

## Ultimo Adiós a Walter Blumenfeld\*

---

Por REYNALDO ALARCON.

Con honor y congoja para mí, porque le conocí de cerca, trabajé a su lado y me formé bajo su magisterio, traigo en este doloroso día la representación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde el Dr. Walter Blumenfeld \* construyó su hogar espiritual y profesó ejemplarmente por cerca de tres décadas. Por mi intermedio quiere la Facultad de Letras, expresar su más íntimo dolor y dar fervorosa despedida a los restos mortales del ilustre maestro sanmarquino que se aleja eternamente. Para la Psicología peruana su ausencia física importa una pérdida irreparable, porque aún apartado de la cátedra universitaria, desde su retiro, en su mesa familiar de trabajo, cual sabio griego, enhiesto y lúcido, no cesó instante alguno, en su terco afán de hurgar cada vez más en las intimidades del comportamiento humano, escribiendo, reflexionando o bebiendo nuevas fuentes sobre la disciplina que con pasión y rigurosidad científica cultivó.

Desde su feliz arribo al Perú, en 1935, país que hizo tierra suya y que amó entrañablemente, su influencia en la dirección de los estudios e investigación psicológica se hace evidente. Contratado por nuestra Universidad organiza los estudios de psicología experimental y de psicotecnia. Funda la Cátedra de Psicología Experimental y asume la dirección del Ins-

Letras 40 (80-81): 170-172, 1968.

tituto de Psicología y Psicotecnia que acababa de fundarse. En Alemania, su tierra natal, había ejercido la docencia y la investigación en Dresden, donde dictó cursos de Psicología Pura, Aplicada y Experimental, Psicología del Pensamiento. Corrientes actuales de Psicología, así también, cursos de Filosofía. Dirigió el Instituto Psicotécnico y el Laboratorio de Psicología Aplicada de la Escuela de Ingenieros de Dresden y fue psicólogo asesor del Instituto Masaryk de Praga. La seriedad y profundidad de sus investigaciones lo acreditaban, desde entonces, como una de las figuras más destacadas de la Psicotecnia y Psicología Experimental de Europa. Las referencias que de sus trabajos hacen grandes psicólogos como J. Fröbes, W. Møede, F. Baumgarten, Mira y López, y otros no menos importantes, son evidencias que hasta nosotros llegan de la importancia de su obra.

El Dr. Blumenfeld imprime una nueva orientación a los estudios psicológicos en la Universidad de San Marcos. A la tendencia filosófica imperante o pone la actitud científica, de corte experimental. No porque no fuera amante de la Filosofía, que también cultivó, sino por una necesaria delimitación de problemas y métodos. Para él, la Psicología es una disciplina científica que se enmarca dentro de las ciencias naturales. Con singular brillo y sobriedad expone en la cátedra, en libros y conferencias los avances logrados por la psicología. Divulga en el Perú los principios de la Psicología de la Forma, fundada por Wertheimer, Kohler y Koffka, introduce al Psicología Topológica de K. Lewin. Divulga los métodos de investigación experimental, y enseña a investigar a sus discípulos. Hace ver la importancia que tiene la aplicación de la Psicología en los diversos campos del trabajo, en especial a la educación, área de la psicología aplicada a la que va a dedicar gran parte de su obra en el Perú. Su proficua labor se halla reunida en un centenar de títulos, entre trabajos de investigación, libros y artículos científicos. Su "Introducción a la Psicología Experimental" y su "Psicología del Aprendizaje" se caracterizan por la explicación concreta del estado actual de aquellas disciplinas y por su solidez y rigor científico. En ellas es dable advertir la adhesión del Dr. Blumenfeld por los principios de la psicología "gestaltista", a la que siempre estuvo ligado.

Corresponde al Dr. Blumenfeld el alto honor de ser el fundador y promotor de los estudios psicológicos experimentales en nuestro país. Su obra de investigación, que cubre los últimos 30 años, lo acreditan como el verdadero fundador de

la Psicología Aplicada en el Perú, así como lo fue Guillermo Wundt de la Psicología Experimental, en Alemania. En sus trabajos experimentales abordó diversos temas, sobresaliendo los dedicados al conocimiento psicológico de nuestros jóvenes y adolescentes. Su labor en la Universidad no se circunscribió únicamente a la enseñanza de las asignaturas que dictó. Supo promover entre sus discípulos el interés por la investigación, inquietudes que se han plasmado en muchas tesis universitarias que vieron la luz reunidas en "Series de Estudios Psicopedagógicos" que el propio doctor Blumenfeld compendió.

Su preocupación intelectual rebasó el ámbito de la Psicología. Sus investigaciones en el área de la Psicopedagogía lo llevaron a la discusión de problemas didácticos, metodológicos y aspectos relacionados con la evaluación del aprendizaje. No menos importante es su obra filosófica, que intensificó en los últimos años de su vida.

El maestro cuya vida se ha extinguido ejerció la cátedra con altura magistral, formó escuela y discípulos, y promovió inquietudes. Su gratitud para el país y la universidad que lo acogieron la mantuvo en todo instante, aún en los mejores momentos de su vida profesional cuando fue solicitado por universidades extranjeras. Más bien, prefirió quedarse aquí y en San Marcos, en gesto profundamente grato y sentimental; quizá también, para velar los restos de su amada esposa Margarete que yacen en esta tierra. Y es que, para el Dr. Blumenfeld, la gratitud no ha sido solamente tema de su reflexión filosófica, sino que constituyó una genuina actitud internalizada en la práctica de su vida ejemplar. Era bondadoso, proyectado hacia la gente y con una especial apertura espiritual a sus alumnos. Era fino, sensible, con marcados intereses estéticos, retraído, reservado y cauto en sus afirmaciones. Era analítico, minucioso, profundo y crítico. Era infatigable en el trabajo avaro del tiempo, enérgico, exigente y disciplinado. Era un psicólogo, era un filósofo, un humanista, era un maestro.

Aunque la muerte nos priva de un profesor insigne y hombre cabal, ella no podrá detener la germinación de las ideas que sembró. Por muchos años la figura señera del psicólogo Walter Blumenfeld continuará ejerciendo su magisterio a través de sus obras y del recuerdo de su ejemplo.

# Producción Bibliográfica Peruana durante 1968

---

## FILOSOFIA

SALAZAR BONDY, Augusto. La filosofía en el Perú (Panorama histórico). 2a. ed., Lima, Ed. Universo, 1967.

———. Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. 2a. ed. Lima, Francisco Moncloa Eds., 1967. 2 v.

———. ¿Existe una filosofía en nuestra América?. México, Siglo XXI, 1968.

———. Didáctica de la filosofía. Lima, Ed. Arica, 1968.

———. Iniciación filosófica. 4ª ed. Lima, Ed. Arica, 1969.

———. ¿Qué es filosofía?. Lima, 1967.

———. Lecturas filosóficas. (En colaboración con César Valega García). 2ª. ed. Lima, Ed. Arica, 1968.

———. Breve antología filosófica. Lima, Ed. Universo, 1967.

———. Breve vocabulario filosófico. Lima, Ed. Universo, 1967.

Biblioteca de Letras  
«Jorge Puccinelli Converso»

La **Filosofía en el Perú** que aparece en Lima, 1967, es una 2a. ed. perfeccionada, puesta al día y aumentada con nuevos datos bibliográficos y citas textuales, del trabajo de Salazar, publicado por la Unión Panamericana en 1954, en bilingüe: español-inglés. La reciente es sólo en español. Aunque la estructura del texto se mantiene igual, el trabajo ha sido considerablemente modificado, los últimos capítulos han sido incluso totalmente reescritos. Contiene además un epílogo muy significativo que reemplaza al último párrafo de la 1a. ed. En efecto, este reemplazo no sólo es de forma sino de contenido. Salazar tiene hoy —a juzgar por este epílogo y por otras obras, como veremos más adelante— una concepción distinta de nuestro pasado filosófico y de sus perspectivas futuras. Su visión se ha vuelto, en este respecto, un tanto pesimista y sombría. No cree ya, como parece que lo creía en 1954, que nuestra inmadurez en filosofía puede ser superada por el academismo, por el es-

tablecimiento de instituciones culturales sólidas que promuevan la producción filosófica, por el estímulo de las publicaciones y por un mejor nivel en la enseñanza universitaria, todo esto quizás indispensable para el cultivo de la filosofía rigurosa y auténtica, pero no suficiente. El camino hacia la autenticidad y la originalidad sólo se abrirá cuando se corrija una "falla más honda y fundamental que afecta a nuestra cultura y a nuestra sociedad en conjunto" (p. 118). ¿En qué consiste esta falla? Tendremos ocasión de decirlo más abajo al reseñar otros libros del autor, que tratan con mayor amplitud sobre este punto. Por ahora baste sólo señalar el cambio de concepción.

