

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFIA

**“SOBRE EL PROBLEMA DEL SER EN LUIS FELIPE
ALARCO. UNA METAFÍSICA TRASCENDENTAL”**

TESIS

Para optar el Título Profesional de
Licenciado en Filosofía

AUTOR:

Jorge Luis Carrera Honores

Lima-Perú

2014

Para María Luisa Rivara de Tuesta,
Gaby Wallner y mi madre con
profundo afecto y gratitud.

“Nada es más fácil que escribir de manera que no haya quien lo entienda, al igual que nada es más difícil que expresar pensamientos de peso de modo tal que nadie pueda decir que no los entiende. Lo ininteligible está emparentado con la carencia de inteligencia y, en todo caso, es infinitamente más probable que esconda una mistificación que un pensamiento muy profundo”.

Arthur Schopenhauer

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1	
EL PROBLEMA DEL SER EN EL PERÚ 1853-1980.....	10
1.1. Las ideas metafísicas que influenciaron en el Perú 1853-1980.....	11
1.1.1. El Tomismo.....	11
1.1.2. La metafísica de Bergson.....	16
1.1.3. El idealismo de Eucken.....	20
1.1.4. La ontología de Heidegger.....	22
1.2. El problema del ser en el Perú 1853-1980.....	24
1.2.1. En el siglo XIX: 1853-1899.....	25
1.2.2. En el siglo XX: 1900-1980.....	36
1.2.2.1. El grupo de los años 20.....	37
1.2.2.2. El grupo de los años 40.....	47
1.2.2.3. El grupo de los años 60.....	66
CAPÍTULO 2	
EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LUIS FELIPE ALARCO.....	73
2.1. Datos históricos sobre Luis Felipe Alarco.....	73
2.1.1. Biografía de Luis Felipe Alarco.....	73
2.1.2. Las publicaciones de Luis Felipe Alarco.....	86
2.2. En el pensamiento peruano.....	91
2.3. En la filosofía de la educación.....	105
2.3.1. La diferencia entre la filosofía de la educación y las ciencias de la educación....	105
2.3.2. La realidad educacional.....	107

2.3.3. Los elementos de la educación.....	108
2.3.4. El método didáctico.....	110
2.4. En las ideas políticas.....	111
2.5. En el existencialismo.....	117
2.5.1. La idea acerca del hombre.....	118
2.5.2. La inmortalidad del alma.....	121
2.5.3. La existencia divina.....	124
CAPÍTULO 3	
EL PROBLEMA DEL SER EN LUIS FELIPE ALARCO.....	128
3.1. Las ideas de Heidegger y Hartmann que influenciaron en las ideas de Luis Felipe Alarco.....	128
3.1.1. Las ideas ontológicas de Martin Heidegger.....	128
3.1.2. Las ideas ontológicas de Nicolai Hartmann.....	132
3.2. La concepción del ser y de los entes.....	153
3.2.1. La concepción del ser.....	153
3.2.2. Los entes y el ente.....	157
3.2.3. La relación entre el ser y el ente.....	159
3.3. Las fases y los modos del ser.....	162
3.3.1. Las fases del ser.....	162
3.3.2. Potencia y acto.....	165
3.3.3. Los modos del ser.....	168
3.4. Las regiones y las dimensiones del ser.....	174
3.4.1. Las regiones del ser.....	174
3.4.2. La estratificación de la realidad.....	177

3.4.3. Las dimensiones del ser.....	182
3.5. Una metafísica trascendental.....	190
CONCLUSIONES.....	202
BIBLIOGRAFÍA.....	216

INTRODUCCIÓN

El problema sobre el ser es el problema fundamental y originario de la filosofía. Este problema ontológico gira en torno a la interrogante qué es el ser. No se pregunta acerca de algún ente, sino sobre lo que tienen en común los entes. En la tradición filosófica occidental, el problema sobre el ser fue desarrollado principalmente por Parménides, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, Hartmann y Heidegger.

En la historia de la filosofía en el Perú, el problema sobre el ser se inició con las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los evangelizadores dominicos en 1553 en la Universidad de San Marcos. Este problema ontológico en su desarrollo histórico en el país ha estado influenciado por distintas ideas filosóficas, como las de Tomás de Aquino, Bergson, Hartmann y Heidegger. Sin embargo, su estructura ontológica ha sido esencialmente tomista aristotélica.

De todos los pensadores peruanos que han desarrollado el problema sobre el ser entre 1853 y 1980, Luis Felipe Alarco ha sido quien lo ha desarrollado sistemáticamente con mayor precisión y profundidad. Su planteamiento ha tenido como base el tomismo aristotélico pero ha estado influenciado por las ideas ontológicas de Heidegger y sobre todo por las de Hartmann.

El planteamiento ontológico de Luis Felipe Alarco lo podemos definir como una metafísica trascendental, porque los principios que explican y le dan sentido a los entes, a la existencia del hombre y a la realidad son Dios y el ser trascendente. Por lo tanto, la hipótesis de nuestra

investigación es demostrar que Luis Felipe Alarco planteó una metafísica trascendental, a saber, un idealismo teleológico trascendental, y que su planteamiento ontológico fue la continuación y reivindicación del tomismo aristotélico que introdujeron los dominicos al Perú.

En el primer capítulo, desarrollaremos el problema del ser en el Perú. Explicaremos las principales ideas metafísicas que influenciaron en el Perú entre 1853 y 1980, como las ideas del tomismo aristotélico, las de Bergson, Eucken y Heidegger. Asimismo, explicaremos las ideas que desarrollaron los pensadores peruanos entre 1853 y 1980 sobre el problema del ser, como las ideas ontológicas de Sebastián Lorente, Mariano Iberico, Mario Alzamora Valdez, Francisco Miró Quesada Cantuarias, César Guardia Mayorga y Augusto Salazar Bondy.

En el segundo capítulo, desarrollaremos la biografía y bibliografía de Luis Felipe Alarco. Asimismo, desarrollaremos sus ideas sobre la obra de intelectuales peruanos y sobre la filosofía de la educación, política y existencialismo. En la filosofía de la educación explicaremos las ideas de Alarco sobre la realidad educacional, los elementos de la educación y el método didáctico; y en el existencialismo explicaremos las ideas de Alarco sobre el hombre, la inmortalidad del alma y la existencia divina.

En el tercer capítulo, desarrollaremos el problema del ser en Luis Felipe Alarco. Desarrollaremos las ideas ontológicas de Heidegger y Hartmann que influenciaron en las ideas metafísicas de Alarco. De acuerdo con las ideas de Alarco, explicaremos lo que es el ser, los entes y el ente, y la relación entre el ser y el ente. Asimismo, explicaremos las fases y

modos del ser, potencia y acto, la estratificación de la esfera real, y las regiones y dimensiones del ser, con la finalidad de demostrar la metafísica trascendental de Alarco.

Por último, agradezco al doctor Miguel Ángel Polo por su apoyo, a la maestra Ana María Gispert-Sauch Colls, a Andrea Trujillo Berreteaga, a mis colegas Helí Córdova, Carlos Viaña, Saby Lazarte y Danilo Hernández. Un especial agradecimiento a mis colegas de promoción César Gómez Santos y Miguel Ángel Merma. Asimismo, agradezco por su generoso apoyo y sus consejos al doctor Octavio Obando Morán y a la doctora María Luisa Rivara de Tuesta, quienes me iniciaron en el quehacer filosófico. Finalmente, agradezco con profundo afecto y gratitud a mi prima Gaby Wallner y a mi madre.

CAPÍTULO 1

EL PROBLEMA DEL SER EN EL PERÚ 1853-1980

El problema del ser es el problema más importante en la historia de la filosofía en el Perú. Este problema está vinculado con el desarrollo de las ideas metafísicas en nuestra tradición filosófica. Sin embargo, no existe un estudio sistemático sobre el problema del ser o sobre las ideas metafísicas en el Perú.

Los estudios sobre la historia de la filosofía en el Perú, realizados por Augusto Salazar Bondy y David Sobrevilla, han desarrollado este tema de manera muy superficial e inconexa. Este problema se debe a la periodización establecida por estos pensadores. Las periodizaciones desarrolladas por Salazar Bondy y Sobrevilla son muy problemáticas e injustas en algunos casos. Por ejemplo, periodos establecidos como el positivismo o espiritualismo son problemáticos porque solo representan a las ideas que asimilaron algunos pensadores¹.

Estos pensadores que asimilaron las ideas de Comte o Bergson no representan a la comunidad filosófica de su época. Las comunidades filosóficas en el Perú han sido muy heterogéneas, por lo que en cada época los pensadores han asimilado muchas y distintas ideas, con preponderancia de algunas, e incluso los estudiantes de filosofía de la Facultad de Letras de San Marcos en sus tesis y composiciones (tesinas) demuestran intereses filosóficos distintos a los que tuvieron los pensadores que destacan Salazar Bondy y Sobrevilla, por ejemplo, en el positivismo.

¹ Para Salazar Bondy y Sobrevilla, los pensadores que destacaron en sus periodizaciones sobre la historia de la filosofía en el Perú son aquellos que han llegado a publicar libros o artículos, que han sido por coincidencia algunos catedráticos, decanos o rectores de San Marcos.

Pensamos que lo correcto es abordar el estudio de la historia de la filosofía en el Perú mediante problemas filosóficos. Las orientaciones de este nuevo estudio deben ser los problemas sobre el ser, la moral, el hombre, el conocimiento científico, etc., con la finalidad de conseguir un panorama concreto de nuestra tradición filosófica. Si establecemos periodizaciones por corrientes filosóficas solo conseguimos una comprensión muy limitada, ingenua y confusa de nuestra tradición.

Por lo tanto, sobre la base de estas afirmaciones, desarrollaremos el problema del ser en el Perú desde 1853 hasta 1980. Consideramos estos años como los parámetros de nuestra investigación porque entre estos años se han desarrollado las principales ideas metafísicas que han influenciado al pensamiento de Luis Felipe Alarco. Es decir, entre 1853 y 1980 podemos determinar exactamente a los pensadores que fueron anteriores a la reflexión de Alarco, como también a sus colegas contemporáneos y a los pensadores posteriores que continuaron con la reflexión sobre el problema del ser en el Perú.

1.1. Las ideas metafísicas que influenciaron en el Perú 1853-1980

A continuación expondremos las principales ideas metafísicas que determinaron el desarrollo del problema sobre el ser. Estas ideas son las del Tomismo, las ideas metafísicas de Bergson, las ideas del idealismo de Eucken y las ideas ontológicas de Heidegger.

1.1.1. El Tomismo

El problema del ser en el Perú se inició con las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los teólogos dominicos. Estas ideas del tomismo fueron difundidas en la Universidad de San Marcos desde 1553² en las Facultades de Artes y de Teología. De modo que, en las cátedras de Filosofía y Teología los dominicos enseñaron las ideas del tomismo aristotélico³.

El tomismo aristotélico fue la interpretación que hizo Tomás de Aquino del aristotelismo de Averroes y que dio como resultado un aristotelismo modificado de acuerdo con el dogma cristiano. Según Octavio Obando, “la mediación general que hace Tomás fue repensar el aristotelismo naturalista de Averroes que dio como resultado el aristotelismo cristiano de Tomás” (Obando 2003: 74).

Por eso, las ideas de la Física, Metafísica y del Tratado del Alma que enseñaron los dominicos en San Marcos fueron depuradas para conciliar con las ideas del cristianismo. Sobre esta preocupación de los catedráticos dominicos, Eguiguren afirmó que “los catedráticos andaban dominados por la preocupación de la filosofía aristotélica para concordarla con los principios de la religión” (Eguiguren 1951: 400).

Así pues, las ideas del tomismo aristotélico han caracterizado la reflexión de las ideas en el Perú, su influjo ha determinado el desarrollo de las ideas filosóficas, políticas y sociales en el

² Según C.D. Valcárcel, la Universidad de San Marcos comenzó a funcionar en el Convento del Rosario de la Orden de Santo Domingo en Lima, y las primeras facultades que funcionaron fueron las Facultades de Artes y de Teología. Cf. VALCÁRCEL, C.D. (1967). *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1919-1966)*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva S.A. p.13.

³ Según Luis Antonio Eguiguren, las ideas de Tomás de Aquino y Aristóteles también fueron difundidas por los dominicos y jesuitas en el siglo XVII, mientras que las ideas de Duns Scoto y Agustín de Hipona (y Platón) por los franciscanos y agustinianos, respectivamente. Cf. EGUIGUREN, Luis Antonio. (1951). *La universidad en el siglo XVI*. Lima: UNMSM. Tomo I. p. 401.

país. Este proceso se ha dado así porque el tomismo en tanto justificó el dogma cristiano y explicó los hechos sociales y los fenómenos naturales desde un solo principio (Dios) de manera asequible para el hombre común y para los intelectuales, fue reconocido implícitamente como válido en los ámbitos académicos y en la sociedad peruana.

De modo que en el ámbito filosófico no hubo un cuestionamiento a las ideas del tomismo aristotélico desde nuestra tradición. El influjo del tomismo ha sido tan capital para nuestra tradición filosófica que no solo ha determinado el desarrollo del problema sobre el ser, sino que también ha delimitado el desarrollo de problemas sobre la moral y sobre el hombre. Por eso, no ha sido accidental que en nuestra tradición se asimilaran ideas como las de Bergson o se rechazaran ideas científicas o materialistas que cuestionaran implícita o explícitamente el dogma cristiano.

Ahora, las ideas del tomismo aristotélico que influenciaron en nuestra tradición, desde 1853 hasta 1980 sobre el problema del ser, son las siguientes:

Primero, Dios es la causa primera, es causa de todas las cosas y “este ser que es Dios es de tal condición que no puede hacerse ninguna adición, de donde por su propia pureza es ser distinto de todo otro ser” (Aquino 1945: 61). Además, Dios en tanto acto puro y eterno ha creado todo el ser y, por ende, posee el ser y es plenitud del ser.

