no podría hacerlo peor que la estulticia. La segunda idea, se concede, no se dispute, puede proceder directamente de F. Guizot (Blanco, 2009; Hausser, 2006, p. 21 y ss.) y, por lo mismo, del doctrinarismo liberal, como con razón tienen fundada hipótesis los historiadores. La idea de Herrera que se hacía más odiosa a los

interlocutores de su tiempo, la más insoportable e insólita era, sin embargo, la primera: que la soberanía no debe pensarse desde la normalidad, sino desde las anomalías y las suspensiones del gobierno, lo que revelarían la naturaleza metafísica (que para Herrera era lo mismo que decir “teológica” o religiosa), es decir, la *esencia* de los regímenes políticos.

Pues bien, la propuesta de que no debe pensarse la soberanía desde el gobierno, sino desde la excepción del gobierno, como la aparición “teológica” de un gobierno, es muy fácilmente reconocible en el libro II del *Du Pape* de J. de Maistre. El contexto es el mismo: refutar la teoría central de Rousseau en *Du contrat social*, de que el poder procede del pueblo o soberanía popular. De hecho, parte de una concepción de la soberanía que en absoluto puede ser liberal: en ella no se hace, como en las teorías clásicas sobre el gobierno, una descripción de los regímenes políticos que existen, sino el pensamiento de la excepción de un gobierno, su puesta en suspenso o su aparición *ex nihilo*; se trata de un tema metafísico, o más bien *místico*, como hubiera dicho Derrida (1992), situado en esta tradición, algo que desde Carl Schmitt se llama por esta alusión creadora “teología política”.

En efecto, en la década de 1840 Herrera sostuvo un par de ideas, bastante más difícil de aceptar, de que todos los gobiernos, en tanto en cierto sentido surgen de la nada, son todos monarquías o regímenes absolutos y que, justamente por ser absolutos, todos los gobiernos son, a la vez legítimos, es decir, tienen el derecho de exigir obediencia; sería tan digna de obediencia la monarquía más centralizada como la democracia más participativa. Como contrapeso en favor del pueblo se coloca la posibilidad de desobedecer, siendo el gobierno mismo así la ratificación de su legitimidad. El tema central era la *soberanía*: quien ejerce en cada caso el rol de soberano no puede tener a nadie sobre él ni en su contra, lo cual se muestra en

las situaciones excepcionales, como en el *Sermón de 1842* había notado Herrera. De esta primera idea, de que es absoluto todo gobierno, extrajo Herrera que la soberanía era la misma en una monarquía que en una república, algo que es lo contrario exacto que se extrae del *Contrato social*. Igualmente, los gobiernos obtienen su origen en Dios o en algo divino y no humano; los hombres actúan en calidad de operarios en este mundo de lo mandado desde su origen, siendo esta idea consecuencia implícita de la anterior. Con este aparato la república aparecía como una obra divina y no ya como el productor de algún tipo de acuerdo. Esta argumentación se halla expresada por Herrera (1929) de manera narrativa en el *Sermón por el 28 de julio de 1846* (pp. 63-103), así como en el debate de prensa posterior con diversos agentes (p. 64 y ss.) que compilaría y publicaría él mismo en el año 1847.

Bartolomé Herrera es recordado hoy quizá por la que la sociedad peruana ha considerado la más saludable de sus ideas: la de reservar para el gobierno, dentro de lo posible, a los más capaces, teoría llamada de “la soberanía de la inteligencia”, que ciertamente procede, antes que de la *ilustración oscura*, del doctrinarismo francés; no es una teoría metapolítica, que explica el origen o el principio de un gobierno, sino un dispositivo para hacer eficiente un gobierno ya en marcha. Esta doctrina liberal conservadora llegaría hasta fines del siglo XIX como parte del programa del Partido Demócrata; Herrera sería a su vez rescatado, ya que no como pensador, sí como referencia de los sectores sociales católicos a lo largo del siglo XIX y hasta bien avanzado el siglo XX. En la actualidad trata de recuperarse la importancia de la filosofía de Herrera, esto por el filósofo político arequipeño contemporáneo César Félix Sánchez, como observaremos más adelante, y se han escrito varias tesis en Historia política o eclesiástica en los últimos tres lustros, todas repitiendo tristemente al Herrera doctrinarista liberal que se

inventó por la historiografía en el siglo XX, al pobre Herrera, que cuadraría con algo de exageración más como un decisionista monárquico.

Se deja sentada aquí la falsedad del *anacronismo*. Búsquese con aliento las citas explícitas de Herrera a sus fuentes: se hallará a los cuatro evangelistas, a los profetas, a San Agustín, a San Jerónimo o San Crisóstomo; también a Victor Cousin, Simon Jouffroy y la variedad de “teólogos” cuyo nombre no se atreve a consignar (o sea De Maistre y los *oscuros* de la Escuela teológica); se admita a F. Guizot y a B. Constant como filósofos políticos doctrinarios liberales. No se admire el lector de Herrera atento de la palmaria ausencia de Tomás; nada de “síntesis tomista” ni, en general, de algo escolástico o con relación al averroísmo latino de la Edad Media.

La romanización (1864-1919)

Durante la vida de Herrera se dio el papado de Pío IX (1792-1878). Su reinado, que duró 31 años, estuvo marcado por la expansión de liberalismo político y su creciente hegemonía en los gobiernos de los países católicos. Se trataba de la seguidilla de la antigua guerra cultural del siglo XVIII que había dado lugar a la ilustración contrarrevolucionaria y también, hay que decirlo, a la *ilustración oscura*. El pensamiento filosófico político de la ilustración oscura acepta el progreso y el desarrollo del conocimiento en ciencias naturales, pero se reserva el derecho de colocar aparte las sociedades humanas y, con ellas, la cuestión de la legitimidad de los gobiernos y de las instituciones. Para situarnos en el ambiente de Pío XI, anotar lo que sigue: la guerra cultural de la que la ilustración oscura había salido en el siglo XVIII había devenido, desde 1820 hacia 1864, en una auténtica guerra mundial religiosa. Pío IX, muy cercano

a B. Herrera, a quien llegó a tener de capellán en la Corte papal, fue entronizado en 1846, el año del discurso político que hizo a Herrera el jefe local de la Escuela teológica (debidamente adaptada a la república). Es famoso porque, en su extenso reinado, el Papa inició un proceso de “romanización” de la Iglesia (Roux, 2014), esto es, una política de centralización y acumulación de poder del Papa en la Iglesia, un fenómeno jamás visto antes en la historia del cristianismo.

En el Perú la política de romanización de Pío IX coincidió con el auge social de la filosofía política de Herrera, así como la incorporación de este personaje de la tertulia de la Calle de Mantas a la política nacional efectiva. Como ya sabemos, para esa fecha Herrera, discípulo de Moreno y Pedemonte, era ya un usuario de la teoría de la soberanía del De Maistre del libro II del *Du Pape*. Una de las posiciones allí era que todo aquel sobre quien recae en último término la soberanía es, por definición, infalible, esto es, carece de la capacidad de errar; motivo de esto su calidad de *acontecimiento*. De esta doctrina *oscura* Herrera infirió la exigencia de toda sociedad, en cualquier régimen político posible, a la obediencia; el pueblo conservaba la capacidad del consentimiento, así como la rebelión, entendido este último no como un derecho, sino como la manifestación de la ausencia efectiva de régimen, una suerte de *vacancia* de la soberanía. Herrera explicaba así cómo, desde la metafísica política, todos los gobiernos, incluso las repúblicas eran, no tan en el fondo, monarquías y que, respecto de la República Peruana, sin importar bajo qué Constitución, no había lugar a discutir nunca su legitimidad. De Maistre tuvo en su desarrollo de la teoría de la soberanía otra idea muy distinta en mente: proponer la necesidad de concentrar el poder político de la cristiandad en el Papa como un medio de detener la revolución universal. Esta doctrina daría lugar a la declaración de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I, no sin protestas de cientos de obispos y teólogos, que advertían la

irregularidad de esta doctrina. Era la victoria de la *ilustración oscura* en el seno de la Iglesia.

Antes del Concilio Vaticano I Pío IX debió enfrentar la expansión cada vez más dramática de la antigua ilustración francesa, convertida ahora en liberalismo político, así como el surgimiento de otras doctrinas políticas hostiles al cristianismo. La vieja guerra cultural ahora no era solo una confrontación de panfletos sino también una guerra social y política. Esto lo motivó al Papa a publicar en vida de Herrera la encíclica *Quanta cura*, que condena el liberalismo social y político, así una lista específica de doctrinas sociales (Pélage, 1863, pp. 11-33); este documento fue complementado para su aplicación por el *Syllabus errorum complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Pélage, 1863, pp. 38-43), una lista muy precisa de lo prohibido para un católico en lo que a sus creencias políticas se refiere. La romanización en el Perú dio lugar a una vastísima bibliografía relativa al fundamento de los derechos de la Iglesia (Iberico, 2013; 2015); de las discusiones en torno de la romanización da fe temprana *La supremacía del Papa*, de Moreno (1831-1836), que nada tiene que hacer con *Du Pape* del conde de Maistre, sino con un *Du Pape* del abate Barruel de 1803 que trata sobre los derechos del clero en la sociedad moderna. La secuela del debate contra Moreno sería llevada a cabo por Francisco de Paula González Vigil (1792-1875).

F. González Vigil fue un pensador político interesante, más bien demócrata jacobino, cuya obra no se desarrolla aquí en la medida en que no puede considerarse un autor cristiano. Aunque González Vigil hizo estudios de teología y tuvo un conocimiento vasto de la historia de la Iglesia, su participación bajo el régimen de Pío IX fue en tanto filósofo político jacobino primero y ligado después a un liberalismo asociacionista, por contrato de Domingo Elías (Broadhurst, 1974; Rivera, 2021a). Fue adversario de Moreno,

primero y luego, en el contexto del *Syllabus* de errores y la romanización, el más audaz de los interlocutores liberales de Herrera, pero no de manera prioritaria en el ámbito de la filosofía política, sino más bien de la discusión pública.

Durante el arco de tiempo de la romanización Herrera hizo gestiones para traer al Perú monjas y clérigos europeos, varios de ellos muy interesantes para la historia social de la religión, pero que dejamos para el esfuerzo de los historiadores. Entre los clérigos españoles sobresalió el padre Pedro Gual (1813-1890), que continuaría la polémica iniciada desde la época de Moreno con González Vigil sobre cuestiones relativas a los derechos eclesiásticos; esta polémica continuaría luego con Herrera, fomentada en gran medida por este desde su periódico *El Católico*. La pugna afectaba especialmente lo referente a las rentas de la Iglesia y, desde la proclamación de la Constitución del Perú de 1860, llamada “conservadora”, se centró en el patronato del Estado, esto es, la participación del gobierno en diversos aspectos de la Iglesia, en particular en el nombramiento de las autoridades eclesiásticas (Aljovín, 2018; Cuesta, 2002). Respecto de esta disputa sobre el patronato debe nombrarse al padre Juan Ambrosio Huerta (1823-1897), mano derecha de Herrera y que terminaría siendo Metropolitano de Lima a la muerte del obispo Mariano Goyeneche, en 1872. En la vastísima bibliografía moral, teológica y religiosa de Gual debe mencionarse, por su interés político, la que es posiblemente la más interesante obra político-social de este sacerdote en el Perú, *La vida de Jesús auténtica contra Ernesto Renan* (1866), obra polémica dirigida contra Ernest Renan (1823-1892), conocido filólogo y publicista liberal francés. Este libro de Gual sería reimpresso varias veces; conoce una versión española de tres tomos que se publicaría a partir de 1869.

Juan Ambrosio Huerta y Pedro Gual tendrían un interminable enfrentamiento impreso en folletos, cartas, sermones y prensa contra el cada vez más poderoso liberalismo, cuya mejor pluma recae sobre F. González Vigil. Entre tanto, el viejo papa Pío IX iba viendo frustrados sus intentos de hacer efectivo el *Syllabus* de 1864 y muchos ciudadanos comunes que se consideraban católicos hacían políticas de concertación o simple cesión de posiciones ante el avance liberal, el último tercio del siglo XIX reforzado con el positivismo francés. Ni Huerta ni Gual emplearían nunca, como lo haría sospechar la doctrina del anacronismo tomista, recurso a Tomás ni al averroísmo latino, que al lector del siglo XXI se le hace, por pérdida de la memoria histórica, idéntico con el cristianismo o, incluso, con el cristianismo tradicionalista. A la muerte del papa Pío, hoy considerado beato, este fue sucedido por León XIII, el autor de la *Aeterni Patris*. Así, desde 1888, los nuevos aires en Roma exigen a los pensadores sociales y filósofos políticos católicos actualizar el averroísmo tomista, esto es, una forma de racionalismo moderado que en la Iglesia real era poco menos el pasado. Esta esperanza no daría mayor empaque a la filosofía cristiana en el Perú, cuya inteligencia seguiría, silenciosamente, adherida a la tradición de la ilustración oscura.

Roma había concentrado el poder nominal de la Iglesia católica, poder con el cual debía asumir ahora la heredada guerra cultural contra el liberalismo. Roma lleva sus ojos remotos y cansados a la Edad Media. Busca, allí, no la oscuridad del siglo XVIII y el XIX, desde Moreno a Gual, sino la enrarecida claridad del siglo XIII.

Más contrarrevolución que tomismo (1919-1945)

Las medidas papales para reorientar el pensamiento político católico no iban a surtir efecto en el Perú. En Europa la Iglesia conservaba aún el control o la hegemonía en las instituciones universitarias, así que en una generación tuvo ya un cuerpo de expertos medievalistas; apareció la Neoescolástica, lo que ya hemos tratado al inicio de este texto. Esto no fue posible en el Perú. A diferencia de lo que ocurría en otras latitudes, el sistema universitario peruano de inicios del siglo XX dependía exclusivamente del Estado; las ideas religiosas de los estudiantes, básicamente, de sus lecturas. Para la Generación del 900 Ventura García Calderón (1946, p. 18) señala huella de varios filósofos políticos católicos, todos unos descendientes de la ilustración oscura: el conde de Maistre y Juan Donoso Cortés (1808-1853), este último muy apreciado por sus discursos parlamentarios, los que incluyen la teoría de la dictadura, por la que es conocido. Tanto De Maistre como Donoso Cortés son considerados por Carl Schmitt, debido a su concepto de la soberanía, como teólogos políticos, esto en el libro de 1922 *Teología política I* (2009); ser “teólogo político” aquí es pertenecer a la Escuela teológica, entendida como un tipo argumentativo de filosofía política (católica). En esta teología política el concepto de soberanía iguala todas las formas de régimen en una instancia metafísica que da origen al poder. Esta es la doctrina que puede verse en las *Cartas Peruanas*, y que Herrera recogió directamente del *Du Pape* de De Maistre; los agentes sociales católicos del Perú la continuarían hasta bien avanzado el siglo XX. Schmitt la catalogó como *decisionismo político* (Negretto, 1994).

Un ejemplo del concepto decisionista de soberanía a inicios del siglo XX se halla en los primeros escritos de José de la Riva-Agüero

(1885-1944) (Rivera, 2010b). De hecho, esta concepción decisionista fue desarrollada por Riva-Agüero (1912) bajo la forma de un elogio de la violencia como origen infundado de los gobiernos y como la “fuerza” ontológica de las sociedades (Rivera, 2017a, p. 211 y ss.). Riva-Agüero es posiblemente el pensador católico peruano más significativo de la primera mitad del siglo XX. Debe reconocerse que no mostró adhesión formal al cristianismo en su juventud (sino, más bien, una notoria distancia) hasta el famoso *Discurso de la Recoleta* de 1932 (1933), un discurso por un aniversario del elegante colegio religioso francés donde estudió bajo el modelo de la *ilustración oscura*. En La Recoleta los clérigos franceses no le enseñaron nada sobre la Edad Media ni la “síntesis tomista”; en lugar de eso, los curas le hicieron leer a de Maistre, y al vizconde de Bonald (1754-1840), a quienes agregarían los de su generación a Donoso Cortés y, el mismo Riva-Agüero, a F. Nietzsche. Riva-Agüero nunca cita al santo de Aquino, de quien no conoció nada nunca ni dejó constancia de estar interesado en nada tampoco. La romanización llegó a Riva-Agüero no con la *Aeterni patris*, que instaba al racionalismo medieval, sino con el *Syllabus* de errores de Pío IX, militante partidario de la metafísica política y amigo personal de Bartolomé Herrera.

En 1919 hubo un golpe de Estado civil que llevó al Perú un gobierno de las clases medias. José de la Riva-Agüero partió entonces al exilio en Europa con su madre, la marquesa de Montealegre de Aulestia. Al regresar en 1930, de residir cerca del Papa en Roma, Riva-Agüero quiso volver a la Universidad de San Marcos donde antes de irse había sido profesor de historia crítica; la universidad había cambiado, sin embargo, con las clases medias ahora adentro. Riva-Agüero, entonces, se exilió de nuevo; esta vez a la Universidad Católica, que había sido fundada en 1917 para hacer vigentes las normativas de enseñanza religiosa modernas y donde, por lo tanto, se dictaba de manera prioritaria filosofía, esta vez sí, con las ideas

medievales de “la síntesis tomista”. Sea como fuere, el ambiente de la Universidad se parecía más a lo que tenía Riva-Agüero en su mente que lo que tenía en la suya, augusta, la Iglesia. En otra parte he demostrado el predominio de las ideas políticas *oscuras* en la Universidad Católica en el periodo de residencia de nuestro autor allí (Rivera, 2015). Riva-Agüero, en nombre de De Maistre y De Bonald fue, dentro de ella, desde 1931 a 1944, un extremista de la contrarrevolución; la universidad, por su parte, siguió albergando a lectores de De Maistre, la teología política y Bartolomé Herrera. Hubo sin embargo quienes deseaban tomar la posición política que la Iglesia realmente tenía. Uno de ellos era su compañero de generación, Víctor Andrés Belaunde.

Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) es quizá el más eficaz de los pensadores sociales católicos del siglo XX peruano. Belaunde, además, fue católico militante y doctrinario, filósofo de carrera y profesor en materia de filosofía moderna en la Universidad de San Marcos (Pareja, 2008; Santiváñez, 2019). A lo largo de su vida, incluso desde su juventud, se dedicó a actividades diplomáticas, llegando a ser en la plenitud de su vida Presidente de las Naciones Unidas (1959-1960). Por un código corriente entre fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, un filósofo interesado en temas políticos era considerado “sociólogo”, en la clave más bien positivista de la expresión; su tipo de composición era más bien el ensayo sobre la base de experiencias sociales reconocidas. Sus obras más significativas se hallan orientadas bajo esta huella sociológica, lo cual significa que redactó ensayos extensos sobre temas sociales, el más recordado de entre ellos *La Realidad Nacional*, de 1933, una respuesta a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, del notable periodista y polígrafo socialista José Carlos Mariátegui; se agrega el voluminoso *Peruanidad*, de 1941 (García, 2003, p. 169 y ss.; Santiváñez, 2003). Ambas obras son citadas aquí en calidad de

interpretaciones católicas de la sociedad peruana, esto y a pesar de que la obra de Belaunde difícilmente puede catalogarse de filosófica desde el punto de vista académico.

Belaunde destaca como inspirador para agentes sociales católicos y varios partidos políticos que han presumido de adhesión católica o cristiana. Belaunde redactó libros de matiz claramente religioso; de hecho, es el más genuinamente religioso de los autores sociales católicos. Sea permitido ciertamente preguntarse si Belaunde tomó más en cuenta, por su catolicidad, la recomendación de León XIII y si fue un interesado en la Edad Media, un estudioso de algunas ideas neoescolásticas o “la síntesis tomista”. La respuesta es negativa. El más devoto de los pensadores sociales católicos del Perú, filósofo de carrera y profesor de filosofía; sin duda un autor católico, el más influyente del siglo XX, no tuvo mayor interés en seguir la carta *Aeterni patris*. Es verdad, aunque tampoco mostraría debilidad por el *Syllabus* de Pío IX. El primer filósofo que parece haber tenido la vocación de obedecer las pastorales filosóficas de León XIII fue Jorge del Busto Vargas (1916-1995).

A la Universidad Católica de los tres lustros de presencia de Riva-Agüero en ella correspondieron los estudios de filosofía de Jorge del Busto, mucho más atento que nadie desde 1888 a las indicaciones papales. Del Busto aceptó, como estudiante y profesor de filosofía, involucrarse con la sociedad peruana a través de la lejana Edad Media. En vida de Riva-Agüero, Del Busto representaba en la Universidad Católica la rama de olivo del tomismo (Del Busto, 1937; 1945). Del Busto, para lamento de la causa que representaba, aunque interesado académicamente en cuestiones vinculadas (al fin) con Santo Tomás o la escolástica, no desarrolló nada especialmente perdurable, menos aún en el pensamiento político. Lo mismo puede decirse del bastante célebre filósofo católico Alberto Wagner de Reyna (1916-2006). Wagner fue discípulo de Martin Heidegger, a

quien conoció en Alemania; fue traductor y divulgador de sus obras (Buela, 2001); muy recordado por su *La Ontología Fundamental de Heidegger* (1945). Wagner de Reyna estudió en la Universidad Católica en un arco de tiempo que lo hizo coincidir con Del Busto. Lo que interesa para nuestro objetivo es su cercanía al modelo de “la síntesis tomista”, del cual tomó bastante poco. Cuando, en la mayoría de la edad, redactó algún ensayo religioso (como Belaunde también hizo), estuvo más cerca de San Agustín, propio de la tradición religiosa francesa, que de la romántica Edad Media. Luego de la II Guerra Mundial la Universidad Católica enderezaría el timón de la filosofía, huyendo de los extremos derrotados que Riva-Agüero le significaba. La Edad Media, ciertamente, no sería tan popular como a inicios del siglo XX, aún marcado por la atmósfera del, hoy olvidado, Sir Walter Scott.

Obediencia y rebeldía (1945-2021)

El fin de la II Guerra Mundial es un hito histórico; debe ser considerado como un hecho transversal en el mundo occidental dentro de un espacio transatlántico de comprensión de los hechos históricos. Esto incluye a los de la práctica de la filosofía: sus creencias, argumentos, formas de discurso más aceptados o no de acuerdo con la presión ejercida por las consecuencias históricas de la guerra. En una historia transatlántica, entre León XIII y 1945, se ha comprobado que la filosofía política escrita por católicos tuvo una línea más bien autónoma, continuando con las estrategias de argumentación heredadas de la ilustración oscura y sus desarrollos españoles y peruanos, como Bartolomé Herrera. Ya durante la guerra las consecuencias sociales de esta tradición, sin duda más que complicadas, explican ciertas desavenencias en la modesta

comunidad de filósofos políticos cristianos. Riva-Agüero y los agentes universitarios más radicales del periodo del pensador en la Universidad Católica sostuvieron versiones actualizadas de la *ilustración oscura*; la universidad, en cambio, tenía como agenda el retorno de una filosofía política moderada, en 1945 más urgente que en otros tiempos. Esto concluyó, y se dice aquí como anécdota necesaria, con la ruptura entre Víctor Andrés Belaunde y Riva-Agüero, amigos cercanos desde 1908 (Rivera, 2020). Como cristianos, habían fundado juntos la Sociedad Peruana de Filosofía, que Riva-Agüero abandonaría desde 1943.

Riva-Agüero y la cultura política de la Universidad Católica citaban a Bartolomé Herrera, De Maistre y Donoso Cortés; fue un tema persistente la cita y difusión de la obra de Charles Maurras (1868-1952) (Giocanti, 2011; Joly, 2015), un autor monárquico francés que sería muy representativo del pensamiento político religioso en las aulas de la Universidad Católica (Rivera, 2015). Belaunde, como ya sabemos, tenía como agenda personal crear un pensamiento social religioso del Perú, para lo cual se debe remitir al lector a *Peruanidad*, de 1941. *Peruanidad* es una obra afectada de nacionalismo religioso, dentro de la ola nacionalista europea de que es contemporánea, como ocurre con Maurras, que terminaría sus días en la cárcel pues el nacionalismo, como posiblemente el lector sabe, no se beneficiaría mucho del desenlace final de la guerra y sus secuelas. Hacia 1943 Belaunde y Riva-Agüero iniciaron un proceso de alejamiento. La ruptura entre ambos precipitó, luego de la muerte de este último en 1944, el éxodo de la plana de funcionarios y profesores radicales desde la Universidad Católica a la Universidad de San Marcos. Respecto de la *Aeterni patris* y la aparición de “la síntesis tomista” en la filosofía política, sin novedad en el frente; lo que sucedería sería más bien un descenso desde la metafísica política a la

ideología, al uso social de ideas vagas y generales en las que iría a disolverse el nacionalismo cristiano de Belaunde.

Un factor transversal en toda filosofía religiosa católica en el siglo XX es el Concilio Vaticano II (1962-1965), ciertamente, un resultado de los conflictos políticos transatlánticos. Este Concilio impulsa de manera explícita los términos de la carta *Aeterni patris*; sumado este factor a los efectos de la II Guerra Mundial debía esperarse, en el arco de tiempo cuyo hito de inicio fuese 1965, encontrar en el Perú filósofos tomistas o neoescolásticos; esto, sin embargo, no sucedió. No aparecieron, como uno podría esperar, filósofos católicos que hicieran filosofía política sustentada en estrategias de argumentación basadas en tipos medievales o tomistas, algo que sí ha ocurrido de diversas maneras en Europa y América del Norte, dando a la tradición filosófica de los últimos 50 años nombres como Robert Spaemann, Alasdair MacIntyre o John Finnis. En el Perú la *Aeterni patris* no ha fructificado para la filosofía política, finalmente, nunca. Sería un error creer que no haya habido filósofos políticos católicos. Y es que el desalojo de los radicales sociales de la Universidad Católica después de la II Guerra Mundial no fue el fin de la tradición de la ilustración oscura, sino la condena social de esa tradición sobre la base de sus consecuencias sociales. Sea como fuere, la globalización y la historia social transatlántica que fue su consecuencia dio especial interés en la filosofía política en general. En este contexto de apogeo de la filosofía política aparecieron varios filósofos católicos peruanos, que son los de la actualidad.

Algo que se ha desarrollado en la línea de la *Aeterni patris* en el periodo posterior al Concilio Vaticano II es la aparición de expertos en Filosofía medieval. En la última década han aparecido los estudios medievales en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, donde debe subrayarse las investigaciones de Óscar Yangali (1987-)

sobre Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez, cuyo mayor antecedente es la obra de Jorge Secada Koechlin (1951-), durante años profesor de la Universidad de Virginia; el texto más logrado de Secada está dedicado a la escolástica tardía (2004), que es un clásico en su materia y tiene el rango de rigor de los grandes medievalistas de la primera mitad del siglo XX, como Étienne Gilson; es una paradoja que el mayor conocedor de temas tardomedievales que ha conocido el Perú haya florecido fuera del país. En el interés por temas medievales sea quizá el más relevante por su productividad en el ámbito local Luis Bacigalupo Cavero Egúsqiza, quien se ha ocupado de San Agustín y otros autores; el más sobresaliente de sus trabajos es *Intención y conciencia en la ética de Pedro Abelardo* (1992). Bacigalupo debe ser considerado el fundador de una tradición de estudios medievales en la Pontificia Universidad Católica del Perú, alineada a la política general del papa Francisco I. Bacigalupo ha escrito varios ensayos breves sobre temas políticos que se adhieren al pensamiento liberal, por lo que reitera tópicos bien conocidos de esta tendencia. Respecto de esta corriente en la Universidad Católica no puede omitirse a Rosemary Rizo-Patrón, cabeza de la fenomenología en el Perú (Villanueva, 2020), quien ha compuesto varios ensayos sobre tópicos políticos dentro de la corriente liberal desde la perspectiva fenomenológica (2015a; 2015b).

Debe dedicarse una nota a dos profesores católicos que hacen filosofía política en Arequipa. Merecen especial mención Teresa Arrieta y César Félix Sánchez, ambos de orientación católica. Teresa Arrieta, experta en ética y comportamiento animal, ha desarrollado textos de ética con tendencia científicista, deuda de su formación en los Estados Unidos. Mientras Teresa Arrieta es hoy profesora emérita de la Universidad de San Agustín de Arequipa, César Sánchez, por su parte, es profesor de filosofía en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa; aunque no se dedica especialmente a

la filosofía política, es reconocido en los círculos religiosos por sus ideas sociales y su defensa del tradicionalismo hispánico; ha publicado textos de gran valor histórico sobre la filosofía de Bartolomé Herrera (Sánchez, 2018a; 2019), cuyo pensamiento intenta aplicar de alguna manera a la realidad actual (2020); del mismo modo, es autor de interés sobre filósofos de la escolástica tardía (2018b) y temas culturales bajo el régimen de la Monarquía. César Sánchez es posiblemente el único filósofo del presente que podría ser considerado “neoescolástico” o “tomista” en un sentido algo generoso de estas expresiones.

En la década de 1990 tuvo su momento el desarrollo en el Perú una polémica que transformaría el escenario de la filosofía académica del siglo XX, desplazándola de la epistemología a la filosofía política; se trata del debate conocido como de “comunitaristas y liberales”, vigente desde fines de la década de 1980 hasta finales de la década siguiente (Thiebaut, 1992). Con este debate entran en interés general posiciones neoaristotélicas y hermenéuticas, ligadas ambas a cuestiones religiosas. Miguel Giusti (1952-), autor laico de tendencias liberales, llevó la polémica a la comunidad filosófica peruana, especialmente a la Universidad Católica (Giusti, 1996). Esto significó el ingreso al panorama peruano de autores políticos de confesión católica, especialmente Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, lo que marcó una línea de estudio sobre estos filósofos; pronto varios estudiantes católicos harían tesis o artículos en algún momento sobre ellos, como el padre Daniel Wankún O.P., Gonzalo Gamio, Dick Tonsmann y el firmante.

El creciente interés por la filosofía política a partir de la polémica entre comunitaristas y liberales de la década de 1990 se extendió al Derecho, donde se toma nota de Eduardo Hernando Nieto (1968-), filósofo jurídico graduado de doctor en filosofía en la Universidad de San Marcos y uno de los primeros en introducir la

lectura de la teología política de Carl Schmitt y, de la mano con el filósofo jurídico alemán, a Juan Donoso Cortés y la Escuela teológica francesa; los “teólogos” franceses conocerían así, un siglo después de la *Aeterni patris*, el reingreso a los salones de la academia peruana (Hernando, 2002). Hernando fue discípulo de dos interesantes pensadores oscuros; uno de ellos es el antropólogo Fernando Fuenzalida (1936-2011), el otro, el internacionalista Francisco Tudela (1955-), ambos cristianos parcial o totalmente. Las clases de Fuenzalida (Diez Hurtado, 2011) daban espacio a la crítica de las sociedades liberales sobre la base del pensamiento sociológico francés del siglo XIX, con énfasis en el concepto de anomia, un texto clave de Émile Durkheim (1897).

Eduardo Hernando, prolífico ensayista en filosofía política y jurídica, daría especial actualidad al pensamiento de la ilustración oscura en su *Pensando peligrosamente* (2000), la mayor parte del cual estaría dedicado a lo que Hernando denomina “pensamiento reaccionario” (De Maistre, Donoso Cortés, Schmitt); el filósofo político integraría la Escuela teológica con el legado del decisionismo de Carl Schmitt. Schmitt, autor poco frecuentado en el Perú, se haría desde la publicación de *Pensando peligrosamente* un interlocutor más en los debates sobre la vigencia de la filosofía política liberal en sus diversas variantes, expansivas luego del fin de la Guerra Fría; su nombre dejaría de ser extraño. Esta recuperación de la ilustración oscura no es gratuita, pues coincide con una veta transatlántica para las opciones críticas respecto de lo que, hacia el inicio del siglo XXI, se dio en denominar *pensamiento único*, el pensamiento social de los vencedores de la guerra contra la Unión Soviética. El debate sobre comunitaristas y liberales devino en la academia del Perú una suerte de guerrilla intelectual contra el pensamiento hegemónico y, como toda guerra de guerrillas, la academia conocería ahora de estrategias ingeniosas, descubrimientos viejos y hábiles malabarismos.

Hernando, a lo largo de su vida académica, iba a abrir espacio en el Perú para autores conservadores de procedencia anglosajona, como Leo Strauss, Eric Voegelin y Michael Oakeshott.

El interés por la obra filosófico-política de Schmitt fructificó entre la generación de pensadores cristianos de la generación de Hernando, sin que esto significara especial comunicación entre ellos. Debe subrayarse el nombre del padre Enrique Carrión (1958-), autor de dos obras de filosofía política que acusan la influencia del decisionismo de Carl Schmitt y de esta manera, aunque de modo indirecto, la impronta oscura de la Escuela teológica (Carrión, 2015; 2018). Aunque parezca sorprendente, se trata del mismo tema que se carga desde José Ignacio Moreno, el tema de la soberanía como un dispositivo ontológico que la transforma en un acontecimiento. El decisionismo de Carl Schmitt se halla presente también en Dick Tonsmann, quien se dedicó originalmente al estudio de la obra de Alasdair MacIntyre (Tonsmann, 1998) para pasar luego a un espectro más amplio de la filosofía política (Tonsmann, 2008). Tonsmann se ha dedicado también a la investigación y crítica de la posmodernidad y el pensamiento posmoderno (Tonsmann, 2006), que estudió a mediados de la década de 1990 (Tonsmann, 1996). Esto es de particular interés por el ambiente de las discusiones desatadas en torno del comunitarismo y, tras él, la introducción de Schmitt al debate local por los pensadores católicos. Volvamos a Hernando.