La **Filosofía en el Perú** es un panorama histórico —como reza el subtítulo del libro— del pensamiento peruano, desde la conquista hasta nuestros días. Consta de 6 capítulos que corresponden a otros tantos períodos del pensar peruano. Se distingue claramente: 1. la **Escolástica**, que tiene vigencia hasta mediados del siglo XVIII, 2. la **Ilustración** que se extiende hasta el primer tercio del siglo XIX, 3. el **Romanticismo** que cubre los primeros años de nuestra vida republicana, hasta la guerra con Chile, 4. el **Positivismo** que florece en el período inmediato de post-guerra, 5. la **Reacción espiritualista** de comienzos de siglo y, 6. la **Filosofía actual**, en la que se distinguen dos subperíodos: el primero, de cultivo de una filosofía espiritualista y metafísica, y el segundo, de desarrollo de una tendencia hacia el cultivo de la filosofía rigurosa, académica, con predominio del análisis crítico y de desconfianza de la metafísica. La filosofía de hoy en el Perú es cultivo que se hace en la cátedra universitaria, como lo prueba la producción filosófica más reciente. Ella consta, en gran parte, de textos universitarios y de obras elaboradas a lo largo del contacto con el elemento vivo y constituyente del claustro universitario.

En un período anterior de nuestro pasado histórico la filosofía fue también quehacer universitario. Repárese en los títulos de los trabajos filosóficos de nuestra escolástica: casi todos son textos universitarios, elaborados según el método escolástico. Pues lo de escolástico no le conviene a nuestra filosofía de la época colonial sólo porque "sobrepone las instancias de la revelación y la autoridad a la capacidad racional del hombre y al libre empleo de sus medios cognoscitivos" (pp. 17-18), como parece sostenerlo Salazar. En efecto, no es peculiar de la escolástica la supeditación al dato revelado y a la autoridad, ya que esto se ha dado también en otras filosofías.

Lo que define y distingue a la Escolástica es el método escolar, que consiste en el esclarecimiento cuidadoso y en el comentario de los escritos e ideas de alguna autoridad. Ahora bien, esto es lo que se ha dado entre nosotros durante el período en cuestión. Pincherle, que ha tenido ocasión de confrontar muchos manuscritos filosóficos de la época, afirma que todos ellos son cursos universitarios y que el método empleado es el escolástico, tal como se había modificado y simplificado desde el Renacimiento (Boletín Bibliográfico de San Marcos, 1943, XIII, 1—2, p. 160). El comentario preferido era el por “quaestiones”.

Este período, que está tratado en el libro con suma brevedad, contrastando con los desarrollos más amplios de otros capítulos, lo presumimos interesante a juzgar: 1) por las corrientes en juego: tomismo, escotismo, suarismo; 2) por los títulos de las obras: comentarios a libros de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez; 3) por la formación y procedencia de nuestros filósofos escolásticos: los hermanos Peñafiel, Espinoza Medrano, Juan Pérez de Menacho, Antonio Sánchez Pinedo y otros, todos con una cultura clásica no despreciable y algunos hasta con formación científica relevante; 4) por la preponderancia de la enseñanza filosófica en las facultades de arte de nuestras universidades. A esto hay que agregar que el pensamiento escolástico fue quizás más complejo de lo que se supone, porque sus cultivadores no desconocieron los trabajos de Erasmo y los humanistas y porque en su mismo seno florecieron sus detractores, como Pedro Peralta y Barnewald, por ejemplo.

El período de la **Ilustración** se caracteriza porque en él se desenvuelve un pensamiento sensualista y empirista, animado por corrientes científicas. Cosme Bueno, Hipólito Unanue, Rodríguez de Mendoza conocían la ciencia positiva de su tiempo. En esta época florecen instituciones científicas y enciclopedistas, tales la **Sociedad Amantes del país**, que se establece en 1790, y la **Facultad de Medicina**, que se funda en 1808. Circula también el “**Mercurio Peruano**”, órgano divulgador de nuevas ideas y propagador de inquietudes políticas renovadoras.

En el período del **pensamiento romántico** hay predominio de los temas políticos sobre los especulativos. Destaca aquí la figura brillante de Bartolomé Herrera, que es la máxima expresión de un conservatismo que busca reestablecer el principio de autoridad providencialista y exaltar la superioridad de la inteligencia contra los vicios inevitables del poder anónimo del

pueblo, que no sabe discernir. A esta posición se opone la doctrina liberal y anticlerical de Benito Laso, quien tiene seguidores que ahondan esta reacción: Francisco Javier Mariátegui y Francisco de Paula González Vigil. En esta época se cultiva muy débilmente la filosofía pura y apenas si hay un movimiento escaúldido en la Facultad de Letras de San Marcos a partir de 1866, con Manuel Puente Arnao, Daniel Ruzo, Pedro Manuel Rodríguez y el español Sebastián Lorente, este último el de mejor formación y más seriedad.

El movimiento positivista es más vario, complejo y animado. En él resaltan las figuras de Manuel González Prada, Javier Prado, Jorge Polar, Joaquín Capelo y Manuel Vicente Villarán. A todos ellos les unen ideas básicas del positivismo europeo tales, por ejemplo, la de evolución, según la concepción de Spencer, y la de progreso basada en el desarrollo de las ciencias positivas, según la concepción de Comte.

**La reacción espiritualista** fue levantada singularmente por Alejandro Deustua y continuada por los de la generación de 1905: Francisco García Calderón, V. A. Belaúnde, Oscar Miró Quesada, J. de la Riva Agüero. En este movimiento el acento está puesto en la libertad del espíritu que se opone a la rigidez transitoria del orden. El período es por cierto más complejo y en él se notan, sobre todo en los de la generación de 1905, influencias notables de Nietzsche y Bergson. A este mismo período hace corresponder el autor, aunque erróneamente, el inicio de un movimiento ideológico de izquierda muy interesante, en el que destacan J. C. Mariátegui, introductor del marxismo en el Perú y Haya de la Torre, fundador del Aprismo. Estos pertenecen, en verdad, a la generación de 1920 que, como es sabido, se mueve en moldes muy distintos a los de la generación anterior.

**La filosofía actual** está presentada en forma muy esquemática. A excepción de las exposiciones condensadas pero excelentes sobre el pensamiento de Mariano Iberico y Honorio Delgado, a las que hay que agregar una caracterización muy precisa de los últimos planteamientos epistemológicos de Francisco Miró Quesada, el resto es sólo sucesión de nombres, títulos de libros y mención de corrientes y tendencias. Por la lectura de las 12 páginas que componen este capítulo, nos damos cuenta de la complejidad del movimiento filosófico actual en el Perú, del relativamente elevado número de sus cultivadores y de la inquietud en éstos por hacer filosofía rigurosa,

crítica, mediante la utilización de técnicas y procedimientos modernos.

Ha de llamar, seguramente, la atención del lector, el que no se haya considerado como período de la evolución del pensamiento peruano a la época prehispánica. Salazar fundamenta en la **Introducción** por qué no la ha incluido en la historia del pensamiento filosófico. En primer lugar, el filosofar en el Perú arranca con la introducción del pensamiento europeo. No surge como una racionalización del mito autóctono ni ha sido esclarecimiento de una tradición anterior a la venida de los españoles. Pero la filosofía europea ni siquiera se ha injertado con algo que tenga que ver con el pensamiento mítico o abstracto de nuestras gentes, en el caso de que hubiera habido esto último. Lo que ha habido es más bien un trasplante. En segundo lugar, con respecto al pensamiento prehispánico no sabemos nada, por falta de una tradición escrita. La transmisión oral, recogida por gentes de otra cultura, con otros intereses, no puede ser garantía de trasiego puro; cabe más bien sospechar en este proceso de transmisión oral deformaciones conscientes o inconscientes. Por último, aun considerando como fiel la entrega del mensaje que nos hacen los cronistas, no encontramos allí nada que sea semejante al pensamiento reflexivo crítico que caracteriza a la filosofía. Tuvieron nuestras gentes del pasado seguramente su **Weltanschauung**, pero una cosmovisión no es necesariamente una filosofía.

El libro de Salazar que hemos reseñado, es sumamente valioso no sólo porque nos ofrece una visión de conjunto del pensamiento peruano, mediante una exposición compendiada pero precisa y exacta, sino también porque señala rutas para investigaciones futuras. Los temas están sugeridos y las fuentes por consultar indicadas. Al final de la obra encontramos una magnífica guía bibliográfica. El autor mismo ha dado muestras ya de lo que se puede hacer en este campo, con su trabajo de tesis sobre Unanue y su libro reciente, del que nos ocupamos a continuación: **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.**

*Antonio Peña Cabrera*

En su **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo**, libro que va ya por la segunda edición, la primera es de 1965, Salazar nos presenta la evolución del pensamiento filosófico peruano en los últimos 80 años. El punto de arranque no ha sido elegido al azar. Después de la catástrofe con Chile se inicia entre nosotros una etapa de reconstrucción y reorientación, de afianzamiento del contorno físico del país y de rearme moral del

pueblo peruano. En esta tarea el "pensamiento filosófico se inserta como expresión singular de la crisis y también como una nueva arma con que los grupos dirigentes del país buscan encararla". De esta suerte se explica el inicio de una nueva etapa en la evolución del pensamiento peruano que, "por muchas razones representa el surgimiento simple y llano de la filosofía en nuestro país" (Intr.) que se esfuerza y pugna por ser autónoma. ¿Lo ha conseguido?