Segundo, en todas las criaturas (o cosas), que están compuestas de acto y potencia, su “esencia finita es una participación en la esencia de Dios, [es decir,] el ser creado es también una participación en el acto puro infinito” (Bochenski 1981: 263). Por lo tanto, todas las

criaturas dependen de la voluntad divina y tienden hacia la realización de un plan que tiene como fin a Dios.

Tercero, todas las cosas consisten en acto y potencia. A saber, en las cosas se puede distinguir lo que está en acto y lo que está en potencia. Para Tomás de Aquino, el acto (lo actual) es lo que ya es y la potencia (lo potencial) es lo que puede ser.

Cuarto, en la generación de potencia a acto se requieren tres principios: materia, privación y forma. Según Tomás de Aquino, “para que haya generación se requieren tres cosas: ser en potencia, que es la materia; no ser en acto, que es la privación, y aquello por lo que se hace en acto, esto es, la forma” (Aquino 1983: 29). Por lo tanto, (1) la generación es el cambio del no ser al ser y la corrupción es el cambio del ser al no ser. Siendo el no ser lo que está en potencia y el ser lo que está en acto. (2) El fin de la generación es la forma y la materia y la privación están en aquello que produce la generación.

Quinto, todas las cosas se componen de materia y forma. La forma es lo que determina a la materia y la materia prima (Hyle = ὕλη) es aquella que antes de ella no hay otra materia. Sin embargo, según Tomás de Aquino:

Es menester saber que la materia prima, y también la forma, no se engendra ni se corrompe, porque toda generación es de algo a algo. Aquello de lo que hay generación es materia y aquello a lo que tiende, forma. Si, pues, la materia o la forma se engendrase, habría materia de la materia y forma de la forma hasta el infinito. Por ello la generación no es sino del compuesto propiamente hablando. (Aquino 1983: 33)

Sexto, para que se produzca el cambio de potencia a acto es necesario de un agente. Por ejemplo, el mármol que está en potencia necesita de un agente que saque la forma de la estatua, es decir, tiene que sacar la forma de la potencia al acto. Para Tomás de Aquino, este

agente o principio del movimiento es la causa eficiente aristotélica. Además, todo lo que obra el agente lo hace tendiendo a algo, hacia un fin. Por lo tanto, Tomás de Aquino (1) reconoció en las cosas las cuatro causas aristotélicas: material, eficiente, formal y final. La material y la formal como partes que constituyen a las cosas, mientras que la eficiente y final están fuera de las cosas; y (2) Aquino continuó con la metafísica teleológica de Aristóteles en tanto que la causa final aparece como la causa suprema, pero que tiene como fin a Dios.

Séptimo, el ente “es lo que significa la esencia de la cosa” (Aquino 1945: 14) y la esencia es aquello según lo cual se dice que la cosa es. Además, según Tomás de Aquino, la οὐσία y la quiddidad son lo mismo que la esencia. Ahora, el ente se dice propiamente de las sustancias y secundariamente de los accidentes, de ahí que la esencia con propiedad esté solo en las sustancias y en los accidentes esté solo de manera relativa. Así pues, hay sustancias que son simples y otras compuestas, y en ambas hay esencia. La esencia de las sustancias simples es su forma y la esencia de las sustancias compuestas son la materia y la forma. Por lo tanto, según Tomás de Aquino, “tal es la relación de materia y forma, puesto que la forma da el ser a la materia, y por esto es imposible que haya alguna materia sin alguna forma, en tanto que no es imposible que haya una forma sin materia. La forma no tiene –en cuanto es forma– dependencia de la materia” (Aquino 1945: 51).

Octavo, sobre la esencia y la existencia. Todas las cosas se componen de esencia y existencia y ambos momentos son inseparables en las cosas, pero sí son totalmente distintos. Al respecto, Bochenski afirmó que “la existencia es el acto de la esencia que la actualiza” (1981: 258).

Por último, el ser humano es un compuesto de alma y de cuerpo y que representa una sola existencia. Sin embargo, según Tomás de Aquino, la existencia del alma no depende del cuerpo. A saber, el alma es aquella forma que subsiste por sí misma sin materia. Además, el fin último del hombre es conocer a Dios. Por lo tanto, de acuerdo con las ideas de Tomás de Aquino, el hombre y la filosofía tienen como fin el conocimiento de Dios, su fin está ordenado al conocimiento de Dios. Así lo afirmó Gilson cuando se refirió a la filosofía de Tomás de Aquino: “Esta ciencia de los primeros principios del ser se ordena totalmente al conocimiento de Dios, el ser que “es”, pura y simplemente” (1951: 79).

1.1.2. La metafísica de Bergson

Las ideas metafísicas de Bergson han influenciado en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú, influjo que se dio desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Las ideas de Bergson tuvieron aceptación en los pensadores peruanos porque su metafísica fue una nueva interpretación del espíritu. Interpretación que coincide con la del tomismo aristotélico porque planteó la idea que el hombre está compuesto de espíritu y materia y que para conocer el mundo exterior es por medio del espíritu. Además de darle a lo espiritual superioridad sobre lo material.

A continuación desarrollaremos las principales ideas de la metafísica de Bergson:

Primero, la duración. El mundo y el hombre están llenos de materia y de vida. Sin embargo, lo más importante en el hombre no es su cuerpo material, sino su espíritu porque el espíritu representa al movimiento de la vida interior del hombre. La vida interior es un fluir constante

en uno mismo. Ahora, este constante fluir de nuestra vida interior es aquello que Bergson llamó duración.

En términos de Bergson: “No hay estado de alma (espíritu), por simple que sea, que no cambie a cada instante, pues no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento del presente. En esto consiste la duración” (Bergson 1956: 51). Además, esta duración que representa el devenir de nuestra vida interior no es espacial ni temporal. Está fuera del alcance del conocimiento de la ciencia.

Segundo, la intuición y el análisis. La intuición nos permite captar inmediatamente el fluir constante de nuestra vida interior. En cambio, el análisis solo nos da una mera aproximación imperfecta e incompleta de la duración. Según Bergson, “llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable” (Bergson 1956: 16). A saber, la intuición puede conocer la duración porque se sitúa en la movilidad de nuestra vida interior. Mientras que el análisis, según Bergson:

Es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es, entonces, una traducción, un desarrollo por símbolos, una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista en que se señalan otros tantos contactos entre el objeto nuevo, que se estudia, y otros que se cree ya conocer. (...) El análisis multiplica infinitamente los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta; varía sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Prosigue, pues, hasta el infinito. (Bergson 1956: 17)

A saber, los conceptos usados por el análisis jamás nos darán una reconstrucción exacta de nuestra vida interior, solo una recomposición artificial e incompleta. Además, el análisis es instrumento fundamental de la ciencia positiva y opera sobre lo inmóvil y lo material. Por lo

tanto, el análisis se limita al ámbito material pero solo la intuición puede aprehender nuestro yo. Así lo afirmó Bergson: “Hay por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura” (Bergson 1956: 18).

Por último, la finalidad de la filosofía. La filosofía en tanto metafísica debe aproximarse más a la vida interior del hombre y conseguir recobrar “el mundo exterior tal cual es, no solo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad” (Bergson 1956: 141). Este mundo exterior se da inmediatamente al espíritu, se caracteriza en ser móvil y en ser estados que cambian. Ahora, el mundo exterior y nuestra vida interior solo se pueden conocer por medio de la intuición. Los conceptos o símbolos⁴ que usa la ciencia positiva solo nos dan aproximaciones imperfectas e incompletas. Por eso, Bergson afirmó que “la metafísica es, pues, la ciencia que pretende prescindir de símbolos” (Bergson 1956: 18), ya que los conceptos o símbolos del análisis se caracterizan por ser inmóviles y rígidos.

Por lo tanto, (1) la intuición puede aprehender inmediatamente cómo es la unidad y la multiplicidad de la materia y de la vida, que llenan al mundo exterior y a nuestra vida interior. La función de la intuición no solo es demostrar que la vida y el mundo exterior son puro devenir, sino explicar qué es la vida interior. Así lo reconoció Ruggiero: “El plan de Bergson es grandioso en cuanto quiere explicar al mismo tiempo el desenvolverse de la vida y el del pensamiento que la contempla” (Ruggiero 1946: 161).

⁴ Para Bergson, los conceptos o símbolos son ideas abstractas, generales o simples.

(2) La filosofía o metafísica intuitiva debe buscar la unión y la complementación con la ciencia. Esta unión entre la metafísica y la ciencia se dará en la intuición y conseguirá que (a) las ciencias positivas adquieran conciencia de su verdadera significación y (b) que la metafísica se constituya progresivamente en ciencia:

(a) Las ciencias positivas adquirirán conciencia de su fin cuando estudien el fluir constante de la vida interior del hombre, y (b) la metafísica se constituya en ciencia cuando la intuición complemente los conceptos rígidos e incompletos del análisis que usa la ciencia positiva. De modo que, la complementación entre la ciencia y la metafísica se dará cuando el filósofo use la intuición para completar y perfeccionar el conocimiento científico; y así lo expresó

Bergson:

Un hombre que ha practicado largamente cierto método científico y ha conquistado laboriosamente sus resultados, nos dice: “La experiencia, ayudada por el razonamiento, conduce hasta este punto; el conocimiento científico comienza aquí, termina allá; tales son mis conclusiones”. El filósofo tendría el derecho de responderle: “¡Muy bien dejadme eso y veréis lo que hago!”. El conocimiento que me aportáis incompleto lo completaré. Lo que me presentáis desunido lo unificaré. (Bergson 1956: 129)

Sin embargo, Bergson nos advierte que no busca erigir a la filosofía como síntesis de las ciencias positivas ni pretende elevar a la filosofía sobre las ciencias.

(3) Finalmente, la posición ontológica de Bergson no ha caído en solipsismo, tampoco en un idealismo subjetivo, porque ha reconocido que el mundo exterior existe independientemente del espíritu, y que la finalidad del espíritu es conocer perfectamente, a través de la intuición, el mundo exterior. Es decir, el planteamiento de Bergson es un “dualismo gnoseológico y no metafísico” (Ruggiero 1946: 159), pero como hay una preponderancia de lo espiritual sobre lo material podemos afirmar que es un idealismo objetivo.

1.1.3. El idealismo de Eucken

Las ideas del idealismo de Rudolf Eucken influenciaron en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú, y su influjo se dio desde inicios del siglo XX. El idealismo de Eucken no ha influenciado tanto como la metafísica de Bergson pero ha tenido aceptación en algunos pensadores peruanos porque, primero, las ideas de Eucken son similares a las del idealismo platónico de Aurelio Agustín⁵, ideas que fueron difundidas en la Colonia por los agustinianos⁶. De modo que, el idealismo de Eucken concilia con la doctrina cristiana; y segundo porque Eucken fue el maestro de Max Scheler. Según César Góngora, Scheler fue “discípulo primero de Eucken, uno de los que con más ahínco defendió la vida como un supremo y altísimo valor espiritual” (Góngora 1943: 10). Las ideas de Max Scheler son importantes porque influyen en los pensadores existencialistas a partir de 1930 en el Perú, y las ideas de Eucken llegaron principalmente a través de las ideas de Scheler. Aunque a partir de 1920 ya hay noticias de las ideas de Eucken en el Perú.

A continuación desarrollaremos las principales ideas del idealismo de Eucken:

Primero, la vida es el principio que determina todos los aspectos de la realidad y se eleva a través de los distintos grados que posee la realidad, en los cuales mientras más se eleva consigue más autonomía. En este ascenso de la vida hay un tránsito de la vida natural a la

⁵ El idealismo de Eucken es similar al planteamiento de Agustín de Hipona porque no solo reconoció la estructura dualista platónica y la primacía de entidades ideales, sino que el idealismo de Eucken más que un planteamiento filosófico fue un planteamiento teológico.

⁶ A mediados del siglo XX fueron Gerardo Alarco Larrabure, catedrático de la PUCP, y Manuel Zevallos Vera, catedrático de Filosofía antigua, Metafísica y Teoría del conocimiento de la Facultad de Letras de la UNSA, quienes desarrollaron y exaltaron la obra y el pensamiento filosófico de Agustín de Hipona.

vida espiritual, tránsito ascendente que realiza la vida del hombre. Así pues, la vida del hombre rompe los límites de la realidad y llega a un plano superior donde encuentra su fundamentación y fin. Según Eucken, “la vida humana solo adquiere un carácter espiritual por su fundamentación en una actividad creadora” (Eucken 1926: 92). A saber, la vida del hombre participa en la vida creadora. La vida creadora es un poder superior e independiente que determina la vida del hombre y contribuye a su perfección y ennoblecimiento. Es decir, la vida creadora es Dios.

Segundo, la realidad está dividida en dos realidades: lo espiritual y lo sensible. Según Eucken, lo sensible es una vida atada y sometida a lo espiritual, mientras que lo espiritual es una vida independiente y que determina al hombre. En lo espiritual, la vida o la espiritualidad del hombre consigue independencia y sus fines y valores alcanzan sentido. Así lo afirmó Eucken:

Ya Platón, con su doctrina de las Ideas, consumó esta liberación de la vida, depurándola de la pequeñez del hombre y de la contingencia de su condición. Con fuerza y frescura juvenil rompe aquí la idea de que en el hombre hay un mundo que no procede del mero hombre, que consiste en lo verdadero en sí, lo bueno en sí, lo bello en sí, (...) el hombre cesa de ser la medida de todas las cosas. (Eucken 1925a: 32)

Por último, la vida espiritual es independiente, demanda una esencia y la construcción de una realidad independiente. Según Eucken, “la vida espiritual es, pues, una vida independiente, un mundo y una realidad que subsisten por sí” (Eucken 1925b: 121). La vida espiritual es suprahumana y supratemporal porque “el espíritu es el más alto grado de la realidad que está por sobre la naturaleza” (Ruggiero 1946: 98). Además, la vida espiritual solo puede existir en tanto participa en el todo, es decir, el movimiento espiritual no es obra humana sino que es un movimiento de Dios.