En Hernando el decisionismo fue seguido del estudio y la incorporación en su trabajo filosófico jurídico y político del recurso a Leo Strauss, un filósofo judío que había sido discípulo de Heidegger y emigró a Estados Unidos, donde inspiró al pensamiento conservador de ese país; debe agregarse que extrajo de Heidegger ideas de la herencia *oscura*, en el sentido aquí expuesto, que hay tras su filosofía, hoy la matriz de la hermenéutica filosófica. Hernando, sin embargo, fue decantando en sus trabajos posteriores a *Pensando*

peligrosamente en la doctrina de los problemas permanentes en filosofía, de que la filosofía es básicamente *philosophia perennis*, alejándose de toda postura histórica o cultural. A diferencia de Hernando, Tonsmann estaba influenciado por el neoristolismo, que era parte de la currícula ordinaria de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, de la que él mismo sería director antes de la llegada de Yangali. Este neoristolismo de Tonsmann venía de la mano con MacIntyre (Mas, 1996) y, a su vez, con ciertas concepciones wittgensteinianas, posmodernas y pragmatistas, que daban acogida al pensamiento de lo político en relación con los contextos sociales y su evolución en el tiempo (Arpini, 2004; Hernández, 1994). Tonsmann estudió los vínculos del neoristolismo con las ideas posmodernas, separando de manera quirúrgica unas de otras, en lo que sin duda complació el deseo en ese sentido expresado por los papas anteriores a Francisco I. En gran medida esto se relacionaba con ciertas polémicas académicas en público, algunas de ellas con la participación de quien esto escribe.

M. Giusti, muy posiblemente contra su voluntad, al traer al Perú en la década de 1990 las polémicas sobre el comunitarismo y el liberalismo en Alemania y Estados Unidos, hizo disponible una caja de Pandora para los pensadores políticos católicos peruanos, de la que ellos, debe decirse, extrajeron solamente bienes. Víctor Samuel Rivera (1964-), que es el caso quien redacta, se halló en el mismo movimiento de suma conceptual de estrategias antiliberales wittgensteinianas, posmodernas y pragmatistas que angustiaban a Hernando y Tonsmann, con una diferencia: este autor vinculó los argumentos supuestamente “comunitaristas” con la hermenéutica filosófica, una clase de discurso que, para la década de 1990, carecía de adeptos en el Perú. Uno de los posmodernos que enfrentaban el programa liberal, entonces mucho menos valorado que ahora, era Gianni Vattimo (1936-), especialmente en *Ética de la interpretación* y

El fin de la modernidad, ambos disponibles muy rápidamente en español en la década aludida. Vattimo, a la misma vez, evolucionó en la misma década de 1990 a un cierto relativismo moral nihilista, juntamente con un tono retórico insolente que lo hacía poco atractivo para las mentes serenas, razón por la cual los católicos (incluso los liberales no católicos) tomaron pronto de él distancia (Polo, 2001). Rosemary Rizo-Patrón, la experta en Husserl, redactó uno de sus escasos textos sobre ética y filosofía política que acusa el rechazo del lenguaje de la posmodernidad (Rizo-Patrón, 2015b). El caso de Rivera fue diferente.

Víctor Samuel Rivera (que sucede que soy yo mismo) dedicó buena parte de la década de 1990 a comprender los ejes conceptuales de la hermenéutica filosófica y se vio, por lo mismo, forzado a leer la prolijidad de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), así como a sumergirse en las *oscuras* profundidades de M. Heidegger (1886-1976). Como sería descortés escribir mucho sobre el mismo que redacta, se hará este paso muy corto. Vattimo subrayaba la hermenéutica como un discurso en el que juega un rol decisivo la doble dimensión tanto temporal como histórica de la comprensión humana, dos condiciones de posibilidad (existenciaros) del *Dasein* en la analítica existencial de *Sein und Zeit* de Heidegger. Como se sabe, los existenciaros, al ser condiciones de posibilidad de la comprensión, son a priori y, por lo mismo, en el esquema argumentativo de Heidegger, se consideran por ello ontológicos, rasgos no tanto del conocimiento del hombre como del Ser mismo en tanto el hombre se halla ya desde siempre inmerso e indelible de él. A diferencia de sus contemporáneos, que vieron en la temporalidad y la historicidad aspectos relativistas, Rivera los reinterpretó en el esquema más amplio de la tradición oscura, que a su vez tradujo en un modelo hermenéutico, es decir, intervino la herencia del turinés para agregarle la ilustración oscura como un

patrimonio narrativo. La ilustración oscura queda empalmada con la tradición hermenéutica al modo de su antecedente narrativo (Rivera, 2015). El conjunto de la teología política, desde la ilustración oscura y la soberanía del conde de Maistre hasta el decisionismo de Carl Schmitt quedan ahora incorporados a la hermenéutica filosófica como la manera de interpretar la temporalidad y la historicidad de *Sein und Zeit*; a esta ampliación narrativa de la hermenéutica se la ha tratado como hermenéutica u ontología del *misterio* (Rivera, 2021b).

El carácter histórico de la comprensión del *Dasein* es también el entorno de la experiencia del Ser, que se revelaría de modo inversamente proporcional a la comprensión, esto es, que el Ser es más manifiesto mientras es más incomprensible, mientras es más difícil su traducción social; esta es la forma oscura de interpretar el concepto de “evento” (*Ereignis*, en la jerga de Heidegger). En realidad, el discurso en torno al evento o acontecimiento (*Ereignis*) es un tópico de la tradición continental en filosofía y ha sido tratado a lo largo de los últimos 30 años por autores tan diversos como J. Derrida, G. Agamben o A. Badiou, que se han esmerado, ciertamente mucho más que Vattimo, en extraerle fruto comprensivo. Rivera ha conectado este concepto como una herramienta para la interpretación de los fenómenos sociales a través de la tradición en la que se basa Schmitt para describir el decisionismo político y, por lo mismo, el concepto de soberanía como origen o fundación política. Hay cierta huella de la evolución en este aspecto particularmente en sus textos sobre violencia social en el Perú (2006; 2011; 2014). Una cierta explicación ordenada puede notarse en una extensa entrevista para Daniel Leiro sobre la propia recepción de Vattimo en ocasión del retiro de este de la enseñanza universitaria en la Universidad de Turín (Rivera, 2010a). El final de este texto, pues, desemboca casi en su inicio.

Uno de los temas que debe subrayarse en este documento, a pesar de la parquedad de su espacio, es la propuesta propiamente ontológica de algo que, para ser breves, llamaremos la *reserva ontológica* de los mensajes del Ser. El Ser que acontece, en la escritura de Vattimo, acontece siempre desde intereses sociales históricamente reconocibles. A quien esto firma esta idea le parece desafortunada. No es congruente con la de que el Ser se manifieste o que acontezca (Rivera, 2021b, pp. 293 y ss.). Desde De Maistre, el acontecimiento o evento (*événement*) es a la manera de un *no poder ser* que irrumpe en el mundo social y, en ese sentido, saca de su sitio a ese mundo; se apropia, hace de ese mundo, antes el conjunto de posibilidades de un cierto mundo histórico, el mundo en que tiene sentido “*Dasein*”, el espacio de una imposibilidad. Esta por esta razón que el conde de Maistre sostenía el concepto de *milagro*: si en el mundo social ocurre algo imprevisible, que el más calificado de los expertos, que el más sensato de todos los sabios no es capaz de diagnosticar, es como un árbol que florece en el invierno (Rivera, 2015). Si este no fuera el caso, si lo que irrumpiese en el mundo histórico fuera desde ya los deseos de un partido político que ya existe, el programa de un colectivo de humanos que desde siempre viene trabajando, no podría haber diferencia entre los proyectos humanos del acontecimiento del Ser. El evento no sería del Ser, sería el acontecimiento del hombre dentro del mundo de los hombres; esto último no requiere de hermenéutica, sino de sociología, psicología social o estrategias de mercado.

Si el Ser acontece y es evento o milagro, es así por un no poder ser anticipado e ininteligible. La teoría de la soberanía por suspensión o interrupción de Moreno o B. Herrera es, antes que nada, una ontología del milagro. Aunque Vattimo insiste muchas veces en que el que acontece en el evento es el Ser, rápidamente traslada el acontecimiento a un grupo político que se hace visible,

pero que viene del barrio de enfrente, o del sótano, por así decirlo, donde está oculto o había sido ocultado (por otros visibles) dentro del mismo horizonte histórico y social que hace interpretable la vida al *Dasein* en general (Rivera, 2017b). En realidad, si un *Ereignis / événement* ha de ser mensaje del Ser y no otro mensaje más del hombre, debe poder ser pensado como no comprendido ni comprensible y, en ese sentido, como soberano sobre el *Dasein* mismo. Es de Heidegger que procede la distinción entre lo que es propio del Ser y lo que es propio de los entes, lo ontológico y lo óntico, que Vattimo no logra diferenciar, sino en la teoría, sí en su plasmación política. El Ser que acontece e irrumpe viene como de una nada, desde algo que se halla en alguna parte del horizonte que hace del *Dasein* un instalado en el mundo, en un mundo que siempre es, irremediamente, también su propio mundo, el mundo del que él mismo es propio y se apropia y donde lo que es ontológico (el evento) no le es propio, sino ajeno, aunque la comprensión del hombre, quizá de manera irremediable, al final se lo apropie.

La estrategia de situar la comprensión como un acontecimiento o evento presupone *una alteridad que altera*, por decirlo de alguna manera, un ser que no puede ser comprendido, en calidad de lo cual acontece y sacude el mundo, mostrando así soberanía propiamente política en ese mundo de hombres, al que puede, por tanto, sorprender e, incluso, asaltar o destruir. Vattimo (2014) hace referencia a un mundo de invisibles que acontecen llevando consigo, así, el acontecimiento del Ser. No se engañe el lector. Quien acontece desde lo invisible es en Vattimo siempre el hombre, los intereses variados de este hombre o este grupo de hombres. En la hermenéutica u *ontología del misterio* los invisibles carecen de todo criterio en este mundo y son, por lo tanto, seres divinos, seres que hacen evento y constituyen y fundan desde la nada, desde el no mundo, desde fuera del *Dasein*, al que invaden y

fundan a la vez, como se ha mostrado en varios pasajes de *Pensar desde el Mal* (Rivera, 2021b).

Reflexión final

Se ha tenido por objeto, quizá algo ambicioso, presentar la filosofía política del Perú desde la práctica académica de los autores confesadamente católicos. El texto ha resultado bastante extenso y, con seguridad, muy incompleto. No es posible saberlo todo y es mejor precaverse con cierta modestia de los olvidos y, más aún, de las carencias de conocimiento. De antemano nos hemos limitado a los autores católicos que se enfrentan a temas filosóficos sobre los retos de la realidad, en la que se coloca también adicionalmente los compromisos o las experiencias religiosas. Este criterio permite postergar sin culpa a posiblemente muchos autores peruanos: a los que no hacen filosofía política, los cuales sin duda generan en la academia un número más que contable, y a los no católicos de entre ellos, cuya imaginación sobrepuja, en los cristianos, el desafío del infinito; a este criterio se agrega la restricción de los pensadores durante el Perú independiente, no ignorando que los hubo varios durante la Monarquía. Se ha excluido a los teólogos de profesión, que son filósofos de toda honra, aunque la academia debe ser reticente a incorporarlos. También se ha omitido a autores que hacen filosofía de modo paralelo a la academia, lo cual no es en absoluto una consideración negativa hacia su productividad o su talento. Como saldo de todos estos recortes y limitaciones tenemos una historia de la filosofía política cristiana en el Perú independiente en la que hemos subrayado las continuidades, que posiblemente lo sean del cristianismo mismo.

Hemos subrayado dos aspectos sobre la impronta cristiana en filosofía política. Uno de estos aspectos es su grado de adhesión, sea ya histórica o institucional, con la escolástica, la Neoescolástica, “la síntesis tomista”, etc.; hemos partido de la idea de que se trata de una leyenda cultural sobre cómo es el pensamiento de los cristianos que la Iglesia ha difundido culturalmente desde la *Aeterni patris*. El que esto firma espera que quede claro que la influencia propiamente eclesiástica sobre los autores católicos peruanos ha sido más bien modesta. Como hemos visto, quizá el mayor logro de la presión pastoral de la Iglesia sobre los filósofos haya sido la introducción de los estudios medievales, antes de la década de 1980 prácticamente nulos, que son estudios históricos y no sistemáticos, es decir, que carecen de la capacidad de intervenir en los debates que la academia local tiene sobre temas que generan agendas profesionales y sociales. Ciertamente se halla fuera de cuestión que los estudios medievales son no irrelevantes en sí mismos, esto al margen de si León XIII o el Concilio Vaticano II los recomiendan; estos estudios, como los relativos a la antigüedad o al mundo moderno son en toda regla necesarios para la continuidad de la tradición filosófica. Lo que en cambio queremos dejar sentado es el escaso arraigo de la narrativa de “la síntesis tomista” en el pensamiento filosófico político cristiano del Perú. La filosofía puede ser cristiana sin estar ligada al tomismo o la escolástica del siglo XX; con evidencia suficiente, puede estar desligada también del interés profesional de los propios católicos. Queda sentado que la línea peruana del pensamiento católico académico ha tomado un curso totalmente autónomo de las disposiciones, a veces tan extrañas, que vienen de Roma.

Otro aspecto de la filosofía política hecha por católicos en el Perú es su desarrollo lineal en el tiempo, que subraya una tradición bien determinada cuyo entroncamiento histórico está relacionado con la guerra cultural del siglo XVIII y la Revolución Francesa. Como

sostiene Carolina Armenteros (2018, p. 10 y ss.) se trata de unas ciertas estrategias de argumentación en filosofía política cuyo núcleo gira en torno del pensamiento histórico; en esto, anotamos, prolonga la concepción premoderna de la historia como *magistra vitae*, es decir, como modelo argumentativo basado en la experiencia y la memoria social (Bouton, 2019). Esta filosofía política se vincula así con un cierto tipo de filosofía de la historia originada en los historiadores antiguos, griegos y romanos cuya función era comprensiva y tenía por uso la realización de diagnósticos políticos. La generación de católicos que tuvo la experiencia de la Revolución Francesa gestó una filosofía política cuya preocupación estuvo centrada en el carácter único de este fenómeno histórico, que tuvo la capacidad de sacudir y trastornar la autocomprensión humana, de generar de manera repentina un entero mundo social nuevo. La percepción del evento de la Revolución, que De Maistre consideró un milagro social, cuestionaba la relación entre *comprender* y *acontecer*, un tópico maistriano que habría de ser central en la filosofía política de los católicos del siglo XIX.

Hemos querido mostrar, a través de una trayectoria narrativa sobre los principales representantes de la filosofía política de católicos en el arco de tiempo adoptado de referencia, que la idea de una “política experimental” o “metapolítica” que procede del siglo XVIII atravesaría de manera transversal el pensamiento cristiano del Perú, extendiéndose en sus instituciones y referentes sociales, como el Partido Demócrata o la Universidad Católica, esto a pesar y posiblemente en contra de los deseos de Roma. Hemos tratado una inicial *ilustración oscura* de José Ignacio Moreno que iría a convertirse en Herrera en el pensamiento de la soberanía política como acontecimiento, y luego en “fuerza” y “violencia” en Riva-Agüero.

En el siglo XX eventos de significación histórica trasatlántica atenuarían el rigor y la intensidad de esta clase de pensamiento,

primero el resultado de la II Guerra Mundial y luego el Concilio Vaticano II. Estas ideas metapolíticas, de metafísica política, volverían sin embargo, junto con el procesamiento de las polémicas sobre comunitarias y liberales a fines del siglo XX, y tendrían como consecuencia un auge de las estrategias oscuras de filosofía política. Este auge abarcaría una gran diversidad de enfoques y actualizaciones; incorporaría un tono del heideggerianismo conservador de Strauss en Hernando así como un cierto decisionismo en el mismo Hernando, pero también en Tonsmann y Enrique Carrión; haría también un puente entre el antiguo pensamiento religioso *oscuro* con la filosofía del acontecimiento y la hermenéutica filosófica que practica el suscrito en el presente que, habiendo tenido su inspiración en la obra de Vattimo, ha devenido entretanto *ontología del misterio*.

Referencias bibliográficas

Aljovín, Cristóbal (2018). En defensa del Papa y de la Iglesia. Los escritos del franciscano Pedro Gual. F. Kolar y U. Mücke (Eds.), *El pensamiento conservador y derechista en el siglo XIX en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX* (pp. 123-148). Madrid / Fráncfort: Iberoamericana / Vervuert.

Andereggen, Ignacio (2011). *El Concilio Vaticano II y el tomismo*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Anónimo (1793). Literatura. Noticia de un acto público de filosofía y matemáticas dedicado a la Universidad de San Marcos y un breve extracto de las tesis que ofreció el Actuante [Carlos Pedemonte]. *Mercurio peruano*, (8), 280-289.

Armenteros, Carolina (2018). *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza: *Prensas de la Universidad de Zaragoza*.

Arpini, Adriana (2004). Teorías éticas contemporáneas. *Confluencia*, 1(4), 29-55.

Arregui, Manuel (2015). La escolástica. *ArtyHum: Revista Digital de Artes y Humanidades*, (10), 115-124.

Asís, Agustín de (1954). *Bartolomé Herrera, pensador político*. Sevilla: CSIC–Escuela de Estudios hispanoamericanos.

- Bacigalupo, Luis (1992). *Intención y conciencia en la ética de Pedro Abelardo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barruel, Agustín (1800). *Historia del clero durante la Revolución en Francia*. México: reimpresión por Don Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros.
- Barthelet, Pierre (Ed.). (2005). *Joseph de Maistre*. Paris: l'Age d'homme.
- Basadre, Jorge (1928). Apuntes sobre la monarquía en el Perú. *Boletín bibliográfico. Publicado por la Biblioteca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima*, (6), 232-265.
- Blanco, Ramón (2009). Guizot y la legitimidad del poder. *Historia Constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, (10), 455-463.
- Belaunde, Víctor Andrés (1908). *El Perú antiguo y los modernos sociólogos: (introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana)*. [Tesis para el doctorado en Jurisprudencia]. Lima: Edición del autor.
- Bouton, Christophe (2019). Learning from History: The Transformations of the topos historia magistra vitae in Modernity. *Journal of the Philosophy of History*, 13(2), 183-215.
- Broadhurst, John Christian (1974). *Francisco de Paula González Vigil: Peruvian "pensador"*. Virginia: University of Virginia.
- Buela, Alberto (2001). Alberto Wagner de Reyna, filósofo. *Utopía y praxis latinoamericana*, 13(6), 130-135.
- Carbajosa, Manuel (2020). La libertad según Guizot. *Historia Constitucional*, (21), 555-573.
- Carrión, Enrique (2015). *La dramática condición humana. Sobre la violencia política para la paz social*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil.
- Carrión, Enrique (2018). *Fisiocracia política. Sobre la predestinación social y política*. Imprenta de Jesús Bellido.
- Castro Alonso, Manuel de (1900). *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII*. Tipografía y casa editorial Cuesta.
- Compagnon, Antoine (2016). *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.
- Cresson, André (1927). *Les courants de la pensée philosophique Française (2 Tomos)*. Paris: Armand Colin.
- Cuesta-Alonso, M. (2000). *La teología apologética de Pedro Gual y Pujadas*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Cuesta, Marcelino (2002). Las relaciones Estado-Iglesia en el Perú republicano: la polémica Vigil-Gual. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (11), 435-443.
- Cuesta, Marcelino (2010). *Las polémicas de Pedro Gual*. Navarra: I.M.D.
- Damiron, Philippe (1834). *Essais sur l'Histoire de la Philosophie en France (Tome I)*. Paris: Librairie Hachette.

- Del Busto, Jorge (1937). Puntos controvertidos en la vida de Martín Lutero. *Revista de la Universidad Católica*, 1(13), 104-116.
- De la Puente, José (1965). *Bartolomé Herrera*. Lima: Editorial Universitaria.
- Del Busto, Jorge (1945). Descartes y la escolástica. *Revista de la Universidad Católica*, 1(13), 41-54.
- Del Busto, Jorge (1975). Violencia y derecho. *Estudios de Filosofía*, (1), 94-105.
- Del Busto, Jorge (1988). Ética Tributaria. *Themis: Revista de Derecho*, (12), 10-15.
- Derrida, Jacques (1992). Fuerza de ley: El "Fundamento místico de la autoridad". *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (11), 129-191.
- Díez Hurtado, Alejandro (2011). Leyendo a Fuenzalida. *Anthropologica*, 29(29), 233-248.
- Domínguez, Dionisio (1931). *Historia de la filosofía*. Santander: Sal Terrae.
- Durkheim, Émile (1897). *Le suicide: Étude de Sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- Forment, Eduardo (2003). Notas para la historia de la Filosofía Neoescolástica en el siglo XX. *Espíritu*, (52), 303-316.
- García, Camilo (2003). *El pensamiento humanista de Víctor Andrés Belaunde*. [Tesis de Maestría en Educación con Mención en Historia. Universidad de Piura].
- García, José (1987). El concepto de "filosofía cristiana". *Sapientia*, (52), 199-212.
- García Calderón, Ventura (1946). *Nosotros*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Garrard, Graeme (1994). Rousseau, Maistre, and the counter-enlightenment. *History of Political Thought*, 15(1), 97-120.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1946). *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Gilson, Étienne (1979). La "filosofía cristiana" a la luz de la Aeterni Patris. *Scripta Theologica*, 11(2), 661-681.
- Gilson, Étienne (2002). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA.
- Gilson, Étienne (2009). *Introducción a la Filosofía Cristiana*. Buenos Aires: Encuentro.
- Giusti, Miguel (1996). Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista. *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, (6), 66-86.
- Giocanti, Stephan (2011). *Charles Maurras*. A. Tisserand (Ed.). Paris: L'Herne.
- Gleason, David (1981). Anti-Democratic Thought in Early Republican Peru: Bartolomé Herrera and the Liberal-Conservative Ideological Struggle. *The Americas*, 38(2), 205-217.
- Gual, Pedro (1866). *La vida de Jesús, por Ernesto Renan: ante el tribunal de la filosofía y la historia*. Imprenta de Masías.
- Hampe, Teodoro (1998). Recuerdo de Jorge del Busto Vargas (1916-1995), paladín del humanismo y del Derecho. *Thémis*, (38), 263-267.

- Hausser, I. (2006). *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*. Paris: Plon.
- Hernández, J. M. (1994). *Comunitarismo, liberalismo y modernidad*. Madrid: UNED.
- Hernando Nieto, Eduardo (2000). *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Herrera, Bartolomé (1847). *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera, Director del Colegio de San Carlos el día 28 de julio, por el aniversario de la Independencia del Perú*. Lima: Imprenta administrada por L. Herrera.
- Herrera, Bartolomé (1929). *Escritos y discursos. Tomo I*. Lima: F. y E. Rosay.
- Iberico, Rolando (2013). *La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas. Lima, 1855-1860*. [Tesis para la obtención del título de Licenciado. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Iberico, Rolando (2015). "La fe de todos los siglos": una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú. *Revista Cultura & Religión*, 9(1), 9-33.
- Iwasaki, Fernando (1993). El pensamiento político de Bartolomé Herrera. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (13), 127-150.
- Jiyagón-Villanueva, José Carlos (2018). La concepción del Estado conservador: Bartolomé Herrera y su proyecto constitucional de 1860. *En Líneas Generales*, (2), 122-130.
- Joly, Laurent (2015). *Naissance de l'Action française. Maurice Barrès, Charles Maurras et l'extrême droite nationaliste au tournant du XXe siècle*. Paris: Grasset.
- MacIntyre, Alasdair (1992). *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*. Barcelona: Rialp.
- Maistre, Joseph de (1814). *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Paris: À la Société Typographique.
- Maistre, Joseph de (1842). *Del Papa*. Imprenta de don José Félix Palacios.
- Maistre, Joseph de (1978). *Estudio sobre la soberanía popular*. Buenos Aires: Biblioteca Dicio.
- Martínez, José (2018). Aristóteles en el Occidente latino: Santo Tomás, Averroes y los averroístas. *Revista Hynos*, (40), 66-76.
- Mas, Salvador (1996). El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 15(9), 159-181.
- Medina, José Toribio (1907). *La imprenta en Lima. Tomo IV*. Lima: Impreso y grabado en casa del Autor.
- Mendiburu, Manuel de (1885). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo V. Lima: Imprenta Bolognesi.
- Moreno, José Ignacio (1829). *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio ó Preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. Lima: Imprentas de Ríos, Masías y Concha.

- Moreno, José Ignacio (1831-1836). *Ensayo sobre la supremacía del Papa en general y especialmente con respecto a la institución de los obispos*. Lima: Imprenta de José Masías.
- Negretto, Gabriel (1994). El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción. *Revista Sociedad*, (4), 66-89.
- Osés, José María (1993). Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno. *Revista de Estudios Políticos. Nueva época*, (80), 225-245.
- Pacheco Vélez, César (1973). *La Sociedad Patriótica de Lima: un capítulo de la historia de las ideas políticas en el Perú*. Lima: Editorial Jurídica.
- Pareja Paz-Soldán, José (2008). *El Maestro Belaúnde. Vida, personalidad y pensamiento*. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pélage, L'abbé (1863). *La bulle Quanta cura et la civilisation moderne*. Paris: Garnier Frères.
- Pigault-Lebrun (1807). *El citador*. (Traducido al castellano por el R. P. Fray N. Alvarado). Londres.
- Pigault-Lebrun (1819). *Le Citateur*. Paris: Chez Ferra Ainé Libraire.
- Polo, Miguel (2001). La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo. *Escritura y Pensamiento*, 7(4), 75- 97.
- Rabier, Michäel (2014). Deus sive populus: Joseph de Maistre, Jean-Jacques Rousseau y la cuestión de la soberanía. *Thémata. Revista de Filosofía*, (49), 293-315.
- Riva-Agüero, José de la (1912). *Concepto del Derecho*. Lima: Librería Francesa Científica E. Rosay.
- Riva-Agüero, José de la (1933). *Un discurso notabilísimo del doctor José de la Riva-Agüero y Osmá. Conmovedora retractación de un intelectual peruano*. Madrid: Huelves y compañía.
- Rivera, Víctor Samuel (2006). llave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano. *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, 2(2), 35-50.
- Rivera, Víctor Samuel (2008). Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera. *Araucaria*, 10(20), 194-214.
- Rivera, Víctor Samuel (2010a). Entrevista sobre la *Lezione di congedo* de G. Vattimo. En Teresa Oñate et al. (Coords.), *Compromiso con el espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín* (pp. 221-248). Cuenca: Aldebarán.
- Rivera, Víctor Samuel (2010b). Teología política. José de la Riva-Agüero, lector de Juan Donoso Cortés (1903). *Tesis*. 4(4), 99-125.
- Rivera, Víctor Samuel (2011). Evento, metapolítica y violencia fundante. *Actas de las II Jornadas de Hermenéutica*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rivera, Víctor Samuel (2014). Evento, novum y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009. *Estudios Filosóficos*, 63(183), 323-342.
- Rivera, Víctor Samuel (2013). José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 15(29), 223-241.

- Rivera, Víctor Samuel (2015). Conculcación de 1789. *Revista de la Universidad Católica del Perú (1932-1944)*, 23(51), 379-407.
- Rivera, Víctor Samuel (2017a). *Tradicionalistas y maurrasianos: José de la Riva-Agüero (1904-1919)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rivera, Víctor Samuel (2017b). Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre? *Diánoia*, 62(79), 49-76.
- Rivera, Víctor Samuel (2020). José de la Riva Agüero: Arqueología de una generación intelectual (1900-1908). *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, 16(2), 15-46.
- Rivera, Víctor Samuel (2021a). El Tocqueville que “nos ha sido adverso”. Perú: república y lenguaje asociacionista (1835-1860). *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (10), 441-487.
- Rivera, Víctor Samuel (2021b). *Pensar desde el mal. Hermenéutica en tiempos de apocalipsis*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rivera, Víctor Samuel (2021). Gianni Vattimo: política y democracia: más conflicto que diálogo. *Analecta Política*, 11(21), 201-224.
- Rizo-Patrón, Rose-Mary (2015a). *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Lima: Anthropos/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rizo-Patrón, Rose-Mary (2015b). *El exilio del sujeto Mitos modernos y posmodernos*. Editorial Aula Universitaria / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Roux, R. R. D. (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, (25), 31-54.
- Sánchez, César Félix (2018a). *En defensa de Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera*. [Tesis de Maestría. Universidad de Piura].
- Sánchez, César Félix (2018b). La aventura barroca del ser: en pos de las razones radicales de la metafísica de Francisco Suárez. *Letras*, 89(130), 24-50.
- Sánchez, César Félix (2019). *“Para dejar atónito al género humano”: el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera y la primera polémica peruana contra la filosofía moderna*. Vita e pensiero.
- Sánchez, César Félix (2020). *«Una fortuna para Platón»: familia y política entre el mundo clásico, la cristiandad y la revolución*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Santiváñez, Martín (2019). *El concepto de peruanidad en Víctor Andrés Belaunde ante el nuevo milenio*. Lima: Universidad de Lima.
- Santiváñez, Martín (2019). *Víctor Andrés Belaunde y la síntesis viviente*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía (1922) y Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política (1969)*. Trotta.
- Secada, Jorge (2004). *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Stoetzer, Carlos (1978). Benjamin Constant and the Doctrinaire Liberal Influence in Hispanic America. *Verfassung und Recht in Übersee/Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, 145-165.
- Thiebaut, Carlos (1992). *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Tonsmann, Dick (1996). *Bibliografía sobre el debate de la Modernidad-Postmodernidad*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- Tonsmann, Dick (1998). *La re-escritura narrativa de la tradición (el proyecto filosófico de Alasdair MacIntyre)*. [Tesis para obtener el Grado de Magister en Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Tonsmann, Dick (2006). ¿Qué fue de la posmodernidad? *Revista Teológica Limense*, 40(1), 79-100.
- Tonsmann, Dick (2008). *Guerra y paz: la última disputa de Habermas con el comunitarismo* [Tesis de posgrado]. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Triomphe, Robert (1968). *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Librairie Droz.
- Vattimo, Gianni (2014). *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires: Fedun.
- Villanueva, Jaime (2020). Balance y liquidación de la fenomenología en el Perú durante el siglo XX. *Eikasía. Revista de filosofía*, (94), 89-108.
- Volney (1820). *Las ruinas o Meditaciones sobre las revoluciones de los Imperios*. Londres.
- Wagner de Reyna, Alberto (1945). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. Buenos Aires: Losada.

El diálogo Guamán Poma – Juan Yunpa. En torno a las raíces del filosofar latinoamericano

On the roots of Latin American philosophizing:
The Guaman Poma-Juan Yunpa dialogue

Víctor Mazzi Huaycucho¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5977-1246>

Resumen

En los inicios del siglo XVII existen documentos evidenciando reflexión originaria, nos plantean el reto de comprender sus significados y propuestas como saberes legítimos. En una *Carta* de Guamán Poma de Ayala dirigida al monarca español Felipe III plantea una propia representación de «filosofía» entre los *amautas*.

El estudio de los inicios de la filosofía Latinoamericana debe atender tópicos registrados por nuestros pensadores originarios, entre ellos a Juan Yunpa, a quien describe como «filósofo». El cronista conoció y dialogó con él, permitiéndole confirmar conocimientos astronómicos y confirmar sus pensamientos sobre unidades reflexivas preservadas, los cuales, en parte, se comparan con el pensamiento filosófico de su época.

La revaloración de condiciones de legitimidad en la filosofía Latinoamericana proviene de la propuesta que hiciera Rodolfo Kusch sobre nuestro pensador originario.

Palabras claves: Amauta; Astrología nativa; Camasca; Calendario Inka; Filosofía originaria.

¹ Universidad Nacional de Educación, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta. Vicepresidente de la Sociedad Peruana de Filosofía, Perú. Investigador Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica (RENACYT) P0015739, grupo Carlos Monge III. Contacto: mazzi1960@gmail.com

Abstract

In the early seventeenth century there are documents showing original reflection, they pose the challenge of understanding their meanings and proposals as legitimate knowledge. In a Letter from Guaman Poma de Ayala addressed to the Spanish monarch Felipe III, he posits his own representation of "philosophy" among the *amautas*.

The study of the beginnings of Latin American philosophy must attend to topics registered by our original thinkers, among them Juan Yunpa, whom he describes as a "philosopher." The chronicler met and spoke with him, allowing him to confirm astronomical knowledge and confirm his thoughts on preserved reflective units, which, in part, are compared with the philosophical thought of his time.

The reassessment of conditions of legitimacy in Latin American philosophy comes from the proposal that Rodolfo Kusch made about our original thinker.

Keywords: Philosopher; Native astrology; Wise; Inka Calendar; Original philosophy.

Carta al Rey: el caótico mundo colonial

Felipe Guamán Poma compuso una *Carta* ilustrada dirigida al rey de España Felipe III en el afán de ponerlo al tanto de la situación de su colonia en ultramar y que imparta "remedio" ante los abusos que es objeto, los que también presencia y denuncia. Afirmo Guamán Poma (1988) que:

Muchas ueces dudé, Sacra Católica Real Magestad, aceptar esta dicha ynpresa y muchas más después de auerla comenzado me quise volver atrás, julgando por temeraria mi intención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los indios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia julgada. (p. 5)

El manuscrito probablemente fue culminado en Lima el año 1616 [última fecha que consigna el autor] tras treinta años de iniciada su escritura, “antes que sea más viejo y se muera, quería acuallo de dalle qüenta y abiso a Dios y a su magestad” (Guamán Poma, 1988, p. 1016). Dicha *Carta* posteriormente se publicó como facsimilar en París (1936) a iniciativa del etnólogo francés Paul Rivet respetando el título original consignado por su autor: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

El documento se encuentra en la København, Det Kongelige Bibliotek [Biblioteca Real de Copenhague], volumen No. 2232 de la antigua Colección Real, inc. 4º, en papel de pequeño formato, que comprende 1118 páginas que incluyen 398 dibujos. Fue descubierta en 1908 por Richard Pietschmann, director de la Biblioteca de Göttingen, conjetura que fue adquirida entre 1650 a 1653 en Madrid por el embajador danés Cornelius Pedersen Lerche. Sostiene que durante dichos años la biblioteca danesa adquirió muchos manuscritos españoles y de América. ¿Cómo llegó la Carta a Europa? Alberdi Vallejo (2010, p. 7) sostiene que distintos documentos encontrados en el Archivo Histórico Regional de Huamanga evidencian que la Carta estuvo en poder de los *kuraqas* [señores principales] Venito Ramos, Juan Crisóstomo Chilingano Atagualpa Inka y Tomas Atauge Topa Yupanqui Ynga. Probablemente fue llevada a España en 1664 por Atauge, —diez años después de la compra de documentos por la biblioteca danesa—, y que estuvo bajo el resguardo de mestizos residentes en España.