Al terminar de recorrer los dos densos tomos de la obra nos queda la impresión de que la evolución del pensamiento filosófico peruano no ha sido autónoma y lo que se ha dado es una sucesión de esfuerzos aislados, sin conexión entre sí, como producto reflejo de la sucesión de escuelas y sistemas filosóficos en Europa y, en los últimos decenios, en Norte América. Así, al **apogeo positivista** de fines del siglo XIX y comienzos del XX (con González Prada, J. Prado, Joaquín Capelo, J. Polar, Villarán y otros) que delata las influencias determinantes de Comte, Mill, Spencer, Taine, Guyau, etc., sigue lo que Salazar ha llamado en otro libro la **reacción espiritualista**, fuertemente influida por las ideas de Wundt, Bergson, W. James. La generación de 1905 es epigonal de la anterior y acentúa el tono espiritualista de Deustua, pero coloreado por el optimismo vitalista de Bergson y Nietzsche. Francisco García Calderón, Oscar Miró Quesada y V. A. Belaúnde pertenecen a esta etapa. En la **generación del 20** se nota una línea más amplia y diversificada. Por un lado está Iberico, influido por el bergsonismo y, posteriormente, por el simbolismo de L. Klages; por otro Honorio Delgado con su espiritualismo objetivista de cepa hartmanniano; también está Zulen que es el introductor entre nosotros del pensamiento analítico inglés y el primero que da noticia sobre la lógica simbólica de Russell y Whitehead. A esta etapa corresponde el florecimiento de las primeras ideologías de izquierda: José Carlos Mariátegui y V. R. Haya de la Torre, ambos marxistas aunque de diverso modo. El **pensamiento filosófico actual**, que es la última etapa, según la distribución del contenido del libro, acusa una diversificación mucho mayor. El autor cree encontrar la unidad de este movimiento en la influencia de la fenomenología; sin embargo, el idealismo de Argüelles entronca en Eucken, el de Barboza en B. Croce y el neotomismo de Alzamora Valdez y los de la Universidad Católica está orientado por la Escuela de Lovaina. Alarco y Cueto están influidos determinantemente por la fenomenología, pero Miró Quesada sólo inicialmente, luego está movido

por las corrientes filosóficas más diversas, especialmente por la corriente epistemológica anglo sajona y austríaca; Russo Delgado cobra impulso inicial en el pensamiento de Nietzsche pero ha sido dominado últimamente por el existencialismo de Heidegger y la filosofía de la India. Peñalosa aprovecha la enseñanza fenomenológica para saltar luego al realismo de corte inglés. Wagner de Reyna es un pensador existencialista de la línea de Heidegger.

Este recuento sirve sólo para mostrar el acto reflejo de nuestros pensadores y la falta de autonomía del pensamiento peruano. Es cierto que se observa un progreso a lo largo de los 80 años en lo que respecta al rigor, la riqueza informativa y la agudización del sentido crítico. Compárese el cientificismo ingenuo de Joaquín Capelo (1852-1928) con el rigor crítico, la seriedad científica, la ponderación ideológica y la amplitud cultural de H. Delgado (1892- ); o la superficialidad, con inexactitudes no infrecuentes, de los estudios de historia filosófica de J. Prado (1871-1921) con los trabajos de historia de la filosofía de Li Carrillo (1928- ) "elaborados con la mejor técnica filosófica e histórico-crítica de nuestros días" (p. 454). También se dan tonos de originalidad en algunos pensadores; repárese en el pensamiento sugerente e intuitivo y en la sugestiva doctrina de la animación del cosmos de M. Iberico (1893- ), o en los planteos y soluciones epistemológicas de Francisco Miró Quesada (1918- ). En líneas generales, sin embargo, el pensamiento filosófico peruano no ha pasado de una etapa primaria de divulgación y explicación elemental del pensamiento europeo. Es, por lo demás, un pensamiento divorciado de la realidad vivida, que no ha aportado nada al pensamiento universal y se ha quedado en la fase imitativa.

Pero se haría mal en culpar a nuestros cultivadores de la filosofía de este "resultado frustráneo". Las causas son —lo dice Salazar en el último capítulo— más hondas. Desde hace cuatro siglos, desde la conquista, "sufrimos de un hondo problema de personalidad nacional. Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad". Una nación que ha nacido dividida, sigue agudizando su malformación por efecto sucesivo de la "acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales". Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo alienada. Nuestra cultura es "defectiva". La filosofía que es la conciencia racional del ser no ha podido menos que reflejar un ser defectivo en una conciencia enmascarada por elementos extraños a nuestra rea-

lidad (p. 458-460). La filosofía tal como se cultiva entre nosotros es un factor alienante.

Pero no debemos olvidar que se registra también, una línea de pensamiento no divorciado de la realidad, o que, cuando menos, busca conectar la teoría con la acción transformadora. Lo que se nota ya en el movimiento positivista de comienzos de siglo, al debatirse precisamente la **“educación y el progreso”** (1a. parte, Cap. IX). En efecto, detrás de las tesis positivistas se aprecian posiciones distintas de enfoque. Al paso que los positivistas conservadores [J. Prado, Jorge Polar (1856-1932)] sobrevaloran el factor educacional en el desarrollo de los pueblos y creen que es posible por él resolver los conflictos sociales, los positivistas progresistas (Manuel V. Villarán, 1873-1958) **“ven en cambio la realidad social sustentada en un proceso de lucha con el medio y de esfuerzo por la obtención de riquezas... La educación no es un factor determinante como piensan los conservadores sino resultado que debe ser alimentado e impulsado por la propia riqueza social”** (p. 141). La posición de Villarán expresa la ideología de la burguesía emergente.

En los años veinte el enfoque varía radicalmente. Mariátegui (1895-1930) y Haya de la Torre (1895- ) ven los males de nuestra Patria en la dominación extranjera (imperialismo) y en el estado feudal de nuestra economía y régimen social. En la manera cómo han de superarse los obstáculos para el despegue hacia la **“peruanización del Perú”** es que aparecen las divergencias entre ambos. La tesis de Mariátegui es clara: el socialismo marxista. Haya de la Torre piensa en cambio que el **“capital extranjero es un factor fundamental, imprescindible para esta parte del mundo, en cuanto este progreso tiene que atravesar una etapa capitalista”**, que es **“necesario asegurar una evolución gradual del Perú, dentro de la plena vigencia del capitalismo, hacia su cabal desarrollo industrial, pasando por la liquidación del feudalismo”** (p. 346). Esta diferencia ideológica hace que la **“praxis”** revolucionaria sea también divergente: el partido aprista es un **“frente de clases”**, el socialismo de Mariátegui se asienta en el proletariado (3a. parte, cap. V, VI y VII). El debate ideológico lo retoma el autor en el penúltimo capítulo del libro donde nos habla de la doctrina de los partidos políticos jóvenes: Democracia Cristiana, Acción Popular y Socialprogresismo. El movimiento ideológico perua-

no es un factor convergente hacia la autenticidad, que bien puede favorecer el cultivo de la filosofía genuina entre nosotros.

La obra incluye también valiosas informaciones sobre: la psicología en el Perú (4a. Parte, cap. VII), la filosofía del derecho y la filosofía de la historia (cap. VIII).

El libro que reseñamos es el fruto de una labor paciente y larga. Fue realizado en su primera versión entre 1955 y 1959, luego ha sido revisado, ampliado y actualizado para la edición de 1965. La actual se publica sin modificaciones con respecto a la del 65. Constituye un aporte valioso en muchos aspectos. Es el primer estudio serio, profundo y científico de la historia del pensamiento peruano. No obstante ser pionero —lo que en nuestro medio significa luchar con enormes dificultades, en el caso concreto: con la falta de monografías especiales, ausencia de índices bibliográficos, carencia absoluta de ediciones críticas, falta de estudios sobre historia social del Perú, lectura difícil de nuestros escritos inéditos, etc.— es un trabajo difícilmente superable. Los capítulos dedicados a J. Prado, Deustua, M. Ibérico, H. Delgado, J. C. Mariátegui son cada uno de ellos monografías magistrales.

Son defectos del libro, que no quisiéramos pasar por alto, los siguientes: 1. La carencia de notas biobibliográficas de los autores tratados. Es con frecuencia conveniente saber la clase social del pensador, su formación intelectual, su conocimiento de idiomas extranjeros, el mercado de libros a su disposición, etc., para mejor comprender aspectos de su modo de pensar. 2. La falta de una guía de fuentes bibliográficas y otra de obras consultadas, indicando las procedencias precisas. Todo esto muy útil para quienes quisieran explotar la veta de los estudios peruanistas. 3. La ausencia de trasfondos histórico-sociales que conecten de alguna manera las épocas y los pensadores. Como se advertirá, todas estas observaciones son enteramente marginales, de defectos que podrían subsanarse en ediciones futuras, sin que ello implique cambios en el texto.

A.P.C.