Ahora, la idea de Dios surge de la experiencia de la vida espiritual y es la vida absoluta. A saber, la vida absoluta que es Dios es la vida espiritual que llega a la plena posesión de sí misma y que se eleva sobre el hombre y sobre el mundo de la experiencia. Y así lo afirmó Eucken reivindicando el idealismo cristiano:

Para nosotros la idea de Dios no es otra cosa que la vida absoluta, la vida total libre de las limitaciones y confusiones de nuestra experiencia, la vida espiritual en la plena posesión de sí misma y como fondo de toda realidad. El contenido de la vida divina es que en ella el rasgo característico de la vida espiritual toma forma pura, que las dos se funden estrechamente; lo que hasta aquí era una mera acción exterior en nosotros se convierte en esencia. (Eucken 1925b: 165)

1.1.4. La ontología de Heidegger

Las ideas ontológicas de Martin Heidegger han influenciado en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú, y su influjo se dio a partir de 1940 a través del existencialismo. Los pensadores existencialistas introdujeron la ontología de Heidegger porque el existencialismo reflexionó sobre la existencia del hombre y este concepto en las ideas de Heidegger está vinculado con la pregunta en torno al ser.

Además, algunos pensadores peruanos fueron discípulos de Heidegger en Alemania. Por lo tanto, (1) el desarrollo de la ontología de Heidegger en el Perú estuvo vinculado al existencialismo. (2) la ontología de Heidegger tuvo aceptación en los pensadores peruanos porque desarrolló el concepto de existencia humana.

A continuación desarrollaremos someramente las principales ideas de la ontología de Heidegger. En el capítulo 3 las desarrollaremos de manera detallada:

Primero, la interrogante acerca del ser. Para Heidegger, la ontología es la disciplina fundamental de la filosofía porque estudia el ser. Para dilucidar lo que es el ser la ontología se interroga ¿qué es lo ente? Sin embargo, “la filosofía busca lo que el ente es en tanto es” (Heidegger 1958: 35). A saber, la interrogante ¿qué es el ente en tanto que es? no se pregunta sobre algún ente en particular o sobre qué son los entes, sino se pregunta por aquello que tienen en común todos los entes: el ser. Por eso, la pregunta principal para la filosofía es ¿qué es el ser?

Segundo, la interrogante en torno qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser” porque “lo que se pregunta, del ‘ser’, es qué es ‘ser’, esto es, cuál es el sentido de este término. En la pregunta ontológica, aquello por lo que se pregunta es el sentido del término ‘ser’” (Gaos 1971: 21). Por lo tanto, esta interrogante ontológica acerca del ser es la única que pregunta por el sentido del término “ser”.

Por último, la existencia humana. Sobre la interrogante en torno al ser, el único ente indicado para responder la interrogante qué es “ser” es el ser humano. El hombre es el único ente que puede responder la pregunta por el ser porque puede comprender preontológicamente al ser. De modo que, el hombre puede responder la interrogante ¿qué es ser? preguntándose a sí mismo, a su propio ser, es decir, al ser del hombre.

Para Heidegger, el ser del hombre es denominado Dasein y es traducido como “ser ahí”. En *El Ser y El Tiempo* el término “ser ahí” significa “existencia” y luego con el término “ser ahí” se designa al ente llamado hombre. En términos de Heidegger: “Este ente (el hombre) lo designamos con el término ‘ser ahí’” (Heidegger 2002: 19). Por lo tanto, el término “ser ahí”

es el ente llamado hombre y la “existencia” es el ser de este ente (el hombre), es decir, su esencia (Gaos 1971: 24).

Finalmente podemos agregar que la ontología de Hartmann también ha influenciado en el desarrollo sobre el problema del ser en el Perú. Sin embargo, ha tenido muy poca aceptación entre los pensadores peruanos. Esta poca aceptación que tuvo la ontología de Hartmann en el Perú se debe a que Hartmann fue un crítico de la ontología de Heidegger. Hartmann criticó la idea heideggeriana de que la interrogante en torno al ser es la pregunta por el sentido del término “ser”. Además, Hartmann no hizo exclusivo el término “ser ahí” o “existencia” para referirse al ser humano.

Pensadores como Honorio Delgado, Francisco Miró Quesada Cantuarias y sobre todo Luis Felipe Alarco son los únicos que desarrollaron las ideas de Hartmann en el Perú. Honorio Delgado y Francisco Miró Quesada Cantuarias solo hicieron un desarrollo expositivo de algunas ideas de Hartmann. A pesar de que Miró Quesada Cantuarias hizo un breve balance de la ontología de Hartmann. En cambio, Luis Felipe Alarco sí asimiló, interpretó, criticó y desarrolló la ontología de Hartmann. De modo que, el más importante divulgador de las ideas ontológicas de Hartmann en el país fue Luis Felipe Alarco.

1.2. El problema del ser en el Perú 1853-1980

Como hemos observado el problema del ser se inició en el Perú cuando los dominicos en 1553 introdujeron las ideas del tomismo aristotélico en San Marcos. Sin embargo, en nuestra investigación solo desarrollaremos el periodo comprendido entre 1853 y 1980. En este

periodo hemos encontrado las principales ideas filosóficas sobre el problema del ser y sobre metafísica, que han sido el contexto filosófico para el desarrollo de las ideas sobre el ser en Luis Felipe Alarco. Aquí hemos encontrado a los pensadores anteriores a Alarco que han desarrollado el problema sobre el ser, así como a los pensadores contemporáneos a él y aquellos que continuaron con la reflexión en torno al ser.

Hemos dividido este periodo en dos etapas. La primera etapa está comprendida desde 1853 hasta 1899 y la segunda desde 1900 hasta 1980. En la etapa de 1853 hasta 1899 hemos encontrado, respecto a las ideas de Alarco, antecedentes sobre el problema del ser. En cambio, en la etapa de 1900 hasta 1980 hemos encontrado ideas filosóficas sobre el problema del ser que hemos dividido en tres grupos:

El grupo de los años 20, el grupo de los años 40 y el grupo de los años 60. En el grupo de los años 20 hemos encontrado, respecto a las ideas de Alarco, las ideas filosóficas que son, también, los antecedentes sobre el problema del ser. En el grupo de los años 40 hemos encontrado a los pensadores que son contemporáneos a Alarco en torno a la reflexión sobre el ser. Por último, en el grupo de los años 60 hemos encontrado, respecto a las ideas de Alarco, a los pensadores que han continuado la reflexión sobre el problema del ser.

1.2.1. En el siglo XIX: 1853-1899

Entre 1853 y 1899 se encuentran los pensadores que han influenciado sobre metafísica en los pensadores de inicios del siglo XX. La reflexión sobre el problema del ser durante las primeras décadas del siglo XX estuvo influenciado por las ideas metafísicas de finales del

siglo XIX, y los pensadores de esas primeras décadas del siglo XX fueron los que influenciaron en la orientación metafísica de Alarco. Por eso la importancia de este periodo para nuestra investigación.

A) Sebastián Lorente (1813-1884)

Pensador español que organizó la Facultad de Letras de San Marcos en 1866 y fue catedrático y Decano de esta facultad. En 1853 publicó su libro *Curso elemental de filosofía* en cuatro tomos. En el tomo titulado Metafísica desarrolló y explicó su posición respecto al problema del ser. La posición de Lorente fue una metafísica teológica y teleológica porque, como lo observaremos a continuación, estuvo influenciada por las ideas del tomismo aristotélico y, por ende, su metafísica concilia con la doctrina cristiana.

Para Lorente, la filosofía es la ciencia que estudia los primeros principios y causas supremas de las cosas, y la metafísica en tanto disciplina de la filosofía estudia aquello que hay de eterno e inmutable en las cosas, lo que tienen en común, en esencial, las cosas de la naturaleza.

Además, la metafísica está dividida en ontología, cosmología, sicología y teodicea (o teología natural). La ontología estudia el ser, la cosmología estudia la composición y cambios del mundo. La sicología estudia el alma y la teodicea estudia a Dios. Sin embargo, el objeto de estudio central de la metafísica es “el ser, sus propiedades generales, sus relaciones, el mundo material, las criaturas espirituales y a Dios” (Lorente 1853: 1). Como la metafísica estudia las

ideas fundamentales del saber humano llama a esta ciencia: “filosofía primera, filosofía fundamental, filosofía trascendental, la filosofía por excelencia” (Lorente 1853: 2).

Respecto a la idea del ser, Lorente afirmó que:

Es la más simple, la más indeterminada de todas las ideas, es imposible resolverla en otros elementos que la compongan o determinen; desde que en ella se hace entrar alguna otra idea, ya no concebimos al ser en general, sino a tal o cual ser; es pues una idea indefinible (...), la idea del ser es la más general, la más indeterminada, se extiende sobre la eternidad , (...) y desde que algo se concibe, ya se tiene la idea de ser. (Lorente 1853: 8)

Ahora, sobre la esencia, Lorente afirmó: “La esencia es lo primero que concebimos en el ser, es lo que le determina, lo que le hace ser una cosa y no otra; la esencia del cuadrilátero consiste en hallarse determinado por cuatro lados, la esencia del ser en general, en ser según se enuncia por el principio: lo que es, es” (Lorente 1853: 9).

Según Lorente, podemos dar cuenta de dos cosas que surgen de la esencia: los atributos y los modos. Los atributos son todas aquellas propiedades que tienen con la esencia conexión necesaria. Por ejemplo, de la naturaleza del hombre es necesario admitir la libertad. Los modos son aquellas características que tienen la posibilidad de conciliar con la esencia, sin tener una conexión necesaria. Por ejemplo, de un triángulo debe concederse la posibilidad de que uno de sus ángulos sea un ángulo recto.

Sobre la existencia, Lorente afirmó que podemos concebirla desde que concebimos al ser. Sin embargo, sobre la distinción entre esencia y existencia afirmó: “Es verdad que (...) distinguimos llamando esencia a la determinación de las cosas y existencia a su realización,

pero en el fondo se confunden ambas ideas: lo que no existe no tiene esencia; desde que no presenta disposición para existir, no puede concebirse con esencia” (Lorente 1853: 10).

Para distinguir mentalmente la esencia de la existencia, Lorente afirmó que la esencia se puede considerar “en el actual y en el puramente inteligible, es decir existiendo o solo en actitud de existir” (Lorente 1853: 10). La existencia en las cosas es lo pasajero, mudable y contingente, mientras la esencia es lo eterno, inmutable y necesario.

Respecto a Dios, Lorente afirmó que “Dios es el primero de los seres, la primera de las verdades, el principio de todas las existencias, la fuente de cuanto podemos entender” (Lorente 1853: 7), es independiente de todas las cosas, existe por sí mismo, existe sin condición, y sus atributos son unidad, inmensidad, verdad, eternidad e inmutabilidad.

Dios es necesariamente una sustancia simple porque las sustancias compuestas no son verdaderamente una unidad. Dios no está sometido al cambio porque si pudiera mudar no sería perfectísimo, Dios es un ser inmutable y no puede pasar de un estado a otro. Según Lorente, Dios es el motor inmóvil como lo llamaba Tomás de Aquino.

Además, Dios es un ser eterno porque la eternidad no es sino la inmutabilidad en el tiempo. En Dios nada dura, porque nada pasa; todo es fijo, simultáneo, inmóvil. Por último, la inmensidad de Dios no es sino la inmutabilidad con respecto al espacio, por lo que afirmó que “Dios no es precisamente una cosa singular y restringida, es todo, es el ser, o para decirlo mejor diciéndolo más sencillamente: él es; cuantas menos palabras se dicen de él más cosas se expresan; es, guardaos de añadir nada” (Lorente 1853: 84).

Finalmente, según Lorente, Dios en tanto piensa hace a todos los seres y todas las criaturas como el hombre se encaminan hacia él que es su fin y el alma es una sustancia, “es una e idéntica, no puede ser material, porque la materia como compuesta de muchas partes sujetas a variar en sus relaciones, nunca ofrece verdadera unidad o identidad” (Lorente 1853: 58).

B) Pedro Manuel Rodríguez (murió en 1907)

Catedrático de la Facultad de Letras de San Marcos a fines del siglo XIX. Fue yerno de Sebastián Lorente y también participó en la organización de la Facultad de Letras en 1866 como profesor adjunto. Publicó los libros *Lecciones de moral* en 1896, *Lecciones de filosofía elemental* en 1897 y *Filosofía científica* en 1906.

En el ámbito filosófico, Rodríguez continuó con el desarrollo del tomismo aristotélico porque estuvo influenciado por las ideas de Sebastián Lorente. Así pues, Rodríguez abordó la reflexión sobre el problema del ser desde una metafísica teológica y teleológica.

Para Rodríguez, la metafísica estudia las verdades absolutas de las cosas y a Dios. Sin embargo, su estudio está complementado por la psicología, la lógica, la moral y la estética, y así lo afirmó:

La metafísica, que para resolver los grandes problemas ontológicos, cosmológicos, psicológicos y teológicos necesita los datos que la psicología, la lógica, la moral y la estética suministran. La historia de la filosofía debe coronar los estudios filosóficos, con la exposición razonada de los diversos sistemas que se han formulado para explicar los problemas que se presentan al pensamiento sobre el hombre, el mundo y Dios. (Rodríguez 1906: 15)

De estas disciplinas que complementan la investigación de la metafísica es la psicología la que mejor la complementa, porque esta es la ciencia del alma, la que estudia los fenómenos del alma, y el alma tiene como objetivo investigar la naturaleza de las cosas, su origen y su fin. Sin embargo, “el alma tiene la intuición de su finitud, siente su limitación; observa los fenómenos y el orden de la naturaleza y como ser racional procura explicar y darse cuenta de todo. Concibe un ser superior a quien considera autor de su existencia, del orden, de los fenómenos naturales y fuente de los bienes de que goza, y le rinde homenaje de adoración” (Rodríguez 1906: 59).