Figura N° 1: El imaginario dialogo entre Guaman Poma y el rey Felipe III (Guamán Poma, 1988, p. 896)

La *Carta* fue redactada como un imaginario encuentro con el Rey de España, cuyo dialogo va acompañado por ilustraciones que respaldan sus referencias sobre hechos épicos e históricos tanto en el Tawantinsuyu como en la sociedad colonial, dando cuenta sobre los abusos e injusticias que se cometían. Le testimonia Guamán Poma (1988) sus esfuerzos:

Pasé trauajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro yntitulado Primer nueva corónica de las Yndias del Pirú y prouechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbición y dibuxo a que vuestra Magestad es inclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbición y de aquel ornamento y polido ystilo que en grandes ingeniosos se hallan (p. 7).

Guaman Poma (1988) indica que la finalidad de su epístola reside en la esperanza que el monarca le pregunte y él pueda responderle con honestidad, “Porque unos le enforma mentira y otros uerdades” (p. 896), lo que él hará es proveerle la información necesaria para que disponga justicia porque “todos los que le enforma a su Magestad cirue a Dios y a su Magestad. *Aquellos ojos de ellos y del autor son ojos del mismo*” (p. 1013). Debido a que es “viejo de ochenta años y enfermo” no puede viajar de Lima a España y “uerme cara a cara y hablar, comunicar de presente”, ante dicha imposibilidad “por lo escrito y carta nos ueremos” (p. 896), asumiendo la representación de su descendencia y linaje proveniente del Inka Thupa Yupanki entre los Lucanas, respaldado por una carta de su padre don Martín Guaman Mallque de Ayala, “hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente”. Hace una petición ante el Rey español, “Señor, no boy a pleitear, cino abisalle a su Magestad y descargalle su rreal consencia” (p. 1015)². Requerimiento que se origina en el trastocamiento del gobierno a sus vasallos en ultramar: “Ues aquí el mundo al rreués” (p. 1025).

En el afán de encontrar justicia, testimonia (1988): “Y acá ubo de escriuilla y trauajarlo la dicha Nueva corónica y buen gobierno deste rreyno en seruicio de Dios y de su Magestad y bien y aumento y conservación y multiplico de los dichos indios deste rreyno” (p. 1025). Manifiesta el sacrificio que le significó redactar *la Carta* para ir en su búsqueda. Pondera: “¿Qué cristiano hará esto, dexar hijos y

² Tiene el mismo sentido del testamento de Mancio Sierra de Leguizamo (1589), posteriormente transcrito en 1632 por Antonio de La Calancha (1974): “(...) i así quando vieron que avía entre nosotros ladrones, i onbres que incitaban a pecado a sus mujeres, e ijas, nos tuvieron en poco, i an venido a tal rotura en ofensa de dios estos naturales por el mal egenplo que les avemos dado en todo, que aquel extremo de no azer cosa mala, se a convertido en que oy ninguna, o pocas azen buenas, i requiere remedio, i este toca a su Magestad, para que descargue su conciencia” (pp. 221-223)

hazienda, valor de ueinte mil, desnudarse, meterse con los pobres treynta años?” (p. 1008).

Narra su visita a Santa Catalina de Chupas, escenario de sus tierras arrebatadas, después de su injusta expulsión de Huamanga, resucitado como “Lázaro». Guamán Poma (1988) testimonia que:

Treynta años estando seruiendo a su Magestad, halló todo en el suelo y entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, seruiendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso (p. 1008).

Durante este tiempo el mundo andino se ha transformado, el colapso demográfico ya era innegable: muertes debido a las «pestilencias» [«lamparones»: sarampión y viruela], las mitas mineras y los asesinatos a mansalva, denuncia que los *hatunrunas* están desapareciendo aceleradamente, “y no hay rremedio”. (p. 1013)

La *Carta* que compuso muestra dos representaciones opuestas para el diálogo como *tinkuy* [encuentro]: del periférico dominado informándole al lector europeo lo que ocurre en lejanas fronteras de ultramar, construido desde su imaginaria conversación con el monarca español en su condición de auki Inka [“príncipe”], para ponerlo al tanto de los sucesos tanto pasados del Tawantinsuyu como de su colonia, donde “abían salido todos los demonios del infierno a ynquietar a los pobres de Jesucristo” (p. 1018). Por otra parte, también está dirigido hacia sus lectores originarios, quienes se encuentran representados en el contexto de la realidad colonial que padecen, un mundo de injusticias y abusos que el autor detalla en la parte “consideración”, pero también mostrando el *yachay* [saber]

alcanzado, narrado en su encuentro con los distintos sabios originarios muy ancianos que ha entrevistado. Se autorrepresenta como un mediador entre dos mundos confrontados, desde el *rimanakuy* [diálogo] necesario hacia el interior del propio mundo.

La mayor parte de los textos de *El Primer Nueva Corónica* fueron redactados en castellano colonial del siglo XVI. Testimonia Guamán Poma (1988) que ha insertado textos provenientes de nuestros idiomas originarios: “Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina conde, yunga, quichiua ynga, uanca, Chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, Collasuyo, cañari, cayanpi, quito” (p. 7). Este dominio de idiomas originarios, denotó su intención por mostrar la fidelidad de sus fuentes para redactar sus textos sobre el antiguo Tawantinsuyu, que aun pervivía en la organización social, el pensamiento y las costumbres de su tiempo.

La *Carta* muestra ocho estilos diferentes de trazos en la grafía. Al parecer la versión que se conserva estuvo precedido por otra anterior, cuyos textos quizás fueron escritos desde 1570. Se observa en su redacción las dificultades de asimilación de la escritura castellana de su época. La conversión de la fonética originaria del runasimi a letras denota la ruptura de reglas básicas del castellano debido a la ausencia en las lenguas originarias de determinadas vocales y consonantes. Tiene el propósito de mostrarnos un mundo desconocido que las letras no reflejan adecuadamente en sus significados más originales.

Camina el autor. Pertenencia y resistencia anticolonial

De su biografía solo sabemos lo que él mismo ha escrito en su *Carta* al Rey Felipe III y del litigio de sus tierras por la usurpación que sufrió. Refiere ser natural de Suntuntu, Lucanas, Ayacucho.

Testimonia que en 1616 ya es un anciano de ochenta años, por lo que se considera 1536 como la probable fecha de su nacimiento. Declara ser miembro de los Yarovilca, provenientes de Huánuco. Sus familiares cercanos fueron *kipukamayuq* y *killkakamayuq*, desplazados por el Inka Thupa Yupanki. Declara enfáticamente Guamán Poma (1988):

Y soy propietario, señor de mi tierra, lexítimo eredero de capa capo Guaman Chaua, excelentísimo señor deste rreyno. Y soy nieto de Topa Ynga Yupangui, el rrey dézimo deste rreyno, el quien fue el gran sauio. Porque la dicha *coya*, mi madre, doña Juana *Curi Ocllo* fue lexítima coya y señora, rreyna deste rreyno. Y ancí el príncipe don Melchor Carlos *Paullo Topa Uira Cocha Ynga*, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tio, y otros señores yngas, príncipes están bibos, tíos tengo. Y ací mi padre serbió a Dios y a su Magestad toda su uida. Yo también, como *guaman*, rrey de las aues, buela más y balo más en el seruicio de Dios y de su Magestad y serbió treinta años. *Poma*, rrey de los animales, fue temido. Desde su nación fue segunda y su bizzorrey de *Topa Ynga Yupanqui* y casado con su hija lexítima (p. 1015).

Prado y Prado (1991) publicaron el expediente sobre posesión de tierras del valle de Chupas, reclamados por Guamán Poma de Ayala, demostrando sus ancestrales derechos hereditarios, litigio que comprendían sus tierras desde Toccto hasta Viñaca, dentro de sus linderos estuvo comprendida la ciudad de Huamanga, un mapa dibujado por él mismo establecía sus linderos en Santa Catalina de Chupas. (p. 167).

A partir de 1594 inició un litigio por la usurpación de sus tierras por parte de *mitmas* [desplazados] chachapoyas, cañarís, cayampi y qinitu, la que culminó con el despojo definitivo de su posesión y parte de ella adjudicada en favor del Colegio local de la

Compañía de Jesús. Ante su terca insistencia en el reclamo fue acusado por el corregidor de la provincia como “yndio pleitista”, siendo castigado y expulsado de por vida, exigiéndosele que cesase sus demandas ante la Audiencia de Lima³. Despojados de sus tierras en Huamanga y desterrados, se arrepintió de colaborar con la administración colonial provincial, tomando la decisión de redactar una Carta dirigida al Rey Felipe III denunciando los abusos y atropellos que se cometían.

En los títulos de tierras en disputa se indica estar emparentado con Inés Coca y él mismo nos informa que tenía dos hijos y que en su largo viaje hacia Lima “(...) se le huyó su hijo mayor” (p. 1014). El cronista ante la Audiencia de Lima reclamó la propiedad de una vasta extensión de tierras.

Su educación y conocimiento sobre la cultura europea le fue vertida por su hermano materno el religioso Martín de Ayala. Indica Guamán Poma (1988) que en su juventud caminó “serbiendo a Cristóbal de Albornoz”, acompañándolo durante la campaña de extirpación de la “idolatría” (p. 253). En su condición de “lengua” es probable que concurriese al Tercer Concilio Limense en 1583, para la redacción y traducción de *Vocabularios* y *Catecismos* en chinchaysimi y aymara.

Alberdi Vallejo (2013) indica que después de su expulsión de Huamanga, el cronista utilizó distintos pseudónimos: Felipe Lázaro Guamán Poma; Felipe Lorenzo Guamán Chumbi y Lázaro Ancha Chumbi. Sirvió como “lengua” al teniente de minas en Huancavelica

³ Guamán Poma (1988:847) «Y los dichos procuradores son más proculadrones, que la justicia que más son que palos, teniendo yo pleyto por la defensa de unas tierras de que me uenia de derecho con justo título y posición desde que Dios fundó la tierra y desde los Yngas y de la conquista y sauiedo la verdad su Magestad y toda su audiensea sentencia por rreusta y uista y confirmado de los señores bizzorreyes y uista la dicha tierra y ualle de Santa Catalina de Chupas...»

Juan Pérez de Gamboa (p. 17). Narra y dibuja el sufrimiento y la muerte de los «azogados» durante la mita minera. Posteriormente, estuvo al servicio del “defensor de indios”, el oidor Alverto de Acuña. Alberdi Vallejo haya similitudes entre la *Carta al rey* y la “Ynformación hecha de oficio de las partes del doctor Alverto de Acuña oidor desta real audiencia de los reyes ba cerrada y sellada al real consejo de las yndias” (p. 51). Influencia de acuña que marcará en el autor sus expectativas por lograr justicia.

Sobre similitudes y copias de textos coloniales aludidos en *El Primer Nueva Corónica* las coincidencias no son fortuitas: muchos cronistas copiaban unos a otros al momento de referir sus fuentes. En ese escrito Guaman Poma (1988) declara conocer “corónicas pasadas” entre ellas, las escritas por Bantiotonio, [Johann Boemus, *de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, Amberes, 1556]; Agustín de Zárate [*Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan, y los sucessos que ha auido la qual escriuia Augustin de Çarate...*, Amberes, 1555], Diego Fernandes —alusión a Gonzalo Fernández de Oviedo— [*Historia general y natural de las Indias* Valladolid, 1535, 1547]; el “vocabulario de la lengua Cuzco, Chinchaysuyo, Quichiuá, todo rrebu con la lengua española”; de Domingo de Santo Tomas, 1560; del “padre maystro” Juzepe de Acosta *De natura de Nobis Urbis y de Procuranda* [Indorum Salute], Salamanca, 1588-89]; del franciscano Gerónimo d’Ure [*Symbolo Catholico Indiano*, Lima, 1598]; del padre Cauello de los Yngas [Miguel Cabello de Valboa: *Miscelánea Antártica*, 1586] y, fray Martín de Morúa [*Historia del origen, y genealogía real de los Reyes Ingas del Piru, de sus hechos, costumbres, trajes, maneras de Gobierno General del Perú* —Manuscrito Galvin—; *Historia General del Perú* —Manuscrito Wellington, posteriormente, Getty— (Guaman Poma, 1988, pp. 997-998). Sobre la *genealogía de los incas*, puede

observarse que los trazos y acuarelas son similares a los dibujados por Guamán Poma. Las relaciones entre ambos no fueron cordiales. Guaman Poma (1988) acusa al fraile “merzenario” que despojaba las «haciendas» de los hatunrunas; de ser “verdugo con sus propias manos”, “mató a palos a una yndia” (p. 613). Dibuja al fraile golpeando con una vara a una anciana para que culminase un tejido.



Figura N° 02: Encuentro del cronista con sus testigos supervivientes de la época Inka (Guaman Poma, 1988, p. 338)

El cronista establece una frontera sobre la verdadera historia autóctona testimoniada por khipukamayuq y killkakamayuq aún supervivientes. Él mismo se dibuja interrogando —“pregunta el autor”— a kuraqas y khipukamayuq muy ancianos: “ma, willaway” (pero, díganme), respuesta en aymara: “achamitama” [tu llanto desde allí]. A diferencia de cronistas anteriormente aludidos en “corónicas pasadas”, escritos “por cartapacio”, Guamán Poma (1988) indica sus fuentes, “ay testigos de vista hasta agora”, kuraqas longevos que “comieron con el Inka” (p. 997), entre ellos: Martín de

Ayala (150 años); Diego Zatuni, yungas de Acarí (200 años); Pedro Guanbo Toma, kuraqa de quichiuas (180 años); Juan Martínez Malma, Pichiua (130 años); Felipe Chuqui Taypi, Poma Tanbo (100 años); Cristóbal Uari Callo, Hatun colla (80 años); Diego Mullo, Corocona-Conde (110 años); Pedro Ninarua, Manari-anti (70 años) y Juan Yunpa (150 años).

Buena parte de sus dibujos son políticamente anticoloniales; ilustra duramente los abusos sufridos por kuraqas y hatunrunas cometidos por diferentes funcionarios coloniales y religiosos de distintas órdenes. Dicha postura se percibe nítidamente en su dibujo sobre la decapitación en el Cusco de Thupa Amaru —último Inka de la resistencia en Vilcabamba—, por el Virrey Francisco de Toledo en 1572. Simpatiza con la guerra de resistencia que lideró el toki mapuche Lautaro entre 1553 y 1557 en Chile. Nombra a sus perros que le acompañan en su larga travesía a Lima como “amigo” y “Lautaro”. Aconseja al Rey Felipe III: “(...) conzedera más cómo los yndios de la provincia de Chile se defienden sus tierras y rreyno y no pueden ganallo los cristianos, ni lo ganará, sauiendo de tanto trauajo de indios (Guaman Poma, 1988, p. 894).

Se considera que su *Carta* al Rey representa un discurso “utópico”, propone un programa político autonomista para el gobierno tal como lo ejercieron los Inkas, en la esperanza que el rey pudiera otorgarles la soberanía sobre sus propias vidas⁴. Le solicita que supervise la publicación de su *Carta*. Sin embargo, es poco probable que la leyera, ya que la misma no fue documento en posesión del Archivo de Indias como documento oficial enviado desde la Audiencia de Lima.

⁴ El discurso de Guaman Poma es coincidente con el mensaje del obispo de Chiapas en su solicitud para la autodeterminación del gobierno de las Indias. Véase: Las Casas, Bartolomé de (1969 [1556]), *De regia potestate o derecho de autodeterminación*.

Noción de filosofía en Guamán Poma

No son pocos los cronistas que a finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII escriben sus referencias comparativas sobre filosofía ejercida en el viejo y nuevo mundo. Cobarruvias (1977) anotó en 1611 la distinción de su ejercicio entre sofistas y filósofos, aquellos que “por donayre dexaron el nombre de sofistas a los que sabían poco y presumían mucho con dotrinas aparentes y falsas” (p. 595). Ya el Inka Garcilaso de la Vega (1976) describía a los *Amautas* como “los filósofos del Inka” (p. 133) y Martín de Murúa (1922) informaba una función similar entre los “Guacacue” (p. 110). Cronistas posteriores también aluden presencia de filosofía entre nuestros sabios originarios: Anello Oliva (1631); Antonio de la Calancha (1635) y Fernando de Montesinos (1642). Desde las primeras décadas del siglo XVII se despliega una tradición discursiva por autores nacidos en Perú filosofando a la usanza europea, entre ellos: Jerónimo de Valera, [Lima, 1610]: *De la naturaleza de los predicables, de sus propiedades según Porfirio, junto con las cuestiones del sutilísimo D[uns]. Escoto*; Idelfonso de Peñafiel [Lugduni, 1653], *Cursus integri philosophici*; Juan Espinosa Medrano [Roma, 1688], *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus. Tomus Prior*; Diego de Avendaño [Amberes, 1668], *Thesaurus Indicus*. Guamán Poma y Jerónimo de Valera autores de discursos nativo y europeo, coinciden en tiempo y espacio: Lima, 1614. No sabemos si llegaron a conocerse o que hubieran frecuentado los mismos círculos de conversación filosófica situados en el Colegio jesuita de San Pablo o la Universidad de San Marcos. Es muy probable que el cronista ayacuchano conociera a Joseph de Acosta, cuando se traducían los *Catecismos* en runasimi y aymara durante el Tercer Concilio Limense (1584).



Figura N° 03: Manuscrito de Guaman Poma refiriendo a la filosofía originaria (Folios 68 y 72)

Guaman Poma (1988) proporciona una idea sobre lo que él mismo entiende por filosofía. En su escritura sobre la “Edad de indios” describe sus rasgos comparativos con el pensamiento originario:

Los filósofos, astrólogos, puetas lo sauian la tierra y la altura y la riqueza del mundo, que no ay otro en el mundo que aya criado Dios de tanta rriqueza porque está en más alto grado del sol. Y acá senifica por la astrología que quiso llamarse hijo del sol y llamalle padre al sol. Y acá con rrasón puede alauarse el rrey de decir que es muy rico (p. 35).

La concibe a la usanza de su época; la conoce por lo que leyó en anaqueles y bibliotecas privadas. Se percibe en su redacción la influencia de Joseph de Acosta cuando alude a Aristóteles, aunque es distante en captar los tópicos esenciales de la conversación filosófica en círculos escolásticos. En su manuscrito no se encuentran referencias a Platón u otros autores anteriores. Escribe lo que pudo

captar sobre autores latinos dentro del núcleo intelectual eclesiástico en la proximidad que frecuentó, de ahí sus escasas referencias para determinadas fuentes filosóficas que se conocían durante su época. En su *Manuscrito* se repiten textos religiosos que circulaban profusamente para el adoctrinamiento cristiano: el pasado originario es un apéndice de la tradición historiográfica del cristianismo en el nuevo mundo, aunque agrega una visión original sobre las edades evolutivas dentro de la historiografía autóctona: *Wari Wiracocha runa; Wari runa; Purun runa y Auca runa*.

Guaman Poma (1988) brinda la visión comparativa de *filosofía* como un ejercicio originario:

De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para yndio ser Ponpelio, Julio Zézar. Y acá conocían por las estrellas y cometas lo que auían de suceder. Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, vientos y aues que vuelan y por el sol y luna y por otros animales sauían que auía de suceder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte que auía de enviar Dios del cielo, *Runa Cama* (p. 55).

Indica que ejercían reflexión aun careciendo de letras, fueron “gramáticos” dentro de los propios espacios de construcción lingüística. Destaca lo siguiente: “Esta dicha gente, ci lo supieron leer y senbrarra y lo escriuiera sus curiucidad, ingenio y aubilidad, lo supieron por *quipos*, cordeles y señas, auilidad de yndio” (p. 57)”. El *kipu* fue el instrumento comunicativo muy extendido en el Tawantinsuyu que siguió utilizándose aún durante la administración colonial. Para los hispanos funcionó como instrumento de registro desconocido, extraño, curioso e incomprensible; constituyó un sistema complejo con múltiples dimensiones que codificaba y

decodificaba toda la información disponible, incluyendo la data reflexiva-narrativa.

Establece (1988) una comparación entre los amautas y los filósofos europeos, refiere: “Y acá los filósofos Pompelio y Julio Zézar, y Marcos Flauio y Glauio, Aristóteles [sic] Tulis y los dichos griegos y flamencos y gallegos como los puetas lo declararon y lo escriuieron tiempos y años para sauer senbrar” (p. 57). La funcionalidad del pensamiento europeo de su época es comparada con la funcionalidad de nuestros pensadores originarios y sus representaciones del saber. Escribe:

De cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos le llamauan *Camasca, amauta runa*, entendían por las estrellas y cometas y del clip del sol y de la luna y de tenpestades y de ayres y de animales y de páxaros. Uían estos dichos señales y dezía que auía de suceder mortansa de grandes rreys de Castilla y de otras naciones del mundo, alzamiento, hambre, sed, muertes de gente de pestilencia, guerra o buen año o mal año (p. 57).

Camasca y *Amauta* aluden una condición del ejercicio del saber. *Cama* significa obtener con profundo entendimiento lo observado, es la condición para instalar *Checa* (verdad) en tres dimensiones concurrentes: fuerza que anima; comprender para crear conocimientos nuevos y el juicio verdadero al ponderar un dato. Gonçales Holguin (1989) anota “Camayquin unanchay quim” como el entendimiento del ciclo solar y sus tiempos específicos para establecer los calendarios, asociada a *yuyayniycama*, “lograr el pensamiento verdadero”. *Camasca* implicaba ser percibido como *sunquyuq* (p. 48). El lexicógrafo jesuita destaca que, si bien alude al “corazón y entrañas y el estómago”, parte de su definición está

asociada a una función exclusiva del pensamiento reflexivo cuando alude a “consciencia, el juicio o la razón y la memoria, la voluntad y el entendimiento” (p. 328). *Cama* como razón fue registrada tempranamente por Santo Tomás (1951) en “camachinona, o camachicuy, razonamiento” (p. 245). *Camasca* designa una jerarquía y una condición que le distinguía durante el uso del saber, tal como anotó Gonçalves Holguin (1989), “*camayquim, yachayñiypi, pactayquim*, soy tu igual en saber, o te alcanzo a todo tu saber” (p. 48). Cuando Guamán Poma destaca que *Camasca* es el equivalente a “filósofo” establece sus condiciones comparativas sobre la base de su función como pensadores dentro de la organización social originaria.

Amauta aparece registrado en Santo Tomás (1951) como “hombre curioso, ingenioso o sabio, o astuto”, de la cual deriva *Amaotatin* como “astuta, o ingeniosamente” (p. 233). Posteriormente, Gonçalves Holguin (1989) agrega “*Amauta*. Sabio, prudente, cuerdo” (p. 24) y “*Hamutac*. Adivinador prudente” (p. 148). El vocablo proviene del aymara y está registrado por Bertonio (2006) como “*hamutha* o *hamuttatha*. Entender, percibir con el entendimiento, pensar, imaginar” (p. 527). Todas las referencias designan significados aglutinantes asociadas a funciones cognitivas y reflexivas.

El vocablo indica las cualidades para ejercer el pensamiento con habilidades para edificar entendimiento y comprensión, mediante prudencia en la sabiduría. Esencialmente su ejercicio como reflexión implica búsqueda, de ahí su referencia como *hamu*, que Santo Tomás (1951) define como “género, especie de cualquier cosa” y “manera o forma” (p. 291). Su asimilación en el runasimi colonial indica referencias de reflexión y sabiduría: *hamutachiway* (haz que reflexione) y *hamuttaptiy* (cuando reflexione). El vocablo al designar una condición reflexiva, está asociada al entendimiento y comprensión. Guaman Poma (1988) al referir *amauta runa* alude a su

condición originaria sobre quienes ejercen reflexión y comprensión para vaticinar, guiándose por la observación y el respectivo juicio, distinguiéndose en cada marka, hubieron *amauta runa* que ejercían la función de reguladores y generadores del *yachay* (saber).

El dialogo Guamán Poma – Juan Yunpa

Si bien el Inka Garcilaso de la Vega (1976, pp. 103-118) escribe sobre los *amautas* como los filósofos del Inka, no menciona a alguno en particular. Guamán Poma (1988), en cambio, dibuja y describe un pensador originario: “INDIOS/ ASTROLOGO PVETA QVE SAVE del ruedo del sol y de la luna y clip y de estrellas y cometas, ora, domingo y mes y año y de los quatro uientos del mundo para senbrar la comida desde antigua/astrologo/” (p. 828). Destaca una condición comparativa para nuestro sabio originario: “Llamado Juan Yunpa del pueblo de Uchuc Marca, Lucana, tenía el horden de filusuffía y conocía de las estrellas y del rruedo del andar del sol y de las horas y meses, año” (p. 830). La necesidad al mencionarlo y registrar su huella servirá como discurso “autoctonista” bajo el propósito de reivindicarlo en nuestra reflexión originaria.

Es muy probable que Guamán Poma (1988) conociera a Juan Yunpa en 1610, cuando regresó a Huamanga y transitó por Uchucmarka, Lucanas. Destaca que “Este yndio filósofo Juan Yunpa tenía más de ciento y cinqüenta años. Y tenía buen ojo y dientes y muelas; no le faltaua uno y comía mejor que un moso (...) solo le faltaua leer y escriuir” (p. 831). Tomando en cuenta la edad mencionada y el año que culminó la Carta, su nacimiento dataría en 1464.



Figura N° 02: El filósofo Juan Yunpa dibujado por Phelipe Guaman Poma de Ayala. (Folio 883 [897])

Esencialmente su *yachay* es de un astrónomo “(...) y decían los filósofos que conocen en las estrellas que ay hombres y mujeres y carneros con su cría (...) y de las cometas sauen lo que a de suceder, bueno y mala señal” (p. 831). El conocimiento sobre el rueda del levante y poniente solar le permitía construir un calendario preciso que inclusive predecía eclipses. Lo dibuja en una zona inhóspita de los Andes portando un khipu en mano listo para anudarse (p. 829). Valora que sus conocimientos astronómicos fueron muy importantes para toda la población, ya que regulaban ciclos productivos y rituales-ceremonias.

Nuestro cronista al tratar sobre la reflexión filosófica originaria indica que se asociaba con el *yachay* de las regularidades astronómicas para determinar los tiempos en cada actividad. Afirma Guaman Poma (1988) que:

Como dicho es, todos los meses y años, cantaban estos meses y los días. De un día hasta diez días es una semana; llegaban a 30 días o treinta un día o dos, conforme el menguante. Desde menguante

aquello tenía por orden del creciente de la luna. Los dichos doce meses se contaban un año y por este orden hacía quipos de gastos y multiplico y de todo lo que pasaba en este reino cada año (p. 234).

Nuestros *amautas* conocían y entendían los ciclos regulares solares y la observación nocturna de las constelaciones, lo que les permitía vaticinar el comportamiento climático “(...) y por otros animales sauían que auía de suseder guerra, hambre, sed, pestelencias y mucha muerte” (p. 55). El *watuy* [predicción, augurio, vaticinio] se confirmaban observando determinados “señalares”, los indicadores astronómicos y climáticos que “[A]Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, vientos” y bioindicadores que se observaban en el comportamiento de “aues que vuelan” (p. 55). Hubo un tipo de *yachay*, que servía para predecir los sucesos que afectaban o beneficiaban la vida en el *ayllu*.

Guaman Poma (1988) explica como reajustaban las cuentas de los meses y sus variaciones de días al año, dividiendo la cuenta del curso solar anual en seis meses cada cuenta, indicando que:

(...) los filósofos y astrólogos para sembrar y coger las comidas y viandas y para otras ocasiones y orden y gobierno, se regían con sus quipos y con mucha claridad y distinción de lo que se ha gastado, consumido, en qué mes y en qué año paso; daban relación en ello. Y para no herrar la hora y el día, se ponían a mirar en una quebrada y miraban el salir y apuntar del rayo del sol de la mañana como viene por su ruedo, volteando como reloj. Entienden de ello y no le engaña un punto el reloj de ellos, que seis meses voltea a la derecha y otros seis a la izquierda (p. 234).

El calendario solar se encuentra en sincronización con la agricultura, ganadería de camélidos y los correspondientes rituales, conocimientos que se erigieron en la necesidad de la subsistencia. La

explicación de los cielos en el pensamiento reflexivo originario muestra saberes sistemáticos para establecer solsticios y equinoccios y determinar el inicio de las actividades. ¿Como se determinó el ciclo temporal sobre dichas regularidades? Se registró mediante *kipus* y la confirmación temporal mediante *sayhuas* o *sucancas*, los marcadores y “relojes de sombras”.

El sistema de temporalidad que describe nuestro cronista mediante la observación del ciclo solar, permitía determinar: suc uaycucuy [una hora]; hunca hunac [una semana]; suc quilla [un mes]; suc uata [un año]; chicta quilla [medio mes]; quilla uanun [luna menguante]; quilla puran [luna creciente]. Establecía solsticios y equinoccios con relativa exactitud. Guamán Poma (1988) ubica al filósofo Juan Yunpa en el momento de determinar la posición solar y el inicio de su recorrido: “Dize el filósofo que un día se acienta en su cilla y señoría el sol en aquel grado prencipal y rreyna y apodera dallí” (p. 830). Indicando que la *saywa* “marcaba” el solsticio de verano, 21 de diciembre, el inicio de un nuevo año.

El calendario regía para la sistematización de conocimientos interdependientes, la planificación y experimentación productiva requería la organización de cada etapa en el tiempo. El calendario solar se componía de ocho fechas principales. Estas se dividían en dos grupos: independientes y dependientes de la latitud. El primer grupo está formado por los dos solsticios (21-24 de junio y 21-23 de diciembre) y por los dos equinoccios (19-21 marzo y 21-24 septiembre). El segundo agrupa los dos tránsitos del sol por el cenit del mediodía y por los dos tránsitos del sol por el nadir a medianoche, la posición del sol en el horizonte al amanecer y atardecer, la aparición de las constelaciones *collca* (“las cabrillas”), *chakana* (“cruz del sur”) y *llamañawi* (el ojo de la llama) entre otros. El *kipu*

astronómico⁵ que porta en manos el filósofo Juan Yunpa indica que registraba y almacenaba la información obtenida para utilizarla durante la observación de la morfología del paisaje.

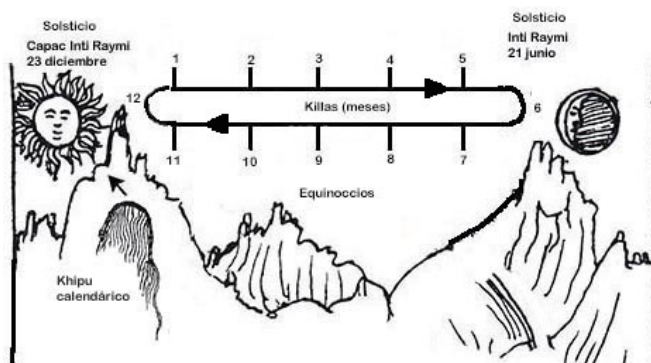


Figura N° 05: Esquema de la organización temporal del calendario en relación al registro de la precesión solar anual en khipu. Tomado en base a su dibujo en folio 883 [897].

Precisar la ubicación del Sol en la *saywa* permitía determinar el tiempo de las primeras lluvias y las actividades consiguientes para la producción agraria, el filósofo debía señalarlo mediante la ubicación del asentamiento de una “cilla”, que indicase el día de San Juan Bautista, (24 de junio), desde allí, “se acienta en otra cilla; en la primera cilla de la llegada, en la segunda cilla no se menea aquella cilla”, el curso sigue hasta llegar al hito que señala el solsticio de verano [21 diciembre]; “En este su día prencipal descansa y señoría y rreyna de allí ese grado”. El registro de la posición solar en el levante

⁵ Existe evidencia de este tipo de khipu. En 1996 se encontraron 32 khipus en Laguna de los Cóndores (Chachapoyas, Perú). Uno de ellos denominado «UR 6» configura la cuenta de un calendario organizado con 753 cuerdas colgantes, de las cuales 730 están constituidos en 24 grupos cada uno entre 29, 30 y 31 cordeles (lo que refiere una cuenta de base lunar). Urton (2008) Indica que para un año la cuenta es de 362, mientras que para el siguiente es 368, el resumen es 730 que, dividida entre dos años indica 365. (pp. 37-42). Aunque muestra sus dudas al suponer que también sería un khipu censal Inka.

y poniente solar frecuentemente debió recalibrarse, nos informa que: “El tersero día se menea [el sol] y se aparexa todo su biaxe un minuto muy poco; por eso se dize que se aparexa su viaje” (p. 830). La descripción nos brinda comprensión de cómo se reajustaba el calendario temporal, debido a la variación de los ciclos solares y lunares.

La importancia de la función reguladora de nuestro filósofo originario también incide en el control de sus miembros en cada *marka* (pueblo). Narra el caso de una mujer que dio nacimiento un churi Illapa [“hijo del rayo”] durante una tormenta eléctrica, se decide apartarla de la marka y guardar un estricto aislamiento, el recién nacido perece y se le reivindica mediante ceremonia ritual aceptándola nuevamente.

Valoración histórica y filosófica

La evidencia de existencia de filósofos originarios traspasó las fronteras en nuestro continente y la comunidad de comunicación filosófica giró nuevamente la mirada a territorios reflexivos donde superviven la diversidad de nuestras lenguas originarias, una geocultura del saber. Aquézolo (1976) editó uno de los primeros debates sobre la condición reflexiva del pensamiento originario, los que se pueden rastrear sobre el debate del indigenismo sostenido entre José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez. Existe una representación reflexiva autóctona que trasciende los espacios teóricos impuestos desde la filosofía europea, que, sin negarla, impide reconocer los propios aportes a la cultura universal.