En su libro **¿Existe una filosofía en nuestra América?** Salazar vuelve sobre un viejo tema, pero lo enfoca de manera distinta a como habitualmente se ha hecho. En las reseñas que preceden hemos podido apreciar cómo se van perfilando sus te-

sis sobre este asunto: lo que escribe sobre la filosofía en el Perú es válido también para la filosofía de Hispanoamérica. Hay que advertir, en primer lugar, que no se cuestiona la filosofía de América toda, ni siquiera de América Latina sino de "América hispano-india", de esta "nuestra América" envuelta en una común historia y de una unidad cultural inconfundible, que no se reduce, por cierto, a la mera comunidad lingüística. En lo que respecta a la evolución del pensamiento filosófico, resulta sorprendente constatar que todos nuestros países han pasado por las mismas etapas, desde la escolástica tardía, que nos trajo España, hasta la situación actual. La comunidad histórica, cultural y situacional (esto último se refiere a que todos nuestros países son igualmente dependientes, dominados y subdesarrollados) permite apreciaciones que valen para todos los componentes del sistema. Del modo pues cómo se responde a la pregunta de si existe una filosofía de nuestra América se habría obtenido una respuesta válida para todos los países hispano-indo-americanos.

En el primer capítulo, luego de describir **grosso modo** la evolución del pensamiento hispanoamericano, el autor destaca los rasgos característicos y distintivos de este proceso. Aquí mencionamos los más importantes: 1. La filosofía hispanoamericana comienza del cero absoluto, es decir, no brota como una racionalización del mito ni entronca en una tradición autóctona. La filosofía ha sido transplantada a América y hasta ahora no sabemos si está aclimatizada, pero no es un producto autóctono como nuestra papa, por ejemplo. 2. El proceso evolutivo es reflejo, esto es, las ideas y corrientes filosóficas que se suceden no brotan ni fluyen unas de otras por efecto de sus propias crisis, sino que siguen el vaivén de lo que destaca en la lejana Europa: a la ilustración sigue el romanticismo, a éste el positivismo, luego del positivismo viene el espiritualismo, etc. 3. La evolución tiene carácter ondulatorio, esto es, a una etapa de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático sucede un período de signo contrario, de corte liberal y refractario a los sistemas. Este proceso ondulatorio se observa también en el pensamiento europeo. Entre nosotros tendría pues carácter reflejo. En efecto, en el pensamiento europeo —al menos desde Descartes— es fácil discernir un movimiento pendular. Primero hay un movimiento de expansión y luego sigue uno de crítica y contracción. 4. El proceso va definiendo en los últimos tiempos la tecnificación y profesionalización de la filosofía. Actualmente el filósofo de nuestra América es de "ofi-

cio", lo que implica el uso por él de técnicas apropiadas y métodos particulares que lo distinguen del *amateur*.

Junto a estos rasgos, Salazar destaca otros de carácter netamente negativo: 5. La filosofía hispanoamericana es una imitación y un remedo de la europea. 6. Es superficial, pobre y en casos no infrecuentes de un provincialismo entristecedor. 7. Acusa falta de autenticidad y de originalidad. 8. Se halla divorciada de la realidad viva y es ajena a las aspiraciones, conflictos y frustraciones de la comunidad en la que no obstante se mueve.

En el capítulo II Salazar revisa las diversas interpretaciones que se han formulado sobre la filosofía en América, desde las de Juan Bautista Alberdi y José Vasconcelos hasta las de los jóvenes filósofos que componen el grupo de redacción de la revista "Crítica". Las posiciones pueden reducirse —aunque pasando por alto matices muy interesantes— a las siguientes: por un lado están los que afirman que hay una filosofía hispanoamericana, por otro, quienes la niegan pero la consideran posible; los hay también quienes piensan que la filosofía no es un producto regional y que sólo hay filosofía a secas y, en consecuencia, no tiene sentido la discusión sobre el tema; por último están las valiosas voces jóvenes (Rossi, Salmerón, Villoro) que consideran que no es importante averiguar cómo es posible la filosofía hispanoamericana y recomiendan a los con vocación filosófica dedicarse a la filosofía sin más, con seriedad, rigor y constancia, y desoir los cantos de sirena de si hay o si es posible una filosofía en Hispanoamérica; ésta se dará —concluyen— por añadidura, cuando hagamos filosofía en forma. Platón no buscó hacer una filosofía ateniense, trataba de resolver, entre otras cosas, el problema de lo uno y lo múltiple. Descartes tampoco soñó —a pesar de haber especulado tanto sobre el sueño— en hacer una filosofía francesa, le preocupaba la búsqueda de un criterio de verdad incontestable para discernir lo real de lo ilusorio, etc.

Salazar piensa que este debate se aclara si se define previamente lo que es "peculiaridad", "autenticidad" o "genuinidad" y "originalidad". En efecto, antes de asumir una posición al respecto, da definiciones precisas de cada uno de estos términos. Una filosofía puede ser peculiar sin ser original ni auténtica. Pero no puede ser original la que no es auténtica. La filosofía genuina o auténtica no es necesariamente original.

Ahora bien, según todos los intérpretes de la filosofía hispanoamericana, ésta es peculiar, aunque para muchos de ellos la peculiaridad se reduzca a una diferenciación folklórica. La mayoría piensa, eso sí, que no es original ni auténtica. Salazar está con quienes niegan autenticidad y originalidad a la filosofía hispanoamericana, aunque no está de acuerdo con las razones que se han dado para explicar el fenómeno.

Se piensa generalmente que esta debilidad en el campo de la filosofía se debe al "genio de la raza", más dado al arte y la literatura que no a la especulación y al análisis. Pero este argumento es deleznable, según Salazar, pues en el campo de la literatura y el arte "tampoco hemos logrado incontestable autenticidad y un repertorio bien definido de formas creadoras de impacto mundial" (p. 108).

Tampoco es razón valedera justificar nuestra inmadurez por la juventud de las naciones hispanoamericanas. Piénsese en Estados Unidos, nación joven que ha logrado sin embargo un pensamiento propio, y cuyos pensadores: Pierce, James, Dewey, Quine, han influido en el proceso del pensamiento filosófico universal de tal manera, que es imposible comprender la filosofía contemporánea sin referir a las ideas de aquellos.

Hay, por último, la explicación que se basa en la falta de vigor de nuestras instituciones culturales y universitarias. Esta tampoco es aceptable, al menos si no se la encuadra dentro del contexto socio-económico de nuestras naciones. La explicación así suelta es de un patente "culturalismo". "Cualquier experimento educativo divorciado de nuestro estado económico social está condenado al... fracaso" (p. 110). "Las instituciones académicas no pueden ser reformadas sino como parte de un gran movimiento de cambio social" (loc. cit.). Además, se supone que la filosofía sólo florece en las universidades o instituciones académicas. Se olvida que filósofos creadores como Descartes, Spinoza, Locke, Hume no fueron académicos.

Hay que poner también atajo a la creencia de que la filosofía genuina puede florecer como fruto de la reflexión sobre nuestra realidad. Sin tomar en cuenta que es impropio determinar a **priori** el quehacer filosófico, sería ésta una reflexión sobre una realidad "defectiva", que hay, por el contrario, que transformar y enriquecer. Porque el mal que ex-

plica nuestra inautenticidad, no sólo en filosofía, sino también en nuestras formas políticas, sociales y culturales, en general, es estructural. Está, en efecto, en la constitución de nuestras naciones, en su triple condición de países dependientes, dominados y subdesarrollados. Con la dominación y dependencia económica se nos imponen silenciosamente modelos y formas de pensar y actuar extraños a nuestro ser. Porque lo cierto es que los hispanoamericanos vivimos desde un ser pretendido, "tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y de lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual" (p. 117). Ahora bien, esta mistificación de ideas y pretensiones conforman una "conciencia defectiva" de una realidad también defectiva. En esta situación la filosofía lejos de "desvelar" el ser auténtico no viene sino a enmascararlo. La filosofía es así entre nosotros, factor alienante.

Los países dominados y dependientes viven hacia afuera, con la mirada y la atención hacia la metrópoli dominadora y sojuzgante.. Esto explica el carácter imitativo de nuestra filosofía. Por otro lado, la economía deprimida de los países subdesarrollados explica "la falta de integración y organicidad en su sociedad" que hace imposible la formación de núcleos fuertes para resistir al impacto foráneo y a la tentación imitativa. Las producciones intelectuales carecen de la fuerza necesaria para insertarse en la corriente de pensamiento universal. Finalmente, la falta de integración de nuestra sociedad, la distancia de las "élites" del resto de la población, explica que el pensamiento hispanoamericano no sea expresión de la comunidad y esté permanentemente divorciado de la realidad. El quehacer filosófico dentro de este cuadro tiene que ser frustráneo. "...la frustración del pensador hispanoamericano se enraíza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad estanca por la realidad del subdesarrollo (p. 123).

¿Quiere esto decir que para hacer filosofía —hacer filosofía inauténtica no es hacer filosofía— habrá que esperar hasta la superación de nuestra triple condición de países dependientes, sojuzgados y subdesarrollados? Salazar piensa que no.

El filosofar auténtico es posible aún en estas condiciones siempre que se parta del convencimiento de que somos dependientes, dominados y subdesarrollados, pero con vistas a la superación y al cambio. De suerte que para ser auténtica nuestra filosofía tiene que ser negadora, como pensamiento, de nuestro "ser defectivo" y debe afirmar la necesidad del cambio como consecuencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Pero para que esto ocurra la filosofía debe poseer ciertas valencias que conecten la teoría pensada con la realidad vivida y operar de un modo tal que, por su utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas (p. 124-125). De este modo, la filosofía entre nosotros ha de tener un sentido práctico, cual es el de promover el cambio y proyectar el horizonte de nuestra existencia histórica futura.