Así pues, el hombre tiene como finalidad conocer la verdad y el bien. Según Rodríguez, a amar la verdad y el bien. A saber, a conocer al ser perfectísimo y supremo que es Dios. Por eso, Rodríguez afirmó que “lo que mejor caracteriza al hombre es su religiosidad; de ahí, que algunos sabios naturalistas lo han definido diciendo: ‘es un animal religioso’” (Rodríguez 1906: 60).

C) Joaquín Capelo (1852-1928)

Catedrático en la Facultad de Ciencias de San Marcos. Pensadores como Salazar Bondy y Sobrevilla calificaron el pensamiento de Capelo como positivista. Sin embargo, no todas las ideas de Capelo son positivistas o, mejor dicho, lo central en el pensamiento de Capelo no es el positivismo, sino las ideas metafísicas. Capelo planteó una metafísica teológica y teleológica porque consideró que lo espiritual predomina sobre lo material y los principios que determinan en el mundo espiritual son Dios, el espíritu y la ley moral. Este planteamiento fue desarrollado por Capelo en su libro *Materia y espíritu*, que fue publicado en 1894.

Respecto a la filosofía, Capelo afirmó lo siguiente:

La filosofía es la ciencia de lo incognoscible, de las causas primeras, de las leyes universales, (...), de la sustancialidad y de la causalidad. Sus verdades son adquiridas por la razón, y no basadas como las verdades científicas, sobre experiencias comprobadas o principios evidentes, sino sobre las leyes y principios establecidos por las ciencias en el campo de sus investigaciones, y extendidos por la inducción más allá, donde la comprobación experimental no es directa, porque entra en el dominio de lo incognoscible. (Capelo 1894: 67)

La filosofía y la ciencia se complementan, según Capelo, porque donde la filosofía inicia, la ciencia termina. “Lo incognoscible de hoy, y por consiguiente del dominio filosófico, es mañana cognoscible y pasa al dominio de la ciencia” (Capelo 1894: 68).

Respecto a Dios, Capelo afirmó que “nadie sabe lo que Dios es, pero todos saben que es. Su existencia la proclama el universo, y está grabada en todas las conciencias. Su naturaleza queda encima de toda noción, de toda idea, de toda imagen definible en la mente humana” (Capelo 1894: 69). Por lo tanto, “Dios es y será siempre incognoscible” (Capelo 1894: 73). No es una persona y es superior a cualquier inteligencia y perfección. El universo solo existe en Dios y la existencia o desaparición del universo en nada alterará o afectará la totalidad de Dios.

Respecto al espíritu, los actos de pensar, sentir y querer demuestran nuestra existencia. Sin embargo, es imposible concebir estos actos producto de una sustancia compuesta de partes como la materia. Para Capelo, “cualquiera de estos actos supone una unidad indivisible, y por esto hay que proclamar al espíritu, como el ser directivo, en todo animal, por ínfima que sea su especie, y aún en los vegetales habría que reconocer un espíritu para poder explicar, la constancia con que las formas de cada especie son producidas” (Capelo 1894: 75).

Por último, respecto a su posición teleológica, la vida tiene como fin supremo hacer que nuestras tendencias libremente seguidas, se amolden de un modo automático necesario y natural, a los preceptos de la ley moral. Esta ley moral consiste en que “preside todo lo existente, en su desarrollo evolutivo, y en su cumplimiento estriba el perfeccionamiento de cada individuo, y su ascenso progresivo en la escala de todos los seres” (Capelo 1894: 78).

Según Capelo, todos los seres que componen el universo están sujetos a esta ley moral. Los seres superiores como el espíritu humano se dan cuenta de la existencia de esta ley y de su conformidad con la razón, en tanto conduce al perfeccionamiento.

D) Manuel Antonio Muñiz (1861-1897)

Catedrático de la Facultad de Medicina de San Marcos, miembro de la Sociedad Unión Fernandina y fue una de las principales figuras de San Fernando. En 1884 dirigió y publicó la revista *La Crónica Médica*.

En el ámbito filosófico, Muñiz criticó la metafísica tradicional⁷. La posición ontológica de Muñiz a finales del siglo XIX fue muy singular e insólita porque rechazó el tomismo aristotélico y defendió un materialismo científico.

⁷ Para nuestra investigación, cuando hablamos de la metafísica tradicional nos referimos a las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los teólogos dominicos en 1553 en San Marcos.

Esta crítica a la metafísica tradicional la desarrolló en su tesis *Vida. Animismo, vitalismo, materialismo* en 1883. Tesis para obtener el grado de Bachiller en Medicina y Cirugía en San Fernando.

Muñiz criticó la idea de alma de la metafísica tradicional asimilando las ideas del positivismo de Comte y de Spencer, también asimiló las ideas de Büchner, Haeckel, Darwin y sobre todo las ideas de la biología, la fisiología científica y el materialismo organicista (científico) de su época para esta crítica.

La crítica de Muñiz se centró en el alma en tanto generadora de la vida del hombre, posición defendida por las posiciones de la metafísica tradicional como el animismo y el vitalismo. Esta posición ontológica de Muñiz fue insólita porque algunos pensadores de su época que asimilaron las ideas del positivismo no cuestionaron ideas centrales del tomismo como Dios y el alma. Estos pensadores tuvieron una posición ontológica ambigua, no se desligaron del tomismo aristotélico.

Para Muñiz, los animistas sostienen que la única causa de la vida es el alma, y esta entidad es superior a la materia. De esta manera fuerzan a la razón e invocan a la fe porque los animistas no pueden explicar la unión hipostática del alma y de la materia. Según Muñiz, “el alma es una entidad inútil, vaga, oscura, postrer resabio de la antigüedad. Es una creación inútil para explicar las funciones del hombre” (Muñiz 1884: 228).

El animismo, según Muñiz, está más cerca de la fe que de la ciencia porque cae en el error de “explicar todo con facilidad; y, la exageración del instinto de casualidad, acompañado de la

notable afección de las facultades imaginativas, por las creaciones metafísicas” (Muñiz 1883: 21). Por lo que el alma no puede explicar ninguno de los actos fisiológicos del organismo. En cambio, Muñiz afirmó que los actos del pensar y de querer de los organismos (o de la célula o células nerviosas) son producto de los simples movimientos de la materia. Esta sustancia produce todos estos extraordinarios fenómenos.

Respecto al vitalismo, Muñiz concibió que no hay nada de científico ni de filosófico en las explicaciones vitalistas, porque “hacen del organismo una verdadera trinidad: cuerpo, alma y principio o fuerza vital” (Muñiz 1883: 22), donde el alma es inmaterial y origen de la conciencia y del pensamiento.

Esta especulación metafísica del vitalismo, según Muñiz, hace olvidar las bases científicas de la medicina porque el alma no puede explicar ninguno de los actos fisiológicos y mórbidos del organismo. Entonces, Muñiz afirmó lo siguiente:

La vida es la manifestación de una o varias propiedades inherentes a la materia, [y que] la tendencia de la ciencia de la vida al materialismo es marcada, clara, visible. La biología tenía que beber de esas fuentes y de aquí ha nacido el mecanicismo evolutivo que hace de la vida un capítulo de la física general, y de las propiedades vitales transformaciones de una fuerza única: el movimiento. (Muñiz 1883: 36)

Por lo tanto, el materialismo científico que planteó Muñiz fue la primera crítica directa a la metafísica tradicional. Crítica que en el ámbito filosófico estuvo influenciada por el positivismo y en el ámbito científico estuvo influenciada por la biología y la fisiología.

E) Alejandro Deustua (1849-1945)

Catedrático y Decano de la Facultad de Letras y Rector de la Universidad de San Marcos. Fue quien introdujo la metafísica de Bergson en el Perú y quien criticó las ideas del positivismo y materialismo de su época. Deustua representó la reivindicación de la metafísica tradicional a través de las ideas de Bergson.

El punto de partida de la reflexión de Deustua fue una metafísica espiritualista en tanto que lo central es lo espiritual y entendida según las ideas de Bergson. Sin embargo, la metafísica de Deustua tuvo una perspectiva ética y sobre todo estética. Según Salazar Bondy, “hay así una metafísica en Deustua; una metafísica inmanente del espíritu libre y del valor, cuyo elemento central es la exaltación de la vida estética como operación creadora” (Salazar 1965: 184).

Para Deustua, el pensamiento divino es quien crea, da orden universal y penetra a toda la realidad. Este orden constituye la belleza porque en tanto poder ordenador, que al dar a la materia una forma, produce las obras de arte, produce el orden estético. A saber, el fin de las obras de arte es la belleza. Así lo afirmó Deustua: “El fin, como principio de movimiento en el arte, lo es también en la naturaleza artística, porque ese fin es lo bello, apetecido por la realidad” (Deustua 1923: 25).

Por último, respecto a Dios, Deustua afirmó que “Dios es lo absoluto y eternamente deseable, porque es lo absoluto y eternamente bello. La finalidad universal se convierte así en finalidad estética. La vida contemplativa del sabio es el germen de esa divinidad, a la que Aristóteles se eleva por inducción” (Deustua 1923: 25). En síntesis, el fin de la metafísica de Deustua fue el mismo que el del tomismo aristotélico: Dios.

1.2.2. En el siglo XX: 1900-1980

En este periodo los pensadores peruanos continuaron con la reflexión sobre el problema del ser, pero asimilaron las ideas de la metafísica de Bergson, del idealismo de Eucken y de la ontología de Heidegger.

Hemos dividido este periodo de reflexión en tres grupos: El grupo de los años 20, el grupo de los años 40 y el grupo de los años 60. Esta clasificación está determinada por los pensadores que han aparecido en esas décadas. Con esta clasificación podemos establecer claramente los antecedentes, contemporáneos y continuadores filosóficos de la obra de Luis Felipe Alarco en el siglo XX.

En el grupo de los años 20 tenemos a los antecedentes filosóficos directos que influenciaron en el pensamiento de Luis Felipe Alarco. En este grupo están los pensadores que han desarrollado su actividad intelectual antes y durante la década de los años 20. En el grupo de los años 40 están los pensadores contemporáneos a Luis Felipe Alarco, que desarrollaron su reflexión principalmente antes y durante la década de los años 40. Por último, en el grupo de los años 60 están los pensadores que continuaron con la reflexión acerca del problema del ser. Estos pensadores son aquellos que desarrollaron su reflexión filosófica antes, durante y después de la década de los años 60 hasta el año de 1980.

De esta manera, tendremos un mejor panorama del desarrollo del problema en torno al ser en el siglo XX y el contexto filosófico en el que se desarrolló la reflexión de Luis Felipe Alarco.

1.2.2.1. El grupo de los años 20

En este grupo encontraremos a los pensadores que influenciaron directamente al pensamiento de Luis Felipe Alarco. La reflexión de estos pensadores se desarrolló antes de la década de los años 20 pero fundamentalmente durante la década de los años 20. Además, estos pensadores estuvieron influenciados por la metafísica de Bergson y el idealismo de Eucken.

A) Óscar Miró Quesada (1884-1981)

Autodidacto que reflexionó sobre filosofía, ciencia y psicología. Estuvo influenciado por la metafísica tradicional, por las ideas de Bergson y por el existencialismo.

Para Miró Quesada, la filosofía tiene como disciplina principal a la metafísica. La metafísica trata de los primeros principios y de las razones últimas de las cosas. Esta disciplina se divide en dos partes: Metafísica general u ontología y la metafísica especial.

La metafísica general u ontología estudia los principios de una manera abstracta y general y que considera al ser en cuanto ser. Así pues, la ontología es la ciencia del ser, que estudia al ser en cuanto ser. Según Miró Quesada, “la ontología del griego ontos, ser y logos, ciencia, es la ciencia del ser, ¿pero de qué ser? Del ser en cuanto ser, como dice Aristóteles” (Miró Quesada 1955: 12).

Ahora, el ser posee diversas propiedades, “o como dicen los filósofos modos del ser, o dicho en otras palabras, las distintas maneras como el ser es” (Miró Quesada 1966: 18). Estas

propiedades que comprenden al ser son la esencia y la existencia. Según Miró Quesada, “la esencia es la naturaleza propia y necesaria de una cosa, lo que hace que sea lo que es, la existencia es la realización del ser, es la propiedad de ser que tiene el ser, si se permite ese aparente juego de palabras. La existencia es la que da al ser su verdadera realidad” (Miró Quesada 1955: 23). Por eso, la esencia es lo que determina la manera cómo es el ser y la existencia es lo que hace que el ser sea.

Respecto a Dios, Miró Quesada afirmó que:

Dios no es una idea que se demuestra, sino un ser en relación con el cual se vive. Porque la existencia de Dios no solo no se puede probar, sino que ni siquiera debe intentarse esa prueba, pues si es impío negar que Dios existe, resulta, también impío, pretender demostrarle a Dios su propia existencia; (...) de allí que a Dios se llegue por la fe y no por el conocimiento. (Miró Quesada 1955: 73)

Por eso, Miró Quesada afirmó que el hombre existe en la esfera religiosa, esta es la esfera de más alto grado de existencia porque en aquella esfera el hombre se encuentra en presencia de Dios.