¿Cuál es la importancia de nuestro pensador originario mencionado por Guaman Poma?

El historiador Pablo Macera (1991) destaca que “a ningún otro personaje de su crónica concedió (...) tanta atención y respeto, ni siquiera a sus propios ascendientes” (p. 53). Advierte que: “En las conversaciones Yunpa/Guamán Poma, quedarían definitivamente aclaradas para el cronista cualquier duda o vacío que hubiese tenido sobre estos aspectos más sofisticados de la cosmología andina” (p. 56). La trascendencia del *amauta runa* revelaba la importancia de sus conocimientos astronómicos en la organización social originaria.

Macera (1991) revaloriza la sabiduría anotada en Juan Yunpa, contrario a considerarlo como “idolatrías” y “hechicerías”, resalta que nuestro cronista defendió ardorosamente la vigencia y utilidad social de los conocimientos astronómicos locales, resalta que los amautas al observar la regularidad del movimiento solar y lunar determinaban el “tiempo han de sembrar las sementeras tempranas y tantear y plantar para trasquilar ganados” (p. 56). Para este fin fue necesario mirar con atención “la silla y señoría (trono, asiento) que el sol ocupaba en cada mes y grado” (p. 56). Para comprenderlo Guamán Poma tuvo que prescindir del calendario gregoriano (1582) para comprender las señales del calendario productivo originario “cuyo primer mes bien podría ser agosto” (p. 56).

Si bien desde la perspectiva histórica la valoración de la presencia de reflexión originaria puede interpretarse sin prejuicios acerca del estatus de su procedencia, en filosofía hay serios problemas en reconocer la fuente original y los encuadres sobre lo que es y no es filosofía, esto apertura el debate sobre la legitimidad de sus evidencias. La valoración filosófica de postura eurocéntrica oculta e invisibiliza las fuentes de la reflexión originaria, sobre todo, considera que están ausentes los conceptos básicos como pensamiento reflexivo.

Juan Yunpa, entre filosofías heterogéneas y conocimientos tradicionales

Debemos a David Sobrevilla (1992) la inserción de un criterio para explicar las “otras filosofías” que escapan a la noción *stricto sensu* de su definición; a estas la denominó *Filosofías heterogéneas*, las cuáles no teniendo los requisitos de acuerdo a su surgimiento en Grecia, al menos muestran algunas similitudes. Sin embargo, por extensión, lo heterogéneo no se aplicó al caso de nuestro continente. Rechaza que haya existido filosofía inca, basando sus argumentos en su oposición a lo publicado sobre la filosofía náhuatl por Miguel León Portilla. Desde una postura universalista asuntiva consideró banal tratar sobre un tópico que a su entender necesariamente deriva en pensamiento mítico, *Weltanschauung* (cosmovisión) o “conocimientos tradicionales” (p. 18).

En opinión de Sobrevilla (1996), cuando Guaman Poma “describe al filósofo Juan Yunpa” solo muestra que “su saber resulta totalmente tradicional y de un marcado carácter práctico” (p. 18). Considera que la sabiduría de los amautas “no parece entrañar ninguna novedad con respecto al conocimiento tradicional y tampoco tiene el carácter teórico e individual del saber filosófico [europeo]” (p. 18). Aunque no define cuales son las características de aquellos “conocimientos tradicionales”, argumento que supone alguna definición del saber originario preservado en su aplicación práctica, aunque sus usuarios desconocen sus procesos causales internos explicados de acuerdo a la ciencia, sostiene que el “saber tradicional” no problematiza lo recibido y “no surge con un carácter renovador”; considera que es un saber “que se apoya en el mito y no en la razón, y que tiene un carácter colectivo”, débil inferencia cuando Guaman Poma (1988) expone distintos logros de nuestra

sabiduría originaria: normas y costumbres “leyes de los Inkas”, *hampiy* (medicina), *Hanan pacha* (astronomía), *yupay* (aritmética). De esta última, Joseph de Acosta (1979, pp. 291-292) y Diego Gonçales de Holguin (2015, pp. 289-290) reconocen que “hacen grandes ventajas” respecto a los sistemas contables traídos por los hispanos. Sobrevilla (1996) al considerar que el ejercicio filosófico “tiene el carácter teórico e individual” (p. 18) no se percata que Juan Yunpa es presentado justamente en tal condición.

La confirmación sobre filósofos originarios, aparte de lo que nos testimonia Guamán Poma, se encuentran en las referencias del Inka Garcilaso de la Vega [1609], Martín de Murúa [1616]; Anello Oliva, [1632], Antonio de La Calancha [1636] entre otros. Una pregunta que Sobrevilla debió formularse es: ¿por qué a inicios del siglo XVII se compara insistentemente entre filosofía europea y la fuente originaria? Nuestro filósofo huanuqueño solo nos ofrece un negacionismo ante la incontestable evidencia de la fuente documental colonial. Desde su perspectiva anacrónica clausura la indagación sobre los motivos y propósitos para referir filósofos originarios, rechaza la evidencia de la fuente originaria, “corrigiéndola” de plano.

Sobrevilla (1996) sostiene que debe investigarse el pensamiento incaico, pero “sin darle el nombre de filosofía [¿griega?], porque no lo es” (p. 18). Para establecer como legítima las referencias de Guaman Poma sobre Juan Yunpa y su representación como filósofo se nos exige renunciar a lo que somos como evolución genuina que ha desarrollado conocimientos reflexivos distantes de una tradición hegemónica europea.

Juan Yunpa en la mirada de Rodolfo Kusch⁶

Kusch (1977) en su reflexión acerca del pensamiento filosófico originario en nuestro continente afirmó la necesidad de su rescate debido a que su importancia “trasciende hacia una finalidad más universal”, para lo cual es necesario recuperar “esa maravillosa ingenuidad de un Guamán Poma cuando describe a su filósofo”, mediante una descripción que nos permita recobrar “una conciencia de unidad entre estas hondas contradicciones que en América nos desgarran en lo político, en lo cultural y en la vida cotidiana” (p. 22). Nos conduce a replantear las interpretaciones sobre el discurso de recuperación originaria que nuestro cronista de Lucanas nos plantea.

Nuestro filósofo bonaerense critica acremente la postura del “universalismo occidental” y de sus “procedimientos universalizables”. Manifiesta apartarse de una condición de universalidad hegemónica que subyuga a las demás, considerando evitar caer en “la filosofía tal como se entiende en Occidente” (p. 16). Sus discrepancias por el tratamiento que se brinda al pensamiento originario colisiona con la expectativa del esquematismo en la que se hayan sumidos los filósofos latinoamericanos. Kusch (1977) afirma que:

Pero he aquí lo grave. Para que esa conceptualización se lleve a cabo es preciso, no solo saber filosofía, sino ante todo, y eso es muy importante, asumir un margen de distorsión que pocos son capaces de lograr. Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso,

⁶ Agradezco a nuestros filósofos argentinos Matías Ahumada y Pablo Aguzín por haberme proporcionado los textos de Rodolfo Kusch: *El pensamiento Indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977; *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999 y *Rodolfo Kusch, obras completas*, Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 2007.

especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados. Es lo que ocurre con los coloquios sobre pensamiento indígena, que se suelen realizar en algunas universidades andinas. No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada solo como para repetirla en la cátedra. De ahí no saldrá sino un pensamiento incaico enredado aún en el temor de los investigadores de superar sus propios prejuicios filosóficos (p. 16).

Sostiene Kusch (1977) que el rigor de su investigación es el rescate de lo originario, que tiene por finalidad establecer una condición “mucho más universal de lo que un catedrático occidentalizado puede suponer” (p. 22). Destina una mirada profunda para distinguir el “ser y estar” europeo con el “morar” por medio de la comprensión del “Kay” en runasimi o “Cancaña” en aymara (p. 122).

Su análisis sobre la filosofía latinoamericana originaria, establece una frontera temática, se aparta de posturas “antifolkloristas” y de un “folklorismo rabioso”, para indagar sobre los orígenes del pensamiento filosófico en nuestro continente (Kusch, 1977, pp. 22-24). Considera que la originalidad de Guamán Poma reside en “toda su herencia india e incaica cuando describe a su filósofo” (p. 24), un *amauta* superviviente a quien describe como «astrólogo», quien mediante su *kipu* marca los esquemas calendáricos y tiene la sabiduría para predecir eclipses. Su representación reflexiva originaria equivale a recobrar “una conciencia de unidad” emergiendo de las profundas contradicciones que se originan en el mundo colonial.

Kusch (1977) aporta un esquema explicativo sobre el “pensamiento seminal”. Distinguiendo la oscilación entre el pensar causal promovido desde el positivismo comteano y el juicio emocional que distingue parte del pensar originario desde sus fuentes de existencia: *wak’a*, *malki*, ceremonias rituales como sus componentes esenciales. Sostiene que “La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir” (p. 122). Considera que un pensar seminal logra consolidación existencial al asumir la representación de lo originario dentro de una relación horizontal aglutinando los significados de *kay* (ser) a la acción y el pensar originario. Recurre a legitimizar *yachay* (saber) mediante *rikhsikuy*, (conocer). Indica que *rikhsiy* también refiere conocer a otro, conocer a todos los que se trata, o a los de una *wasi* (casa), no solo indica “morar”, también se extiende como el conjunto de conocimientos establecidos y legitimizados por sus usuarios, instalados como una comunidad del saber. Respecto a los encuadres de aproximación del sentido ontológico de *kay*, implica existir en cualquiera de las condiciones que se muestra *Pacha* (universo, naturaleza). En relación con la idea de “recuperar el absoluto”, Kusch destaca que el “estar” no es sencillamente “no más que vivir”, es propiamente “una instalación o radicación en la realidad”, trasciende la simple circunstancia de estar instalados únicamente en el presente. “Morar” implica un determinado tiempo (*ñawpa*, *kaypacha*, *hamuqpacha*), para habitar un determinado *suyu* (espacio). En sus palabras:

Un estar así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un estar reducido al habitar, aquí y ahora, que se concreta nebulosamente como algo en torno al cual gira todo. Es lo que se piensa cuando se reconoce el así de la realidad, cuando conmueve la presencia de

ésta. Y esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el pacha indígena, se abre al mundo de los innombrables. El estar y el pacha parecieran ser la misma cosa. (Kusch, 1977, p. 256)

Prevalece aquí una distinción original en la consolidación de la emergencia de una reflexión ontológica mucho más genuina. Su contribución reside en traducirnos los contextos de aquella distinción del “ser” que el pensamiento europeo otorga para revelar “existencia”, “presencia” y “ser ahí”. Instalar en el pensamiento reflexivo originario la condición *kay* como “morar” muestra un significado mucho más profundo y genuino.

Definida la situación reflexiva desde el pensamiento seminal respecto al cerco y erosión que originó durante siglos el pensamiento causal en nuestro continente, sus conclusiones son interrogantes sobre el sentido del “ser americano” que no han perdido vigencia, se pregunta y nos pregunta: ¿dentro qué esquema filosófico cabe connotar nuestra existencia a fin de tomar en cuenta todo lo que pasa en el hombre?; ¿podremos encuadrarlo en un término filosófico que sea realmente propio? (Kusch, 1977, pp. 248-249). La construcción de una respuesta continua vigente y constituye el reto de pensar desde nuestra propia condición y orígenes.

El reto del filosofar latinoamericano desde sus raíces originarias

El dialogo entre Guaman Poma y nuestro filósofo Juan Yunpa nuevamente trae a la discusión sobre la legitimidad de la reflexión autóctona, que traspasa cualquier frontera que se le imponga solo como pensamiento mítico, *Weltanschauung* o “conocimientos tradicionales”. Sus procesos y resultados representan una genuina evolución de saberes creados desde nuestras sociedades originarias.

Hay conceptos autóctonos comparables al universo mental desarrollados en la filosofía europea, los cuales se representan como categorías propias, entre las que destacan: *kay* (ser), *pacha* (naturaleza, universo), *yachay* (saber), *checa* (verdad), *camachicuy* (razonamiento), entre otros muchos.

La comunidad de comunicación filosófica de nuestro continente debería reinstalar las condiciones de un pensar genuino provenientes desde nuestras propias raíces reflexivas, las mismas que se mantienen vigentes el universo de pensamiento y acción entre nuestros pueblos originarios.

Es necesario instalar el conjunto de interpretaciones para situar geográficamente las condiciones del pensamiento originario, que aporta un sistema de vida representando armonía con la naturaleza y el buen vivir.

Referencias bibliográficas

Acosta, Joseph (1979). *Historia Natural y Moral de las Indias*. (2ª ed.) México: Fondo de cultura Económica. (Original publicado en 1590).

Acosta, Joseph (1987). *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Original publicado en 1588).

Alberdi Vallejo, Alfredo (2010). *El mundo al revés. Guamán Poma anticolonialista*. Berlín: Wvb.

Alberdi Vallejo, Alfredo (2013) *El mundo está perdido. Influencias de Acuña y Arteaga en el ideario de Guamán Poma*. Berlín: Wvb.

Anello Oliva, Giovanni (1998). *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (Original publicado en 1631).

Aquézolo, Manuel (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul editores.

Aveni, Anthony & Urton, Gary (1982). *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the Americas Tropics*. New York: Annals of the New York Academy of sciences.

Bertonio, Ludovico (2006). *Vocabulario de la lengua ayмара*. Arequipa: Ediciones El Lector. (Original publicado en 1612).

- Cabello de Valboa, Miguel (1951). *Miscelánea antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1586).
- Calancha, Antonio de la (1974). *Crónica Moralizada*. (Tomo 1). Lima: Ignacio Prado Pastor editor. (Original publicado en 1637).
- Castro, Augusto (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobarruvias, Sebastián de (1977). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Turner. (Original publicado en 1611).
- Concilio Provincial (1984). *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Lima: Petroperú. (Original publicado en 1584).
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Eds). (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI / CREFAL.
- Garcilaso de la Vega, Inka (1976). *Comentarios Reales de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. (2 tomos). (Original publicado entre 1609-1617).
- Gonçales Holguin (2015). *Gramática y Arte nueva de la lengua quechua*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano. (Original publicado en 1607).
- Gonçales Holguin (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1607).
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1936). *Nueva Corónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré)*. (Editado por Paul Rivet). París: Institut d'Ethnologie. (Original de 1616).
- Guamán Poma de Ayala, Phelipe (1988). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (Prólogo de John Murra y notas de Rolena Adorno, Jorge Urioste y Vitaliano Huanca). México D.F: Siglo XXI. (2ª ed., 3 volúmenes). (Original de 1616).
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe (1991). *Y no hay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. (Original de 1594-1600).
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe (2008). *El sitio de Guamán Poma*. Recuperado de: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm
- Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. (3ª ed.). Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, Rodolfo (1999). *América profunda*. (2ª ed.). Buenos Aires: Biblos.
- Kusch, Rodolfo (2007). *Obras Completas*. (4 tomos). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Las Casas, Bartolomé de (1969). *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Original publicado en 1571).
- León Portilla, Miguel (1983). *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. (2ª ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Macera, Pablo (1991). *Introducción*. En Ph. Guaman Poma de Ayala, *Y no ay remedio* (pp. 25-79). Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: K'ollana.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2001). Filosofía y ciencia en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. Lima. En J. Olórtegui (Ed.), *Hombre, naturaleza y filosofía. Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía*. (pp. 238-246). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonia Peruana.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (27 de agosto de 2006). Filósofos e incas. El pensamiento en el antiguo Perú. *El Dominical*, suplemento de *El Comercio* (Lima, Perú), p. 2.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2012). Cay-pacha-yachay: la reflexión y el saber en el Tahuantinsuyu. En A. Castro, y V. Krebs (Eds.) *Tolerancia. Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia*. (Vol. 5, pp. 55-69). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2016) *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Lima: edición del autor.
- Montesinos, Fernando (1882). *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Murúa, Martín de (1922). *La Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas, pueblos, ciudades...* Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. (Original publicado en 1590).
- Murúa, Martín de (2001). *Historia General del Perú*. Madrid. (Introducción de Manuel Ballesteros-Gaibrois manuscrito Wellington). Madrid: Dastín S.L. (Original publicado en 1616).
- Oré, Luis Jerónimo de (1992). *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis. (Original publicado en 1598).
- Prado, Elías y Prado, Alfredo (1991). *Phelipe Gvaman Poma de Aiala: y no hay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Santo Tomás, Domingo de (1951). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1560).
- Sobrevilla, David (1990). Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón. En *Actas I Congreso Nacional de Filosofía. Pensamiento en el Perú y América Latina*. (pp. 138-158). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sobrevilla, David (1992). ¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía. En V. Santuc et al. *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy* (pp. 161-208). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Sobrevilla, David (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta editor.
- Sobrevilla, David (1999). *Repensando la tradición en nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de Reserva.
- Urton, Gary (2008). *Los khipus de Laguna de los Cóndores*. Lima: Nuevas Imágenes.

Urton, Gary (2011). Los quipos de Laguna de los Cóndores. En C. Arellano y G. Urton (Eds), *Atando cabos*. (pp. 127-159). Lima: Ministerio de Cultura-Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Zuidema, Tom (2010). *El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Congreso del Perú / Pontificia Universidad Católica del Perú.

La propuesta antropológica filosófica de Walter Blumenfeld en la Sociedad Peruana de Filosofía

Walter Blumenfeld's philosophical anthropological proposal in the Sociedad Peruana de Filosofía

Joel Rojas Huaynates¹

 <https://orcid.org/0000-0003-2513-8287>

Resumen

El artículo forma parte de una investigación sobre las publicaciones realizadas por la Sociedad Peruana de Filosofía, específicamente la colección «Plena luz, Pleno ser» que fueron editados entre los años 1949 y 1952. En esta oportunidad abordaremos el libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo* de Walter Blumenfeld, quien fue miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En primer lugar, realizaremos una descripción sobre la reflexión antropológica y sus implicancias en la filosofía moderna y, luego, nos enfocaremos en las propuestas de Martin Heidegger y Martin Buber. Y, por último, analizaremos la obra de Blumenfeld que cuestiona la especulación metafísica de la tradición filosófica a través del concepto de *estructura* proveniente de la Gestalttheorie.

Palabras clave: Sociedad Peruana de Filosofía; Antropología; Gestalt; Estructura; Metafísica; Dasein.

Abstract

The article is part of an investigation on the publications made by the Sociedad Peruana de Filosofía, specifically the collection «Plena luz, Pleno ser» that were

¹ Magister en Filosofía y Pensamiento Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Docente auxiliar en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: jrojash1@unmsm.edu.pe

published between the years 1949 to 1952. In this advance we will address the book *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo* by Walter Blumenfeld, who was a member of this Peruvian philosophical institution and a professor at the Universidad Nacional Mayor de San Marcos. First, we will make a description of anthropological reflection and its implications in modern philosophy, and then we will focus on the proposals of Martin Heidegger and Martin Buber. And finally, we will analyze Blumenfeld's work that questions the metaphysical speculation of the philosophical tradition through the concept of *structure* from the Gestalttheorie.

Keywords: Sociedad Peruana de Filosofía; Anthropology; Gestalttheorie; Structur; Metaphysic; Dasein.

1. La problemática de la antropología filosófica

La filosofía del siglo XX fue heredera del giro copernicano realizado por René Descartes y continuado por Immanuel Kant, el cual parte de una fundamentación filosófica a partir de un sujeto trascendental. El primer filósofo mencionado planteó la dualidad: *res extensa* y *res cogitans*, que desembocó en una serie de reflexiones y debates sobre el alma y el cuerpo, y abrió las futuras investigaciones en el campo de la fisiología y la psicología que desembocó en la antropología filosófica. Por otra parte, el segundo filósofo sostuvo que su obra filosófica se reducía a la pregunta «qué es el hombre», que fueron planteadas en su *Antropología en sentido pragmático*, publicada en 1797². Esta pregunta kantiana fue tratada por Michel Foucault en su tesis titulada: “Génesis y estructura de la Antropología de Kant”, que fue producto de una investigación llevada a cabo en los archivos del filósofo alemán. La tesis del filósofo francés propone una estrecha relación entre sus trabajos precríticos y críticos, donde

² Este libro agrupaba los textos de sus lecciones sobre antropología dictadas a partir de 1772, que estuvieron sin publicarse cerca de 25 años porque Kant las corregía sucesivamente en paralelo a sus publicaciones más reconocidas.

ubicamos su filosofía trascendental, y sus investigaciones de índole antropológico (Foucault, 2009, pp. 117-118).

A partir de esto, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sostuvo que se inicia la reflexión sobre la finitud³ del hombre en el pensamiento moderno, a partir del duplicado empírico-trascendental, cuyo punto de partida fue la antropología kantiana. Este duplicado empírico-trascendental refiere a dos tipos de análisis imbricados: a) el primero son diversos estudios sobre el cuerpo y sus funciones, a manera de una estética trascendental; y b) el segundo versa sobre la naturaleza del conocimiento que se manifiesta paralelamente en sus propios contenidos empíricos, a manera de una dialéctica trascendental (Foucault, 2002, p. 310). De manera que el pensamiento moderno se encuentra en una tensión o figura paradójica de la duplicidad empírico-trascendental que “permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos” (Foucault, 2002, p. 312); como si se tratara de una analítica complementaria de esta duplicidad que “las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermedio, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura” (Foucault, 2002, p. 312). La antropología kantiana es una deuda, según Foucault, para el desarrollo de la tradición filosófica.

La investigación de David Sobrevilla, en su artículo “El retorno de la antropología filosófica” (2006), indica que el proyecto inconcluso de Kant fue continuado entre 1928 y 1940 por Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer. Sin

³ El concepto de finitud es retomado de la lectura realizada por Martin Heidegger sobre Kant. Vemos, entonces, la impronta del autor de *Sein und zeit* en los primeros escritos de Foucault, que será hilo conductor para introducirse en el debate de la antropología filosófica y asume, al igual que los estructuralistas, una crítica al humanismo.

embargo, la crítica de Martin Heidegger a la antropología, realizada en *Kant y el problema de la metafísica*, pretendió dos objetivos:

- 1) detener el desarrollo de la antropología filosófica en favor de su propia ontología fundamental, que en el fondo seguía siendo entonces metafísica, y 2) mantener el primado de la filosofía sobre las ciencias en lugar de tratar de coordinar el trabajo de ambos campos. (Sobrevilla, 2006, p. 109)

De este modo, en Alemania, a partir de Heidegger la antropología filosófica ya no representó “una filosofía fundamental (como la habían planteado Scheler y Plessner), ni mucho menos una *philosophia prima* (como la había entendido Gehlen), sino solo una disciplina filosófica más” (Sobrevilla, 2006, p. 109). Pero, Sobrevilla concluye que hubo un renacimiento de la antropología filosófica por medio de Ernst Tugendhat y Otfried Höffe. En el caso de Latinoamérica, la antropología filosófica tuvo repercusión como se comprueba en la antología: *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX* (1975), compilado por Risieri Frondizi y Jorge Gracia. Esta antología destaca por su amplia selección de textos de filósofos latinoamericanos⁴, y demuestra el pluralismo de la problemática antropológica y la axiología en la filosofía latinoamericana (Frondizi y Gracia, 1975, p. 25). Los recopiladores de esta antología sostienen que en los estudios de antropología filosófica en Latinoamérica se presentan cuatro problemas, a saber: a) el problema ontológico de la condición del hombre, b) el problema metafísico de su esencia, c) el problema epistemo-lógico de su

⁴ En esta compilación encontramos a Enrique José Varona, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, Raimundo de Fariás Brito, Samuel Ramos, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Miguel Reale, Francisco Miró Quesada, Mario Bunge, entre otros. Si bien apreciamos la amplia selección de textos, sin embargo, se omite el trabajo de Augusto Salazar Bondy. Para más detalle, véase mi tesis de licenciatura: “Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy”, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2019.

definición, y d) el problema cosmo-ético de su posición respecto al resto del universo (Fronidzi y Gracia, 1975, p. 26).

Ahora bien, en la academia peruana, la reflexión de la antropología filosófica tuvo repercusión en la década de los '40 y '50, una de las instituciones que la fomentaban es la Sociedad Peruana de Filosofía⁵. Por otro lado, las obras de filosofía publicadas en aquella época, enmarcadas en la fenomenología y el existencialismo⁶, tuvieron mucho arraigo en la comunidad filosófica peruana e influyeron en las futuras generaciones universitarias. Además, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos organizó en 1951, a propósito del IV centenario de su creación institucional, el Congreso Internacional de Filosofía⁷. En este evento participaron filósofos de varios países⁸, gracias a la gestión de Francisco Miró Quesada, cuya temática fue “El Hombre en la Filosofía actual”. Esto demuestra el interés en torno a la antropología filosófica.

⁵ Esta institución fue creada en 1940 y en su estatuto se señalan los siguientes objetivos: 1) Cultivar el pensamiento filosófico; 2) Ejercitar el filosofar; 3) Estimular la vocación filosófica; 5) Difundir las ideas filosóficas; 6) Elevar el nivel cultural; 7) Intercambiar con instituciones similares. Además, esta institución desarrolló seminarios, conferencias y diversas publicaciones. La primera directiva estuvo conformada de la siguiente manera, Presidente: Alejandro Deustua; Presidente Ejecutivo: Víctor Andrés Belaunde; Vicepresidencia: Honorio Delgado; Secretaria General: Francisco Miró Quesada. Y tuvo como primeros miembros a: Enrique Barboza, Óscar Miró Quesada, Manuel Argüelles, Alberto Wagner de Reyna, Jorge del Busto y José de la Riva Agüero.

⁶ Para más detalles sobre la recepción peruana de la fenomenología, véase el artículo: “La filosofía de Husserl en el Perú” de Rosmery Rizo Patrón (1993), quien describe y analiza críticamente las lecturas de varios filósofos peruanos. Y sobre la recepción peruana del existencialismo, véase la tesis: “El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo” de Christian Córdova (1997), quien en uno de sus capítulos describe la relación del existencialismo y la problemática antropológica.

⁷ Conjuntamente con el historiador Efraín Núñez Huallpayunca hemos realizado una investigación sobre este congreso y logramos reunir la totalidad de las ponencias para conocer detalladamente las posiciones de los filósofos sobre el tema antropológico. Véase el estudio de Núñez Huallpayunca (2018) sobre este congreso.

⁸ Entre los más conocidos tenemos a Leopoldo Zea, Carlos Astrada, Gaston Berger, Juan García Bacca, Alfred Ayer, Félix Schwartzmann, Gabriel Marcel, Elizabeth Flower, Rodolfo Mondolfo, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, Augusto Pescador, Julián Marías, Nelly Festini, César Guardia Mayorga, Aloys Wenzl y Eli de Gortari.

2. Heidegger y Buber en el debate de la antropología filosófica

Mencionamos anteriormente el establecimiento de la reflexión antropológica en la filosofía y cómo la obra de Heidegger amplió el debate filosófico. Este filósofo alemán, en su libro *Sein und zeit*, restauró la pregunta ontológica por el sentido del ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, a diferencia de la pregunta antropológica kantiana y de la pregunta óptica en las ciencias positivas. Esta pregunta ontológica es dada por el “*Dasein* (*ser el ahí*) que es determinado por su existencia, pues el *Dasein* es pura expresión del ser” (Heidegger, 1997, p. 35). Ahora bien, esta premisa servirá como hilo conductor a Heidegger porque, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, afirma que Kant propone una fundamentación metafísica de índole ontológica. Esta interpretación de Heidegger fue contraria a la propuesta epistemológica que dominaba en aquel contexto, por eso sostiene que: “(...) el conocimiento óptico no puede adaptarse al ente (‘los objetos’) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser” (Heidegger, 2018, p. 10). Ahora bien, Heidegger, a partir de lo mencionado, pretende una fundamentación metafísica a partir de una instancia ontológica cuyo resultado es la pregunta por la subjetividad del sujeto humano o, mejor dicho, una pregunta de índole antropológica. Por tal motivo, según Heidegger, Kant en su fundamentación metafísica responde a la pregunta ¿qué es el hombre?, que sintetiza las tres preguntas: ¿qué puedo saber? (cosmología), ¿qué debo hacer? (psicología) y ¿qué puedo esperar? (teología). De modo que la antropología filosófica inaugurada por Kant se convierte en una “ontología regional del hombre y queda entonces como tal ordenada al lado del resto de las ontologías que se reparten con ella el dominio total del ente” (Heidegger, 2018, p. 181); es decir, hay un distanciamiento de la discusión propiamente antropológica para centrarse en el análisis

del *dasein* porque: “la fundamentación de la metafísica se basa en la metafísica del Dasein” (Heidegger, 2018, p. 197).

Por otro lado, Martin Buber⁹ en su libro *¿Qué es el hombre?* realizó cuestionamientos a la interpretación de Heidegger sobre las cuatro preguntas kantianas. La ontología heideggeriana, centrada en la existencia, decantaría en un aislamiento de la existencia frente a los demás hombres. Por ejemplo, indica Buber, en el caso de la culpa se apela a una culpabilidad primordial, pero no lo encontraremos si aislamos una parte de la vida, es decir, no en aquella en que la existencia se comporta consigo misma, sino “percatándonos íntimamente de la vida entera sin reducción alguna, de la vida en que el individuo se comporta, esencialmente, respecto a otras cosas que no son él mismo” (Buber, 2005, p. 90). Este repliegue en la existencia, según Buber, tiene como base la sentencia nietzscheana “Dios ha muerto”, que representa un estado de soledad o un “trato íntimo consigo mismo”. De modo que se distancia del marco interpretativo heideggeriano porque este solo radica en “la exposición de las relaciones entre diferentes esencias abstraídas de la vida humana, pero no es válida para la vida humana y para su comprensión antropológica” (Buber, 2005, p. 92). Frente a esta limitación de Heidegger, Buber sostiene que la vida humana posee *relaciones esenciales* debido a su carácter dialógico porque “el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro ‘mismo’” (Buber, 2005, p. 93). Su estrategia argumentativa es proponer un incondicionado como relación entre hombres frente a la existencia monológica heideggeriana que recae, como ya mencionamos, en un solipsismo.

Asimismo, si bien Heidegger formula la temática de la solicitud para dar cuenta de la relación entre hombres; no obstante, esta no es ninguna *relación esencial* porque “no coloca la esencia de

⁹ Martin Buber (1878-1965) es un filósofo nacido en Viena. Estudió en las Universidades de Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín. Durante el gobierno nazi viajó a Jerusalén y enseñó filosofía en la Universidad Hebrea.

un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda” (Buber, 2005, p. 95). La limitación de la solicitud heideggeriana radica en que la existencia permanece encerrada en sí misma y solo ofrece un momento de solicitud a manera de ayuda o, en otras palabras, se queda presa en la existencia del yo sin posibilidad de una trascendental alteridad¹⁰. Contrariamente a esto, la *relación esencial*, planteada por Buber, supera los límites heideggerianos porque la instancia última de la existencia representa un *sistema cerrado*. Por tal motivo, la propuesta de Buber busca una antropología que se ocupe de tres *relaciones esenciales*: a) con los hombres, b) con el mundo, y c) con Dios. Este filósofo no niega radicalmente el individualismo, solo lo considera como una instancia abierta al encuentro con la alteridad que es representado por la colectividad de hombres. De modo que propone una alternativa entre el individualismo y el colectivismo ya que: “(el) individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación” (Buber, 2005, p. 146).

Estas son las propuestas de Heidegger y Buber en la problemática de antropología filosófica. Y nos servirán como antecedente para analizar la incursión de Blumenfeld en este intrincado debate.

¹⁰ En Latinoamérica el concepto de alteridad es retomado por Enrique Dussel. Este filósofo argentino a través de la impronta de Heidegger y Emmanuel Lévinas, discípulo de Buber, formuló la ética de la liberación, en el cual la alteridad es el «otro» que son los oprimidos y marginados del orden ontológico de la “mismidad” (Occidente).

3. La propuesta de Blumenfeld en el debate de la antropología filosófica

Walter Blumenfeld, connotado psicólogo alemán, arribó al Perú en 1935 debido a la persecución del gobierno nazi. Ingresó como docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos¹¹ y, además, tuvo a su cargo el Instituto de Psicología y Psicotecnia, y el Instituto de Psicopedagogía¹². El filósofo Augusto Salazar Bondy, quien fue su colega en esta universidad, indicó que este psicólogo tuvo una influencia de Karl Stumpf, Aloys Riehl y Ernest Cassirer, y por tal motivo “se orientó en el sentido del realismo crítico y el neokantismo y de un filosofar contrario a la posibilidad de la metafísica” (Salazar Bondy, 1965, p. 429). Asimismo, Salazar Bondy en un discurso¹³ afirmó, a propósito de un homenaje a Blumenfeld, que este tuvo a su cargo cursos de filosofía en los que estudió a Kant, Schopenhauer, Brentano, Husserl y Cassirer, quienes formaron parte de su formación filosófica (Salazar Bondy, 1962, s/n).

Estos datos biográficos y el prestigio como psicólogo fueron motivo para formar parte de la primera generación de miembros en la Sociedad Peruana de Filosofía. Su presencia en esta institución peruana fue productiva porque expuso varios de sus trabajos filosóficos y, además, fue un agudo panelista frente a las

¹¹ Tomás Caycho (2015), investigador de la obra de Blumenfeld, sostiene acertadamente que este alemán es pionero de la psicología en nuestro país.

¹² Para más detalle de las actividades de Blumenfeld en estas instituciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, véase el estudio preliminar de Tomás Caycho, Walter Arias y Miguel Barboza (2015) en el libro *Correspondencia entre Walter Blumenfeld y Edwin G. Boring (1956-1958)*.