El peligro que vemos en esta posición es la de encaminarnos hacia la autenticidad a costa de la filosofía misma. Pues lo que haríamos sería quizás ideología, pero no filosofía. En segundo lugar, y no obstante las advertencias del autor (cf. p. 110) esta filosofía recomendada es al fin y al cabo prescriptivista, esto es, determinada **a priori**, lo que entrañará la negación de la filosofía misma que es en esencia, "pensar eminentemente libre y dinámico", según palabras del mismo Salazar. En tercer lugar, hay que tener en cuenta que la vocación filosófica es varia e impredecible y el quehacer filosófico puede tomar muchas formas, algunas completamente neutras con respecto a la realidad social, aunque quizás implícitamente la expresen. Hay niveles de la realidad de carácter universal. La ciencia, por ejemplo, tiene que ver con éste. Una reflexión sobre la ciencia no puede ser, como filosofía, expresión popular ni conciencia plena de una comunidad. Otra cosa es, claro está, averiguar si aun esto es posible —como tarea auténtica— en una comunidad subdesarrollada, dependiente y sojuzgada. Porque la tesis del autor parece ser que la originalidad y la autenticidad no dependen de figuras individuales, sino de un proceso colectivo que estas figuras expresan, orientan y animan, produciéndose así una corriente de savia rica en que se nutre la reflexión original y de sello propio. (cf. p. 108).

A.P.C.

**Didáctica de la filosofía** es, hasta donde alcanza nuestra información, el primer libro orgánico y completo sobre la enseñanza de la filosofía publicado en español y con muy pocos similares en la literatura pedagógica universal. Está destinado al profesor secundario, pero bien puede ser útil —y con creces— al profesor universitario. La vastedad de la información pedagógica, la amplitud de los balances para determinar los pro y los contra de la aplicación de los diversos sistemas y métodos de enseñanza de la filosofía y las inúmeras perspectivas en que ágilmente se sitúa el autor para enfocar los métodos clásicos y modernos, llevan a suponer que este libro sólo pudo ser fruto de una larga experiencia docente. Cosa que, por lo demás, nos la confirma el autor en el Prólogo: “En él reuno lo fundamental del contenido de los cursos sobre la materia que vengo dictando en la Facultad de Educación de la Universidad de San Marcos, desde 1954”.

Comienza encuadrando la educación filosófica dentro de la clase de educación suscitadora. Para el caso es válida la afirmación kantiana de que no se aprende filosofía sino a filosofar. De aquí se desarrolla una didáctica filosófica que más que en transmitir conocimientos ha de consistir básicamente —no únicamente— en “suscitar” el interés por la averiguación de la verdad, por la consolidación, mediante la reflexión, del conocimiento objetivo y por la comprensión satisfactoria de textos filosóficos, sin dejar de suscitar también la inquietud por la reflexión sobre el sentido de la experiencia personal.

«Jorge Puccinelli Converso»

Aunque la educación suscitadora no es exclusiva de la enseñanza filosófica, ésta se distingue por el fin, esto es, por la naturaleza de la filosofía. La filosofía no es un todo acabado y aceptado universalmente, ni siquiera en un punto del tiempo, como lo es la ciencia. La filosofía es “algo actual y cambiante”, cuya “codificación entrañaría una renuncia a su voluntad y su vocación de incondicionalidad”. El filosofar es “un pensar que va hacia las condiciones últimas y las instancias incondicionadas y que, como tal, no puede apoyarse en supuestos previos...” (p. 18-19). De esta suerte, la filosofía es problema, antes que solución definitiva. La enseñanza filosófica entonces debe tender a suscitar el interés por el planteo correcto de los problemas y crear el clima psicológico propicio para mantener ese interés también en la búsqueda de las soluciones satisfactorias y objetivas.

Los capítulos II y III tratan sobre la importancia de "la filosofía en la educación secundaria" y los "fines de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria". Ambos capítulos son complementarios. El autor argumenta a favor de la enseñanza de la filosofía en secundaria y aclara una confusión muy difundida. En efecto, no se trata, en la secundaria, de formar profesionales de la filosofía ni tan siquiera despertar vocaciones filosóficas, en cuyos casos la enseñanza de la filosofía en este nivel sería un despropósito. La tarea debe ser más concreta y a la vez de interés universal. Debe tender a lo siguiente: 1. Formar en el alumno una visión del mundo, crítica y racional, conseguida por la revisión atenta y reflexiva de creencias, actitudes mentales habituales, etc. 2. Desarrollar su sentido crítico y su "capacidad de enjuiciar la realidad según modelos racionales estrictos". 3. Enseñarle, mediante la discusión filosófica y la explicación de textos, cómo argumentar y establecer la verdad y demostrar la falsedad de una aseveración; a encontrar procedimientos seguros para determinar el contenido válido de un conocimiento o de una práctica. 4. En fin, revelarle, mediante el cultivo de la actitud reflexiva, los límites del conocimiento y de la conducta, a partir de lo cual el alumno puede conseguir una mejor orientación en el mundo. Todo esto lleva al autor a formular dos recomendaciones: la enseñanza de la filosofía debe impartirse en los años superiores de la secundaria y debe tener carácter universal, es decir, debe ser para toda clase de alumnos, pues los fines mencionados son comunes a toda persona culta.

Los dos capítulos siguientes tratan sobre "el profesor de filosofía" y el "alumno de filosofía". Contienen consideraciones importantes sobre los requisitos mínimos que deben cumplir profesores y alumnos para que la enseñanza filosófica sea fructífera. Algunos requisitos son obvios, otros no tanto. Sin embargo, requisitos obvios han sido minimizados en los últimos tiempos a favor de la formación puramente pedagógica del profesor secundario. En este sentido Salazar escribe: "Es preciso rechazar de la manera más enfática, no sólo en filosofía sino en cualquier campo disciplinario, la idea de que puede haber un buen profesor que no está bien instruido en la materia que va a enseñar" (p. 50). El profesor de filosofía debe poseer también una cultura general amplia y estar informado sobre el estado actual de la ciencia, tener vocación filosófica y perfecto dominio del lenguaje materno. Esto último, que es y debe ser una exigencia para todo docente, es en

el caso del profesor de filosofía un requisito de primer orden. La filosofía ha sido siempre, y hoy más que nunca, análisis del instrumento de comunicación y comprensión (el lenguaje). Gran parte de la tarea docente en filosofía se va en aclaraciones y distinciones semánticas, lo que presupone dominio del lenguaje materno. Estos capítulos tienen una riqueza considerativa que alargaría mucho esta nota de mencionar cada uno de sus puntos.

La exposición de la evolución histórica de la enseñanza filosófica, que es el contenido del capítulo VI, peca, por su brevedad, de algunas inexactitudes históricas, así por ejemplo, no es cierto que la distinción entre enseñanza esotérica y exotérica ha respondido siempre a exigencias religiosas y morales. Se sabe que en la escuela peripatética la distinción entre las exposiciones acroamáticas y las exotéricas o públicas obedecían a razones estrictamente pedagógicas. La enseñanza acroamática estaba reservada a los iniciados, por el carácter abstracto y difícil de las materias: lógica, física y metafísica. Las exotéricas interesaban a un público más amplio y podían ser expuestas en forma más o menos popular: retórica, sofística, política. No es tampoco absolutamente cierto que la autoridad de Aristóteles fue indiscutible a lo largo de todo el período medieval, ni siquiera del período escolástico. La autoridad de Aristóteles se impuso difícilmente recién en la segunda mitad del siglo XIII.

## Biblioteca de Letras

El capítulo VII está cubierto por una exposición exhaustiva de los modos de enseñanza filosófica y sus ventajas o desventajas. Por ejemplo, si debe ser libre u obligatoria, si intensiva y breve o espaciada y en largos períodos, si ha de ceñirse a programas detallados o a base de repertorios para la libre elección del tema, si debe ser curricular o incitadora en grupos de discusión o por trabajos dirigidos, si debe ser sistemática o histórica, si debe hacerse mediante conferencias, lecciones magistrales, trabajos de seminario o trabajos de consulta. Este catálogo de modalidades está referido a resultados concretos de los países donde se aplican.