Por otro lado, la metafísica especial estudio los seres y se divide en tres partes: (1) Psicología racional o ciencia del alma; (2) cosmología racional, o filosofía de la naturaleza, teoría del mundo en general, de la esencia de la materia; y (3) teología racional o teodicea. En el caso de la psicología, Miró Quesada afirmó que el alma es lo que en nosotros siente, piensa y quiere, y como sentimos con la sensibilidad, pensamos con la inteligencia y queremos con la voluntad. Sin embargo, no solo concibió a la psicología como la ciencia del alma, sino como la ciencia que estudia los hechos de la conciencia. En términos de Miró Quesada: “La psicología es la ciencia que estudia los hechos de la vida mental para descubrir sus causas y sus leyes” (Miró Quesada 1953: 15).

Por último, sobre la filosofía y la ciencia, Miró Quesada afirmó que la ciencia solo da verdades aisladas y parciales al hombre. No obstante, la filosofía busca verdades más generales y unificar la comprensión sobre los fenómenos del universo. Además, la finalidad de la filosofía es mostrarle las verdades eternas como la que es Dios, y así lo afirmó: “Ciertamente que no hay ciencia humana más noble que la filosofía, la cual eleva al hombre hasta la cumbre de los altos designios de Dios y proporciona un excelente ejercicio de la actividad de su alma, mostrándole a la vez el cuadro de sus facultades y el de las verdades eternas” (Miró Quesada 1934: 61).

B) Mariano Iberico (1893-1974)

Catedrático de la Facultad de Letras y Rector de la Universidad de San Marcos. Fue discípulo de Alejandro Deustua y el máximo representante de las ideas de Bergson a inicios del siglo XX en el Perú. Iberico asimiló las ideas de Bergson y planteó su singular doctrina sobre el ser y el aparecer. Según Salazar Bondy, “muestra en efecto que en la vía del bergsonismo encontró Iberico los estímulos esenciales para su trabajo intelectual” (Salazar 1965: 237).

Reflexión intelectual que reivindicó la metafísica tradicional porque su reflexión se centró en el espíritu y en Dios, y así lo afirmó Mejía Valera: “Iberico considera que su posición espiritual conduce a un trascendentalismo cristiano” (Mejía 1963: 156). A saber, la metafísica de Iberico encontró en las ideas de Bergson los conceptos para continuar con la metafísica que se desarrolló en el siglo XIX.

Así pues, el influjo de las ideas de Bergson fue la diferencia entre la metafísica de Iberico y la metafísica tradicional. Incluso su estilo místico y poético diferencia al pensamiento de Iberico de otras posiciones metafísicas. Respecto a la manera cómo abordó Iberico la reflexión filosófica, Miró Quesada Cantuarias afirmó: “Mariano Iberico nos reveló a través de su enseñanza, la verdad de que, llegado a ciertas profundidades, el pensamiento solo puede avanzar por medio de la metáfora y de la figura literaria” (Guevara 1973: 26).

Respecto a las ideas de Bergson, Iberico afirmó que la ciencia tiene como objeto de estudio a la materia y lo hace mediante el análisis, mientras la filosofía tiene como objeto de estudio a la duración y lo hace mediante la intuición. Esta intuición, según Iberico, “descubre que la vida interior es esencialmente cambio y mutua penetración de sus contenidos” (Iberico 1958: 89). De modo que, la vida se identifica con la movilidad o cambio. Por eso, Iberico con su particular estilo afirmó: “La vida no es exactamente un río, es más bien comparable a un océano en cuyo majestuoso ir y venir se insertan los cambios cíclicos de las estaciones, el oleaje en que las generaciones ascienden y se abisman y la fluctuación que acompasa la melodía interior del alma” (Iberico 1958: 93).

Para Iberico, esta movilidad o cambio que sucede en la vida interior del espíritu fue lo que llamó Bergson la duración. En síntesis, “la vida es esencialmente duración, impulso creador” (Iberico 1958: 93). Además, en este ámbito espiritual donde se busca el destino y sentido de la vida. Por eso, la filosofía de Bergson fue una reivindicación de la vida e Iberico así lo afirmó:

Con esto la filosofía de Bergson se nos ofrece como una grandiosa reivindicación de la vida, es decir de esta misteriosa potencia de creación que, en la naturaleza y en el alma, y a través de la inercia y de la necesidad, prodiga la incesante, la imprevisible maravilla de sus formas. Y de esta suerte, además esta filosofía se nos aparece como una nueva y grandiosa revelación del espíritu que, en cuanto conciencia y libertad es no solo la vida

misma sino la intención final de la vida –algo así como la vida de la vida. (Iberico 1941: 315)

Ahora, la vida de la vida es Dios o lo absoluto para Bergson. Al respecto, Iberico afirmó lo siguiente:

Como el absoluto es la vida, Dios tiende a ser concebido como “la vida de la vida”; y puesto que el hombre, sumergido en un océano de vida es un receptáculo de vida; Dios contiene al hombre y este en lo más íntimo de sí mismo encierra a Dios. En el corazón del hombre se contrae el drama divino, mientras que en Dios asume proposiciones cósmicas el drama del hombre. (Iberico 1926: 230)

Incluso la inmortalidad del alma le da sentido a la vida del hombre.

Por último, el hombre reconoce al cosmos como obra viviente de Dios y puede intuir el orden preestablecido del cosmos y a Dios mismo. En términos de Iberico: “A quien, desde luego, venera y ama el hombre es a Dios. En el orden, en el equilibrio, en la belleza y en el esplendor de la naturaleza se ve su mano. (...) Pero siempre se tiene la intuición del orden, de un orden inteligente prescrito y mantenido por Dios” (Iberico 1946: 25).

Respecto a su doctrina sobre el ser y el aparecer, Iberico afirmó que el ser es lo que una cosa es en sí, y precede y trasciende al fluir temporal, mientras que el aparecer es lo que es para nosotros o aquello que una cosa es para nosotros. Además, lo que es que es el ser se puede concebir de tres maneras: lo lógico, lo existencial y lo esencial.

En la manera lógica, “el ser es un concepto relacional que establece la relación de subordinación o de coordinación lógica entre dos conceptos” (Iberico 1950: 136). En la manera existencial, “se concibe el ser de las cosas como algo que les confiere existencia, objetividad en sí” (Iberico 1950: 137). Aquí Iberico hizo la observación que la expresión

existencial no coincide con el de la filosofía existencialista. En la manera esencial, Iberico asimiló el concepto de esencia de Tomás de Aquino: “La esencia es lo que hace que una cosa sea lo que es” (Iberico 1950: 166). Para Iberico, el estudio del ser se centra en la manera existencial porque el problema es explicar la relación entre el ser y el aparecer, aclarar el movimiento del ser al aparecer y del aparecer al ser. Es decir, “hablamos de la derivación de lo múltiple a partir de lo uno y de la reducción de lo múltiple a lo uno” (Sobrevilla 1996: 49).

Esta aparición es el modo de ser del ser porque la aparición es un aparecer al alma, es la presencia del ser al alma. A saber, “el universo entero es la totalidad de la aparición en el espacio metafísico que llamamos alma” (Iberico 1950: 170). De esta manera con la aparición podemos determinar la existencia del ser de forma concreta. Por eso, Iberico afirmó que “nos encontramos con que en la actividad concreta del pensamiento y en la experiencia auténtica de la vida, no podemos prescindir ni del ser como fundamento del aparecer, ni del aparecer como revelación del ser” (Iberico 1950: 213).

Por último, el aparecer tiene una interioridad, una profundidad o un fondo que el aparecer revela, lo que revela es el ser y el método para captarlo desde el alma es la intuición, porque el aparecer es el puente del ser al alma y del alma al ser. De ahí la importancia de la intuición en la metafísica de Iberico. Al respecto, Salazar Bondy afirmó que “la aprehensión del ser consiste en una intuición vital” (Salazar 1965: 262). De modo que, lo central es el espíritu para contemplar intuitivamente al ser.

Ahora, sobre el término alma o espíritu, Iberico afirmó que “el término ‘alma’ equivale a ‘psique’, en realidad todos los fenómenos psicológicos; incluso los que llamaremos

sensaciones corpóreas, son fenómenos del alma. (...) Llamamos sentidos del alma, aquellos cuyos objetos son espirituales, es decir no materiales, no físicos” (Iberico 1969: 43). Finalmente podemos concluir que, sobre el problema del ser, la posición filosófica de Iberico fue un idealismo objetivo.

C) Pedro Zulen (1893-1974)

Director de la Biblioteca de la Universidad de San Marcos y dirigente de la Asociación Pro Indígena. Sobre el problema del ser, Zulen estuvo influenciado por el idealismo de Hegel y criticó la metafísica de Bergson.

Ontológicamente el problema central para Zulen fue el problema de la realidad, se preguntó qué es la realidad. Y así lo reconoció como el problema central de la filosofía: “La materia principal que estudiamos en cada filósofo, en cada corriente, es el problema de la realidad. (...) En nuestra opinión, este debe ser el asiento central de la filosofía” (Zulen 1924: 8).

Zulen comprendió la realidad de manera empírica a través del cuerpo y de manera intuitiva a través del espíritu. Por lo que criticó de Bergson su propósito de comprender la realidad solo mediante la intuición y entender toda la realidad desde un único principio como la intuición. Así lo afirmó Zulen: “La filosofía [de Bergson], pues, para coger la realidad tiene que renunciar a la facultad del análisis y buscar otro instrumento con el cual puede penetrar certeramente en ella. Este instrumento es la intuición” (Zulen 1924: 54).

Incluso Zulen afirmó que Bergson rechazó “la intromisión de los métodos de la ciencia física en la esfera del espíritu” (Zulen 1920: 21). A saber, rechazó los conceptos de la ciencia para explicar lo espiritual.

Para Zulen, el cuerpo es tan importante como la intuición porque el cuerpo mediante los sentidos y el contacto directo con los entes materiales puede conocer la realidad. Por lo que Zulen criticó a Bergson el método de solo comprender la realidad mediante la intuición, ya que en la metafísica de Bergson el cuerpo es solo un instrumento subordinado al espíritu: “El cuerpo, dice Bergson, es solo un instrumento de acción del espíritu; en realidad, este desborda a aquel. Cuando mi cuerpo muera, mi espíritu debe continuar viviendo y la inmortalidad del alma será así posible” (Zulen 1920: 41).

Ahora, Zulen desarrolló en esta manera de conocer la realidad mediante el cuerpo una posición empirista. Sin embargo, la posición de Zulen fue idealista porque cuando el espíritu comprende el fluir de la conciencia lo hace mediante una intuición idealizada. Por lo tanto, podemos afirmar que su posición fue un dualismo gnoseológico pero ontológicamente fue un idealismo influenciado por las ideas de Hegel.

D) Enrique Barboza (1903)

Catedrático de la Universidad de San Marcos y estuvo influenciado por las ideas hegelianas de Giovanni Gentile. Sobre el problema del ser, Barboza afirmó la existencia de la realidad pero propuso buscar el principio que determina a la realidad y al espíritu. Por lo que asimiló la idea de que el espíritu universal y eterno se actualiza a través del pensamiento, de la realidad,

de la naturaleza y de la historia. El pensamiento en tanto espíritu es la principal forma de actualización.

Esta aseveración de Barboza se debe a que Gentile concibió a la filosofía como la síntesis de la religión y del arte. Incluso para Gentile la religión es filosofía “en el sentido de ser concretes de experiencia religiosa, desarrollo espiritual” (Ruggiero 1946: 332). Por eso para Barboza la filosofía es la misma plenitud de la vida espiritual en todas sus formas.

E) Manuel Argüelles (1904)

Catedrático de la Universidad de San Marcos y estuvo influenciado por el idealismo de Eucken. Argüelles asimiló las ideas del idealismo de Eucken porque, como afirmó Salazar Bondy, “en buena cuenta Eucken resulta continuación y no ruptura de la tradición del vitalismo de Bergson” (Salazar 1965: 376). De modo que las ideas de Eucken representan la reivindicación de la metafísica tradicional.

Sobre el idealismo de Eucken, Argüelles afirmó que para Eucken el espíritu tiene caracteres que le dan primacía y superioridad sobre la realidad. Lo espiritual constituye un reino interior independiente y una realidad esencial. El espíritu del hombre está en la cúspide de la naturaleza. Lo espiritual va más allá de lo humano aunque en lo humano se actualiza. En términos de Eucken: “La realidad esencial y eterna para Eucken es el espíritu, que se desenvuelve a través de toda la realidad” (Argüelles 1929: 52). Además, Argüelles, influenciado por las ideas de Eucken, criticó las ideas del naturalismo porque explican de manera insuficiente lo que es la realidad, el alma y la vida.

Respecto a la vida, Argüelles afirmó que “el espíritu según la concepción de Eucken no es una entidad estática, sino un proceso dinámico, es vida. No es un lento discurrir, sino lucha y contradicción” (Argüelles 1929: 47). Así pues, la vida del espíritu es una unidad que surge del interior de nosotros mismos y se eleva a la categoría de formaciones intemporales y eternas. Por eso, la esencia del hombre para Argüelles es la vida espiritual: “Realizando el hombre su propia esencia que es la realidad interior de la vida espiritual” (Argüelles 1929: 50).

Por lo tanto, según Argüelles, la filosofía de Eucken es una filosofía de la vida porque para Eucken “la filosofía (...) es el saber por excelencia que trata de comprender y abarcar la vida toda en su compleja realidad” (Argüelles 1929: 35). A saber, el objetivo de la filosofía para Eucken es la eternidad. Según Argüelles, “la vida espiritual no constituye un ser inerte, sino una vida infinita capaz de hacerse concreta ciertamente, en una existencia espiritual” (Argüelles 1929: 51). Así pues, esta es la interpretación del idealismo de Eucken que hizo Argüelles y lo calificó como un dualismo ontológico.