¹³ En unas de las pesquisas en el archivo familiar de Salazar Bondy, gracias al permiso de Helen Orvig, encontré un texto mecanografiado sobre Blumenfeld. Este fue pronunciado como discurso en el homenaje a nuestro autor realizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, acaecido el 03 de diciembre de 1962. También participaron en este homenaje los docentes Jorge Puccinelli, Luis Felipe Alarco, Modesto Rodríguez Montoya y el estudiante Francisco Javier Acosta.

disertaciones de los filósofos peruanos¹⁴. En 1951, esta institución filosófica publicó su libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*¹⁵. En la primera parte, Blumenfeld define la antropología como la ciencia que versa sobre el hombre físico y moralmente constituido y, a partir de esta definición, reflexiona sobre el aporte de la antropología filosófica. Hay una pluralidad de propuestas antropológicas planteadas por filósofos que, según nuestro autor, deberíamos analizarlas para comprender sus divergencias. Por eso, a partir de su estudio sobre Buber realizará un recuento de las propuestas antropológicas de la filosofía y llegará hasta la cuarta pregunta kantiana: “qué es el hombre”. Sobre esto último, no concuerda con este filósofo en mención debido a la limitación sobre “el conocimiento de la totalidad del hombre”, es decir, porque excede la posibilidad de la experiencia. Si alguien pretendiese afirmarlo, obtendría la siguiente antinomia: “Tesis: ‘Para el conocimiento total de cada individuo se necesita una cantidad infinita de determinaciones (elementos)’. Antítesis: ‘Para el conocimiento total de cada individuo alcanza una cantidad finita de determinaciones (elementos)’” (Blumenfeld, 1951, p. 17).

Según Blumenfeld, la pretensión metafísica en torno a la totalidad del hombre es imposible obtener en su totalidad. En cambio, según Buber es posible a través de la actividad del filósofo y del antropólogo porque ambos ponen su yo concreto en el proceso de análisis, a diferencia del psicólogo que posee una actitud neutral ante fenómenos y procesos singulares de otras personas. Esta tarea

¹⁴ Estas disertaciones de sus miembros se publicaban en el *Archivo de la Sociedad Peruana de Filosofía*, cuya finalidad fue que “(...) los Archivos reflejasen fielmente los diversos aspectos de su labor, ponencias y discusiones, comunicaciones y conferencias, sirviendo así de difusión en nuestro medio intelectual y, además, de instrumento de vinculación con las Sociedades hermanas del extranjero” (García Belaunde, 1988).

¹⁵ Este libro es la sexta entrega de la colección “Plena Luz, Pleno Ser”, publicado por la Sociedad Peruana de Filosofía y auspiciado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Al inicio del libro indica lo siguiente: “He aquí que el lema de la nueva serie expresa una convicción humanista compartida por todos los miembros de la Sociedad: bajo la lumbre del conocimiento, esplende sin sombras la plenitud del ser humano” (Blumenfeld, 1951, s/p)

del psicólogo es cuestionada por nuestro autor porque aquel, aparte de utilizar la introspección y la retrospección, incluye en su proceso de análisis la extraspección y, además, confronta sus observaciones con otros análisis. De este modo, no hay una distinción antitética entre el psicólogo y el antropólogo porque:

(...) el procedimiento del antropólogo descrito por Buber, no es esencialmente distinto al de un psicólogo interesado en la descripción de sus vivencias, pero respecto a su validez y seguridad, expuesto a una serie de peligros, que el psicólogo trata de evitar. Y en cambio, el antropólogo renuncia conscientemente a todo ensayo de explicación condicional genética, de acuerdo con la tendencia a la descripción que predomina en casi todos los sistemas políticos (Blumenfeld, 1951, p. 20).

Por otro lado, Buber se opone a la propuesta fenomenológica debido a su inadecuación para los fines de la antropología. El fenomenólogo cuando, por ejemplo, trata sobre la esencia del dolor realiza la *epokhe*, a saber, la suspensión del juicio sobre la realidad efectiva del dolor y de todo saber existente. La limitación del análisis fenomenológico es debido a su carácter apriorístico y suspende en un inicio la experiencia; por el contrario, esta debe ser el fundamento de todo análisis. Frente a esta postura fenomenológica, Blumenfeld contrapone la labor del psicólogo científico, que se apoya en la experiencia, y sostiene que tanto el fenomenólogo como el antropólogo deben distanciarse del terreno de la especulación metafísica cuya finalidad es obtener un lenguaje conceptual científico.

Un punto de encuentro entre Blumenfeld y Buber es afirmar que la interrogación antropológica tenga como base las reflexiones de la tradición filosófica. Por eso, nuestro autor, habiendo realizado un escueto repaso de esta interrogación antropológica, analiza las propuestas contemporáneas de su época. Uno de ellos es Heidegger, quien, como ya señalamos, no pretendió desarrollar y problematizar

la interrogación antropológica desde la antropología, sino a partir de su analítica existencial del *Dasein*¹⁶. En el caso de Buber, la problemática antropológica se basa en un análisis de la totalidad de las *relaciones esenciales* porque de lo contrario representaría la soledad provocada por la pérdida de su hogar cósmico y social. Por tal motivo, Buber rechaza, como ya anotamos, tanto: a) el individualismo porque glorifica la soledad mediante el *amor fati* y b) el colectivismo porque el grupo le quita su responsabilidad ante la vida; cuya consecuencia es la renuncia del hombre a su propia decisión convirtiéndose en un hombre inauténtico y no podría entrar en la relación esencial con otras personas. Para este filósofo, existe un hecho fundamental en la existencia humana: el hombre frente al hombre, es decir, el diálogo entre un tú y un yo. Y justamente ese ámbito del *zwischen* (entre) se encuentra más allá de lo subjetivo y lo objetivo. Por tanto, la respuesta de Buber a la cuarta pregunta de Kant es: “(...) el ser, en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’” (Buber, 2005, p. 150-151).

Blumenfeld, en la segunda parte de su libro, distingue dos clases de filósofos: los primeros son constructores de sistemas denominados *arquitectos*; y los segundos son críticos de los sistemas denominados *químicos*. Nuestro autor asume el rol de *filósofo químico* porque realiza una revisión de los grandes sistemas para luego cuestionarlos. Por tal motivo, ampliando las propuestas de Heidegger y Buber, afirma que el hombre se encuentra relacionado con un sistema amplio denominado *estructura*. Este concepto es definido como “un todo que no puede ser contemplado como la mera suma de sus partes, sino que tiene cualidades propias y que no derivan completamente de las de aquellas” (Blumenfeld, 1951, p.

¹⁶ Cabe destacar que Blumenfeld en un pie de página realizó una distinción del concepto de *Dasein* y señaló que en el español *sein* tiene dos posibles significados: “ser” y “estar”. Como sabemos, la primera traducción a cargo de José Gaos tuvo limitaciones terminológicas. Pero, actualmente la traducción de Jorge Rivera corrigió esas limitaciones.

105). La estrategia argumentativa es proponer una analogía con la propuesta de Buber y Heidegger porque ambos sostienen, cada uno con sus especificidades, que “(...) el ser humano no ha de ser concebido como un individuo aislado, ni tampoco en una relación meramente espacial con su ambiente (...) sino como miembro de un nexo constituido por el individuo y por su ‘mundo’” (Blumenfeld, 1951, p. 106). En cambio, nuestro autor propone que este nexo entre el hombre y el mundo debería ser analizado a través del concepto de *estructura*. De este modo, Blumenfeld, que proviene de la escuela psicológica de la *Gestaltheorie*, introduce este concepto en el debate de la antropología filosófica¹⁷. Por tal motivo, dio un giro en el análisis sobre la totalidad del hombre a partir de la siguiente pregunta:

¿Cómo es posible determinar al hombre de tal modo que su esencia se conserve invariable a través de la historia y de la vida, aunque cada una de las partes de la estructura total, de la cual es miembro, sufra alteraciones notables, y no obstante las grandes diferencias, que existen entre las diversas civilizaciones, razas, sexos, etc.? (Blumenfeld, 1951, p. 110).

Según Blumenfeld, estas dificultades son conocidas por Heidegger y Buber, pero no logran dar una respuesta adecuada. En cambio, los psicólogos de la *Gestalt*, a través del concepto de *estructura*, proponen tipos de estructuras que contienen diversos factores y partes. Por ejemplo, una estructura dado por la figura que se diferencia de un fondo, en el cual estas pueden sufrir influencias variables y mutuas, así distinguimos al hombre como figura y el

¹⁷ Tenemos conocimiento de que la *Gestaltheorie* no fue introducida en la academia peruana por Blumenfeld. El antecedente es Pedro S. Zulen, quien incluyó esta corriente psicológica en la malla curricular de su curso “Lógica y Psicología” en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Para más información, véase el libro: *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos* (2015), compilado por R. Quiroz, P. Quintanilla y J. Rojas. Por otro lado, más adelante, Víctor Li Carrillo (1986), escribió, a manera de introducción, sobre la *Gestalpsychologie* y el concepto de estructura para introducir el estructuralismo francés en la academia peruana.

mundo como fondo. Para nuestro autor el concepto de estructura equivale a tipos de existencia porque “tiene cierta solidez, cuyo grado cambia de un caso a otro, dado que la ‘existencia’ obviamente puede independizarse más o menos de las cosas útiles y del ‘Se’” (Blumenfeld, 1951, p. 112). De este modo el *dasein*, considerado como el “uno mismo” de la estructura, tiene una interdependencia con el mundo, así el hombre sería auténtico como propone Heidegger. Sin embargo, Buber sostiene que este *dasein* se encuentra encerrado en sí mismo porque no se complementa en relación con el mundo, es decir, la existencia solo es parcial porque el hombre está determinado por *relaciones esenciales*, cuyo resultado es el hombre auténtico. De este modo, se superarían las limitaciones de la existencia heideggeriana.

Ahora bien, Blumenfeld plantea observaciones a la reflexión filosófica sobre el concepto de autenticidad por su carácter abstracto en la obra de Heidegger y Buber. Frente a esto distingue tres significados: a) la autenticidad como cualidad del hombre; b) la autenticidad a manera de situaciones en la que se ubica el hombre; y c) la autenticidad como posibilidad. Esta última, según nuestro autor, responde de manera adecuada a la autenticidad del hombre planteado Heidegger y Buber, pero siempre y cuando sean “fundadas en observaciones acertadas y en conclusiones correctas y verificadas” (Blumenfeld, 1951, p. 123). Además, añade que la discusión sobre la autenticidad se ubica en una instancia filosófica sobre la teoría del valor, pero no pertenece al ámbito de la ciencia. Esta problemática abierta será desarrollada en sus siguientes obras: *Valor y valoración* (1959), *Los fundamentos de la ética y el principio generalizado de la gratitud* (1962) y *Contribuciones críticas y constructivas a la problemática de la ética* (1966). Por tal motivo, es recurrente señalar, como indica Reynaldo Alarcón (2018), que los textos mencionados se relacionan con su propuesta antropológica¹⁸.

¹⁸ Este artículo que presentamos solamente se ha centrado en el libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Esperamos realizar un estudio más extenso en el

Por otro lado, Blumenfeld sostuvo que el método utilizado por Heidegger posee un carácter psicológico descriptivo que se basa en la experiencia y sus análisis pueden estar vinculados a una “psicología empírica” (Blumenfeld, 1951, p. 133). Esta afirmación hace referencia solamente a las explicaciones y las descripciones basados en observaciones, pero no admite las equivocadas interpretaciones de estas observaciones realizadas por Heidegger. De modo que las propuestas filosóficas de Heidegger y Buber, según Blumenfeld, parten de un procedimiento científico y contemplan al ser humano como miembro de una estructura, es decir, en relación con el mundo fenoménico, pero lamentablemente recaen en especulaciones metafísicas porque el hombre no puede analizarse sin su relación estructural con el mundo ni las influencias físicas, sociales, históricas y culturales de su contexto.

En resumidas cuentas, concluimos que la propuesta de Blumenfeld en torno a la problemática de la antropología filosófica vincula las propuestas filosóficas, a manera de un diálogo interdisciplinario, con la psicología contemporánea. Salazar Bondy resaltaba este rasgo interdisciplinario en el análisis antropológico de nuestro autor porque:

(...) descubre y resalta la falta de sustento científico de la mayoría de las respuestas ofrecidas hasta hoy por la antropología filosófica en la medida en que aspiran a resolver de modo universal y absoluto la problemática del hombre. Sin embargo, para Blumenfeld, puede hallarse un sustento, si bien no para respuestas universales y absolutas, sino más bien para una elaboración encuadrada dentro de los límites del conocimiento probado; y de hecho ese sustento funciona en el seno de las propias doctrinas filosóficas. Este sustento es la investigación psicológica, a la cual,

cual se detalle las implicaciones de este libro con sus investigaciones en el campo de la ética y la axiología.

en todo lo que es cierto y confirmable se reducen las reflexiones del filósofo (Salazar Bondy, 1962, s/p).

Finalmente, como vimos, nuestro autor introdujo el concepto de *estructura* en el debate de la antropología filosófica y le permitió, a decir de Alarcón, establecer al hombre como “una unidad psicofísica que debe ser comprendida en su relación con el mundo en el que vive” (Alarcón, 2018, p. 313). De este modo no solo tuvo un diálogo con la tradición filosófica occidental, sino fue, también, un agudo polemista con los miembros de la Sociedad Peruana de Filosofía y sus colegas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Referencias bibliográficas

Alarcón, Reynaldo (2018). Las ideas psicológicas de Walter Blumenfeld. En T. Caycho, M. Barboza y C. Carbajal (Eds.), *Estudios de historia de la psicología en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Privada del Norte.

Buber, Martin (2005). *¿Qué es el hombre?* (Traducción de Eugenio Imaz). México: Fondo de Cultura Económica.

Blumenfeld, Walter (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*. Colección Plena Luz, Pleno ser de la Sociedad Peruana de Filosofía. Lima: Tipografía Santa Rosa.

Cassirer, Ernst (1979). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Caycho, Tomás (2015). Evidencia para la inserción de Walter Blumenfeld en la categoría de pionero de la psicología. *Revista de Psicología*. Universidad Católica San Pablo, 5(1), enero-junio.

Caycho, Tomás; Arias, Walter y Barboza, Miguel (2015). Estudio preliminar. En *Correspondencia entre Walter Blumenfeld y Edwin G. Boring (1956 - 1958)* (pp. 21-37). Lima: Adrus D&L Editores.

Córdova, Christian (2007). *El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo*. [Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2009). *Una lectura de Kant: Introducción a La Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- García Belaunde, Domingo (1988). La Sociedad Peruana de Filosofía y sus publicaciones. *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Lima, (VI), 50-60.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Li Carrillo, Víctor (1986). *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima: Carlos Matta Editor.
- Núñez Huallpayunca, Efraín (2018). El Congreso Internacional de Filosofía y la fiesta Jubilar por el IV Centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos en 1951. *Pacarina del Sur* [En línea], 10(37), octubre-diciembre.
- Quintanilla, Pablo (2019). *La comprensión del otro. Explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quiroz, Rubén; Quintanilla, Pablo y Rojas, Joel (Comps.) (2015). *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Frondizi, Risieri y Gracia, Jorge (1975). *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX. Antología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rizo Patrón, Rosmery (1993). La filosofía de Husserl en el Perú. En *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rojas, Joel (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. [Tesis de licenciatura]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez, David (1984). *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Editorial Herder.
- Salazar Bondy, Augusto (1962). Discurso en homenaje a Walter Blumenfeld. [Texto inédito].
- Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: el proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- Sobrevilla, David (2006). El retorno de la antropología filosófica, *Diánoia*, México, LI(56), 95-124.

Las revistas de filosofía en el Perú (1990-2021)

Philosophy magazines in Peru (1990-2021)

Rubén Quiroz Ávila¹

 <https://orcid.org/0000-0002-6152-038X>

Resumen

Presentaremos las publicaciones hemerográficas de filosofía editadas en el Perú entre los años 1990-2021. Aunque las revistas poseen una diversidad de orientaciones temáticas, luego de su aparición inicial, han tenido un tiempo limitado de existencia y permanencia en el circuito académico. Hay razones de orden académico y financiero que son claves para la permanencia en el ecosistema de investigaciones sobre y desde la filosofía. También, notaremos que hay revistas cuyos orígenes son de instituciones no universitarias, que conviven con las revistas cuyos orígenes son institucionales. Concluiremos que, en el Perú, el esfuerzo por colocar revistas de filosofía en el universo hemerográfico de la región es reconocible pero aún insuficiente. Además, hay una situación de vulnerabilidad institucional que hace que las propuestas de revistas con alta permanencia sean muy pocas.

Palabras clave: Revistas de filosofía; Perú; Siglo XXI; Filosofía peruana.

Abstract

We will present the hemerographic publications of philosophy published in Peru between the years 1990-2021. Although journals have a diversity of thematic orientations, after their initial appearance, they have had a limited time of existence and permanence in the academic circuit. There are academic and financial reasons that are key to permanence in the ecosystem of research on and from philosophy. Also, we will notice that there are journals whose origins are from non-university institutions, which coexist with journals whose origins are institutional. We will conclude that, in Peru, the effort to place philosophy journals in the hemerographic

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: rquiroza@unmsm.edu.pe.

universe of the region is recognizable but still insufficient. In addition, there is a situation of institutional vulnerability that makes the proposals of journals with high permanence very few.

Keywords: Philosophy magazines; Peru; Siglo XXI; Peruvian philosophy.

Introducción

El principio de toda revista en humanidades, lo mismo que para las de las ciencias básicas, es que permitan la difusión del conocimiento al mayor grupo de posibles interesados y, con ello, mantener la circulación de las ideas. Para ello, con el crecimiento y la incorporación de medidores a través de la pertenencia a bases de datos, se dio una separación de grupos de revistas que optaron por mantenerse alejadas de formas industriales de nivel de publicaciones que van ganando mayor hegemonía y, otras, que decidieron aceptar las nuevas reglas del juego y asumir los nuevos formatos de indexación exigidos.

Sin embargo, en la década de los noventa, en el Perú, las propuestas hemerográficas que aparecieron, insularmente y con visos de heroicidad, no tenían en el horizonte inmediato mayor preocupación por futuras indexaciones. Eso, a la vez, les dio margen de manejar sus propias agendas académicas y a la vez las alejó de incorporarse a los nuevos escenarios dados por el imperativo de indexación en ciernes. Además, con un contexto socio-económico totalmente hostil para la vida académica, las revistas que aparecieron en esa década son signos de una forma de hacer frente y dejar huellas de sus aportes, incluso, más allá de las fronteras de escritura, la aparición de un conjunto de revistas da señales concretas de una comunidad filosófica que ha resistido los embates más desfavorables y desproporcionados.

Tenemos que subrayar que la comunidad filosófica peruana, dedicada profesionalmente al ejercicio de ella en sus diferentes posibilidades, es pequeña, aun dentro del círculo de los que se dedican a las humanidades en general. Contrariamente a lo que podría deducirse, es una de las más activas, a pesar de tener una población chica en número. Durante años organiza bienalmente, desde 1984, sus Congresos Nacionales de Filosofía, además de un sinnúmero de actividades académicas que hacen de esta comunidad intelectual una que observa y promueve reflexiones sobre el quehacer contemporáneo, así como de la propia revisión de sus antecedentes e históricos.

En lo que sigue, iremos esbozando las descripciones de cada una de las propuestas de revistas que hemos podido hallar. Es importante entender el sentido estrictamente descriptivo de los componentes de las revistas: autores, temas y data que sea útil para tener un mapa cercano de lo sucedido desde 1990 hasta el año 2021. Bajo esa consideración, este mapeo de las propuestas de revistas en ese periodo estudiado, es fundamentalmente la presentación de sus líneas temáticas generales y su periodo de existencia como tal.

1. Revistas de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1990-2021)

Estas revistas fueron publicadas por la Escuela Académico Profesional de Filosofía y del Departamento Académico de Filosofía, por lo tanto, son un esfuerzo institucional de su propia comunidad de docentes.

1.1. *Yachay*. Revista de Filosofía (1995-2001)

La primera revista de este periodo fue llamada *Yachay*, que es un término en quechua que significa saber. Estuvo dirigida por el profesor Aníbal Campos. Publicada desde 1995 hasta el 2001. Cinco números fueron publicados durante su periodo de existencia. Fue la primera revista en un formato moderno y con un tiraje importante. Del total de 45 artículos, que fueron publicados durante estos años, 44 corresponden a la autoría peruana (99.15%) y un artículo (0.85%) es de un autor extranjero. Lo cual es un indicador de marcada endogamia y, a la vez, del intento de fortalecimiento de un grupo de docentes con una agenda mas bien situada en el contexto peruano, pero sin dejar de tocar temas clásicos de la historia de la filosofía occidental. Varios de los jóvenes autores de la época luego se incorporaron a la docencia en la universidad y, además, cimentaron sus líneas de investigación que en esos años apenas se iba contorneando.

En cuanto a las temáticas, aparecidas en los números de *Yachay*, estas fueron:

Ética: 4 artículos.

Historia de la filosofía: 15 artículos.

Filosofía en el Perú: 7 artículos.

Filosofía latinoamericana: 1 artículo.

Filosofía de la religión: 4 artículos.

Filosofía de la educación: 1 artículo.

Marxismo: 2 artículos.

Epistemología: 1 artículo.

Otros: 9 artículos.

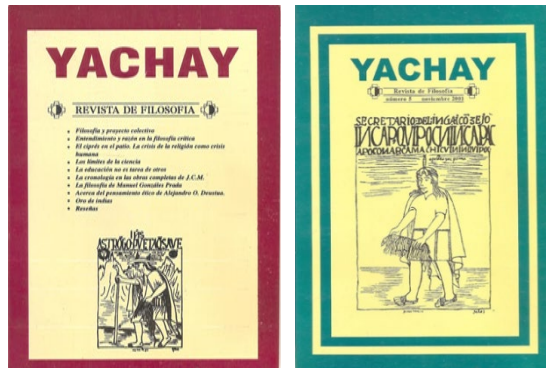


Imagen 1: Portadas de dos números de la revista *Yachay*

1.2. *Aletheia*. Revista de Filosofía (1995-2001)

Paralela a *Yachay*, aparece *Aletheia*, dirigida por Blas Ríos Gil, Carlos Mora y Perfecto Franco. Aparecieron seis números desde 1995 al 2001. Su formato fue pequeño y sencillo. Esta revista tuvo sus inicios aproximadamente en el año 1993, con los intentos de un grupo de estudiantes de la carrera de Filosofía y que luego se cristalizó en el año 1995. *Aletheia* creó un espacio donde se daban a conocer las preocupaciones de los estudiantes (de ese entonces) y de los jóvenes profesores de la Escuela sanmarquina. Entonces, era un espacio más bien de iniciación en la escritura filosófica. Fueron 35 artículos los publicados durante este periodo, siendo todos de autoría peruana, comprensible por la intencionalidad del universo tanto productor de los textos como los lectores a los cuales estaba dirigido.

En *Aletheia*, la temática fue la siguiente:

Filosofía oriental: 2 artículos

Lógica: 1 artículo.

Filosofía en el Perú: 3 artículos.

Historia de la filosofía: 11 artículos.

Ética: 6 artículos.

Filosofía de la religión: 1 artículo

Filosofía latinoamericana: 1 artículo.

Epistemología: 1 artículo.

Metafísica: 1 artículo.

Filosofía del derecho: 1 artículo.

Otros: 7 artículos.

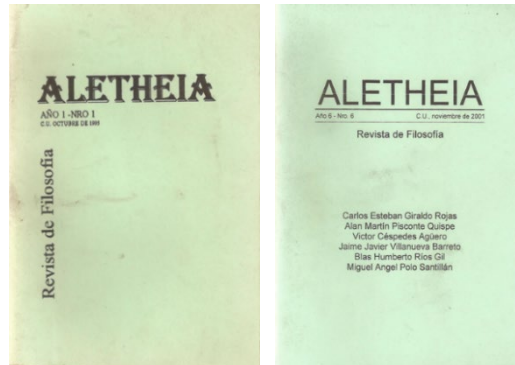


Imagen 2: Portadas de la revista *Aletheia*, n° 1 y n° 6

1.3. *Sullul*. Revista de Filosofía (2003-2005)

La siguiente revista fue *Sullul*, la cual tuvo solo tres números en su existencia desde el 2003 al 2005. Continuó con el formato tanto gráfico como de contenido de *Yachay*. Fue una publicación fundada y dirigida por filósofos que estudiaron en la Escuela de Filosofía. Los mismos profesores que dieron vida a la *Revista de Filosofía, Ciencia y Sociedad* (Lima, 1988) y *Yachay* (1995) dieron forma a la revista, cuyo título es tomado del término quechua *Sullul*, que resulta equivalente a la *Aletheia* griega. La publicación continuó siendo un espacio de

pensamiento filosófico plural, abierto a la diversidad de filosofar, donde cupieron las distintas manifestaciones tal como se indica en el listado.

Fueron 34 artículos los publicados durante los tres años que se publicaron (2003-2005). La temática estuvo repartida de la siguiente manera:

Filosofía oriental: 1 artículo.

Gnoseología: 1 artículo.

Ontología: 2 artículos.

Ética: 3 artículos.

Historia de la filosofía: 13 artículos.

Filosofía en el Perú: 3 artículos.

Filosofía latinoamericana: 2 artículos.

Filosofía de la educación: 1 artículo.

Marxismo: 1 artículo.

Filosofía de la religión: 1 artículo.

Lógica: 1 artículo.

Otros: 5 artículos.

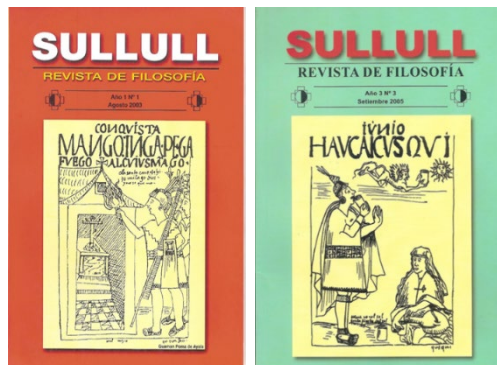


Imagen 3: Portadas de la revista *Sullull*, n° 1 y n° 3

1.4. *Reflexión y crítica*. Revista de Filosofía

Primera etapa (1997-2002)

La siguiente revista es *Reflexión y crítica*, que en sus dos primeros números fueron actas de Coloquios realizados por la Escuela y el Departamento de Filosofía. El primero contiene las ponencias del V Coloquio Nacional de Filosofía: *Moral, Ciencia y Tecnología*, realizado del 4 al 7 de setiembre de 1996. Aquí la revista aparece como un repositorio de una actividad académica en la que el contenido es un registro del debate académico indicado.

La revista aparece en los años en que la Escuela de Filosofía, estuvo con bastante actividad no solo de eventos académicos: Viernes Filosóficos, Congresos Nacionales, etc., sino también fueron años de publicaciones tal como fue la Serie Cuadernos de Filosofía, con los textos del Dr. Juan Bautista Ferro, Dr. Víctor Li Carrillo, Dr. David Sobrevilla y la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta. Es decir, hay una importante actividad editorial que relanza los textos de los maestros contemporáneos de la filosofía peruana, todo ello bajo el liderazgo del lógico y esforzado promotor, el Dr. Oscar García Zárate.

En el primer número se encuentran las ponencias con un temario que comprendió la evaluación de la ciencia, la tecnología, el desarrollo, la ecología, la genética y la relación entre los recursos y la población. El segundo contiene las ponencias de los Coloquios de Platón, Aristóteles y Descartes, los que se realizaron: Platón (26 al 28 de noviembre de 1997), Aristóteles (25 al 27 de noviembre de 1998) y de Descartes en ese año. Por lo tanto, era más una publicación en la que se registraban las ponencias expuestas en los respectivos eventos académicos.

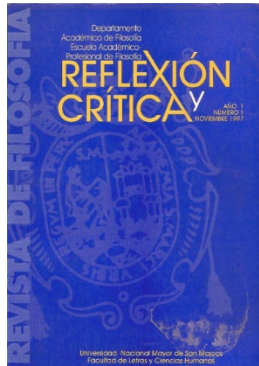


Imagen 4: Portada del primer número de la revista *Reflexión y Crítica*

Segunda etapa (2003-2021)

A partir del tercer número aparecido en 2003, dirigido esta vez por el profesor Aníbal Campos, a través del Departamento de Filosofía, continúa con el mismo formato de *Yachay* y *Sullul*. La explicación es que el profesor Campos era también quien diseñaba las revistas, por lo tanto, el estilo gráfico iba con sus antecedentes de otras revistas en la que estaba involucrado. Aparecen ya los números de ISSN y de depósito legal en la hoja de créditos respectivas, lo cual da inicio a un periodo de formalización que después va a ser clave para el propio desarrollo de las publicaciones.

En la presentación del tercer número sostienen que: “(...) es el medio a través del cual el Departamento Académico de Filosofía publica las reflexiones de sus miembros, filósofos que desarrollan su actividad filosófica en las diversas áreas de investigación filosófica” (*Reflexión y crítica*, 2003)

Del total de 128 artículos durante este periodo, el 99.06 % (127 artículos) son de autoría peruana, mientras que el de los extranjeros (1 artículo) representa el 0.94%.

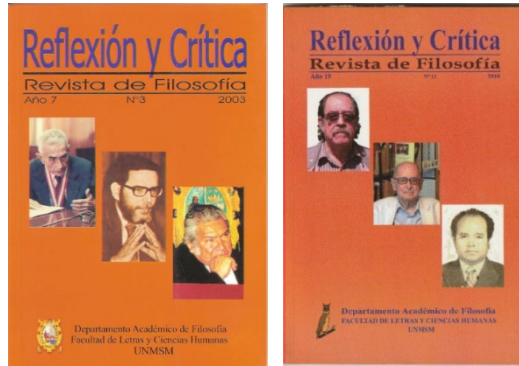


Imagen 5: Portadas de la revista *Reflexión y Crítica*, n° 7 y n° 12

En las dos épocas de la revista, la temática estuvo repartida de la siguiente manera:

- Ética: 25 artículos.
- Materialismo: 1 artículo.
- Historia de la filosofía: 30 artículos.
- Gnoseología: 1 artículo.
- Filosofía del lenguaje: 2 artículos.
- Lógica: 6 artículos.
- Filosofía oriental: 5 artículos.
- Filosofía en el Perú: 9 artículos.
- Epistemología: 12 artículos.
- Filosofía latinoamericana: 10 artículos.
- Filosofía de la educación: 1 artículo.
- Filosofía del derecho: 1 artículo.
- Marxismo: 4 artículos.
- Otros: 21 artículos.

1.5. *Dialéctica*. Revista de Filosofía (2011-2013)

Esta revista es dirigida en el primer número (2011) por el profesor Oscar García Zárate y el segundo por Fernando Muñoz (2013). Esta publicación tiene un formato de libro y un estilo contemporáneo. El diseño también es distinto a sus pares precedentes.

En el segundo número se incluyeron artículos de estudiantes y egresados de la Escuela de Filosofía que participaron como ponentes en el III Encuentro de Jóvenes Investigadores de Filosofía, realizado en junio del 2012, evento auspiciado por el Vicerrectorado de Investigación de la universidad. Entonces, también fue funcional al registro de actividades académicas tal como antes lo había sido la revista *Reflexión y crítica*.

Del total de 26 artículos que fueron publicados en este periodo, 25 artículos (99.74%) eran de autoría peruana y uno (0.26%) de autoría extranjera.



Imagen 6: Las dos portadas de los números de la revista *Dialéctica*

De los dos números publicados de la revista, la temática ha sido la siguiente:

Epistemología: 2 artículos.
Historia de la filosofía: 9 artículos.
Ética: 4 artículos.
Lógica: 2 artículos.
Filosofía en el Perú: 5 artículos.
Filosofía latinoamericana: 1 artículo.
Otros: 3 artículos.

Revistas publicadas por docentes, egresados y graduados de la Universidad de San Marcos

1.6. *Solar*. Revista de Filosofía Iberoamericana (2005-2021)

Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación anual inicialmente y luego semestral, que se dedica a difundir la filosofía peruana y latinoamericana. Es dirigida por el profesor Rubén Quiroz Ávila. Además, tiene una página web propia de la revista, que incluye textos rescatados (tesis), bibliografías de filósofos peruanos, publicaciones, galería fotográfica y de video. Es decir, un conjunto de registros tanto documentarios como audiovisuales.

Todos los números publicados tienen su versión impresa y electrónica. Los dos primeros números fueron publicados por la Universidad de San Marcos. Del 3º al 6º fueron publicados y auspiciados por la Universidad Científica del Sur (Lima). Los cuatro últimos son de recursos propios. Se publica ininterrumpidamente desde el año 2005. Van 17 números hasta la fecha.

De 158 artículos publicados en la revista, 73 son de autoría peruana que representa el 48% y 85 de autoría extranjera, representando el 52 %.



Imagen 7: Portadas de la revista *Solar*

La temática de la revista se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Filosofía peruana: 49 artículos.

Filosofía latinoamericana: 85 artículos.

Ética: 2 artículos.

Historia de la filosofía: 6 artículos.

Analítica: 1 artículo.

Otros: 15 artículos.

1.7. Cuadernos de ética y filosofía política (2012-2021)

La Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP) es una organización académica extrauniversitaria y propone reflexionar sobre los acontecimientos éticos y políticos del país y también a nivel global. Su director fue el profesor Miguel Polo Santillán. La ASPEFIP publica una revista especializada llamada *Cuadernos de ética y filosofía política*. Tiene su portal web, con código ISSN, en versión impresa y versión electrónica.

Durante este periodo, del total de artículos de nueve números hay un total de 60 artículos de los cuales, el porcentaje se encuentra compartido entre 49 artículos de la autoría peruana (90 %) y 11 artículos de autoría extranjera (10%).

Esta es la distribución de las temáticas que tiene la revista:

Ética: 27 artículos.

Filosofía política: 28 artículos.

Otros: 5 artículos.



Imagen 8: Portada de dos números de la revista *Cuadernos de ética y filosofía política*

1.8. Revista Electrónica de Filosofía en el Perú (2006-2008)

Esta propuesta de revista nació con el objetivo de una difusión en las redes, liderado por Saby Lazarte y Cristian Córdova, egresados de la universidad de San Marcos, se publicó en internet durante el 2006 y 2007. En estos años se editaron cuatro números: el primer número en enero-abril de 2006, el segundo número en mayo-agosto de 2006, el tercer número en febrero de 2007 y el quinto número en agosto de 2007. No volvió a editarse desde el 2008.