La parte más importante del libro por la riqueza teórica y por las condiciones de aplicabilidad didáctica es la referente a los métodos propiamente filosóficos. Se inicia esta sección, que cubre del capítulo VIII al XIV, con una precisa definición de lo que es método. Al método se le caracteriza mejor en aten-

ción a los fines perseguidos que a la operación misma. Así, hay métodos que se aplican a las operaciones cognoscitivas y hay los que buscan transformar la realidad. Los primeros son teóricos, los segundos son prácticos o de acción. Basándose en la definición de educación: "acción que afecta la conducta del educando", se distingue el método pedagógico como uno de acción. El método didáctico es subgrupo del método pedagógico y como tal es también de acción. El método didáctico se encamina específicamente al aprendizaje de una disciplina. Aunque el método didáctico se usa sobre todo en el aprendizaje de las ciencias, no se confunde con el método o los métodos científicos. Estos son teóricos y de invención, aquellos en cambio se estructuran a base de los resultados científicos. Si recordamos lo dicho líneas arriba, el método didáctico filosófico no es de acción pura sino también, en cierta manera, de invención. De la misma manera como el método filosófico —entendiéndolo como estructura racional que asegura la continuidad lógica de los planteos, interrogaciones y soluciones— no es algo definido ni estabilizado de antemano, como sí es el científico, el método didáctico filosófico muestra también igual elasticidad y hasta se confunde con el procedimiento general que el filósofo emplea en el establecimiento de sus filosofemas.

De entre los varios métodos que se pueden aplicar a la enseñanza de la filosofía a nivel secundario, Salazar ha seleccionado para la exposición detallada los que se distinguen por su utilidad manifiesta y por su general aplicación. Estos son: el método expositivo, el socrático o dialogado, el de lectura y comentario de textos, el de análisis lógico-lingüístico, el fenomenológico-crítico y el estudio dirigido. Estos métodos si bien están vinculados con ciertos períodos, filósofos y escuelas de la historia de la filosofía son abordados aquí en su sentido didáctico, lo que los hace en cierta medida neutros y de general aplicación.

Capítulo interesante, por lo novedoso, es el referente a los materiales didácticos auxiliares. En las obras de consulta se ha destacado bien la utilidad de las fuentes: antologías, obras de autores selectos, manuales de historia de la filosofía, vocabularios filosóficos, revistas y repertorios bibliográficos. Quizás hubiera sido útil mencionar los diccionarios y enciclopedias filosóficos. Si el vocabulario registra conceptos, el diccionario o enciclopedia incluye además noticias sobre filósofos, escuelas, corrientes filosóficas. La programación es un ins-

trumento de enseñanza muy útil, que puede también aplicarse —y de hecho se ha aplicado en forma de repertorios— al aprendizaje de la filosofía. Se basa en el refuerzo de conocimientos o en la gratificación por el acierto; permite el control progresivo del aprendizaje y la autoinstrucción. Aunque el profesor es un elemento positivo, quizás irremplazable, en la enseñanza, conviene recordar que el procedimiento de enseñanza programada con el auxilio de máquinas electrónicas ha probado su eficacia. En la Universidad de Irvine (EE. UU.) casi la mitad de los estudiantes de un total de 5,600 toman por largo o corto lapso cursos enteramente programados en un sistema central de computadoras.

El capítulo sobre la evaluación del aprendizaje en filosofía ha llamado también nuestra atención. Sin contar la apreciación por contacto, que se materializa mediante las intervenciones en clase, respuestas orales, etc., difícil de efectuar en clases numerosas, el autor destaca al examen oral, el ensayo, las pruebas objetivas y las mixtas, como medios de evaluación de aprendizaje. No considera sin embargo la prueba escrita tradicional que consiste en preguntas que deben ser respondidas con más o menos amplitud. El ensayo, que ha de considerarse como una prueba escrita en el aula, difiere de aquella porque versa sobre un solo tema y el alumno puede auxiliarse de: diccionarios, obras de consulta, etc. Tampoco menciona la monografía, quizás por no ser adecuado este tipo de prueba a nivel secundario. La monografía da ocasión al profesor de apreciar el sentido de organización y de análisis del alumno, su habilidad en el manejo de las fuentes y su capacidad de expresión, cosas que son imposibles de apreciar por otro tipo de prueba.

El libro termina con dos anexos muy útiles. El primero contiene programas de secundaria de distintos países de Europa y América. El otro da cuenta de una nutrida bibliografía sobre didáctica de la filosofía, bibliografía que incluye artículos de revistas y de publicaciones oficiales.

El libro es rico en informaciones, enfoques, análisis penetrantes, sugerencias y recomendaciones, de lo que es imposible dar noticia en una reseña bibliográfica. Está escrito en un lenguaje depurado pero a la vez enriquecido por el trabajo creador del autor en muchos años de producción filosófica, lo que ha contribuido a que su estilo alcance el máximo de precisión a la vez que una elegante sobriedad. A.P.C.

**Iniciación filosófica** es un texto universitario que ha alcanzado, explicablemente, una gran difusión. Desde 1963 a la fecha se han hecho de él cuatro ediciones. La última, de 1969, está enriquecida con datos bibliográficos recientes y con un índice onomástico muy útil. Es el curso a nivel introductorio que Salazar dicta desde hace años en su cátedra de **Introducción a la Filosofía** en San Marcos, y está estructurado para ser desenvuelto en un año lectivo.

En el libro se aborda un haz de temas filosóficos diversos aunque entrelazados y conectados en una secuencia lógica y metodológica que se advierte bien al cabo de su lectura. El hilo conductor de todo este discurrir por varios temas es el esfuerzo permanente por comprender y expresar lo que es la filosofía. Tres clases de temas son estudiados: 1) Definición, carácter y campo de la filosofía. 2) Historia de la filosofía. 3) Análisis lingüístico y metodología filosófica.

El libro comienza con un encuadre de la filosofía y un intento de definición de la misma, esfuerzo que el autor remata al final del segundo capítulo con la ya tan conocida caracterización de que filosofía es: **reflexión crítica, concepción del mundo y saber de la vida**. Luego de una exposición panorámica de la historia de la filosofía (Caps. III-IV), el autor retoma el tema de lo que es la filosofía al vincular la triple caracterización de ésta con su campo y diversificación disciplinaria. En el capítulo VI el autor establece relaciones y diferenciaciones de la filosofía con otras disciplinas y actividades del espíritu: ciencia, religión, cosmovisión y arte.

La parte del libro que sigue es sin duda la más importante. Aquí despliega el autor un esfuerzo notable por precisar el significado de los filosofemas, esto es, de las tesis o enunciados filosóficos, lo que lleva a ver la filosofía por dentro: "a la comprensión del conocimiento filosófico" (p. 136).

¿Filosofemas como: "la materia se mueve en un ciclo eterno" (Engels), "la realidad es duración" (Bergson), "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia" (Kant), comunican acaso conocimiento? Y si así es, ¿son éstos verificables, o sólo tienen valor por su carácter simbólico, alusivo a algo por esencia incognoscible e insoluble?. Para esclarecer esta cuestión Salazar recurre al análisis lingüís-

tico (Cap. VIII). El lenguaje cumple una triple función que se descubre en expresiones como las siguientes: "la pizarra es negra", "¡Maldición!", "Me siento mal", dicho esto último con la intención de provocar conmiseración. La primera tiene carácter enunciativo, la segunda expresivo y la tercera operativo. Ni las oraciones expresivas ni las operativas comunican algo o apuntan a un contenido objetivo, sino que cumplen otros fines: llamar la atención sobre nuestro estado de ánimo o provocar un cambio de conducta en quien nos escucha. Estas oraciones no son verdaderas o falsas. Las enunciativas en cambio, que apuntan a un contenido objetivo comunicable, si pueden ser verdaderas o falsas. La orientación hacia la verificación se da precisamente por el significado de lo que expresan. El significado de una oración lo captamos por su sentido, aunque no es necesario que una oración sea con significado para que tenga sentido (p. 135-139). Cabe llamar la atención que no son lo mismo "significado" y "sentido". El sentido de la oración puede ser expresivo, operativo o enunciativo, pero sólo las oraciones enunciativas tienen significado. Estas distinciones no están muy claras en el libro, pero creemos no equivocarnos el remarcarlas.

El problema de las oraciones con significado lleva al de la verdad (Caps. IX-XI). La verdad se dice de muchas maneras, según la famosa expresión de Aristóteles, pero para los propósitos que guían al libro, basta con la definición semántica de la verdad, según la formulación de Tarski. Lo verdadero o lo falso no está en la proposición sino en lo que se dice de la proposición al compararla con lo que satisface o no satisface a ella. De manera que no es lo mismo enunciar la proposición que decir de ella que es verdadera o falsa. Esta diferenciación se explica bien por los niveles de lenguaje. La estratificación del lenguaje en lenguaje objeto y metalenguaje ha permitido explicar algunas paradojas famosas, como la del mentiroso, por ejemplo. Según Tarski, es verdadera una oración si es satisfecha por todos los objetos y falsa en caso contrario (p. 151).

Esta definición remite al problema de la verificación (Cap. X). Existen dos métodos generales de verificación: el analítico y el empírico. Por el primero se verifica la proposición mediante el examen teórico del contenido de ella, es lo que se hace en matemáticas, lógica y en todas las proposiciones de carácter derivativo aunque tengan origen empírico. Por el segundo se recurre a la confrontación de la proposición con el

fenómeno, cosa que se lleva a cabo mediante la observación. Es manifiesto que los filosofemas no son oraciones empíricas o analíticas. ¿Esto quiere decir que no son verificables y que, en consecuencia, no son ni verdaderos ni falsos, esto es, oraciones sin significado, como ya lo han afirmado algunos filósofos? Salazar nos advierte del riesgo de una respuesta precipitada. En efecto, hay oraciones de carácter científico y ético que no son verificables por ninguno de los procedimientos señalados y que, sin embargo, muy pocos se atreverían a negarles significado objetivo. Ejemplos: "por dos puntos se puede trazar una línea recta", "el átomo de hidrógeno tiene un electrón cortical", "es malo causar sufrimiento innecesariamente". Estas proposiciones no son analíticas o empíricas, al menos no es posible determinar su verdad por el análisis conceptual de sus elementos o por la confrontación con el fenómeno. Pero hay medios de verificación que establecen su validez. El procedimiento analítico y el empírico no agotan pues el campo de lo verificable.