F) Honorio Delgado (1892-1969)

Pensador que reflexionó sobre filosofía y ciencia. En el ámbito filosófico, Delgado criticó las ideas existencialistas de Jaspers y Sartre y las ideas ontológicas de Heidegger sobre el hombre. Por otro lado, Delgado asimiló las ideas de Nicolai Hartmann sobre el ser espiritual.

El 11 de julio de 1956 Delgado dio una conferencia en la Universidad de Chile sobre el ser espiritual de Hartmann. Su exposición fue meramente descriptiva sobre el ser espiritual en

tanto espíritu personal, objetivo y objetivado. Incluso expuso las ideas estéticas y éticas de Hartmann.

En esta conferencia Delgado afirmó que el ser espiritual para Hartmann es el espíritu humano: “El espíritu que él (Hartmann) estudia no es el divino, objeto predilecto de la especulación entre los autores antiguos y medievales, ni el absoluto, que nadie exaltó tanto como Hegel, sino el finito y empírico de la experiencia humana, que vive y muere en el tiempo, que tiene historia y está sujeto a accidentes e imperfecciones” (Delgado 1956: 11).

En el ámbito científico, Delgado se interesó mucho sobre temas de psicología. Publicó varios artículos y libros sobre psicología. Sin embargo, influenciado por la metafísica tradicional concibió al hombre como un ser espiritual. A saber, lo principal en el hombre es su espíritu.

Así, en su libro titulado *Psicología* (1958) estudió el espíritu influenciado por las ideas fenomenológicas de Max Scheler, las del psicoanálisis de Freud y consideró que el espíritu es diferente de la razón. Según Delgado, el espíritu es un mundo de valores intelectuales, morales, religiosos, estéticos, mundo que, como algo ideal y eterno, se levanta sobre el mero fluir de la conciencia. Por lo mismo, el espíritu no es pura razón, es también y principalmente emoción.

1.2.2.2. El grupo de los años 40

En este grupo de los años 40 están los pensadores contemporáneos a Alarco, que desarrollaron su reflexión principalmente antes y durante la década de los años 40.

A) Mario Alzamora Valdez (1909-1993)

Catedrático de la Universidad Católica del Perú y fue el principal continuador y divulgador de las ideas del tomismo aristotélico en el Perú. Según Rivara de Tuesta, “el papel principal en la difusión del neotomismo y en la formación de un movimiento peruano en esa dirección lo ha desempeñado Mario Alzamora Valdez” (Rivara 2000: 351). Movimiento neotomista que Alzamora desarrolló en la Universidad Católica del Perú.

Las ideas de Alzamora representan la continuación explícita de las ideas que introdujeron los teólogos dominicos al Perú en 1553. Puesto que, Alzamora consideró que el tomismo conserva la más pura y auténtica tradición metafísica y da solución a los problemas del espíritu. Al respecto, Sobrevilla afirmó: “Encuentra Alzamora que el sistema tomista resalta por su equilibrio y verdad. De allí que el neotomismo, sobre todo en la versión de la Escuela de Lovaina del cardenal Mercier, sea el movimiento que, para el autor, nos ofrece la justa solución a los problemas trascendentes del hombre y del universo” (Sobrevilla 1996: 321).

Además, sobre las ideas de Bergson, Alzamora hizo la siguiente evaluación: Primero, consideró acertada la crítica de Bergson contra el materialismo, positivismo y cientifismo (o la ciencia). Segundo, consideró correcto el misticismo religioso de Bergson en tanto “significa contacto del alma con el impulso vital original, con el esfuerzo creador que se manifiesta por la vida, que es Dios mismo” (Alzamora 1941: 156). Por último, criticó el cuestionamiento que hizo Bergson al análisis de la razón. Para Bergson, el análisis conduce al error porque solo da

aproximaciones exteriores, inexistentes y falsas de las cosas. Por eso la predilección de Bergson por la intuición.

Sin embargo, rechazar el análisis significa para Alzamora rechazar a la razón porque todo análisis es operado por la razón. Para el tomismo, el primer objetivo de la razón es conocer el ser, su fin es contemplar la verdad, a Dios. Por eso, la metafísica de Bergson se opone al tomismo aristotélico. En términos de Alzamora: “La filosofía bergsoniana que se presenta como la filosofía del cambio puro, de la duración definida como ‘movimiento sin móvil’ se opone radicalmente a la filosofía aristotélico-escolástica que es filosofía del ser” (Alzamora 1941: 159).

Respecto a las ideas del tomismo, Alzamora afirmó lo siguiente:

Primero, la metafísica y el ser. La metafísica estudia las primeras nociones y las últimas causas. A saber, la metafísica es el tratado del ser porque su objeto de estudio es el ser, la sustancia primera. Además, según Alzamora, “la metafísica como aprehensión de las esencias, tratado del ser, lleva implícita esa visión integral del cosmos y por tanto una concepción sistemática del universo” (Alzamora 1937: 4).

El ser es la primera noción y es irreductible a nociones anteriores. Todo es aprehendido como forma o expresión del ser. El ser es lo inmutable dentro del cambio y lo encontramos en todas las realidades. Además, el ser se puede captar mediante la intuición.

Segundo, las propiedades del ser. El ser es trascendental porque se halla sobre todos los géneros y sus propiedades trascendentales son la unidad, la verdad y la bondad. La unidad es una propiedad trascendental del ser porque se refiere a todas las categorías. Estas categorías son sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, estado y hábito.

La verdad es una propiedad trascendente del ser porque concierne a todos los seres por el mero hecho de ser. A saber, ontológicamente todo ser es verdadero porque “es lo que es”. Además, según Alzamora, “Dios es el fundamento de la verdad metafísica. Las cosas creadas se conforman a las ideas divinas, como la obra de arte al ideal del artista. La inteligencia de Dios que concibe eternamente sus obras, posee una verdad absoluta, eterna y única, en el intelecto humano, es esta relativa, temporal, cambiante” (Alzamora 1937: 92).

La bondad es una propiedad trascendente del ser porque la bondad es la adaptación de los seres hacia su fin, es decir, persiguen un bien. Sin embargo, “hay un bien absoluto, objetivo de todo deseo y de todo amor, que es el principio del bien, el bien mismo, Dios” (Alzamora 1937: 93).

Tercero, la potencia y el acto. El fluir constante que es el cambio es explicado por el paso de la potencia al acto. Es decir, el paso de un estado indeterminado a un estado determinado. Para el tomismo, según Alzamora, la potencia “significa capacidad y posibilidad. El ser en potencia tiende a ser una cosa que no es todavía y se halla inacabado con respecto a las cualidades que esta comprende” (Alzamora 1937: 102).

Mientras que el “acto es sinónimo de actualidad y acción: Actualidad no en sentido restringido y temporal, sino como perfección y acabamiento; acción en cuanto requiere el ejercicio de ciertas potencias” (Alzamora 1937: 102). Por lo tanto, (1) la potencia y el acto se completan para constituir un ser porque son principios o aspectos del ser. (2) La noción de acto es anterior a la de potencia, según la ley teleológica de Aristóteles, Alzamora afirmó que “a primera vista parece que la potencia expresa prioridad temporal con respecto al acto, pero no es así. Una potencia no puede ser pensada sino en función de un acto anterior, puesto que significa una promesa de ser que es inteligible solo con relación a ese ser” (Alzamora 1937: 103). (3) Dios es acto puro, inmóvil, perfección plena, no recibido en ninguna potencia y es fuente de creación.

Cuarto, la esencia y la existencia. Para el tomismo, según Alzamora, “la esencia de un ser es aquello por lo que es, por lo cual pertenece a una especie y se distingue de los individuos de otras especies” (Alzamora 1937: 107), y se caracteriza por ser inmutable, indivisible, necesaria y eterna. Mientras que la existencia “es aquello por lo cual el ser es y se halla fuera de sus causas y del no ser” (Alzamora 1937: 108). Además, Alzamora afirmó que de la unión de esencia y existencia surge todo compuesto y que la esencia y la existencia se hallan en la misma relación que potencia y acto.

Quinto, la materia y la forma. La materia es aquella sustancia corporal incompleta, indeterminada y común a todos los cuerpos. Mientras que la forma es aquella unidad pura, esencia de la esencia de los cuerpos y que da lugar a todas sus propiedades específicas. Además, “la materia no puede ser considerada por ella misma sino bajo la acción de una forma que la especifica” (Alzamora 1937: 113). Por lo tanto, sobre la relación entre materia y

forma, Alzamora afirmó: “La unión de la materia y la forma da lugar a una sustancia de una especie determinada. (...) Por esta unión la materia, principio de multiplicidad es especificada, y la forma, unidad por esencia, queda individualizada. El compuesto ha pasado del estado de potencia al de acto y no es susceptible de ser perfeccionado sino por formas superiores” (Alzamora 1937: 114).

Sexto, la sustancia y los accidentes. La sustancia es aquello que es ser en sí, que no necesita de otro para existir; y los accidentes son las maneras de ser, que dependen de un ente cualquiera. La sustancia tiene como característica ser indivisible e invariable. Mientras que los accidentes son incompletos, inacabados y disminuidos porque dependen de la sustancia para existir. Por lo tanto, los accidentes se realizan en la sustancia, son inherentes a ella y no pueden existir sin ella. Estos accidentes son cualidad, cantidad, relación, lugar y tiempo.

Aunque los accidentes también pueden ser específicos o individuales. Son específicos aquellos que pertenecen a todos los seres de una especie, y son individuales aquellos que caracterizan al individuo y pueden ser separables o inseparables. Por último, sobre las clases de sustancias, Alzamora afirmó lo siguiente:

[Hay] sustancias primeras y segundas, según sean consideradas en estado concreto o individual, por ejemplo, Pedro y en estado abstracto y general, por ejemplo, hombre. La sustancia primera realiza más propiamente la noción de sustancia porque no posee un sujeto de atribución ni en el orden lógico, ni en el ontológico a diferencia de la segunda que puede ser predicado en algunos juicios. (Alzamora 1937: 119)

Séptimo, las cuatro causas: formal, material, eficiente y final. Para el tomismo, las causas más importantes son la causa eficiente y final. Sobre la causa eficiente, Alzamora afirmó que las cosas están sometidas al cambio, al movimiento, y este movimiento está determinado por la causa eficiente, la causa eficiente genera el paso de la potencia al acto en las cosas. Sin

embargo, “las causas eficientes sensibles son imperfectas, porque son causas causadas, movidas por otras superiores. Solo Dios realiza la causalidad eficiente de una manera perfecta. No tiene necesidad de un sujeto preexistente” (Alzamora 1937: 130).

Sobre la causa final, Alzamora afirmó que la causa final determina el sentido de las causas eficientes, es el fin de la actividad y el fin es el bien. Para el tomismo, nuestros actos, nuestra vida y el mundo tienden hacia una finalidad, todo obra en virtud de un fin, y este fin es el bien que es Dios.

Por último, sobre Dios. Alzamora afirmó que “sin él (Dios) no se explica ni el más insignificante de los cuerpos del mundo físico, ni el espíritu, ni la materia, ni el individuo, ni el orden social, ni el ser, ni el obrar. Solo en Dios la inteligencia del hombre anhelante de conocimiento y de amor se satisface” (Alzamora 1937: 135).

Por lo tanto, (1) de todas las causas eficientes que generan el movimiento Dios es el primer motor inmóvil, a saber, Dios es causa incausada. (2) Dios es la causa y la verdad primera, la unidad y la belleza perfecta, la inteligencia y la bondad infinita. Además, no posee potencia, es acto puro y causa el ser. (3) Dios es el ser supremo, es trascendente al universo porque es principio creador, eterno, perfecto y conservador de todos los seres creados, y todos los seres se dirigen a Dios como su fin: “Solo Dios, cuya forma es la existencia misma, tiene por efecto el ser en tanto que ser; en otros términos, solo Dios puede crear” (Alzamora 1937: 129).

B) Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918)

Catedrático de la Universidad de San Marcos y reflexionó sobre ontología, fenomenología, existencialismo, política, lógica, epistemología, ciencia y derecho. Sobre la actividad filosófica de Miró Quesada, Rivara de Tuesta afirmó:

Su labor de difusión de sistemas y doctrinas filosóficas es ampliamente conocida, sobre todo en lo que respecta a la corriente fenomenológica y a la lógica simbólica que introdujo como profesor de lógica en San Marcos. La epistemología de la matemática, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas se han visto enriquecidas con su obra escrita y su labor de enseñanza en nuestros medios universitarios. (Rivara 2000: 265)

El interés de la reflexión filosófica de Miró Quesada se centró principalmente en la fenomenología, el existencialismo y las ciencias formales. Miró Quesada se interesó por problemas ontológicos a través de la fenomenología y el existencialismo. En su libro *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941) desarrolló la concepción fenomenológica de Martin Heidegger, Max Scheler y Nicolai Hartmann. Las consecuencias ontológicas de ese libro lo desarrolló en su libro *Ensayos I* (1951), donde realizó una clasificación de la ontología de su época: la ontología existencialista y la ontología categorial. Además, expuso y criticó la ontología de Hartmann y la tradicional.

Sobre la ontología de su época, Miró Quesada afirmó que hay dos tendencias: la ontología existencialista y la ontología categorial. La ontología categorial (tradicional o clásica) es aquella que establece “un sistema de categorías del ser aplicables a la totalidad de los entes” (Miró Quesada 1951: 106). A pesar de que hay varias regiones del ser, la ley categorial se aplica a todas las regiones. Por ejemplo, la categoría de sustancia de Aristóteles se aplica a todos los entes.

En cambio, la ontología existencialista es aquella que establece categorías especiales para explicar la existencia humana. A la existencia humana no se le pueden aplicar categorías que se le aplican a la totalidad de los entes. Según Miró Quesada, “esta región especialísima de ser necesita de conceptos propios para ser comprendida por medio de determinaciones generales. Heidegger llama a estos conceptos ‘existentiales’” (Miró Quesada 1951: 106).