Imagen 9: Captura de imagen de la *Revista electrónica de filosofía en el Perú*

1.9. Revista de Filosofía en el Perú. Pensamiento e Ideas (2012-2021)

En el año 2012, los mismos integrantes, y bajo la misma dirección, retoman este proyecto filosófico, pero bajo el nombre de *Revista de Filosofía en el Perú. Pensamiento e Ideas*. El objetivo sigue siendo investigar y reflexionar sobre la filosofía y el pensamiento peruano y latinoamericano. Esto es importante ya que el foco de su temática tiene un peso local. Hasta el momento, la revista ha publicado siete números exclusivamente electrónicos.

De la segunda etapa, la autoría peruana se impone con 48 artículos (77.2 %), ante 14 artículos (22.8 %) de autoría extranjera.

Las temáticas de la revista son:

Filosofía en el Perú: 26 artículos.

Filosofía latinoamericana: 8 artículos.

Metafísica: 2 artículos.

Lógica: 2 artículos.

Filosofía política: 5 artículos.

Historia de la filosofía: 9 artículos.

Otros: 10 artículos.



Imagen 10: Portadas de la *Revista de filosofía en el Perú*

1.10. *Análítica*. Revista de Filosofía (2007-2021)

Dirigida por el profesor Dr. Oscar García Zárate y David Villena Saldaña, como sub-director del mismo. Ambos profesores pertenecen al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es una publicación del Centro de Estudios de Filosofía Analítica (CESFIA), una organización extrauniversitaria y sin fines de lucro. Se han publicado diez números desde agosto del 2007. Tiene un portal Web, donde además de la revista, procuran dar cuenta de las actividades filosóficas a nivel regional.

Del total de diez números, que comprende 53 artículos, la autoría peruana tiene 29 artículos, lo que representa un total del 55%, y 24 artículos corresponden a la autoría extranjera, que representa un total del 45%.



Imagen 11: Portadas de la revista *Analítica*

La temática de la revista se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Filosofía del lenguaje: 6 artículos.

Lógica: 8 artículos.

Epistemología: 15 artículos.

Filosofía de la matemática: 6 artículos.

Ética: 4 artículos.

Filosofía de la biología: 5 artículos.

Filosofía de la mente: 6 artículos.

Filosofía en el Perú: 1 artículo.

Otros: 2 artículos.

1.11. Revista Peruana de Filosofía Aplicada (1994-2021)

El primer número apareció en mayo del año 1994. Es dirigida desde ese año hasta ahora por Manuel A. Paz y Miño secundado por Aurelio Mini, José Maurtua y Carmen Zavala. Tiene una orientación laica, atea, con temáticas de difusión de filosofía para niños, de ética

y bioética. Además, con mucho activismo en defensa de la libertad del pensamiento.

Del total de 132 artículos publicados en este periodo, la autoría peruana es de 94 artículos que representa el 79.32% y 38 de autoría extranjera que es el 20.68%.

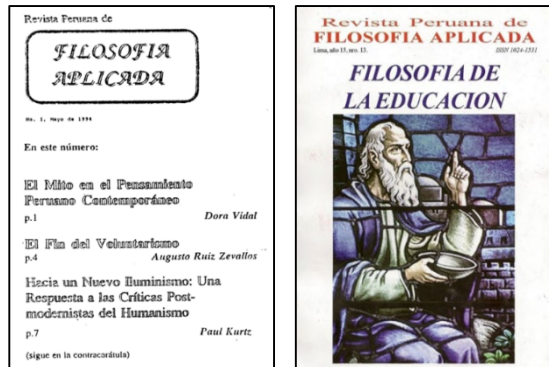


Imagen 12: Portadas de la *Revista Peruana de Filosofía Aplicada*

Las temáticas son:

Filosofía política: 12 artículos.

Ética: 12 artículos.

Filosofía de la religión: 6 artículos.

Filosofía de la ciencia: 4 artículos.

Filosofía en el Perú: 18 artículos.

Filosofía de la educación: 18 artículos.

Otros: 62 artículos.

1.12. Revista Peruana del Pensamiento Marxista (2013-2021)

Es una revista de egresados de filosofía que tienen como foco principal la difusión de las modalidades del pensamiento marxista. Publican textos de análisis usando las herramientas conceptuales marxistas, así como las corrientes que tienen afinidades ideológicas a la matriz marxista. Han publicado once números desde noviembre del 2013 al 2021.

Durante este periodo, el total de artículos es de 27, siendo el 75% de autoría peruana (18 artículos) y el 25% (9 artículos) de autoría extranjera.



Imagen 13: Portadas de la *Revista Peruana del Pensamiento Marxista*

La temática de la revista se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Marxismo: 10 artículos.

Neomarxismo: 1 artículo.

Filosofía en el Perú: 7 artículos.

Otros: 9 artículos.

1.13. *Nirvana*. Revista de Filosofía (2013)

Otra revista presentada a la comunidad fue *Nirvana*, que fue editada por la junta directiva del Centro de Estudiantes de Filosofía (2012-2013), la que reunió una serie de artículos de estudiantes y egresados. De formato sencillo tenía como fin principal la difusión en formato libre de los textos.

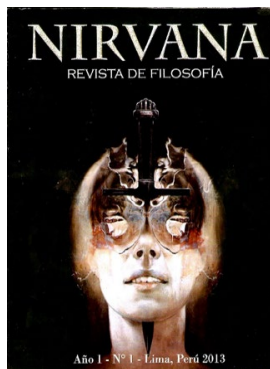


Imagen 14: Portada de la revista *Nirvana*

2. Revistas de filosofía de otras universidades

2.1. *Areté*. Revista de Filosofía (1990-2015)

Editada por la Pontificia Universidad Católica del Perú y por su comunidad de docentes de filosofía. Una de las animadoras iniciales fue la Dra. Pepi Patrón. Esta revista durante años ha seguido manteniéndose como la más importante publicación de esa universidad. A diferencia de las anteriores revistas, con fuertes

componentes de situación histórica local, la revista *Areté* más bien está alejada de la agenda de filosofía peruana y latinoamericana.

De un total de 415 artículos publicados durante este periodo, hay un total de 329 artículos de autoría extranjera, que representa el 73.27%, frente a 86 artículos de autoría peruana que solo representa el 26.73%.



Imagen 15: Foto de varias portadas de la revista *Areté*

Ha tenido como temas:

Historia de la filosofía: 255 artículos.

Lógica: 11 artículos.

Filosofía analítica: 28 artículos.

Filosofía política: 20 artículos.

Ética: 32 artículos.

Fenomenología: 16 artículos.

Filosofía en el Perú: 7 artículos.

Filosofía de la mente: 5 artículos.

Filosofía latinoamericana: 5 artículos.

Filosofía de la matemática: 3 artículos.

Filosofía de la religión: 3 artículos.

Otros: 31 artículos.

2.2. Estudios de filosofía (1991-2021)

Es editada por el Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, un órgano no necesariamente dependiente de su Departamento de Filosofía. Es en ese margen con una mayor amplitud en sus registros que contiene y promueve el desarrollo de la filosofía. A diferencia de *Areté*, la tendencia de esta revista es más bien narrar el acontecer de la filosofía desarrollada en el Perú.

Del total de artículos publicados desde el segundo número (1991) hasta el último (2021) hay un total de 110 artículos, en donde hay 100 artículos de autoría peruana, que representan el 90.14% y 10 artículos de autores extranjeros cuyo porcentaje es el de 9.86%.



Imagen 16: Portadas de la revista *Estudios de filosofía*

Sus temáticas son:

Filosofía de la mente: 2 artículos.

Historia de la filosofía: 78 artículos.

Ética: 6 artículos.

Gnoseología: 1 artículo.

Lógica: 5 artículos.

Fenomenología: 7 artículos.

Otros: 11 artículos.

2.3. *Verba Hominis*. Revista de la Facultad de Teología Pontificia Civil de Lima (2011-2021)

La dirige el profesor Fernando Muñoz, quien, además, es profesor en la Universidad de San Marcos. Hasta la fecha se han publicado cinco números. Esta publicación registra artículos ligados a la historia de la filosofía en general, considerando que es un centro de estudios donde la formación es tanto en filosofía como en teología católica. De los cinco números que se han publicado, solo tenemos el total de artículos de dos números: 2011 y 2012, siendo 8 el total de artículos (100%), todos de autores peruanos.

La temática tratada es:

Historia de la filosofía: 5 artículos.

Filosofía en el Perú: 2 artículos.

Otros: 1 artículo.



Imagen 17: Portadas de la revista *Verba hominis*

2.4. *Evohé*. Revista de Filosofía Villarealina (2010-2017)

En el año 2010, un grupo de egresados de la Universidad Federico Villareal, liderados por José Chocce, Daniel Tacilla y Erick Sotomayor publican el primer número de la revista. Es importante la aparición de esta publicación en una institución pública cuyo Departamento de Filosofía estaba siendo recién iniciado. Con mucho entusiasmo, logran recoger textos de su comunidad filosófica naciente. Se convierte en un espacio interesante para rastrear las tendencias y los intereses formativos de esa universidad.

Del total de números editados durante este periodo (el último número fue del año 2017) se encuentran 24 artículos, lo cual es incompleto ya que no poseemos el segundo y quinto número, siendo el total de artículos detectados del 95% de autoría peruana y el 5% de autoría extranjera.

Tiene las siguientes líneas:

Historia de la filosofía: 4 artículos.

Lógica: 2 artículos.

Estética: 1 artículo.

Filosofía política: 4 artículos.

Filosofía de la ciencia: 1 artículo.

Filosofía de la mente: 1 artículo.

Filosofía en el Perú: 4 artículos.

Otros: 9 artículos.



Imagen 18: Portadas de la revista *Evohé*

2.5. *Metanoia*. Revista de Filosofía (2015-2021)

Es editada anualmente por la Escuela de Filosofía de la Universidad de origen jesuita Antonio Ruíz de Montoya. Hay que anotar que la orientación de la orden religiosa que la controla, no necesariamente direcciona las rutas de los artículos. Ello es saludable ya que, como es notorio, le da autonomía a esta publicación que nació en el 2015 y continúa editándose.

De los seis números editados, tenemos el total de 33 artículos, siendo 25 de autoría peruana, representando el 80%, y siete de autoría extranjera, representando el 20%.



Imagen 19: Portadas de *Metanoia*

Tenemos la siguiente distribución:
Filosofía en el Perú: 2 artículos.
Historia de la filosofía: 16 artículos.
Otros: 15 artículos.

2.6. Revista Peruana de Filosofía Marxista (2009-2015)

Esta revista es publicada por Centro Político Cultural ALFIL, formado por profesores, estudiantes y egresados de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Del total de números publicados durante este periodo hemos encontrado 21 artículos, en donde 15 de ellos son de autoría peruana, representando el 71.43%, y de los 6 restantes la autoría extranjera representa el 28.57%.



Imagen 20: Portadas de la *Revista Peruana de Filosofía Marxista*

La distribución es la siguiente:

Crítica marxista: 1 artículo.

Filosofía en el Perú: 2 artículos.

Marxismo: 8 artículos.

Filosofía del derecho: 1 artículo.

Historia de la filosofía: 2 artículos.

Epistemología: 1 artículo.

Otros: 6 artículos.

2.7. *Phainomenon*. Revista de Filosofía y Teología de la UNIFÉ (2000-2021)

Aunque no es una universidad que tenga la carrera profesional de filosofía si tiene carreras humanísticas afines. Además, por los propios principios humanistas de la orden religiosa que dirige la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ), esta institución edita la revista desde comienzos del año 2000. Este

impulso por tener espacios académicos es valioso, en que la presencia de lo filosófico es transversal a la formación universitaria.

Del total de los artículos durante este periodo, que son 86 artículos de filosofía (representando el 98%), casi todos son de autoría peruana de catedráticos graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y solo 4 (representando el 2%) son de autoría extranjera.

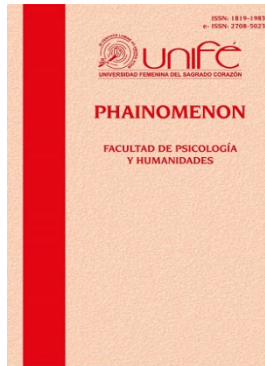


Imagen 21: Portada de la revista *Phainomenon*

De los trabajos publicados tenemos la siguiente distribución:

Historia de la filosofía: 34 artículos.

Fenomenología: 2 artículos.

Axiología: 3 artículos.

Filosofía en el Perú: 2 artículos.

Filosofía de la ciencia: 8 artículos.

Filosofía de la biología: 1 artículo.

OTROS: 36 artículos.

2.8. *Antagonismos*. Revista de Filosofía Política (2019-2021)

Revista peruana que busca articular y crear espacios de discusión e investigación sobre la filosofía política contemporánea. Publicada por *Heraldos Editores* que dirige Joel Rojas Huaynates, quien antes fue miembro del comité editorial de la revista *Solar*.

El comité editorial está conformado por egresados de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, ambas del Perú.

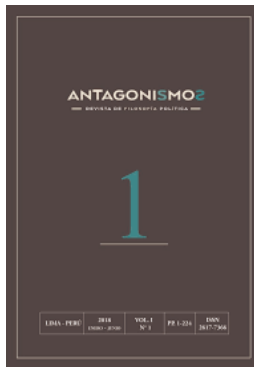


Imagen 22: Portada del primer número de la revista *Antagonismos*

De los 3 números editados tenemos el total de 24 artículos, siendo 10 de autoría peruana, representando el 40%, y 14 de autoría extranjera, representando el 60%.

La temática se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Filosofía en el Perú: 3 artículos.

Historia de la filosofía: 7 artículos.

Otros: 14 artículos.

Conclusiones

Durante este arco temporal, el total de artículos publicados de las revistas de filosofía en el Perú, en las universidades nacionales y privadas peruanas, y las realizadas por docentes, graduados o egresados es de aproximadamente 1.500 artículos en el periodo de 31 años de filosofía en el Perú: 1990-2021. Es una cantidad de *papers* que revelan las distintas orientaciones del quehacer filosófico en el Perú y que demuestran el notable esfuerzo por mantener un circuito saludable de producción intelectual.

Además, notamos que es la Universidad de San Marcos quien tiene la mayor cantidad de proyectos editoriales ligados a la edición de revistas tanto a nivel de los formatos académicos como aquellas vinculadas solo a la difusión. Asimismo, podemos concluir que hay una vulnerabilidad que llama la atención en la rápida desaparición de algunas revistas y solo pocas han sobrevivido a la fecha. Las que están ligadas a instituciones públicas son evidentes en su esfuerzo, pero a la vez en la fragilidad de su sostenibilidad. En el caso de las universidades privadas, aunque cambia la dirección editorial de la revista, tienen una mayor permanencia. El supuesto es que tienen una línea de financiamiento duradero. Sin embargo, de todas las revistas descritas solo una de ellas ha logrado insertarse en Scopus, y las demás que han sobrevivido aún tienen que resolver tanto su continuidad como su estrategia de mejorar sus posicionamientos en bases de datos internacionales.

Lo que también notamos es una tendencia muy marcada por la producción de filosofía peruana y latinoamericana, incluso en aquellas que no provienen de la Universidad de San Marcos, que si tiene una rotunda claridad de su orientación temática. Esto, lleva a pensar que las universidades que tienen departamentos de filosofía

y la carrera de filosofía, han tenido la experiencia y, al parecer, la necesidad, de promover un canal que pueda ser el espacio bajo su control donde su comunidad pueda transferir sus investigaciones.

Finalmente, este primer mapa, de ubicación y registro de los esfuerzos hemerográficos, nos sirven como información para luego poder estudiar detenidamente los tópicos conceptuales y las tramas de índole teórica rastreables en los artículos.

Referencias bibliográficas

Aletheia. Revista de Filosofía. (1995-2001).

Análítica. Revista de Filosofía (2007-2021). Recuperado de: <http://www.cesfia.org.pe/analitica.htm>

Antagonismos. Revista de filosofía política (2019-2021). Recuperado de: <https://www.heraldoseditores.com/antagonismos/>

Areté. Revista de Filosofía (1990-2015). Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete>

Cuadernos de ética y filosofía política (2012-2021). Recuperado de: <https://www.facebook.com/ASPEFIP>

Dialéctica. Revista de Filosofía (2011-2013).

Estudios de filosofía (1991-2021). Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia>

Evohé. Revista de Filosofía Villarealina (2010-2017). Recuperado de: <http://rfevohe.blogspot.pe>

Metanoia. Revista de Filosofía (2015-2021). Recuperado de: <http://www.uarm.edu.pe/Facultadefilosofia/revista>

Nirvana. Revista de Filosofía (2013).

Phainomenon. Revista de Filosofía y Teología de la UNIFÉ (2000-2021). Recuperado de: <http://www.unife.edu.pe/pub/revfilosofia.html>

Reflexión y Crítica. Revista de Filosofía (1997-2002 / 2003-2021). Recuperado de: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/reflex_critica/rcritica.htm

Revista Electrónica de Filosofía en el Perú (2006-2008). Recuperado de la web: <http://refperu.com>

Revista de Filosofía en el Perú. Pensamiento e Ideas (2012-2021).

Revista Peruana de Filosofía Aplicada (1994-2021). Recuperado de: <http://revistaperuanadefilosofiaaplicada.blogspot.pe>

Revista de Filosofía, Ciencia y Sociedad (1988).

Revista Peruana de Filosofía Marxista (2009-2015). Recuperado de: <http://unafilos.wixsite.com/unafilos/centro-cultural>

Revista Peruana del Pensamiento Marxista (2013-2021). Recuperado de: <https://www.facebook.com/repemarx>

Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana (2005-2021). Recuperado de: <http://revistasolar.org>

Sullul. Revista de Filosofía (2003-2005).

Verba Hominis. Revista de la Facultad de Teología Pontificia Civil de Lima (2011-2021). Recuperado de: <http://www.ftpcl.edu.pe/publicaciones/revista-verba-hominis>

Yachay. Revista de Filosofía (1995-2001).



NOTAS Y
COMENTARIOS

A propósito de una antología de la filosofía peruana contemporánea

About an anthology of contemporary peruvian philosophy

Juan Argüelles Cisneros¹

Resumen

La producción filosófica en el Perú se ha hallado vertebrada desde sus inicios por patrones imitativos de pensamiento. Desde la escolástica hasta la filosofía de la praxis, no solo múltiples oposiciones han lesionado el deseo de configurar originalmente una cultura latinoamericana basada en el pensamiento racional, sino que también han surgido problemas externos en donde la filosofía se halla como actor extraño frente a la ciudadanía.

Bajo este panorama histórico, el propósito del artículo es revisar y exponer los puntos más importantes de la nueva antología editada por Rubén Quiroz (2019), en la cual aparece el pensamiento de trece filósofos: Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, José López Soria, Edgar Montiel, José C. Ballón, Juan Abugattás, Teresa Arrieta, Augusto Castro, Pablo Quintanilla, Víctor Mazzi y Zenón Depaz.

Estos pensadores contemporáneos no solo han ampliado la discusión filosófica en torno al dilema de qué significación tiene “lo americano” en cuanto a la constitución de una filosofía propia, también han llevado el nombre del Perú al ámbito internacional. En ese sentido, la riqueza de la heterogeneidad dada en los últimos años justifica el intento de resumir en este breve artículo el todavía intenso campo de batalla del discurso filosófico en el Perú.

Palabras clave: Filosofía peruana; Filosofía contemporánea; Antología; Historia de las ideas en el Perú.

¹ Miembro del Grupo de Estudios Latinoamericanos Pedro Zulen de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: juan.arguelles2@unmsm.edu.pe

Abstract

The philosophical production in Peru has been structured since its inception by imitative patterns of thought. From scholasticism to the philosophy of praxis, not only have multiple oppositions damaged the desire to originally set up a Latin American culture based on rational thought, but also external problems have arisen in which philosophy is found as a foreign actor against citizenship.

Under this historical horizon, the purpose of the article is to review and expose the most important points of the new anthology edited by Rubén Quiroz (2019), in which the thought of thirteen philosophers appears (Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, José López Soria, Edgar Montiel, José C. Ballón, Juan Abugattás, Teresa Arrieta, Augusto Castro, Pablo Quintanilla, Víctor Mazzi and Zenón Depaz).

These contemporary thinkers have not only broadened the philosophical discussion around the dilemma of what significance "what is American" has in terms of the constitution of their own philosophy; they have also taken the name of Peru to the international front. In this sense, the richness of the heterogeneity given in recent years justifies the attempt to summarize in this brief article the still intense battlefield of philosophical discourse in Peru.

Keywords: Peruvian philosophy; Contemporary philosophy; Antology; History of ideas in Perú.

La filosofía en el Perú hace su aparición en medio de un panorama inevitablemente eurocéntrico. Desplazando toda posibilidad de pensar la particular situación con una filosofía críticamente apropiada, la razón americana, y lo que nos interesa más, la gestada en el Perú, fue quedando en la periferia lamentable por proyectos ajenos, más no resultó infértil. Ya menciona Sobrevilla (1996) el carácter heterogéneo y extraño que produce la filosofía colonial frente a las vivencias de la ciudadanía. No resultará extraño recordar en este contexto que la cosmovisión andina ha sufrido tentativas de ser convertida a pensamiento filosófico, con lo que se pretendería reconocer una tradición filosófica preexistente, para nada inferior a la occidental. No obstante, son dos factores los que

no permiten asegurar esta afirmación: la carencia de testimonio escrito precolonial y la noción por completo anti-gnoseológica de verdad que tenían los pueblos del altiplano. Sobrevilla vuelve sobre este mismo punto asegurando que la mítica incaica es asimilable a la helénica, por lo que, si se decide llamar filosófico al pensamiento andino, se tendría que hacerlo también con el mito helénico.

Las corrientes imperantes que desde el siglo XVII se manifestaron en la *Miscelánea Austral* (1603) de Diego Dávalos, el *Apologético* (1662) de Espinosa Medrano, y que llega hasta la *Estética General* (1923) de Deustúa, presentan signos evidentes de neoplatonismo y escolasticismo. Esta es una de las principales razones por las cuales O'Toole (1972), en su tesis doctoral sobre lógica colonial en el Perú, asegura que este período ha permanecido desatendido e injustamente criticado, pues es precisamente el carácter anacrónico de un mundo escindido por la revolución copernicana, la crítica kantiana, la física newtoniana y por las discusiones en torno a Aristóteles y Tomás de Aquino lo que provoca el rechazo y el oscurecimiento de toda una época. De todas formas, prevalece el hecho de que las producciones no eran inferiores a las que se hacían en España, ya que en muchas ocasiones estas eran utilizadas por encima de las españolas.

Es cierto que la escolástica española dominó muchos ámbitos de la filosofía en el Perú hasta un período muy tardío, sobre todo en la lógica. Para 1787, año en el que Kant edita por segunda vez la *Crítica*, Isidoro de Célis, quien había sido catedrático de San Marcos, escribe su *Elementa Philosophiae*, que contenía una metafísica y física moderna pero una lógica y ética de raigambre medieval. No resulta raro, entonces, que García Calderón, en el tercer congreso mundial de filosofía celebrado en Heidelberg en 1908, afirma que el Perú se había configurado de tal manera que primaba un idealismo de raza y cultura. David Sobrevilla (1996) indica que no es hasta 1956

que la lógica en el Perú recibe un impulso original con la tesis de lógica jurídica de Miró Quesada.

Aparte del problema de la inautenticidad, el rol de la filosofía como *ancilla liberationis* es otro cauce de discusión. En *Que peut la philosophie*, Paulin Hountondji (1981) sostiene que existe una dimensión no objetivable de la razón, lo que hace que su radical instrumentalización, paradójicamente conduzca a reproducir modelos cada vez más anatópicos (en el sentido de vicios colectivos que les atribuía García-Belaúnde) de la sociedad. La respuesta de Sobrevilla (1996) a este problema es que aquellos filósofos de la praxis olvidan que el pensamiento original se gesta en la actividad individual. De todas formas, no se busca entronar a la filosofía de la conciencia, ya que esta guarda claras aporías estudiadas por Habermas. Lo importante aquí es visualizar la situación crítica de oposición en la que se encuentra la filosofía peruana desde su giro moderno con la guerra del Pacífico.

Las dos oposiciones más significativas, que fueron entrevistas por Sobrevilla en la filosofía contemporánea en el Perú, son universalismo-regionalismo y analíticos-hermeneutas. Esta situación ambivalente no deja de ser crítica en la actualidad con la aparición de universidades centradas en la “utilidad de la información” y con las insistentes tendencias historicistas que terminan por olvidar que sus pretensiones conllevan a un pensamiento precientífico y mítico. Abordar la realidad nacional rígidamente desde una postura, conlleva a sus propios callejones, ya que existen algunos aspectos inabordables por la rigurosidad científica, como otros que demandan su aplicabilidad.

De todas formas, con el tiempo la conciencia crítica de esta situación se ha incrementado también, y ya desde los años cuarenta filósofos como Miró Quesada proponían la reapropiación original de la tradición sin abandonar el ímpetu riguroso. Todo esto conlleva a

que para 1959, Francisco Romero diagnosticara que Argentina, México y Perú eran los países con más intensidad filosófica del continente.

Rubén Quiroz Ávila edita la *Antología de la filosofía peruana contemporánea* (2019) con el propósito de *reconocer* los diversos focos culturales de los cuales emergen “tensiones conceptuales y líneas de acción reflexivas” (p. 4), resaltando el hecho de que, a pesar de su posición periférica ya mencionada, la realidad nacional, desde los años cuarenta, ha logrado dar señales saludables de una propia filosofía. Asimismo, recuerda los años radicales de Sendero Luminoso para recalcar la tesis ética y epistemológica de la labor anti-totalitaria y anti-genocida del discurso filosófico; esto también le permite reconocer la inevitabilidad de una propia agenda intelectual que es necesario visibilizar.

Esta es precisamente la intención del presente artículo, repasar a aquellos autores contemporáneos mediante la edición de Quiroz sobre la filosofía peruana contemporánea. Los autores escogidos se irán abordando en el mismo orden de aparición en la antología. Es importante recordar que la selección hecha por Quiroz corresponde a extractos de libros, artículos o ensayos, por lo que la presente reseña solo gira en torno a ellos, ya que el objetivo es precisamente mostrar que el abanico de la filosofía peruana goza de buena salud y no exponer rigurosamente a cada filósofo y sus aportes originales.

Francisco Miró Quesada. Universalismo y latinoamericanismo²

Miró Quesada presenta un enfrentamiento que modela las experiencias del filósofo, quien expone sin rigores académicos dos concepciones que evitan darse la mano ante la posibilidad de una *filosofía auténtica*.

Esta oposición entre un discurso que se subordina a los cánones occidentales y otro que reclama el a priori de la realidad nacional, lo ha vivido desde su generación. Un joven Leopoldo Zea confirma el “abismo infranqueable” que separaba ambas visiones (por su agenda de una historia de las ideas). Por otro lado, menciona a Mario Bunge, antítesis de Zea, pues su propuesta era continuar los grandes temas de la comunidad occidental.

El rigor lógico de la primera etapa de Miró Quesada le permite leer críticamente las distintas posturas ético-políticas, que a la vez le abren la puerta a la gran pregunta por su propia realidad. Es gracias a esta dedicación teórica que se evidencia la necesidad misma de encarar el momento histórico; pero es este mismo rigor el que lo lleva a una posición “*in partibus infidelium*”. Se ampara en un racionalismo kantiano, pues solo tratando al hombre como fin, se podía arribar *inevitablemente* a una sociedad sin clases (no a la manera Staliniana o de Mao). En él la negación (de clases) implica el diálogo en busca de un tratamiento más digno de la persona.

Por otro lado, el progreso de los analíticos, empezando por Mario Bunge, hace más importante la pregunta acerca de qué puede o no ser considerada filosofía auténtica. Miró Quesada, ante esto realiza un diagnóstico que toma en cuenta ambos aportes. En primer lugar, los *latinoamericanistas* se han preocupado por: 1) difundir la

² El texto fue publicado originalmente en: *Isegoría* 19, 1988, 61-77.

filosofía; 2) mostrar su relación social intrínseca; 3) comprometerse en teoría y 4) práctica. Su originalidad radica en no aceptar las limitaciones etnocéntricas del marxismo. No obstante, tras la caída de la Unión Soviética, si bien ello no desmoronó las perspectivas del filósofo, muchos *políticos* sí sucumbieron. En un congreso expresó que la idea de liberación debía suponer la negación de estas clases, pero de manera coherente, sin imposición; esa era la forma de avanzar.

En cuanto al diagnóstico de la filosofía *universalista*, manifiesta que, desde la creación de la lógica matemática, la filosofía clásica ha encontrado su lado efímero y limitado. Llevado el análisis por terrenos insospechados, se abrió un campo que Bunge, Newton da Costa, Ulises Moulines y Luis Villoro (solo por mencionar algunos que Miró Quesada siguió de cerca) aceptaron investigar, habiendo hecho cada uno de ellos importantes contribuciones a la lógica, epistemología y otros marcos teóricos.

A todo esto, ¿cuál es el camino a emprender para la filosofía latinoamericana del siglo XXI? Era la década de los ochenta cuando el filósofo peruano dejó el reto de la sistematicidad y síntesis, llevado a cabo desde el replanteamiento del conocimiento racional y desde una auto fundamentación que una en su misma raíz la *teoría* y la *dignidad humana*.

Salazar Bondy. El comienzo del filosofar³

Salazar Bondy pensaba que la reflexión aislada era ilusoria. Iniciarse en filosofía implica entrar en diálogo con otros. Es por eso

³ Publicado en: *Iniciación filosófica. Curso universitario*. Lima: Studium, 1967, pp. 14-23

que toda cuestión planteada desde cierto adanismo queda a priori invalidada. ¿Cómo llegar entonces a la filosofía? Para Salazar Bondy lo más importante de la iniciación es la admiración, la profunda impresión que ocasionan los problemas más hondos. Solo de esta manera, el comprometerse no únicamente en “persona” y tradición, sino en originalidad, puede uno comenzar a filosofar.

En los siguientes párrafos se dedica a exponer una amplísima lista de manuales y tratados, (introdutorios o de cierta complejidad) para brindarle al lector no solo un panorama de la literatura filosófica más importante, sino de la misma rigurosidad que supone el estudio *no aislado* de la filosofía.

David Sobrevilla. Repensando la tradición nacional⁴

La filosofía latinoamericana ha desarrollado distintos problemas al ser heterogénea al pensamiento occidental. Siguiendo la propuesta de Salazar Bondy, David Sobrevilla asume la importancia de hacer original la tradición; esto es logrado sometiendo y replanteando los problemas filosóficos.

Los *anatomismos*, palabra empleada por Víctor Andrés García-Belaúnde para designar los vicios colectivos, no son ajenos a la filosofía. Se ejemplifica en la carencia de estudios sobre la propia tradición, y se hace inevitable la situación paradójica del pensamiento latinoamericano, unión del mundo indígena y occidental. El solo hecho de que a partir de ella nos constituyamos, hace más urgente repensar, reconocer y actualizar la tradición, explica Sobrevilla.

⁴ El siguiente extracto fue publicado en su libro: *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. (2 Tomos). Lima: Editorial Hipatia, 1989.

Aunque sea innegable el “infradesarrollo teórico” (Barzun, 1961, p. 73), esta mediocridad, que ya menciona el mismo Barzun como una constante de cada sociedad, debe servir para mermar a los autores que sí son relevantes de crítica, el cual es el objetivo principal del texto de Sobrevilla. Si bien no se encuentra incluido en la antología todo el texto, el cual presenta el extenso análisis de ciertos autores peruanos, pero está claro que la importancia de haber incluido este fragmento radica en la misión que se propone de empezar a repensar nuestra complicada historia. Así, al final expone dos variables indispensables que deberá abordar toda investigación seria: 1) de qué manera el autor se ha genuinamente apropiado, criticado y replanteado el pensamiento occidental y 2) su relación con la tradición filosófica del Perú.

Edgar Montiel. El Inca Garcilaso y la independencia de las América⁵

Montiel reconfirma la existencia de múltiples lecturas que tapiaban la intención política original de los *Comentarios Reales*. Muchas motivaciones internas han tratado de significar aquel documento, ya sea para encontrar fuentes de legitimidad histórica o bien para hallar el primer *logos* de la construcción nacional: es el caso de los gestores de la independencia. Montiel sostiene en este artículo que el aspecto apologético e histórico-renacentista explica su gran impacto durante cuatro siglos, y al rastrear los ámbitos de influencia se encuentra a Garcilaso entre el derecho natural y las visiones utópicas de la literatura de la ilustración, pues se gesta en plena

⁵ Este artículo fue publicado en la revista *Cuadernos Americanos*, (131), 2010/1, 113-132.

ebullición de las reediciones de los clásicos griegos y latinos, en medio del consumo de literatura radical por parte de la comunidad intelectual de occidente del siglo XVII. Ahí está el Inca como portavoz de la otredad americana.

Tras la edición parisina de los *Comentarios*, Locke leyó al Inca Garcilaso en inglés, que tanto influiría en su iusnaturalismo. Francis Bacon fue otro pensador que detecta las consecuencias epistemológicas del descubrimiento de América, y este colectivismo agrario garcilasiano cala en sus visiones utópicas. Los racionalistas de Montesquieu y Diderot tampoco estuvieron exentos de la lectura de los *Comentarios*.