Los filosofemas son proposiciones con sentido que remiten a un contenido comunicable. El tipo de verificación de ellos es de naturaleza contextual, lo que nos pone en guardia de las interpretaciones de pasajes aislados de la obra de un filósofo. La verificación de un filosofema remite a todo el tejido en que prolonga sus fibras. Sin el estudio de toda la obra de un filósofo no es posible verificar bien un filosofema de éste. De ahí que los procedimientos de verificación sean tan distintos como los filósofos y que el filosofema haya que verlo dentro de la perspectiva metodológica que el autor ha trazado para poder saber si lo que afirma es válido. No otra cosa es verificar un filosofema.

Esta conclusión conduce al capítulo XII: **Verdad y método en la filosofía**, en el que el autor expone los procedimientos metodológicos más notables: análisis conceptual, análisis lógico, análisis lingüístico, método crítico trascendental, método fenomenológico, método histórico-existencial, método especulativo, método de intuición, pensamiento simbólico, método inductivo, metafísica directriz, pensar moral especulativo, pensar moral crítico, pensar moral práctico. Este cuadro de los métodos orienta bien en la riqueza diversificada de la filosofía, aunque la presentación de ellos aquí sea tan breve que es difícil aprehender distinciones importantes, como las que en efecto hay entre el análisis lingüístico y el lógico, por ejemplo.

En el capítulo XIII: **Paradojas de la filosofía**, Salazar nos recuerda determinadas características de la filosofía que la muestran como un saber esencialmente paradójico, constituido de problemas antes que de soluciones, lo que ha hecho decir a Gabriel Marcel que la filosofía trata con misterios antes que con problemas, ya que éstos sólo tienen sentido si son solubles. "La filosofía aspira a una exigencia máxima de rigor y tiene, sin embargo, un precario rigor cumplido... reclama una universalidad de conocimientos y se enraiza, sin embargo, en la persona singular del filósofo"; es, en suma, un "quehacer imposible... pero inevitable" (p. 231).

El filósofo a diferencia del científico no está seguro de la disciplina que cultiva y hace con frecuencia **antifilosofía** (Cap. XIV). Esta actitud antifilosófica es, paradójicamente, auténticamente filosófica. Salazar nos recuerda lo que dice Revel en su libro: **¿Para qué filósofos?** Caracas 1962: "De este modo la principal hipocresía de quienes hacen hoy profesión de filosofar es sin duda el hacer creer que la filosofía existe". Marx hizo también antifilosofía cuando escribió: "Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de transformarlo", pero sería torpe concluir de ahí que Marx no se comportaba en este caso como filósofo. Esta formulación sólo pudo y puede hacerla alguien que vive la filosofía como problema. "Que fácil resulta pensar —dice Salazar— como se ha hecho tantas veces, que su juicio (el de Marx que hemos citado antes) es típica divergencia que separa al político del hombre contemplativo. Sin embargo su enjuiciamiento tiene una honda motivación filosófica y no se comprende cabalmente sino sobre el fondo de su formación filosófica personal, de su polémica con el idealismo hegeliano, de su antropología y su teoría de la enajenación". (p. 224).

El libro que acabamos de reseñar tiene una estructura poco común, por no decir singular, en los manuales introductorios de la filosofía. Pero lo creemos de gran utilidad para mostrar al lego lo que la filosofía significa y para incitar y despertar vocaciones filosóficas. Esto sin desconocer que la utilidad puede extenderse al especialista. Al final de cada capítulo se halla una bibliografía bien confeccionada con calificaciones.

A.P.C.

¿Qué es filosofía? es un folleto de apenas 58 páginas, escrito en forma fácil y elemental. Aunque el autor no dice de los propósitos que le han animado a escribirlo, imaginamos que ha tenido presente un tipo de lector común, no iniciado. La obra, en efecto, es de divulgación y cumple, a nuestro entender, una misión orientadora hacia la filosofía.

Comienza planteando la dificultad de definir la filosofía, pero para remitirnos inmediatamente a la razón histórica de esta dificultad. A una ciencia se le define por su objeto y por su método; la filosofía no tiene quizás ni objeto ni método(s), cuando menos, propios. En efecto, la filosofía no ha sido concebida de igual manera por sus más grandes cultivadores, v. g. Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Sto. Tomás, Spinoza, F. Bacon, Kant, Sartre, Wittgenstein, etc. El desacuerdo no es empero accidental ni superable, responde antes bien a la naturaleza misma de la filosofía. Por eso es que ésta se diferencia de la ciencia, que sí tiene objeto y métodos bien determinados. Pero por ser la filosofía un saber racional estricto, con aspiraciones de objetividad universal no puede confundírsela tampoco con la religión y el arte (p. 22-24).

Problemas centrales de la filosofía son: la existencia del mundo externo, la expresión crítica de una visión del mundo, el conocimiento en general, la conducta y los valores, el hombre. Salazar pasa revista a estas dificultades. En lo que respecta al conocimiento distingue con acierto cuatro clases de problemas: 1) la posibilidad del conocimiento, cuya solución puede conducir a una posición dogmática o a una escéptica; 2) la naturaleza del conocimiento que puede definir posiciones realistas, fenomenistas o idealistas; 3) el fundamento del conocimiento, cuya aclaración ha llevado a actitudes racionalistas, empiristas, criticistas, intuicionistas; 4) la validez del conocimiento, que se plantea en la búsqueda de un "criterio de verdad"; posiciones típicas aquí son: el relativismo, el perspectivismo, el absolutismo, el historicismo, el pragmatismo. (pp. 36-42).

Punto polémico, y en el que no es fácil convenir con Salazar, es la identificación de filosofía e ideología. "La filosofía es ideología, pero es una ideología racionalmente fundada, una ideología quizá imposible en su ideal último, ya que aspira a lograr la síntesis cabal de la racionalidad y la acción". (p. 32).

Nosotros pensamos empero que la filosofía no está necesariamente vinculada a la acción. Aunque el filosofar compromete la conducta de quien filosofa, sería lamentable confundir la tarea eminentemente especulativa y objetivante del filósofo con la del ideólogo, si bien reconocemos que la síntesis de racionalidad y acción ha sido el móvil central de muchos filósofos.

Parágrafos importantes son los dedicados a la verificación filosófica. "¿Cómo se prueba una filosofía?". Aunque hay muchas filosofías, tantas como filósofos, esto no lleva a concluir, sin embargo, que la filosofía sea un saber arbitrario, subjetivo e improvisado. Todo lo contrario. Es saber racional, crítico, con aspiraciones a que se le tenga como saber universalmente reconocido. Es de esta suerte que podemos rechazar una filosofía de acuerdo a tres criterios: 1) porque en su exposición se encuentra graves contradicciones lógicas, falacias, incoherencias, etc.; 2) porque en sus líneas fundamentales marcha en discordancia con el saber empírico reconocido, aunque hay que remarcar que la filosofía no es un saber empírico; 3) por "una insuficiencia explicativa básica y una incapacidad para ofrecer a todos los sujetos esa comprensión universal del mundo y la vida que se espera de una idea verdadera". (p. 53).

Pero "¿para qué sirve la filosofía... si con ella [no] llegamos a algún resultado valioso y de positivo provecho?". El valor de la filosofía está en el esfuerzo supremo de comprensión racional de lo real "en ser la última estación de la racionalidad del hombre" (p. 58). Todo aquel que valora "el pensamiento racional y su función orientadora en la vida" tendrá que reconocer la importancia de la filosofía.

El trabajo que reseñamos es de divulgación, ya lo dijimos. Pero ello no nos exime de la crítica. Los cuadros históricos del filosofar (pp. 10-20) son imperfectos. Lo que dice de San Agustín por ejemplo, conviene a cualquier filósofo cristiano del mundo romano y medieval. De Santo Tomás se ha destacado lo accidental y circunstancial, no la idea básica de coordinar una visión racional de la realidad con la naturaleza de Dios concebida con ayuda del mensaje revelado.

Con respecto a la diferencia entre filosofía y ciencia el autor ha considerado para el caso sólo las ciencias empíricas, que no las especulativas: matemáticas, lógica. Grave falla si de lo que se trata es de caracterizar a la filosofía.

A.P.C.

**Lecturas filosóficas** es una antología de la producción filosófica, hecha —según confesión del autor— con la triple finalidad de: a) reunir en un volumen los textos más representativos de filósofos notables de todos los tiempos; b) escoger los textos de tal suerte que éstos documenten los más variados campos del filosofar, y c) servir como auxiliar en la formación filosófica a nivel universitario. Alcanzar satisfactoriamente estos fines no es tarea fácil, tanto menos si se considera la limitación física inevitable de una antología, limitación que ha de ser más estricta, por razones económicas, cuando el lector que se tiene en mente es el estudiante universitario latinoamericano. Creemos, sin embargo, que Salazar y sus colaboradores han cumplido con éxito la empresa, éxito relativo, por cierto, como cabe esperar de una tarea antológica.