Sobre la ontología de Hartmann, Miró Quesada afirmó (1) que Hartmann parte del “presupuesto fundamental de la existencia de un mundo independiente de nosotros, trascendente a la conciencia del sujeto que conoce” (Miró Quesada 1951: 109) y que la ontología de Hartmann es crítica porque hizo una fundamentación adecuada de sus afirmaciones. (2) Las ideas metafísicas de Hartmann necesitan de una verificación empírica, no parten de postulados axiológicos, tampoco pretenden una explicación universal. Hartmann no buscó erigir construcciones gigantescas y perennes.

(3) La razón, según Hartmann, es limitada para explicar lo irracional. Además, “la ontología debe empezar haciendo análisis de problemas especiales para llegar progresivamente a la solución del problema más general, es decir al descubrimiento de un sistema universal de categorías” (Miró Quesada 1951: 116). (4) Hartmann reconoció la existencia de objetos no empíricos, es decir, los entes ideales. Para Hartmann, según Miró Quesada, “los entes ideales no tienen mayor ser que los entes reales. El ser auténtico es el ser real. El ser ideal tiene como función principal determinar las estructuras del ser real. Pero esto no le aumenta ni le resta status ontológico” (Miró Quesada 1951: 117).

(5) Hartmann consideró que la filosofía ofrece un conocimiento más completo que la ciencia para comprender el ser. Sin embargo, a pesar de que Hartmann tuvo algunas ideas inexactas sobre la ciencia, consideró a la ciencia como una base para su reflexión filosófica. Al respecto, Miró Quesada afirmó: “Esta falta de consideración rigurosa del acervo científico imprescindible a toda especulación metafísica, hace que Hartmann en muchos aspectos de su obra sea superficial en sus argumentos basados sobre conceptos científicos, tanto físicos cuanto matemáticos” (Miró Quesada 1951: 125).

Por último, (6) “divide al ser en cuatro grandes estratos, materia, vida, alma y espíritu y reconoce serenamente que el problema de su conexión es el abismo más difícil de salvar de toda ontología” (Miró Quesada 1951: 131). Además, Hartmann logró integrar la ontología eleática con el $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$ de Heráclito.

Respecto a la ontología tradicional, Miró Quesada la criticó y planteó una ontología explicativa (o científica) pero de base neopositivista. Para Miró Quesada, la ontología tradicional es apriorística porque obtiene un conocimiento universal y necesario de la realidad. Es decir, el conocimiento de la realidad no lo obtiene mediante la intuición empírica. Además, este conocimiento apriorístico implica el conocimiento de categorías de la realidad. Categorías que representan las propiedades y las relaciones de los objetos de lo real.

Esta ontología tradicional se divide en dos grupos: las ontologías eleáticas y las dialécticas. Las ontologías eleáticas están representadas por las ideas de Parménides, Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino; y las ontologías dialécticas están representadas por las ideas de Heráclito y sobre todo por las ideas de Hegel.

Sin embargo, Miró Quesada criticó que las ontologías tradicionales, que afirman haber conseguido conocimientos a priori sobre la realidad, caen en contradicción sus conclusiones, y que sus categorías no son aplicables al ámbito de la ciencia física:

La física es por antonomasia una ciencia de lo real. En todos los tiempos ha sido la base positiva que ha servido de inspiración y de material a la ontología de lo real. La conexión de la física con la ontología de lo real fue ya señalada con todo rigor por Aristóteles, y en principio puede reducirse a lo siguiente: una categoría de lo real debe ser totalmente aplicable al campo de lo físico. (Miró Quesada 1951: 142)

Por último, Miró Quesada propuso una ontología explicativa o una ontología de lo real que concilie con el conocimiento científico: “Una consecuencia de interés para la metafísica futura: la necesidad de conciliar la revolución científica con la gran tradición filosófica” (Miró Quesada 1951: 135) porque el problema de la ontología tradicional está en el método apriorístico que usa para obtener el conocimiento de las categorías.

Las características de la ontología explicativa son (1) no hay conocimiento a priori de las categorías en tanto captación universal y necesaria. (2) El conocimiento de la realidad es hipotético. (3) Es posible que la realidad esté determinada por categorías. (4) El criterio para determinar la validez de las categorías es su poder explicativo; y (5) el método para obtener el conocimiento de las categorías de la realidad es la verificación empírica: (a) análisis de la experiencia sensible, (b) elaborar hipótesis de las propiedades no observables (no intuitibles), (c) derivar consecuencias deductivas y (d) verificar las consecuencias deductivas.

Finalmente, este método que propuso Miró Quesada para obtener el conocimiento de las categorías de la realidad es neopositivista porque se basa en la verificación empírica.

C) José Russo Delgado (1917-1997)

Catedrático de la Facultad de Letras de San Marcos y en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Respecto al problema del ser, Russo Delgado estuvo influenciado por las ideas de Heidegger y de Sartre. Sin embargo, solo hizo una exposición descriptiva de la ontología de Heidegger y de la ontología existencialista de Sartre. De igual manera desarrolló las ideas metafísicas de Parménides y de Heráclito en los libros *Lo que es* (1991) y *El logos* (2000), respectivamente.

Sobre la ontología de Heidegger, Russo Delgado en su libro *El hombre y la pregunta por el ser* (1963) expuso las principales ideas de Heidegger. Aquí desarrolló conceptos como la pregunta por el ser, el Dasein, el mundo, mundanidad, la espacialidad, quién y ser en el mundo, la angustia y la cura, la esencia de la verdad, la muerte, la conciencia, temporalidad, temporaciones y el tiempo mundano, y la concepción del tiempo.

En este estudio sobre *El Ser y el Tiempo* de Martin Heidegger, Russo Delgado expuso que la pregunta ¿qué es lo ente? o ¿qué es el ente en tanto que es? no se interroga por algún ente, sino por lo que tienen en común todos los entes: el ser. Entonces, la pregunta fundamental para la filosofía es ¿qué es el ser? Sin embargo, la pregunta sobre qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser” porque lo que se pregunta es qué es “ser”. Es decir, cuál es el sentido del término ser, y el único ente que puede responder la pregunta sobre el ser es el hombre, ya que puede comprender preontológicamente al ser. El hombre debe preguntarse a su propio ser, al ser del hombre, y el ser del hombre es el Dasein o Ser ahí. Dasein significa existencia y en tanto es el ser del hombre es su esencia.

Sobre la ontología existencialista de Sartre, Russo Delgado en su ponencia *Sartre, filósofo*, dada en 1981 en La Casona de San Marcos, que luego fue publicada en el libro *De filosofía, paz y religión* (1985), expuso las principales ideas ontológicas de Sartre.

Sobre la relación entre la esencia y la existencia, Russo Delgado afirmó: “Para Sartre la existencia precede a la esencia. En 1944 escribe: ‘El hombre primero es y solo después es esto o aquello. Es al lanzarse al mundo y sufrir y luchar ahí que se define poco a poco y la definición permanece siempre abierta’. Invierte así (...) al pensamiento tradicional para el cual la esencia precede a la existencia” (Russo 1985: 66).

Sin embargo, explicó que el concepto de “existencia” fue interpretado por Sartre de manera tradicional como actualidad y no como lo hizo Heidegger en tanto Dasein. Por último, Russo Delgado comparando las posiciones de Heidegger y Sartre sobre la existencia en tanto proyecto afirmó: “En la existencia se es lanzado (Wurf) y ahí surge el proyecto (Entwurf) que es respuesta del hombre al ser. El proyecto en Heidegger es a fin de cuentas cosa del ser, es ontológico. En cambio según Heidegger el proyecto de Sartre es cosa de los objetos y de los entes ahí incluido el hombre, es óntico” (Russo 1985: 67).

Finalmente, Russo Delgado en su libro *Lecciones de psicología general* (1968) planteó un dualismo ontológico sobre el hombre. Consideró al hombre compuesto de alma y cuerpo, donde el alma es lo más importante en el hombre. En esta concepción sobre el hombre Russo planteó que las ideas de alma, espíritu, yo y mente son sinónimas pero se diferencian en su función.

Para Russo, el alma es lo sustancial e individual pero posee inmortalidad. El espíritu es la inteligencia y la voluntad. Sin embargo, Russo afirmó lo siguiente:

El alma es más que el yo, el término “yo” mienta a lo más lo consciente y lo potencialmente consciente pero –el psicoanálisis lo ha hecho ver- hay otros estratos en el hombre, el alma no comprende solamente el yo; psicólogos como Jung insisten en que el alma tiene mayor amplitud que el yo, lo que puede el yo consciente, por ejemplo es una pequeña parte de lo que podría el ser humano en su totalidad. (...) Comparando un ser humano con una nación, el yo sería como la capital, no todo el país. [Por último,] mente, sinónimo también de alma. (Russo 1968: 14).

Aunque no define lo que es la mente se infiere en su argumentación que es la conciencia. Por lo tanto, el alma está compuesta por el espíritu, el yo y la mente. En síntesis, el espíritu es la voluntad y la inteligencia, el yo es lo consciente y la mente es la conciencia.

D) César Góngora Perea

Pensador del movimiento filosófico de San Marcos. Sobre el problema del ser, Góngora estuvo influenciado por las ideas de Scheler y planteó un dualismo ontológico teleológico, explícitamente cristiano. Por lo que su planteamiento ontológico fue una reivindicación de la metafísica tradicional.

Para Góngora, Dios es el principio y el sentido trascendente del espíritu y del cosmos. Dios es el ser supremo (o ser) y todo está determinado y contenido en este eterno ser. Así lo afirmó:

El ser solamente es. No se puede decir, de él, otra cosa, que es. Y si consideramos que el ser supremo se ha automanifestado en la arquitectura del universo, para autorealizarse, para saberse y adquirir conciencia de sí mismo en y a través de aquel universo, y que, una vez advenido, no tiene ya razón de ser el mundo de manifestación, el que, por otro lado, ha debido ya desaparecer al ritmo del cósmico advenimiento, tenemos que admitir que el ser supremo, mediante el éxtasis, se ha sumido en sí mismo y se ha sumido

conjuntamente la totalidad cosmogónica. Por ende, al final de la autorrealización del ser supremo, el mundo, el espíritu y la vida, han dejado de ser. Todo reposa y duerme entonces en el eterno ser. A partir de aquel momento, del supremo ser solamente se puede decir que es. (Góngora 1943: 133)

Después Góngora distinguió lo eterno y lo natural en el hombre o, simplemente, lo “más allá” y lo “más acá”. Lo “más acá” está representado por lo psíquico y lo “más allá” por lo espiritual. Lo psíquico es lo vital y se desarrolla en el mundo natural. En cambio, lo espiritual “es la fuerza básica que se agita y hierve más allá de lo psíquico infundiéndole sentido a todo; es aquella potencia metafísica creadora que sirve de soporte ideal a la vida y la llena de direcciones de sentido” (Góngora 1939: 201).

Al contrario, según Góngora, Max Scheler afirmó que lo espiritual carece por naturaleza de fuerza, de energía. Lo espiritual, para Scheler, actúa y crece a expensas de las potencias impulsivas de lo psíquico. Para Góngora, lo espiritual actúa desde el “más allá” como principio que determina el devenir de lo natural.

Por último, Dios en tanto causa primera es la suma perfección, la finalidad suprema, la conciencia omnisciente, omniabarcante y omnipotente, y es el fundamento de la moral. Además, según Góngora, Dios se puede aprehender intuitivamente. Por lo que el hombre experimenta su “sentido”, su fin, en su conciencia y en su alma. El hombre abandona su vida personal para lograr su realización, tiende a la perfección y a la santidad. “De ahí el que Max Scheler coloque a la santidad, en cuanto nota esencial de lo divino, en la cumbre de los valores, como el valor fundamental y radical de la moralidad” (Góngora 1946: 118).

E) Alberto Wagner de Reyna (1915-2006)

Catedrático de la Universidad Católica del Perú. Wagner estudió en Alemania donde fueron sus maestros Nicolai Hartmann y Martin Heidegger e introdujo al Perú las ideas de la fenomenología y sobre todo las del existencialismo.

Wagner de Reyna junto a Mario Alzamora Valdez son los más importantes representantes del pensamiento filosófico católico, por lo que Wagner reivindica la metafísica tradicional desde el existencialismo, y su existencialismo cristiano asimiló las ideas de Heidegger. Al respecto, Sobrevilla explicando el proceso de reflexión de Wagner afirmó que “según Heidegger no hay lugar para hablar de Dios dentro de la filosofía; en cambio para Wagner la filosofía culmina precisamente en una teología” (Sobrevilla 1988: 252).

Wagner de Reyna como discípulo de Martin Heidegger hizo una adecuada exposición de los objetivos principales de la filosofía de Heidegger: “El fin primordial de la investigación filosófica de Heidegger es la aclaración del ser como tal y que –por lo tanto- el análisis existencial solo es un medio para conseguir este fin. Y, en segundo término, poner de manifiesto que la temporalidad es para este filósofo el condicionante ontológico de la existencia humana” (Wagner 1945: 17).

A saber, (1) la filosofía de Heidegger entendida como metafísica general necesita para su realización del análisis existencial y así convertirse en una ontología fundamental; y (2) es necesario el análisis de la temporalidad para explicar el ser del existir.

Entonces, sobre el problema de la pregunta por el ser, Wagner exponiendo las ideas de Heidegger afirmó:

La metafísica se pregunta por el ser (Sein). (...) Ella ha de referirse al ente (das Seiende), a los diversos entes que se hallan en el mundo, y que tienen relación con el ser, precisamente porque “son”; la metafísica busca detrás de ellos, o en ellos, lo que hace que los entes sean. (...) La metafísica dice lo que los entes son, conceptualizando la entidad (Seiendheit) de los mismos. Y en la entidad de los entes piensa ella el ser, sin poder, sin embargo, llegar de este modo a capturarlo. (...) La metafísica queda así siempre frustrada, pues, no accede en verdad, aquello por lo cual pregunta. (Wagner 2000: 21)

La metafísica solo puede entrever o vislumbrar al ser por medio de intermediarios.