Edgar Montiel resalta a los ávidos lectores “recientes” del Inca como Vizcardo y Guzmán y Thomas Jefferson, quien logra reconocer las actitudes de Cortez en el militar británico Thomas Gage. No obstante, este interés por la América hispana decae inexorablemente hacia una reconstrucción más anglosajona y monocultural del territorio estadounidense. El problema de la identidad ofrecía distintas ideas; por una parte, la monarquía inspirada en el Tahuantinsuyo y, por otra parte, los republicanismos liberales. La idea de un Inca no era ilusoria, pues la aún existente dinastía servía como soporte de esperanzas para una gobernanza de identidad “originaria”. Por el lado de las influencias de América del Norte, también resalta la idea de un amor inherente a la patria. Es por ello que el Inca Garcilaso ya había entrevisto el intento de reconocernos como un *alter ego* occidental, misión que no ha dejado de estar vigente.

María Luisa Rivara. En torno a la identidad nacional⁶

Rivara explica que la identidad parmenídea, inicio de toda búsqueda ontológica y de toda pregunta por la realidad, es sobre todo plural. En los siguientes párrafos plantea que la identidad nacional está constituida por una triple manifestación (que se explicará más abajo) y que de esta situación surge el cómo explicar ontológica y existencialmente el derrame de tantas culturas sobre el mismo territorio (dilema que como vemos ya ha recorrido el pensamiento de anteriores filósofos).

La primera de las tres manifestaciones propuestas por Rivara es la *pluralidad de culturas*. Desde que la escolástica fue rechazada en la época postcolonial, Perú ha sido un hervidero de múltiples discursos de identidad, coexistiendo no precisamente en paz. La segunda es la *pluralidad de etnias*. Todos los españoles que procedían de distintos pueblos y tradiciones se mezclaron con todos los nativos que también procedían de distintas etnias. La tercera es la *pluralidad de lenguas*. El modelo ontológico pre-hispano ha persistido (y resistido) hasta la actualidad. La lingüista Pozzi-Escot ya ha mencionado en diversos libros el rol meramente de transición que tienen muchos niños cuya lengua materna no es el español.

⁶ Texto extraído de: *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial BCR, 2000, pp. 11-18.

José Ignacio López Soria. El principio de interculturalidad y la filosofía de la plenitud⁷

Según López Soria la actualidad está dada en un contexto de violencia, desde la territorial hasta la epistémica. Por ello propone ideas para una convivencia digna y así salir del “férreo estuche” (López Soria, citado en Quiroz, 2019, p. 113) en que se ha estancado la racionalidad instrumental del *desarrollismo*.

Este autor utiliza categorías de los teóricos de la colonialidad del poder para explicar el “patrón civilizacional” (p. 113) que rige la actualidad: centralidad del mundo occidental, control del trabajo y códigos raciales clasificatorios. Este patrón lleva implícito, según López Soria una herencia logocentrista, monologuista, siendo el discurso de la modernidad y sus meta-narrativas técnico-científicas la suposición de la unilinealidad de la historia. Un aspecto importante es que López Soria no esboza una teoría universalista del hombre, pues pretende mantener el horizonte abierto a la utopía, permitiendo la potencial significación de algo más. Si se parte de la resignificación de la interculturalidad como *condición* para una vida digna, el horizonte utópico no debería entenderse ya como un final sino como principio regulador de la experiencia.

El término “desarrollo”, y la añadidura “sostenible”, camufla la ambigüedad del mismo término. Esta afirmación lo lleva a López Soria a rastrear los gérmenes de este concepto en la idea de progreso que hacía referencia a una multidimensionalidad. Perdiendo de vista su sentido de liberación y sirviendo paradójicamente a motivos

⁷ El siguiente texto, en las páginas concernientes a la interculturalidad, fue presentado para una ponencia en Guatemala; con respecto a la plenitud, el extracto aparece en el libro: Bernex, Nicole y Augusto Castro (Eds.) (2015), *Río + 20. Desafíos y perspectivas* (pp. 95-108). Lima: Fondo Editorial PUCP.

puramente instrumentalizantes, el filósofo sostiene que no hay un “espacio neutro” (p. 135) para la teoría desde la cual se pueda observar el *crecientismo*. Toda propuesta debe aspirar a lograr la co-pertenencia entre el *hombre*, la *naturaleza* y lo *ausente*, promoviendo la lectura crítica y la motivación a descubrir nuevos compromisos éticos-políticos.

López Soria termina con ocho sugerencias teóricas: 1) relación horizontal con la naturaleza; 2) redefinir al hombre como ser con el mundo y no ser en el mundo; 3) desarrollo implica convivencia; 4) dinamismo con sana competitividad; 5) multidimensionalidad: globalidad por globalización; 6) mayor énfasis en la plenitud de vida; 7) *carpe diem*: realizar la plenitud *aquí y ahora*.

José Carlos Ballón. Ética, Modernidad y Autoritarismo en el Perú actual⁸

Este filósofo se propone defender la eticidad moderna en términos históricos. Hace el recordatorio de que no se ha abandonado aún el imaginario de la modernidad como devenida directamente de la ciencia. Desde los tiempos civilistas de Pardo se viene planteando, según Ballón, una sociedad más orientada al consumismo que a la producción cultural (entendida en toda su dimensión y no solo artísticamente).

Ilustra esta problemática con un ejemplo asociable del presente: la SUNAT⁹. Con este ejemplo puede explicarse el

⁸ Las páginas fueron obtenidas del artículo: Ética, Modernidad y Autoritarismo en el Perú actual: ¿vigilar o castigar? *Logos latinoamericano* (1994), el cual sirvió luego como ponencia en el V Nacional de Filosofía sobre Moral, Ciencia y Tecnología, realizado en Lima en 1996.

⁹ Superintendencia Nacional de Aduanas y Administración Tributaria.

persistente fetichismo. Detecta que los comerciales que circulan, incluidas las publicidades no-televisivas apelan a la solidaridad, caridad, sensibilidad, con lo cual no se logra informar la verdad de la institución. Para los que tienen que aportar surge la imagen de un “robo”, ya que el sujeto está inserto en una moral totalmente distinta al *premio-castigo* sino de *responsabilidad individual*, en este dualismo está estancada la ética actual. Ballón concluye que el problema de la tributación está enraizado en esta ética *partida*.

Teresa Arrieta¹⁰

¿Cómo tomar decisiones éticas cuando hay dos valores en conflicto? La filósofa Arrieta recuerda que las respuestas vienen de múltiples caminos: teorías monistas, pluralistas, teorías *biocentristas* que recalcan la dependencia de todo a la tierra, y teorías *ecocentristas* que van más allá y plantean que “todo” el sistema tiene un valor intrínseco. Su propuesta es que ante esto es necesario ampliar el antropocentrismo del desarrollo sostenible para comprender mejor cómo actuar cuando estos valores en conflicto son los *humanos* versus los de *la tierra*.

Arrieta propone la clasificación de Sylvan y Bennet de éticas: 1) superficiales; 2) integrales y 3) profundas, para estudiar la discusión. A su vez, se opone a Passmore y Leopold a llevar la comprensión de la naturaleza por los caminos tecnológicos, y de enfocar la maximización a la autorrealización, cuando lo que ella propone es la maximización de la *simbiosis*.

¹⁰ Extraído de: *Perfiles filosóficos*. Arequipa: Editorial UNAS, 2016.

Apoyándose en el marco teórico eco-feminista y anti-antropocentrista de Karen J. Warren, Arrieta también analiza los distintos humanismos que vienen desde Protágoras, pasando por Pico della Mirandola, el pragmatismo de William James, el neotomismo de Maritain, el ateísmo humanista de Sartre hasta la propuesta educacional de Nusbaum y las bases de la bioética sentadas por Van Rensselaer, para concluir que el principio de *solidaridad* es indispensable en toda teoría ética.

Las conclusiones que terminan el texto replantean la situación de *ser en el mundo* a la que aludía López Soria. Estas son: 1) mejor trato con la naturaleza (habiendo notado su intrínseco valor); 2) que la ética sea práctica sin abandonar el campo axiológico; y, por último, 3) concebir al hombre no *frente* sino *en dependencia* con la naturaleza.

Juan Abugattás. Latinoamérica: el reto de las redefiniciones¹¹

El autor referido encara en las primeras líneas los caminos que han conducido al Perú actual: la conquista y los fracasos de los proyectos unitaristas, es decir, el actuar enajenado que dejó el trauma de la colonización y el “particularismo político” (Abugattás, citado en Quiroz, 2019, p. 205). Abugattás explica que este trauma insemínó las ideas latinas que a su vez se derivaban de las griegas; estas siguen en el imaginario. Tanto el conocimiento “necesario y universal” y el “particularismo” tienen sus ambigüedades; en este limbo se encuentra el *hombre de Bolívar*, por ejemplo. Abugattás recuerda que precisamente él (Bolívar) sabía que subordinar el

¹¹ El texto seleccionado corresponde a: *El pensamiento en el Perú y América Latina. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (1984).

territorio a multiplicidades haría más fácil la subordinación a las potencias, y, por otro lado, que la unión integracionista solo se argumentaba con nacionalismos y discursos en torno a una pretendida “esencia” de los pueblos. Esto demandaba la invención de nuevas categorías que caractericen la condición del ser latinoamericano.

Urge hacer un estudio y crítica de las instituciones y los presupuestos que tienen y que no conllevan a encarar la cuestión de la identidad, una historia de las ideas que investigue sus referentes sociales.

Augusto Castro. La filosofía entre nosotros¹²

Se trae de vuelta lo que mencionaba Salazar Bondy sobre el rol que está teniendo la filosofía “local”, más que el hecho de si existe o no. Para Castro el pensar sobre el pensamiento es hacer filosofía, pues es necesario (para la actividad filosófica) preocuparse por pensar sin repetir patrones, por no caer en *anatotismos*. Por ello explica que hacer un estudio reflexivo sobre la producción filosófica en el Perú es importante.

Es preciso recordar que el autor pretende un esbozo y no una historia general en su libro, prefiere más bien hacer hablar a los autores. Aquí se prescindirá de exponer todo el estudio, solo aclararemos la importante división que realiza Augusto Castro para ubicar las distintas épocas filosóficas que ha tenido el Perú, que podría ser útil para estudios posteriores.

¹² La selección pertenece a la introducción de: *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP 2009.

En este sentido, se señalan las siguientes etapas: 1) La escolástica colonial que se limita a las ideas “realistas, probabilistas y místicas”; 2) Contexto de la independencia; 3) Positivismo; 4) Espiritualismo (que tiene como fondo el élan vital Bergsoniano); 5) Liberación y esperanza cuyo contexto es la migración urbana y el abandono del campo (Castro, citado en Quiroz, 2019, p. 224).

Pablo Quintanilla. Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo¹³

Según inicia su texto Quintanilla, se objeta el supuesto acerca de “que la razón es una justificación lógica” y una propiedad “monádica”; trata de analizar la situación en que se enfrentan una teoría universalista y otra particularista de la razón. Su propuesta es tomar a la razón como una *articulación* entre “creencias, deseos y acciones” (Quintanilla citado en Quiroz, 2019, p. 230) y que emerge de una propiedad relacional entre intérpretes. Aquí se lee la propuesta de Davidson, quien sostiene que, al reconocer al otro, este reconocimiento es de su *racionalidad*. Quintanilla resalta que esta postura no lo lleva a un relativismo conceptual, aunque permita una indeterminación de la interpretación, ya que al postular que las creencias se construyen en las interacciones comunicativas, hay una construcción objetiva.

En oposición a una concepción internalista de la mente, para el autor el estado mental surge de la actividad relacional; no se puede predicar racionalidad de un individuo independientemente de la *situación comunicativa*. Decir que alguien es racional es lo mismo que

¹³ El artículo seleccionado aparece en el siguiente libro: Hoyos, Luis E. (Ed.) (2005). *Racionalismo y relatividad*. Bogotá: Unibiblos / Universidad Nacional de Colombia.

atribuirle intencionalidad a sus actos, por lo que sería paradójico suponer su total irracionalidad cuando el solo hecho de hallarlo irracional, es una forma de *racionalizarlo*.

Jeff Malpas, menciona Quintanilla, entiende un sistema de creencias como el *horizonte* Husserliano y el *proyecto* Heideggeriano. Para Malpas, la teoría debe ser vista como un sistema para la acción, así como recalca que está sugiriendo una concepción formal y no material de la racionalidad, al indicar que lo que puede ser racional o no, es un elemento en relación con el todo, así no se reduce un ser humano a una mera criatura.

El valor de verdad para Quintanilla depende de su significado y de la manera de ser del mundo. Es en relatividad a un sistema que una proposición alcanza su objetividad; esta le permite esa condición, no la niega. Se puede objetar que esta noción de objetividad es insuficiente, pues se podría aún pensar en la objetividad sin ninguna referencia, es decir, universal, pero el autor al haber negado la absoluta diferenciación entre teoría y realidad, ya no puede hablar de *realidad en sí misma*. La verdad siempre es en relación a un sistema, y este solo emerge en la interacción, que va más allá de la fundamentación y la arbitrariedad.

Víctor Mazzi. Kay, Pacha, Yachay¹⁴

En las primeras líneas, Mazzi reflexiona sobre la palabra quechua *kay*, que es por un lado ser-estar y por otro un “ser esencial de la naturaleza” que designa los aspectos del *suyu*. En ese sentido

¹⁴ La parte escogida del texto aparece en el libro: Castro, Víctor y Krebs, Augusto (Eds.) (2012). *Tolerancia: filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia*. Lima: Fondo Editorial PUCP / Centro de Estudios Filosóficos.

sostiene que representa la identidad lógica, pues *kay mana kay* indica “se es o no se es” y *kaspa mana kaspa* “lo que es siendo y no siendo” (Mazzi citado en Quiróz, 2019, p. 262). Por otro lado, *kaylla* es un concepto límite, que indica propiedad y diferencia, es decir, las fronteras de *kay*. Este establecimiento entre el ser y su límite es posible por el *tiqsi*, que el autor analoga con el *arjé* griego.

En *pacha* también puede encontrarse incluido los distintos usos de *kay*, siendo *pacha* “el mundo”, añadiendo que su sentido inmediato podría equiparse con el de *jallpa* (tierra que se ve), cuyo opuesto es *paqari* (lo que se esconde). Tiene múltiples derivaciones como *paqari qui* (encubrir algo) o *paqasqa* (escondidamente), por remitir a algunos ejemplos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, *kay* puede tomar la condición de *tukapu*: el que continuamente lo esconde todo. En esta cosmología, el espacio tiene sus divisiones específicas, se simboliza un centro, lo de arriba, lo de abajo, lo interior y lo exterior. En Juan Santa Cruz Pachakuti el espacio es una inmensidad que se propaga hasta lo desconocido.

Yachay en runasimi significa “saber”, palabra que comprende un campo semántico muy amplio, pues *yachachiq* (maestro) remite a los *hamut’aq*, que eran unos pensadores que se interrogaban constantemente sobre cosas dificultosas de hallar. Es por ello que la *pacha* era percibida en primer lugar como *llullapacha* (engañosa y falsa), lo que requería de una interrogación para poder establecer su condición existencia. Para poder percibir el *kay pacha* había que *animarlo*, como sostenía el Inka Garcilaso; darle ser y sustancia por medio del *Yachay*.

Este acto de *dar alma* se explicaba por medio del concepto *kama*. No obstante, su polisemia ofrece el sentido de *hasta*, lo que indica “posibilidad, necesidad, frontera” (p. 267). Por otro lado, *kaman* hace alusión a “lo que al justo viene derechamente”, o “lo que

con justicia es representado en sus propiedades de existencia”. Todo ello permite que el saber tenga una condición de “correspondencia” (p. 268), es decir, que lo que es mostrado y comunicado cabe con justicia.

En cuanto a la jerarquía de los *hamut’aq*, todos pretendían el grado de “sapiéntísimo” (p. 270), *sullulmanta yachaq*. Esta motivación permite la escisión del saber en dos dimensiones; en una solo se encargan de la preservación de *rikhsikuykuna*, mientras que en la creación de nuevos conceptos el objetivo es alcanzar nuevo conocimiento, *wamaq hamut’ay* (invención nueva). Martín de Murúa (1590) incluye a adivinos ascéticos, que desnudos, como los gimnosofistas, pendoneaban los lugares más apartados en busca de la adivinanza y la filosofía.

Mazzi al final incluye dos oraciones autóctonas, parecidas a una oda, una recogida por Cristóbal de Molina y otra por Santa Cruz Pachakuti; ambas exponen la angustiada reflexión que se tendía en torno al *tiqsi* y *kamaq*, el impulso vital que dona vida (p. 279).

Zenón Depaz Toledo. Experiencia cósmica y Dinámica social en el manuscrito de Huarochirí¹⁵

El manuscrito de Huarochirí expone cultos netamente originales, los cuales Depaz propone enfocar bajo un carácter holístico.

PACHA: El Cosmos

Sería incurrir en un error ver el sentido de “madre tierra” en su condición “cósmica” (Depaz Toledo, citado en Quiroz, 2019, p. 288).

¹⁵ Este último texto de la antología está incluido en la revista *Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América* (2014).

En el diccionario de Ludovico Bertonio de 1612 la connotación es de *tiempo*, mientras que el Lexicon quechua de Domingo de Santo Tomás de 1560, la alusión es a lo *engendrador*. Otro sentido que el Lexicon otorga es el de “ropa”, que sugiere orden, belleza, oposición al caos. Por su parte, Diego González de Holguín, investigador jesuita del quechua, en su vocabulario de 1608 refiere el cosmos como el espacio temporalizado, es decir, con una *voluntad* abierta al *tiempo*.

WILLANAKUY: La relación como principio

El etnolingüista Taylor y Arguedas difieren en cuanto a la noción de *waka*. El primero reduce lo sagrado a dos *unidades*, mientras que Arguedas concibe un *waka dual* que deviene en *tríada*: Yanañamca, Chawpiñanca y Tutañamca. Es importante traer el carácter relacional, ya que existe cierto horror al vacío; el ser referido a sí mismo equivale a lo inefable, siendo por lo tanto el *dos* la “manifestación mínima originaria”. El vínculo es el *chawpi*, pues no cabe la dualidad “allí donde no hay relación alguna” (p. 293).

YANA: La complementariedad

Este nacimiento de mellizos se toma como hierofanía, y sucede en la *sallqa*, que, por ser la puna, es visto como un lugar “liminar”, es decir, que conecta a hombres y deidades. Una observación central que hace el autor del manuscrito es que, para el mundo andino, la homogeneidad representa la pobreza. El mundo se sostiene en la “cooperación de todo lo existente” (p. 296).

EL PULSO DE LA VIDA

Depaz señala que el manuscrito destaca la noción cíclica de la propia vida. Al respecto, se mencionan al menos cuatro ciclos de deidades: 1) Yanañamca Tutañamca; 2) Huallallo Carhuincho; 3) Pariaqqa y 4) Cuniraya Wiraqocha. Estos pueden estar inscritos en

un ciclo mayor de deidades, que según Mazzi, no tendría comienzo ni final absoluto. Además, señala que *Pariaqaqa* tiene como condición final el *purum*, término que se contrapone a lo “cultivado”, por lo que abarca un sentido que va “desde lo yermo hasta lo feraz” (p. 298), siendo su objetivo el de servir como germen del cual todo cobrará vida nuevamente. Esto se ejemplifica en la decisión tomada por aquellos hombres en el santuario arruinado de *Pariaqaqa*; el sentido de la vida está en dispersarse para volver a florecer.

Hacia el final del texto, recuerda que para el hombre andino estar en el mundo no es estar *fuera* de lo sagrado. Es así como el mundo se renueva desde sí mismo, quedando la salvación en manos de los mismos habitantes.

Conclusiones

La historia ha visto el surgimiento de la filosofía actual peruana, no del seno de una tradición sólida y expansiva, sino de unas condiciones críticas que demandaban la negación de la tradición para contribuir con la generación de nuevos ordenes culturales (cf. Salazar Bondy, 2006). Es importante no olvidar que para valorar un pensamiento se deben tener en cuenta los aspectos socioculturales de los cuales ha emergido, y esto justifica la buena salud en la que se encuentra la filosofía peruana, pues a pesar de haberse erigido en medio de oposiciones como programa enteramente válido, sus defensores no han estado ausentes. Aquello no niega el aún aspecto crítico de la situación, pues el ejercicio filosófico sigue siendo una “isla en el conjunto de la cultura nacional” (Salazar Bondy, 2006, p. 457).

No obstante, la relación con Europa debe seguirse pensando no como subordinación sino en su constitución propiamente

ontológica, es decir, como Nuevo Mundo (O’Gorman, 1995). De esta manera, el ejercicio de la filosofía en el Perú puede aspirar a pensar sus problemas con categorías propias, tratando de reconocer cada vez más su inevitable situación crítica de no poder gestar una propia historia.

En ese sentido, lo americano puede pasar a considerarse como un horizonte más amplio que el fin en sí mismo. Pues, la originalidad no puede buscarse como fin, solo es buscando responder a las necesidades vitales, honestamente, que se encontrará la originalidad por añadidura. La misma situación histórica hará brotar los matices originales de la propia condición americana.

La pregunta que hacía Villoro en 1968 acerca de si realmente puede hablarse de una tradición en la filosofía mexicana, puede ser adoptada a la propia realidad peruana. No obstante, la antología de Quiroz permite ver, contrariamente a su diagnóstico con respecto a México, que si bien no se puede hablar de una escuela con amplia historia receptiva como podría hablarse por ejemplo del kantismo o el tomismo en el Perú, aquello no objeta totalmente contra los intentos de pensar la realidad peruana, pues si bien no se han forjado fuertes escuelas filosóficas propias, la generación de filósofos a lo largo de los años confirman una latente preocupación por la situación filosófica y han realizado constantes aportes tanto a temas particulares como a temas más técnicos.

Toda esta producción lejos de arrojar un mal diagnóstico, sugiere la constante búsqueda de una reflexión propia, crítica, con el mismo espíritu objetivamente riguroso de occidente. Sin olvidar que el procedimiento objetivante, que puede servir a causas ajenas a las intenciones originales de la filosofía, también puede abrir en el sujeto la experiencia de una búsqueda desinteresada de su situación en el mundo.

Referencias bibliográficas

- Barzun, Jacques Martin (1961). *La casa del intelecto*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Celis, Isidoro (1787). *Elementa Philosophiae*. Madrid: Apud Isidorum a Hernández Pacheco.
- Cueva, Mario (1985). *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deustúa, Alejandro Octavio (1923). *Estética general*. Lima: Imprenta Eduardo Rávago.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz
- Hountondji, Paulin (1981). ¿Que peut la philosophie? *Présence Africaine*, 3(119), 24.
- Labrador, José (Ed.) (2019). *Miscelánea Austral*. Lima: Frente de Afirmación Hispanista.
- Miró Quesada, Francisco (1978). El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana. *Cuadernos de cultura latinoamericana*, 8(101), 28.
- O’Gorman, Edmundo (1995) *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O’Toole, Walter Bernard (1972). *La lógica en el virreinato del Perú a través de las obras de: Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)* [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quiroz Ávila, Rubén (Ed.) (2019). *Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Lima: Solar
- Salazar Bondy, Augusto (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI editores.
- Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa.
- Sobrevilla, David (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Mantaro.
- Tamayo, Augusto (Ed.) (2019). *Apologético*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Zea, Leopoldo (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.
- Zea, Leopoldo; Villoro, Luis; Rossi, Alejandro; Barcárcel, José y Villegas, Abelardo (1968). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad de México*, 22(5), 22.



TEXTOS

A sesenta años de su fallecimiento. Cartas inéditas entre Francisco Romero y filósofos peruanos

Sixty years after his death. Unpublished letters between
Francisco Romero and peruvian philosophers

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

Al rescatar las cartas personales entre Francisco Romero (España, 1891-Argentina, 1962) y múltiples correspondientes de diversos países, debimos hacer una selección en el momento de encarar la publicación, pues excedía grandemente el presupuesto del que disponíamos, merced a un Proyecto de Investigación Plurianual subsidiado por CONICET. Desde el momento en que se solicitó hasta completar la tarea pasaron muchos años por la enjundia de la labor emprendida, lo cual justifica el comentario.

El fondo documental estaba en manos de su albacea, Juan Carlos Torchia Estrada, en su casa de Maryland, en EE.UU. La propia esposa del filósofo se lo había entregado al fallecer este. Fue así que le propusimos rescatar un acervo valioso, un bien documental – cualquiera sea el juicio que se tenga sobre la filosofía de Romero y sus correspondientes –, que deseábamos recuperar especialmente para intelectuales de habla hispana. Sin su colaboración no hubiese sido posible, como así también la aceptación de sus hijas, Carlota y Beatriz

¹ Dra. en Filosofía. Profesora Consulta Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Mendoza, Argentina. Contacto: cajalif@gmail.com

Romero, quienes prestaron su consentimiento. Y cuando hablamos de colaboración debemos indicar que la misma no fue menor, pues Torchia Estrada tuvo que facilitarnos fotocopias de todas y cada una de las cartas, enviadas postalmente, en sucesivas entregas, pero también ayudó en la corrección de la transcripción y con observaciones valiosas, como en las sugerencias para armar el *corpus* que se publicó². Por su parte, Beatriz, dado sus conocimientos paleográficos, nos ayudó a comprender algunas cartas manuscritas de difícil lectura, y realizó la traducción de todas las cartas escritas en alemán, italiano, francés, portugués e inglés. El resultado fue el volumen con los siguientes datos: Francisco Romero, *Epistolario (Selección)*. Edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires, Corregidor, 2017, 1008 p.

Dentro del fondo documental, el universo tejido con corresponsales peruanos es destacable y en parte a ello nos hemos referido en este mismo volumen de *Cuyo* en el artículo "Filósofos peruanos en el *Epistolario* personal de Francisco Romero". Sin embargo hay un grupo de cartas con otros filósofos que por las razones indicadas al comienzo, no pudieron ser incorporadas. Las damos a conocer en estas páginas, pues creemos que como inéditas son un complemento que contribuye a la reconstrucción de la historia de la filosofía peruana, latinoamericana, y, por cierto, argentina. En tal sentido, sabemos que uno puede traspasar los límites de lo escrito para realizar una o varias lecturas de sus entrelíneas, donde sería posible descubrir aspectos sociales, políticos, religiosos, institucionales, y de la más variada gama. Serían un elemento para una sociología de la filosofía, lo cual no es menor.

Los autores de las cartas expresaron muchas veces su modestia, otras sus logros, ya fuese por sus libros, ya por las

² En la actualidad los originales de todas las cartas personales de Romero y sus corresponsales se hallan depositados en el Centro de Documentación Histórica (CDH) de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

actividades que llevaron a cabo. De ningún modo debe considerárseles integrantes de un grupo homogéneo, no solamente por la diferente franja etaria a la que pertenecieron, sino por los lugares desde donde trabajaron, la preparación intelectual de cada uno, las posiciones filosóficas, políticas, y muchas más a tener en cuenta. En fin, las circunstancias que rodean a los seres humanos con todas sus complejidades.

En la transcripción y edición hemos utilizado el mismo criterio que adoptamos para el *Epistolario* (Romero, 2017), siguiendo un orden alfabético, de modo tal que puedan servir a investigadores interesados en estos temas. Asimismo, las obras mencionadas en las cartas se hallan en notas al pie, esto es a la mano del lector/a. Los corresponsales son: Eugenio Alarco, Enrique Barboza, Carlos Cueto Fernandini, Walter Garaycochea, César Góngora Perea y Walter Peñaloza. Esperamos con ello contribuir al conocimiento del que se ocupa la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* en su Sección Textos desde hace más de cincuenta años.

ALARCO, Eugenio. Perú, 1908-2005. Ingeniero, historiador, novelista y ensayista, asimismo autor de ciencia ficción. Se inició muy joven en la escritura, llegando a ser una figura de importante reconocimiento. Como historiador se remontó hasta las raíces preincaicas para explicar lo que llamó “el hombre peruano en su historia”, que dio título a una de sus más voluminosas y logradas obras. Presidió la Asociación Cultural “Ínsula” y fue fundador del Museo Ricardo Palma. Entre sus libros: *Trayectoria al infinito* (1938); *La magia de los mundos* (1952); *El hombre peruano en su historia* (v. 1 y v. 2 Los antepasados aborígenes; v. 3 y v. 4 Los antepasados hispánicos; v. 5 y v. 6 El encuentro de dos poderes: españoles contra incas; v. 7 La historia dorada de la colonia; v. 8 La historia negra de la colonia. Ed.

desde 1971 en adelante); *Reflexiones desde el Tercer Mundo* (3 v., 1978) y *La rebelión de los ejecutivos* (1989).

[1]

[Lima] 15 de enero de 1939

Sr. Prof.

Francisco Romero

Martínez, Rep. Argentina

Muy Señor mío:

Tengo especial agrado de remitirle por separado un ejemplar del libro *Trayectoria al infinito*³ de que soy autor. Al efectuar su publicación no pensé que tuviera otra extensión que ciertos círculos locales, por lo cual me decidí a lanzar sólo un tiraje muy reducido. Sin embargo, he recibido muy eficaces recomendaciones de mis amigos doctores Enrique Barboza y Honorio Delgado de no dejar de enviarle un ejemplar a Ud., pues, según me informan, es Ud. uno de los más destacados cultores de la filosofía en la América Latina y le interesan muy vivamente todas las aportaciones americanas a esta materia. Yo, en verdad, no juzgo mi libro ni como un aporte serio ni como poseedor de algo más que una importancia muy personal. Es la expresión, no muy brillante ni muy profundamente crítica o sistemática, de una inquietud eterna, que se plasma en los individuos de tan variadas formas.

³ Alarco, Eugenio (1938). *Trayectoria al infinito*. Lima: Librería e Imprenta Gil, S. A.

Veo que me estoy excediendo y que comienzo a hacer un juicio de mi trabajo, en vez de dejar a Ud. que lo forme por sí solo, pero mi intención ha sido únicamente justificar este envío a una persona de su categoría intelectual y filosófica, no sobre una estimación desproporcionada y excesiva de mi trabajo, sino porque llevo siempre en lo hondo un sentimiento de admiración y veneración hacia el hombre de estudio y de trabajo espiritual; como lo han descrito a Ud. los doctores Barboza y Delgado.

Le ruego, pues, acepte Ud. mi envío y lea el libro con la benevolencia que requiere, a lo que creo podrá conducirle la comprensión de las intenciones del autor expresadas a través de las páginas de la "Justificación".

De cualquier modo me siento sumamente honrado de someter mi trabajo al juicio crítico de Ud. y me complazco en suscribirme como su muy atento servidor.

Eugenio Alarco

[2]

Miraflores, 23 abril de 1939

Señor Prof.

Francisco Romero,

Martínez, Rep. Arg.

Estimado señor profesor:

Oportunamente recibí su atenta tarjeta del 2 de febrero, así como los diversos folletos que ha tenido la gentileza de enviarme y la brillante recopilación *Escritos en honor de Descartes*⁴ en cuya detenida lectura estoy actualmente enfrascado. Ciertamente, no creí merecer tanta atención de Ud. He leído los diversos estudios que me ha enviado y desde entonces puede Ud. estar seguro de contar con un admirador más. Muy en especial me ha impresionado su jugoso estudio sobre la “Filosofía de la Persona”, por la armonía de su concepción y su contenido de sugerencias. También me parecen eficacísimos sus esfuerzos en estos sentidos, como la sección de los “Escritos” y la Dirección de la Biblioteca Filosófica. Tengo entre manos un libro de esta biblioteca: *Nuevos Prolegómenos a la Metafísica*⁵, de Angel Vassallo, que excepcionalmente pude encontrar en una librería local. Todo esto me ha hecho pensar últimamente que he vivido antes un poco por las nubes. Nosotros – pues lo considero bastante frecuente –, marcamos demasiado la “occidentalización” de nuestro pensamiento, sin atender mucho el [a] estudio de lo que más cerca tenemos, que es lo que tenemos en casa. Creo –no sé si éste será sólo un punto de vista personal–, que hay poco intercambio cultural y especialmente filosófico entre los países de América, los cuales van formándose en cimientos más o menos aislados, sin suficiente conocimiento de unos con otros. Naturalmente con esto me refiero a términos generales y no a personas como Ud., hacia donde afluyen las corrientes de todo el Continente. En tal sentido, considero pues, de gran valor y le aseguro mucho éxito a la Biblioteca que Ud. dirige.

Sólo hace dos días pude entregar al doctor Barboza el ejemplar de los *Estudios* que me enviara Ud. para él. Tuvimos una reunión en mi casa, con el señor Walter Blumenfeld y el señor Carlos

⁴ AA.VV. (1938). *Escritos en honor de Descartes en ocasión del tercer centenario del Discurso del método*. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata.

⁵ Vassallo, Ángel (1938). *Nuevos prolegómenos a la metafísica*. Buenos Aires: Losada.

Cueto [Fernandini], a quien conoce Ud. de referencia por haber sido el traductor del trabajo del señor Blumenfeld en los *Estudios*. Barboza nos habló mucho de Ud. y en forma muy elogiosa, de su amplio interés en materia filosófica, de su conversación y de lo frecuentemente que él se había valido de ella, a través de sus consejos y sugerencias. Reunidos, brindamos todos por Ud. y yo recibí el honroso encargo de transmitir a Ud. este testimonio del afecto que por acá se le tiene.

Como una pequeña retribución de mi parte a sus finezas quiero ofrecerle algunos ejemplares de mi libro. Como creo haberle dicho, su edición fue restringida a 100 ejemplares, pero como hasta ahora he sido bastante parco en su distribución, me permito ofrecerle de cinco a diez volúmenes para enviar a las personas o instituciones que Ud. me quiera señalar. Desearía, sí, que Ud. me creyera que no tengo al respecto ninguna pretensión. Yo me lancé a este trabajo reconociendo que la intención era demasiado ambiciosa y sólo digna de capacidades mucho menos modestas que la mía, pero con la idea fija de que todo aquel que cree tener algo que decir, debe hacerlo. ¡Y son en general tan pocas las veces que esto se realiza! No quiero tampoco caer por mi parte en los errores de “círculo” de que antes le he hablado, porque ahora pienso que todo lo que entre nosotros se escriba en materia filosófica, malo o bueno, ante todo es algo “nuestro”. Y para eso creo que no tengo a quien mejor dirigirme que a Ud., por la destacada posición en que he podido apreciar está Ud. situado en el mundo filosófico del Continente.