Es vastamente sabido y experimentado que las antologías son por naturaleza insatisfactorias. Esta insatisfacción es mayor cuando nos damos con antologías filosóficas. Los trozos entresacados de obras originales para “antologizarlos”, se les independiza de un conjunto que es el que les da precisamente sentido. En efecto, las oraciones filosóficas tienen un sentido contextual que se enraíza en toda la obra y hasta en todas las obras de un mismo autor. “Antologizarlos” es pues falsearlos. Tal es la opinión de Salazar (Cf. p.xiii). Pero esto es un defecto superable, pensamos. El carácter sistemático de la filosofía hace que cada verdad se apoye en otras verdades del sistema. En un trozo bien escogido las verdades que verifican lo que se afirma en aquel se hallan a modo de supuestos implícitos. Así, quien tenga conocimiento de estos supuestos, aunque sea en grandes líneas, puede interpretar bien el trozo antológico. El defecto es pues minimizable si, por ejemplo, la lectura de los textos antológicos se hace mediante la guía de una persona enterada. Y ésta es precisamente una de las tareas— quizás la más importante— de la enseñanza de la filosofía.

Pero una antología es también insatisfactoria —y esto vale para toda clase de antologías— porque es inevitable manifestación del gusto o preferencia personal del antologista y de la “sensibilidad de la época”, aunque es difícil dar razón de ésta. No queremos desconocer el que haya en efecto una “sensibilidad de la época”, pero a menudo se usa la expresión para cubrir lo que es en el fondo, preferencia personal. Comparemos por ejemplo dos antologías filosóficas, confeccionadas

con apenas 10 años de diferencia, las dos en español: la de Salazar, que nos ocupa, y la de Julián Marías, **La filosofía en sus textos**. Se supone que ambos antologistas responden más o menos a la misma "sensibilidad de la época", sin embargo ¡qué diferencia de criterio antológico! ¿O es que hay que tomar en cuenta una "sensibilidad regional o geográfica"? Julián Marías nos entrega textos de 6 filósofos de la patrística y de 16 medievales de un total de 75 filósofos "antologizados". Salazar en cambio incluye en su antología sólo un texto de San Agustín y dos medievales, estos últimos sobre el problema de la existencia de Dios, correspondientes a San Anselmo y Santo Tomás. Esto es, 3 de un total de 98 textos correspondientes a 59 filósofos. Aquí operan evidentemente filtros de calibre distinto, lo que no se explica por la mera "sensibilidad de la época".

Hay, por otra parte, en la antología de Salazar, una preponderancia de la filosofía analítica, que la hace interesante por cierto, pero que refleja indudablemente una preferencia personal. Encontramos aquí 17 textos de 11 autores de la corriente analítica.

Los textos están distribuidos en las siguientes secciones: I. La filosofía y los filósofos, II. La filosofía y la historia, III. El problema del conocimiento, IV. Lenguaje y lógica, V. El problema del valor, VI. Lo bello y el arte, VII. El deber y el bien, VIII. El problema de la libertad, IX. Moral, sociedad e historia, X. El problema del hombre, XI. El problema de Dios, XII. El problema del ser.

Como se puede apreciar, **Lecturas filosóficas** es una antología ricamente matizada, que puede prestar un servicio múltiple no sólo a la enseñanza académica de la filosofía sino también al autodidacto y hombre culto en general. Pone al alcance textos de obras raras, costosas o simplemente inhallables en español por no estar aun traducidas. Es del caso destacar, que el autor y sus colaboradores han traducido, para la presente antología, textos importantes y, en no pocos casos, corregido traducciones clásicas.

La obra se complementa con anexos muy útiles, incluidos en el volumen. El anexo 1, que trata sobre la manera de leer, comprender, comentar y explicar un texto filosófico, está tan lleno de sugerencias, consejos, guías, pautas y advertencias que

puede ser de utilidad enorme para quien se inicia en la filosofía y para quien la enseña. En el anexo 2 aparece un modelo de comentario de un texto de Bossuet, hecho por el profesor francés Philibert. En el anexo 3 hay una traducción al español de los famosos comentarios de E. Gilson al **Discurso del método**, correspondientes a la segunda parte. En el anexo 4 encontramos un valioso comentario por Salazar a Ludwig Wittgenstein, **El valor como trascendental**. El título es de Salazar, que le ha dado a un grupo de pasajes entresacados del **Tractatus logico-philosophicus**. El anexo 5 es un cuestionario para control de lectura del texto de W. Stace, **Refutación del realismo**, confeccionado por César Valega García. Valega ha colaborado en no poca medida en la elaboración de **Lecturas filosóficas**. Todos los textos comentados y cuestionados en los anexos se hallan, por cierto, en la antología.

La obra incluye además notas bibliográficas de los autores "antologizados" y, al final, un cuadro histórico de la filosofía.

A.P.C.

**Breve antología filosófica** constituye una selección del material publicado en **Lecturas filosóficas**. El criterio selectivo ha sido determinado por el fin. Esta breve antología está destinada a auxiliar la enseñanza de la filosofía en secundaria. De esta suerte, se ha buscado los textos accesibles a la mentalidad escolar y que ofrezcan menos dificultades. Para el caso, Salazar ha escogido 32 textos que los ha agrupado en 5 secciones: I. Naturaleza de la filosofía, II. Teoría del conocimiento, III. Axiología, ética, estética, IV. Antropología filosófica, V. Problemas metafísicos. Como apéndices figuran cuestionarios muy útiles para el control y evaluación de la lectura y noticias bibliográficas de los autores.

Es ésta una antología de bolsillo, ágil, bien confeccionada, con índices de autores y tablas cronológicas que permiten la pronta ubicación histórica de los filósofos.

A.P.C.

**Breve vocabulario filosófico** es un instrumento sumamente manuable, para la consulta inmediata. El volumen tiene

apenas 83 páginas, pero incluye un vocabulario relativamente nutrido: 683 términos filosóficos. Las definiciones no son por cierto detalladas ni están ilustradas con ejemplos concretos de usos, pero son no obstante precisas y acertadas. En cuanto a las pretensiones de esta obrita dejemos a que el autor mismo nos las diga. "...el pequeño volumen que presento no es un diccionario propiamente dicho, por lo menos en cuanto toca a la amplitud del vocabulario consignado. Constituye sólo un instrumento elemental de orientación en la fronda del lenguaje filosófico, cuyo principal servicio debe ser el encaminar al principiante hacia un uso de dicho lenguaje a la vez riguroso y plenamente adaptado a las necesidades de su pensamiento y de la comunicación filosófica". (Prólogo).

A pesar de su brevedad el **Vocabulario** registra términos que por lo general no se hallan en los grandes diccionarios, v. g. "panenteismo". Pero a la vez notamos la ausencia de palabras, cuyo uso es muy frecuente en filosofía, v. g. "apercepción", "filosofema".

Tenemos que declarar, en honor a la verdad, que el acierto de las definiciones no es parejo: 1) En algunos casos no se ha registrado todas las significaciones importantes de un vocablo, v. g. de "especie". Este término tiene, además del significado lógico —que es el único que señala el autor—, el ontológico y el gnoseológico. En la ontología escolástica "especie" es sinónimo de "esencia"; y en la gnoseología aristotélico-escolástica "especie" es aquello por lo que algo se conoce. 2) En otros, la definición de un término resulta ambigua, v. g. "nominalismo": "Corriente filosófica según la cual los conceptos y las esencias universales no son sino puros nombres..." Aquí se da a entender que el concepto o esencia puede ser un nombre. Pero esto es falso, pues si el universal es sólo un nombre entonces ya no es ni concepto ni esencia. La definición pudo haber sido la siguiente: "Corriente filosófica según la cual los universales no son sino puros nombres..." 3) También se da el caso de definiciones falsas por insuficientes, v. g. de "escolástica". Si se define ésta como "corriente... de la filosofía en la Edad Media...", entonces mal puede ser Suárez representante de ella. Como es sabido Suárez no vive en la Edad Media. Pero esto ocurre porque en la definición se ha destacado lo que es accidental, el que haya sido "originada en la enseñanza impartida en las escuelas conventuales y universidades". Pero a la Escolástica se le define mejor por el mé-

todo, y esto es lo que precisamente no se ha hecho aquí. Los defectos de la obra son mínimos y se reducen, en verdad, a los consignados.

Creemos que Salazar ha prestado con su **Vocabulario** un servicio muy importante al estudiante universitario y secundario, y aun al "filósofo viajero", **Wanderlehrer** —que no es necesariamente sofista—. La manuabilidad del **Vocabulario** permite ir por doquier con él en el bolsillo. Puede ayudarnos a salir de dificultades momentáneas en la lectura de algún texto filosófico o en la formulación urgente de un trabajo.

A.P.C.



Biblioteca de Letras  
«Jorge Puccinelli Converso»