Le reitero mi agradecimiento por sus envíos, y la seguridad de que cuenta Ud. con toda mi estimación.

Eugenio Alarco

BARBOZA, Enrique. Perú, 1903-1967. Estuvo influido por el neohegelianismo italiano de Croce y Gentile y adoptó ciertos puntos de vista de corte fenomenológico y existencialista. Representante del llamado "actualismo". Fue catedrático de Moral y Metafísica en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y colaborador de la revista *Letras* de la misma. Perteneció a la Sociedad Peruana de Filosofía. Entre sus libros: *Ensayos de filosofía actualista* (1931); *Ética* (1936) y *Psicología* (1940).

[1]

Lima, 5 de agosto de 1940

S. D. Francisco Romero

Muy estimado amigo:

Sería ridículo que le diera excusas por mi tardanza en contestarle. La verdad es que no quería escribirle sin mandarle la *Psicología*⁶ que acabo de publicar.

Sé que mis alumnos mantienen correspondencia con Ud. Mejor diré mis colegas de nuestro Seminario de Filosofía. Como son jóvenes, tienen entusiasmo para sí y para contagiarlo a los demás. Ahora estamos haciendo en colaboración un estudio sobre el pensamiento filosófico en San Marcos, naturalmente a partir de Deustua. Cuando terminemos este trabajo, pensamos en la posibilidad de seguir estudiando el pensamiento peruano, retrospectivamente. La tarea es inmensa; pero creo que algo haremos.

⁶ Barboza, Enrique (1940). *Psicología*. Lima: Librería Miranda.

Lo más pronto le mandaré un artículo sobre Deustua, si le interesa todavía.

Le agradezco el envío del libro sobre Korn. Ví en el *Comercio [sic]* un comentario de Miró Quesada. Supongo que ya lo conoce Ud.⁷.

Lo saluda cordialmente su afmo. Amigo

Enrique Barboza

[2]

27 de agosto de 1940

Prof. Enrique Barboza, Lima

Mi estimado amigo:

Como hemos puesto en marcha el centro de que le hablé, le ruego incite a sus amigos a que me manden material. Necesito la ficha lo más completa posible de cuantos filosofan ahí, con indicación ante todo de la actividad académica y publicaciones. Claro que no les pido lo hagan sólo ustedes. Lo mejor es que cada uno me proporcione los datos que le conciernen. Escribiré sucesivamente a cada uno, pero mucho agradecería a usted o alguno de sus amigos la lista completa de los que filosofan en Perú, para empezar.

Mi deseo es publicar más adelante un tomo sobre la filosofía en el Perú, preferible de una sola mano: de la suya. Pero podría ser también un volumen colectivo realizado bajo su dirección. Hasta unas

⁷ *El Comercio*. Diario Comercial, Político y Literario, que ostenta el lema: "Orden, Libertad, Saber". Fue fundado en Lima, Perú, en 1839, por Manuel Amunátegui (Chile, 1802) y Alejandro Villota (Argentina, 1807), de corte liberal. Desde 1875 es propiedad de la familia Miró Quesada. Su línea editorial adscribe a ideas de centro-derecha.

200 pgs. Le ruego respuesta a este punto. No hay ninguna prisa, y hasta podríamos esperar un par de años.

Mientras tanto, yo puedo hacer publicar aquí algunos artículos sobre lo mismo. No hay inconveniente de que sean dos sobre el mismo tema: por ej. una ojeada periodística y otra más extensa. Yo elegiré el lugar de publicación atento sobre todo a poder obtener muchos ejemplares para mi centro u oficina, porque lo que quiero es un reparto planeado de manera que llegue[n] ejemplares a cada interesado serio de filosofía. Para estos manejos, que proporcionarán mucho trabajo, cuento con un equipo juvenil entusiasta y compenetrado con mis ideas y fines. Me vendrá muy [bien] el artículo sobre Deustua, respecto al cual deberemos hacer una acción de difusión americana. Y le aviso que EE.UU. donde hay gran interés por nuestras cosas, caerá dentro de nuestro radio.

Miró Quesada me mandó su amable comentario. Espero el texto de *Psicología* que me anuncia.

Mis saludos muy afectuosos.

[Francisco Romero]

[3]

Lima, 28 de marzo de 1955

Sr. Prof.

D. Francisco Romero

Mi querido amigo:

Por correo aéreo le envió un ejemplar de *Realidad*⁸, con su interesante y valioso artículo. Mis agradecimientos más sinceros por el honor que me ha hecho. Si no le he escrito antes ha sido por imposibilidad física, pues aquí el clima ha estado un poco cambiado y me ha hecho el obsequio de una fuerte gripe. Ahora, apenas estoy mejor, me siento con ánimos para escribir.

Le agradezco también la invitación que me hace para escribir sobre filosofía peruana. Quizás me sea posible hacerlo dentro del mes que viene.

Estuve con el Sr. Orfila, del Fondo de Cultura. Hablamos mucho de Ud. Me dijo que se iba al Uruguay, y que luego volvería a México.

Lo saluda cordialmente su afmo. amigo.

Enrique Barboza

[4]

Martínez, 30 de marzo de 1955

Sr. D. Enrique Barboza, en Lima

Muy estimado amigo:

Recibí el número de *Realidad* donde viene mi artículo. Le quedo muy reconocido por la nota que le han puesto, donde exageran mis méritos y significación en términos que apenas me

⁸ *Realidad*. Revista de Arte, Filosofía, Historia y Crítica. Lima, Perú. No hemos hallado datos sobre la misma.

reconozco. Pero lo tomo como muestra de simpatía y adhesión espiritual, y sólo desde este punto de vista me parece bien. El número es muy interesante. Mucho le agradecería me mandara unos cuantos ejemplares para hacerlos llegar a personas interesadas por mis escritos; como se trata sobre todo de amigos y discípulos que andan por otros países, sería también una oportunidad para hacer conocer por ahí su excelente revista.

Le deseo todo éxito y completa ventura personal. Un cordial apretón de manos de su amigo

[Francisco Romero]

CUETO FERNANDINI, Carlos. Perú, 1913-1968. Doctor en Derecho por la Universidad de San Marcos (1940) y en Filosofía por la Universidad Nacional de Trujillo (1942). Profesor en las Universidades de San Marcos, Católica y de Lima. Cofundador de esta, como también del Instituto Psicopedagógico Nacional. Se especializó en EE.UU. Trabajó para UNESCO (1957-1958) y fue director del Departamento de Educación de OEA (1959-1961). Fue Ministro de Educación por breve tiempo entre 1965 y 1966. Dirigió la Biblioteca Nacional (1962-1966) bajo la presidencia de Fernando Belaúnde, perteneciente al Partido Acción Popular. Entre sus obras: *La educación, semillero de los derechos del hombre* (1944) y *Educación, disciplina y libertad: ensayos escogidos* (2011).

[1]

Chicago, 31 de diciembre de 1945

Señor doctor don

Francisco Romero

Muy estimado doctor Romero:

El Profesor Charles Morris, de la Universidad de Chicago, acaba de publicar una obra que intitula *Teoría General de los Signos*⁹. Esta obra es el desarrollo –y al mismo tiempo, en muchos respectos, la rectificación– de una más temprana monografía “Foundations of the Theory of Signs”; que apareció en la serie “International Encyclopedia of Unified Science” y que usted seguramente debe de conocer. La “Teoría de los Signos” ha sido la materia sobre la cual ha versado el curso que Morris ha ofrecido durante los últimos semestres en la Universidad de Chicago. En el último semestre, yo mismo fui alumno de este curso, de modo que tengo una versión personal y directa de las ideas de Morris.

Aun cuando las teorías que se sustentan en esta obra difieren de aquellas que generalmente suscitan admiración en la América Latina, creo que la “Teoría General de los Signos”, vertida al español, sería leída con interés en nuestros países. En general, es poco lo que nosotros sabemos acerca de la filosofía de los Estados Unidos. Nosotros podemos adoptar una actitud que signifique acuerdo o desacuerdo con las tendencias dominantes aquí, pero, en todo caso, tal vez haya llegado el momento en el cual debemos ampliar nuestra perspectiva y proyectarla sobre el panorama de la filosofía de este país.

Morris es, como usted sabe, uno de los filósofos jóvenes más brillantes de Norteamérica. Antes de ahora, ha escrito algunas obras que usted, en su alerta vigilia de filósofo, debe de conocer. El libro

⁹ Morris, Charles W. (1938). *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, Ill: The University of Chicago Press.

que ahora se prepara a publicar será, sin embargo, su obra fundamental y, a la vez, una de las obras representativas de la filosofía de los Estados Unidos¹⁰. Morris y yo hemos pensado que tal vez usted quiera acoger este libro en alguna de las series que se publican bajo su dirección en la Argentina. A fin de que usted aprecie la cualidad de la obra, he traducido el primer capítulo, que ahora le envío. Le agradeceríamos mucho que usted nos hiciera conocer su decisión sobre el particular inmediatamente que le fuera posible. Este capítulo contiene en cierto modo las ideas fundamentales de Morris y creo que no habría inconveniente para que, si usted lo cree conveniente, se publicara en alguna revista argentina de filosofía como anticipo de una obra prospectiva.

Usted y yo hemos tenido, antes de ahora, alguna correspondencia, aun cuando es posible que usted no recuerde mi nombre. Usted me ha enviado a Lima algunas de sus separatas, y yo le he escrito agradeciéndole. Yo traduje del alemán, hace algunos años, el ensayo de Blumenfeld “El Concepto de Origen en la Metafísica y en la Ciencia”, que se publicó en la serie de escritos en homenaje a Descartes preparada por usted. Soy profesor de Psicología de la Universidad de San Marcos y miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía.

Muy reconocido le estaré si usted me envía una breve nota informándome de su juicio acerca de la factibilidad o la conveniencia de la empresa de la traducción de la obra de Morris. Inmediatamente que el libro se publique en inglés, le enviaré un ejemplar, a fin de que usted lo conozca por entero. Creo que sería posible publicar la versión española casi al mismo tiempo que la inglesa.

¹⁰ Por la fecha de la carta se trataría del libro de Morris (1946). *Signs, Language and Behavior*. New York: Prentice-Hall, Inc.; *Signos, lenguaje y conducta*. (Trad. de José Rovira Armengol). Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada, 1962.

Reciba usted el testimonio del cordial respeto y de la admiración de

Carlos Cueto

[2]

Lima, 4 de mayo de 1946

Estimado profesor Romero:

Le agradezco muchísimo su carta del 28 de marzo último. Esa carta lleva precisamente la fecha en que yo salía de los Estados Unidos para dirigirme al Perú. La Fundación Rockefeller, a la que iba dirigida, me la ha reenviado. Cumplo con contestarla, aun cuando tarde, por la circunstancia aludida.

También he recibido carta de Charles Morris, en la que me dice que se encuentra en comunicación directa con usted acerca de la publicación de su libro en español. Yo proseguiré el trabajo de la traducción –actualmente tengo ya traducidos dos capítulos, de los ocho de que consta la obra– y me sería sumamente grato, si fuera posible, que ella apareciera publicada en la editorial de su dirección.

Francisco Miró Quesada acaba de publicar un tratado de Lógica dedicado a usted. En esta dedicatoria, Miró Quesada no hace otra cosa que expresar la profunda admiración que los filósofos jóvenes del Perú sentimos por su obra preclara. Lo leemos con constancia y entre nosotros su nombre es citado con frecuencia con la deferencia que se debe al maestro.

Reciba mis afectuosos saludos.

Carlos Cueto

GARAYCOCHEA, Walter. Perú, n. 1928. Estudió en la Facultad de Letras y Educación de San Agustín, Arequipa. Se doctoró en Letras, perfeccionándose en Londres y Heidelberg. Profesor emérito de su Casa de Estudios, se ha desempeñado como profesor principal en asignaturas como Filosofía de la Cultura e Historia y Filosofía Contemporánea. Ocupó también cargos administrativos y académicos, entre ellos, Jefe del Departamento de Filosofía y Psicología. Traductor de obras de Dilthey, Apel y Popper, entre otros. De sus libros: *Introducción a la problemática histórico-cultural* (1959).

[1]

Arequipa, 2 de octubre de 1961

Señor

Dr. Francisco Romero

Respetado doctor Romero:

Hace algunos días tuve el placer de recibir, por intermedio del Dr. Hermann Ugarte –quien estaba de vuelta de un Congreso celebrado en Buenos Aires– un ejemplar de la obra de que es Ud. autor: *Filosofía de la Persona*; con su dedicatoria autografiada. Me es sumamente grato expresarle mi más vivo agradecimiento por este envío, así como por el Catálogo de la Exposición del libro Americano de Filosofía, que ha llegado a mis manos en fecha posterior.

Quiero aprovechar de la oportunidad que me brinda la presente para manifestarle que en los círculos de estudiosos de Arequipa apreciamos altamente su producción filosófica, de cuyos títulos poseemos un apreciable repertorio. Por intermedio de sus obras y por otros conductos vamos familiarizándonos con los

representantes del pensamiento filosófico iberoamericano, no sólo los actuales, sino aún más los precursores del quehacer filosófico sistemático en esta parte del mundo. A propósito valga mencionar que el año pasado la Sociedad de Filosofía proyectó rendir un homenaje a la memoria del ilustre Alejandro Korn, programando incluso varias fechas y actuaciones. Lamentablemente se interpusieron situaciones totalmente adversas que impidieron dar cima a nuestro propósito. Ahora que el Dr. Hermann Ugarte nos trae la noticia de que en breve la Facultad de Letras, de cuyo seno son miembros la mayor parte de componentes de la citada Sociedad, contará con un retrato de Alejandro Korn, esperamos reactualizar nuestro proyecto, dándole un lúcido cumplimiento.

Reiterándole mi agradecimiento deseo expresar a Ud. los sentimientos de mi singular consideración.

Su Atto. y S.S.

Walter Garaycochea V.

[2]

15 de octubre de 1961

Sr. Prof. D. W. Garaycochea V., en Arequipa

Muy estimado Prof. Garaycochea:

Me es grato avisarle haber recibido su carta del 2 cte. Particularmente me interesa la noticia de que posiblemente rindan un homenaje al ilustre D. Alejandro Korn, a quien creo debemos considerar gloria común cuantos frecuentamos la filosofía en América. Le hago despachar desde el Instituto un retrato de él para usted, un folleto de la hija con impresiones familiares y un trabajo del

Sr. Izquierdo titulado “Metafísica y ética en el pensamiento de A. Korn”¹¹, que me parece excelente; procuraré mandarle otras cosas. En la Universidad de la Plata se está por publicar un volumen de homenaje. También le envío dos trabajos míos, uno sobre las Naciones Unidas y otro sobre la crisis actual. Con esto doy por iniciada nuestra relación, que espero continúe y se afiance al calor de comunes predilecciones.

Reciba mis saludos muy attos. y amistosos.

[Francisco Romero]

GÓNGORA PEREA, César. Perú, s/datos. Filósofo, ensayista y político, realizó estudios en la Universidad Mayor de San Marcos. Se graduó de bachiller con un estudio sobre Spranger, en 1938. Obtuvo su doctorado en 1939, cuya tesis se publicó con el título *El espíritu y la vida en la filosofía de Max Scheler* (1943). Escribió también sobre psicología y temas literarios. Colaboró en la creación de la Sociedad Peruana de Filosofía y los *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Ejerció la docencia en su universidad e integró el grupo de jóvenes adscriptos a la línea fenomenológica. Fue diputado por la Provincia Alto Amazonas, del Departamento de Loreto, entre 1945 y 1948 (Independiente). Entre sus escritos: *Formas de la vida del espíritu, según Spranger* (1939) y *Psicología* (1943).

[1]

Lima, 20 de julio de 1940

¹¹ Izquierdo Ortega, Julián (1961). Metafísica y ética en el pensamiento de Alejandro Korn. *Cuadernos Americanos*. México, v. CXV, nº 2, marzo-abril, 97-114.

Señor doctor don

Francisco Romero

Muy estimado doctor:

Heme aquí profundamente alegre y sin saber qué hacer con la infinita gratitud que embarga mi espíritu al ser objeto de los valiosos regalos de obras y publicaciones diversas que tan generosamente me hace Ud. y sin que haya hecho yo nada para merecerlo. Recibí la segunda edición de su *Lógica*. No hace pocos días acabo de recibir un nuevo libro sobre su distinguido compatriota y ejemplar maestro americano, doctor Alejandro Korn, donde hay un estudio suyo sobre su personalidad, en compañía de otros más, escritos por amigos de Ud. Y, como si no fuera bastante tan grata amabilidad suya, ayer vuelvo a recibir una carta del señor Enrique Kreibehn, en la que me anuncia que, a recomendación de Ud., me envía el cuarto número de *SUSTANCIA*, revista de alta valía cultural. Aun cuando todavía no ha llegado a mis manos esta revista, me apresuro, sin embargo, a expresarle mi fervoroso agradecimiento por todo cuanto muy bondadosamente me brinda Ud. intelectualmente, y muy en especial por los envíos aludidos.

Doctor: en el próximo número de la revista *Letras* pienso dar una breve noticia de su *Lógica* al par que de la obrita sobre Alejandro Korn; notas ambas que habrán de salir en la sección bibliográfica. Desde ahora le digo que serán estas unas muy modestas notas, que no tendrán otro mérito que el de ser sinceras y emocionadas.

Adjunto le envío, doctor, un recorte de *El Comercio* de esta capital conteniendo mi articulito sobre “La persona humana desde el punto de vista de la Filosofía de los valores y su conexión con la realidad jurídica”. Es algo bastante superficial que para mí que lo he

hecho me parece un poco juicioso. De todas maneras le encarezco sea Ud. bondadoso en echar sobre él una rápida ojeadita, hurtando un pequeño lapso a su tiempo.

Le adjunto igualmente dos recortes menores reproducidos en *El Comercio* de la revista *Letras* de nuestra Facultad. Uno de ellos es un comentario mío a un curso de Moral de mi muy estimado amigo y condiscípulo el doctor Francisco Miró Quesada Cantuarias, la cabeza joven más fuerte en filosofía que tenemos en el Perú. El otro recorte es un comentario que el doctor Julio E. Chiriboga, Catedrático, como Ud. sabe, de nuestra Facultad, tuvo la gentileza de escribir acerca de mi obrita *Formas de la vida del espíritu*¹². El doctor Chiriboga es un excelente amigo mío, y su juicio, por tanto, tiene que estar teñido de parcialidad y de afecto. De todos modos, a mí me ha halagado sobremanera.

Doctor: un grupo de estudiantes de filosofía estamos planeando la formación de un “Centro de estudios filosóficos”. Vamos a ver si podemos cristalizar nuestras ideas. Caso de ser así habremos de solicitarle sus valiosísimos consejos.

Ud. me ha preguntado doctor si tengo su libro sobre Berkeley. No lo poseo, doctor. Veo que la Biblioteca Filosófica ha publicado un libro sobre el “Conocimiento científico”, que me interesaría.

Le aviso, doctor, que para fines de este año, pienso imprimir una obrita o texto de “PSICOLOGIA” para la Educación Secundaria, según nuestros planes de enseñanza de la materia; la cual saldrá a base de los apuntes que doy a mis alumnas (Yo enseñé en Colegio de señoritas)¹³.

¹² Góngora Perea, César (1939). *Formas de la vida del espíritu*. Lima: Imprenta La Moderna.

¹³ Góngora Perea, César (1943). *Psicología*. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda.

Esperando recibir prontamente sus letras me despido con un apretón de manos muy cordial y férvido.

César Góngora

[2]

Lima, 19 de septiembre de 1940

Señor doctor don

Francisco Romero

Muy estimado doctor:

Nuevamente me place saludarle con efusivo afecto. Como siempre, confío en que la Providencia debe estarle dispensando, a la fecha, completo éxito en su valiosa labor cultural.

Sea una de las primeras cosas que le diga, que, en el último número de la revista *Letras*, de San Marcos, ha[n] salido los comentarios que le ofrecí escribir acerca de su *Lógica* y de su *Alejandro Korn*. Son comentarios breves, pero muy cálidos y sinceros. Es el único mérito que pueden exhibir. Además, he insertado un pequeño comentario sobre la importante revista *Sustancia*, que se me mandó de Tucumán a mérito precisamente de su bondadosa recomendación, conforme ya tuve ocasión de decírselo a Ud. Todavía, sin embargo, hasta el momento, no me ha sido posible dar aviso a los editores de la misma revista de la publicación de mi notita bibliográfica.

En días pasados recibí también la revista *Nosotros*, de Buenos Aires, enviada gentilmente por Ud. y en la que alborozado he

encontrado, como primer artículo, uno suyo bajo el título de “Temporalismo”. Bello y profundo artículo, que, como todo lo suyo, tiene para mí un valor subidísimo y singular. Le agradezco, doctor, muy cordialmente por este nuevo obsequio de sabiduría. Mi distinguido y muy estimado amigo doctor Francisco Miró Quesada Cantuarias ha escrito cabalmente un comentario en *El Comercio* sobre su estudio en referencia. Me parece que el comentario está muy bien hecho, y Ud., a la fecha, ya debe conocerlo.

Adjunto le envío un recorte de *El Comercio* relacionado con la pequeña charla que di en la “Asociación de los Artistas Aficionados” de esta capital, acerca de las [“]relaciones entre la Filosofía, Ciencias y Psicología”. Fue una cosa rápida, más o menos literaria. Mi disertación fue irradiada por la Estación Radiodifusora “Internacional” de esta ciudad. Cuando publique el texto me será grato enviarle de inmediato, doctor.

No se olvide de recordarme para todo lo que pueda serle útil acá, doctor. No sabe Ud. cuánto estimo su amistad. Considérola como uno de los bienes más grandes que me ha hecho la vida. Me esforzaré, doctor, en hacerme cada vez mayormente digno de su amistad. Y, por de pronto, sírvase recibir las expresiones de mi más hondo afecto y gratitud por sus atenciones.

De Ud. su atento y devoto amigo.

César Góngora

[3]

7 de octubre de 1940

Sr. César Góngora Perea, Lima

Mi estimado amigo:

Contesto la suya de 20 julio. Encantado con sus amables palabras sobre mis envíos; yo mando a los amigos a quienes sé interesados profundamente en filosofía, todo lo que puedo, y lo que no envío es porque no me es posible. Ahora le despacho el BERKELEY; en cuanto al libro de Neuschlosz, *Análisis del conocimiento científico*, está casi agotado y no puedo obtenerle ejemplar¹⁴.

Muy reconocido por sus notas o menciones sobre mis trabajos, ante todo por lo que significan como aporte a la conexión filosófica y mutuo conocimiento. Planeo un esfuerzo considerable enderezado a este fin de propender a la intercomunicación filosófica en nuestra América, animado en gran parte por el latente deseo que por todas partes percibo de salir de esta opaca soledad e ignorancia en que todos estamos, unos más y otros menos, respecto a lo que va gestando la ya activa conciencia filosófica continental. Pero el esfuerzo tiene que hacerse paralelamente en todos los sitios donde se aspire a la filosofía y a que América cuente con honor en la filosofía universal. Usted me dice que proyectan agruparse unos cuantos amigos; no dejen de hacerlo, y –si quieren escuchar un consejo de amigo– pongan como uno de los puntos de su programa trabajar por la correlación filosófica entre nuestros países: un punto que por sí solo justificaría la agrupación y el trabajo incesante. Pronto le diré cuáles serán nuestros medios de trabajo.

Cuando salga ahí algo sobre filosofía, no dejen de enviármelo, y si es en publicación accesible, en varios ejemplares, para los archivos que empezamos a organizar.

¹⁴ Neuschlosz, S. M. (1939). *Análisis del conocimiento científico*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.

Su trabajo sobre la realidad jurídica me ha agradado mucho; usted sabe además que coincidimos en lo fundamental. Luego le escribiré más largo. Un buen apret [...]

[Francisco Romero]

[Copia incompleta]

[4]

22 de octubre de 1940

Sr. D. C. Góngora Perea, Lima

Querido amigo:

Me acaba de llegar “LETRAS”, donde encuentro sus dos generosas notas sobre la *Lógica* y el *A. Korn*. Muchas gracias por su atención tan inteligente y entusiasta hacia nuestras cosas.

Por mis muchas y apremiantes obligaciones no consigo poner orden en mi correspondencia. Mis amigos tienen que disculpármelo. No se extrañe que a veces deje pasar tiempo sin responderle. Cada día estoy más atareado. Un detalle: cada libro de la Biblioteca Filosófica significa para mí ordinariamente *tres* lecturas del texto, una previa y dos en pruebas. Y tengo tantas otras cosas que hacer... Los alumnos me llevan muchísimas horas. Cada clase en La Plata es casi un día ocupado en eso, por el viaje.

Tengo varias cosas que decirle brevemente. Si ya se las dije (como es posible), será por no estar muy seguro de habérselas ya dicho.

En el Colegio Libre de Estudios Superiores creamos un centro para intercambio y mutuo conocimiento americano en filosofía. Espero auxilio de ustedes. Irá muy pronto prospecto explicativo. Si algunos se reúnen para hacer ahí labor parecida, mejor que mejor: nos cambiaremos materiales. Trabajaremos para afirmar el “clima” filosófico que ya se va formando en Iberoamérica. El Colegio Libre, uno de cuyos directores soy ahora, es una institución creada hace diez años por varios, Korn entre ellos, cuya obra ha logrado el respeto unánime. Por los adjuntos verá usted la magnitud de algunas de nuestras empresas en él, donde se realiza aquello que la universidad, por su lentitud, no haría tan bien...

En EE.UU. se ha vuelto a organizar la escuela fenomenológica, con americanos y varios de los que rodearon a Husserl. Publican una revista que será, espero, importantísima. Habría que hacer suscriptores, tanto por la excelencia descontada de la revista, como por este motivo: debemos hacernos presentes en estos empeños, auxiliarlos, para a su tiempo intervenir activamente y dejar de ser los eternos alumnos. La revista se denomina *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*. Cuesta la suscripción 4 dólares, con una rebaja para nosotros (que le indico al final, pues debo aclararla). Se escribe al Prof. Marvin Farber, University of Buffalo, N. Y., USA. Me parece de interés por varios respectos que ayudemos esta empresa. Vea usted si puede obtener algunas suscripciones. Yo he hecho aquí bastantes.

Espero mandarle pronto un trabajo al que asigno cierta importancia. Se titula “Programa de una filosofía”, y es el esquema previo y total de lo que iré publicando seguidamente por partes, de acuerdo con el régimen de trabajo más en mi índole. Si pudiera concentrarme, avanzaría mucho esto, pero no será posible. En todo caso, el asunto está todo muy meditado, a lo largo de varios años, y tengo abundantes notas y borradores. Creo que va por el camino que prefieren algunos amigos de ahí, por ej. Miró Quesada y usted, y que les agradará. Verá usted cómo nos entendemos. Imagino que lo

insertarán en el próximo *Sur*, así que irá dentro de unos 20 días. Haré tirada aparte, de modo que cuando usted lo lea puede decirme los ejemplares que puede distribuir a posibles interesados.

Me ha gustado mucho su referencia en Deustua en la nota sobre el *Korn*. Apenas funcione el centro de intercambio de que le hablo, la emprenderemos con Deustua para hacer llegar una primera noticia sumaria a todas partes. Podría alguno de ahí hacer un artículo breve y de conjunto, y publicarlo en *El Comercio* mandándome la hoja en 300 ejemplares o más, para el inmediato reparto *ad-hoc*. Luego se harían cosas de más sustancia.

Mis saludos muy afectuosos

[Francisco Romero]

PEÑALOZA, Walter. Perú, 1920-2005. Se doctoró en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con la tesis “La deducción trascendental y el acto de conocimiento racional” (1946). Profesor de filosofía en universidades peruanas, de Puerto Rico, y Venezuela. Rector de la Universidad Nacional de Educación (La Cantuta). Creador del Currículo Integral, modelo que promueve una formación en valores, así como un mayor contacto entre la universidad y el mundo laboral. Perteneció a la Sociedad Peruana de Filosofía y colaboró con los *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* y otras publicaciones. Entre sus escritos: *El discurso de Parménides* (1973); *Tecnología educativa* (1978) y *El currículo integral* (2000).

[1]

14 de diciembre de 1947

Prof. Walter Peñaloza, en Lima

De mi consideración:

Ayer ha estado en casa la Profesora de la Universidad de Pennsylvania, Dra. Elizabeth Flower, quien se manifestaba muy pesarosa de no haber podido obtener a último momento un libro de usted, creo que sobre filosofía griega; en todo caso, usted debe saber de qué escrito suyo se trata¹⁵. Desea y le pide muy encarecidamente se lo mande al Departamento de Filosofía de la citada Universidad, a su nombre.

Pensamos editar un número especial de la revista del Colegio Libre, *Cursos y Conferencias*, dedicado a la filosofía en Hispanoamérica y proyectamos reproducir en él su artículo publicando en *Universidad Nacional de Colombia* sobre la filosofía en el Perú, con indicación, naturalmente, del lugar de su primera aparición¹⁶. Le ruego nos mande las correcciones o ampliaciones que se le ocurran; si quiere, puede rehacerla agrandando hasta un tercio o una mitad más. Yo estoy en relación con el comité organizador del X Congreso Internacional de Filosofía que [...].

[Francisco Romero]

[Copia incompleta]

¹⁵ Peñaloza, Walter (1946). *La evolución del conocimiento helénico: hilozoísmo-eleatismo*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.

¹⁶ Peñaloza, Walter (1947). Panorama de la filosofía actual en el Perú. *Revista Trimestral de Cultura Moderna*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 105-111.

[2]

[Carta manuscrita] Río Piedras, Puerto Rico, 1° de mayo de 1949

Sr. Dr. Francisco Romero

Estimado doctor Romero:

Mis familiares me reenviaron la amable nota que Ud. dirigió a mi casa en el Perú, que yo le agradezco de todo corazón. Me encuentro ahora como profesor visitante en la Universidad de Puerto Rico, traído por Jorge Millas, dictando un curso muy sencillo de Teoría del Conocimiento, bajo el nombre de Problemas y Métodos del Conocimiento.

El Dr. Barboza, profesor mío, el más brillante profesor de los dos primeros años de Letras, fue expulsado de la Universidad por el aprismo, en una torpe actitud de venganza política. Desde fines de 1945 la situación del Dr. Barboza fue muy precaria, económicamente hablando, pues era un hombre que se había dedicado exclusivamente a la enseñanza universitaria. Espiritualmente quedó también muy afectado, aunque sobrellevó el golpe con fortaleza. He recibido últimas noticias que me indican que ha sido nombrado agregado cultural en la Embajada del Perú en Italia. Ignoro si ha aceptado el cargo. Su dirección en el Perú era: Libertadores 310, San Isidro, Lima, Perú.

Me permito preguntarle si llegó a sus manos un pequeño trabajo mío acerca del problema del conocimiento en Grecia, que le remití por intermedio de unos amigos.

Con mis más efusivos saludos, quedo de Ud.

Walter Peñaloza

[3]

[Carta manuscrita] Río Piedras, Puerto Rico, 2 de agosto de 1949

Sr. Dr. Francisco Romero

Estimado doctor Romero:

Recibí su carta del 13 de mayo e hice presente sus saludos al Prof. Millas. En cuanto a la noticia que se sirve darme del Prof. Barboza quedo muy contento, pues estoy seguro que su viaje a Europa en cierto modo lo compensa de la crueldad de la situación en que estuvo en los últimos tres años.

Respecto del libro mío, se lo remití el 26 de julio y espero que esté ahora en sus manos. Le ruego no tomar muy a mal los primeros capítulos, pues creo sinceramente que los dedicados a Jenófanes y a Parménides tienen algún interés. Yo le agradeceré si se sirve escribirme indicándome brevemente algún reparo que se le ocurra pueda hacerse a aquel ensayo. De ninguna manera pretendo con esto complicar su labor que es por sí bastante dura.

Permaneceré en Puerto Rico un año más, pues me han renovado el contrato.

Se anuncia la llegada de Ortega y Gasset quien viene dispuesto a trabajar fuerte, aunque por poco tiempo. También vendrá Julián Marías y éste al parecer se quedará por un año.

Sin otro particular, lo saluda muy afectuosamente

Walter Peñaloza

[4]

[Carta manuscrita] Río Piedras, Puerto Rico, 27 de noviembre de 1950

Sr. Dr. Francisco Romero

Estimado Dr. Romero:

Le escribo después de un largo silencio. Durante este tiempo he recibido algunos artículos suyos, que agradezco muy sinceramente. No sé qué pueda contarle que le interese o que sea novedoso, pues Ud. se halla abundantemente informado.

Aquí han llegados nuevos profesores de la Argentina como Ayala y Ferdinandí. Estuvo dictando conferencias sobre arquitectura colonial el Sr. Buschiazzo. Frondizi hizo en el verano un Seminario sobre Empirismo Lógico y Fenomenología y yo hice otro sobre la Estética Trascendental de Kant. He concluido un pequeño libro medio como texto, medio como obra en serio sobre Elementos de Noseología¹⁷. Frondizi me prestó el excelente estudio de Blumenfeld sobre *Sentido y Sin sentido* [sic] que acaba de aparecer editado en esa¹⁸. Han llegado hasta a mí rumores acerca de un Congreso de Filosofía que piensa hacerse en el Perú, pero, a la verdad, nada de concreto.

¿Recibió Ud. mi librito *Evolución del Conocimiento Helénico*? Estoy temiendo que se haya perdido pues lo remití hace ya mucho tiempo por correo aéreo, y en la última nota que recibí de Ud. no me

¹⁷ Se trataría de: Peñalosa, Walter (1955). *Estudio acerca del conocimiento*. Lima: Edición del autor.

¹⁸ Blumenfeld, Walter (1949). *Sentido y sinsentido*. (Traducción de César Góngora Perea). Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.

decía nada al respecto. Le ruego encarecidamente escribirme acerca de este asunto.

Entre tanto reciba Ud. los saludos más cordiales de

Walter Peñaloza