Por último, la diferencia ontológica es un tema muy capital en la filosofía de Heidegger. Esta diferencia ontológica consiste en que hay dos ámbitos o regiones: lo ontológico y lo óntico, es decir, la región del ser y de los entes, respectivamente. Según Wagner de Reyna, “hay una diferencia fundamental entre el ser y el ente, entre lo ontológico y lo óntico, entre lo que hace que las cosas sean lo que son y las cosas mismas. Esta diferencia entre el ser (ontológico), de un lado, y el ente (óntico), del otro, se llama la diferencia ontológica, que es decisiva en el pensar de Heidegger” (Wagner 2000: 21).

F) César Guardia Mayorga (1906-1983)

Catedrático de la Universidad de San Agustín de Arequipa y estuvo influenciado por las ideas de Marx, Engels y Lenin. La filosofía de Guardia Mayorga fue una posición crítica sobre la metafísica tradicional, desde su posición ontológicamente materialista criticó duramente las ideas del tomismo aristotélico en el Perú.

Las ideas de Guardia Mayorga representan la superación del idealismo cristiano en el país porque asimilando las ideas científicas contemporáneas demostró los errores de la metafísica tradicional. Además, Guardia Mayorga en su crítica hizo explícito el desprecio de nuestra tradición filosófica sobre las ideas científicas.

Para Guardia Mayorga, la ontología estudia al ser en cuanto ser y “el ser de todas las cosas y fenómenos de la naturaleza es la materia en movimiento, que se desarrolla a base de la interacción o lucha de contrarios, manifestándose siempre en realidades concretas, que es necesario estudiarlas en proceso de formación, desarrollo y mutua interconexión” (Guardia 1970: 1). Por lo tanto, el ser en tanto materia origina a la infinidad de seres particulares que aparecen y desaparecen en la realidad, y “el movimiento, el espacio, el tiempo y la materia son inseparables, forman un todo objetivo. Solo mediante la abstracción se puede concebir cada uno de ellos en forma aislada” (Guardia 1970: 77).

Además, la realidad tiene existencia independiente de nuestra conciencia. En términos de Guardia Mayorga: “El universo existe independientemente de que el hombre, el sujeto, exista o no exista, de que sea conocido o ignorado, en cambio, el hombre, el sujeto, y con él lo subjetivo, solo existe en relación con el objeto, con el mundo exterior. Lo objetivo determina lo subjetivo porque es el ser el que determina el pensar” (Guardia 1970: 42).

Por eso, Guardia Mayorga criticó al idealismo por confundir el mundo exterior y material con el mundo conceptual y subjetivo del sujeto y, por ende, considerar que un ser inmaterial y abstracto constituye la causa de todas las cosas materiales. Los seguidores del idealismo ontológico han creído que:

La filosofía nada tiene que ver con la realidad objetiva, con las ciencias ni con la práctica histórica y social. Ellos prefieren resolver los problemas filosóficos apriorísticamente, estableciendo una división arbitraria entre materia y espíritu; adjudicando a la ciencia el estudio de la materia, y la filosofía al estudio del espíritu o de lo espiritual. Los frutos estériles de veinticinco siglos de filosofía idealista no han sido suficientes para sacarlos de su error, ni los sorprendentes descubrimientos científicos han podido despertarlos de su sueño metafísico. (Guardia 1966: 31)

Asimismo, Guardia Mayorga criticó la concepción dualista del hombre que lo divide en alma y cuerpo:

Las concepciones religiosas y los sistemas idealistas han dualizado al hombre, considerando el cuerpo y el espíritu como dos entidades completamente diferentes; pero la ciencia está demostrando la unidad que en realidad tiene. El alma ya no puede ser considerada científicamente como separada de los procesos fisiológicos de los grandes hemisferios cerebrales; la conciencia solo es un atributo del ser consciente, adquirido en un largo proceso histórico. El alma, como entidad espiritual e inmortal, es objeto solo de la fe y la creencia. (Guardia 1949: 28)

Para Guardia Mayorga, el problema sobre qué es el hombre comenzó en la antigüedad con Sócrates e Hipócrates. Sócrates inició el estudio del hombre abstracto e Hipócrates el estudio del hombre concreto. Para Sócrates, conocer lo qué es el hombre es conocer su espíritu, su alma. Por eso, Sócrates asimiló esa sentencia escrita en el Templo de Apolo: “Conócete a ti mismo”, porque concibió que la verdad es el conocimiento que está en el alma del hombre.

Según Guardia Mayorga, la corriente cognoscitiva de Sócrates ha subsistido como ideología religiosa en la metafísica tradicional y la de Hipócrates como actividad científica. La ciencia ha progresado y ha explicado que los fenómenos psíquicos son producto del cerebro. De ahí la necesidad de conocer la estructura de este órgano. Por lo que Guardia Mayorga criticó a los pensadores de su época que difundían y enseñaban en las universidades la concepción animista de la psicología.

Por último, Guardia Mayorga criticó el pensar teleológico de la metafísica tradicional:

Su nacimiento [del hombre] no formaba parte de ningún programa cósmico. Los procesos ciegos y desordenados que lo han concebido no buscaban nada, no aspiraban a nada, ni en la forma más vaga que se puede imaginar. Nació sin razón alguna. Y sin finalidad, como nacieron todos los seres (...). La naturaleza carece de preferencias, y el hombre, pese a todo su genio, no vale más para ella que cualquiera de entre los millones de seres que produjo la vida terrestre. (Guardia 1941: 107)

Idea teleológica muy difundida en nuestros pensadores porque consiste en que la vida del hombre y la naturaleza tienden hacia un fin, ese fin es Dios en la metafísica tradicional.

Incluso Guardia Mayorga cuestionó la idea de Bergson que concibió a la filosofía como un saber intuitivo:

Equiparar la filosofía a un conocimiento intuitivo, dependiente de una capacidad especial o de alguna entidad inmaterial, sería convertirla en el producto de algo misterioso, y considerar al filósofo como un ser extraordinario. Pero no nos extraña esta suposición, pues Maritain⁸ nos dice categóricamente: “Una filosofía que no tuviera el sentido del misterio, no sería filosofía”. (Guardia 1966: 19)

Por lo tanto, podemos concluir que la ontología materialista de Guardia Mayorga no fue difundida o tuvo muy poca aceptación en la comunidad filosófica de San Marcos, porque la moda filosófica ha sido seguir las ideas del tomismo aristotélico, de la metafísica de Bergson y de la ontología de Heidegger, y sobre todo porque las ideas de Guardia Mayorga son una herejía para el cristianismo.

1.2.2.3. El grupo de los años 60

⁸ Guardia Mayorga citó a Maritain porque los pensadores de su época asimilaron y enseñaron las ideas de Bergson y las de la metafísica tradicional con los libros que escribió Maritain.

En este grupo de los años 60 están los pensadores que continuaron la reflexión sobre el problema del ser, y desarrollaron su reflexión principalmente antes, durante y después de la década de los años 60 hasta 1980.

A) Augusto Salazar Bondy (1925-1974)

Catedrático de la Universidad de San Marcos, estudió con José Gaos en México y estuvo influenciado por las ideas de la fenomenología y las del existencialismo.

Sobre el problema del ser, Salazar Bondy reflexionó sobre la relación y la distinción entre el ser irreal y el ser ideal y real. Problema ontológico que Salazar Bondy asimiló de la ontología de Hartmann, pero que lo desarrolló de acuerdo con el método de la fenomenología de Husserl. Es más la interpretación que hizo Salazar Bondy sobre la fenomenología de Husserl fue desde las ideas de Hartmann. Esta investigación fue su tesis doctoral *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real* (1953), que luego fue publicada con el título de *Irrealidad e idealidad* (1958).

Salazar Bondy en su libro *Irrealidad e idealidad* (1958) afirmó que su objeto de estudio es el ser irreal y la relación de la irrealidad con la idealidad y la realidad. Para lo cual el punto de partida de su reflexión fue la distinción del ser ideal y el ser irreal.

Para Salazar Bondy, la irrealidad tiene importancia ontológica y gnoseológica porque los entes irreales constituyen un vasto dominio de entes como los del arte, la mitología, la religión, la literatura y el derecho.

Los entes irreales son importantes para la vida cotidiana del hombre porque:

La irrealidad campea en todos y cada uno de los momentos del existir cotidiano con su plena concreción de actos y situaciones, en que el hombre sueña y vela, imagina, fantasea y se forja ilusiones; inventa y construye útiles, se propone fines, se enfrenta a la realidad con “ideas” o huye de ella y se refugia en un mundo interior forjado a su medida. En cada uno de esos momentos, lo irreal interviene así decisivamente en la vida y muestra la vigencia universal de su ser. (Salazar 1958: 12)

Para comprender el ser de la irrealidad Salazar, influenciado por las ideas de Hartmann, afirmó que los dos tipos de entes que se muestran independientes de la realidad son los entes ideales y los irreales. Por lo que en su libro *Irrealidad e idealidad* (1958) se limitó a explicar las características, semejanzas y diferencias de los entes ideales y los irreales según la fenomenología de Husserl, la ontología existencialista de Sartre y principalmente según la ontología de Hartmann. Además, cuestionó la distinción del ser irreal y el ser ideal que hicieron esas posiciones contemporáneas.

Por último, en la filosofía contemporánea, para distinguir los entes ideales de los irreales se usa el concepto de irrealidad para significar el ser de los entes irreales, y el concepto de idealidad para determinar al ser de los entes ideales. Sin embargo, Salazar afirmó, sobre los conceptos de idealidad e irrealidad, que “entendemos por idealidad e irrealidad las categorías correspondientes a los objetos ideales y a los irreales, respectivamente” (Salazar 1958: 15). Por eso Salazar denomina entes ideales aquellos que son trascendentes y poseen existencia o ser en sí.

En la metafísica tradicional son aquellos denominados como esencias y en la fenomenología como eidos. Por otro lado, los entes irreales son aquellos “objetos irreales, imaginarios,

fantásticos (o de la fantasía) y ficciones” (Salazar 1958: 18). Finalmente, los entes reales son aquellos objetos reales que están ubicados en el espacio-tiempo y condicionados por el proceso constante del mundo. Por lo tanto, los entes ideales e irreales no poseen existencia real.

B) Víctor Li Carrillo (1929-1988)

Catedrático de la Universidad de San Marcos y de la Universidad Central de Caracas en Venezuela. Li Carrillo fue discípulo y colaborador de Martin Heidegger. En 1958 realizó la traducción del alemán y las notas al texto de Heidegger *¿Qué es esto, la filosofía?*, que fue el discurso pronunciado por Heidegger en 1955.

Respecto al problema del ser, el pensamiento de Li Carrillo estuvo influenciado por la ontología de Heidegger y sobre todo por la ontología existencialista de Sartre. Sin embargo, su interés filosófico no se centra en la ontología y el problema en torno al ser, sino en el existencialismo y en su explicación sobre la existencia del hombre. Por lo cual los conceptos ontológicos sobre el problema del ser los entiende y usa en el sentido del existencialismo de Sartre.

Por lo tanto, Li Carrillo como seguidor de las ideas de Heidegger y de Sartre hizo una descripción adecuada de los conceptos ontológicos de estos pensadores. Influenciado por las ideas de Heidegger, Li Carrillo reconoció que la filosofía tiene como objetivo responder la pregunta ¿qué es el ente en tanto que es? Según Heidegger, “la filosofía busca lo que el ente es en tanto que es. La filosofía está en camino hacia el ser del ente, es decir, hacia el ente en

vista al ser” (Heidegger 1958: 35). El ente que puede responder la pregunta ¿qué es el ente? (τί το όν) es el hombre. Tiene que preguntárselo a su propio ser, a su propia existencia y la existencia significa Dasein (Ser ahí).

Desde esta posición ontológica e influenciado por las ideas del existencialismo de Sartre, Li Carrillo afirmó que el hombre es un ser en el mundo y su existencia es un libre proyecto por realizar. Por eso, “el hombre no es, sino que existe y, existiendo, se hace a sí mismo en una tarea incesante y siempre renovada. (...) Es una esencia abierta e imprevisible” (Li Carrillo 1986: 123).

Por consiguiente, según Li Carrillo, la metafísica fundamental de la ontología existencialista significó:

Una inversión de perspectiva con respecto de la filosofía clásica, porque postulaba la anterioridad y la primacía de la existencia sobre la esencia en la concepción del hombre y de su destino. Mientras que la filosofía clásica concebía existencia como realización de la esencia o complemento de una posibilidad, el existencialismo invierte resueltamente la posición clásica y determina a la esencia por la existencia: la existencia precede a la esencia y la constituye en un acto de libertad. (Li Carrillo 1986: 121)

De esta manera el pensamiento de Li Carrillo, sobre el problema del ser, fue la descripción de la ontología existencialista.

C) Luis Felipe Guerra Martinière (1930-1975)

Catedrático de la Universidad Católica del Perú y representante del movimiento filosófico católico peruano en su época. Sobre el problema del ser, Luis Felipe Guerra afirmó que la finalidad de la filosofía es la búsqueda de una explicación total de la realidad. Esta

explicación se consigue mediante un principio unitario, en tanto causa de donde provienen las cosas, y este principio es la idea de ser. Puesto que, “al buscar la idea de ser, buscamos el principio que volvería claro el origen de todos los seres” (Guerra 1970: 67). Entonces, el ser explica todas las cosas en el sentido de que conociéndolo, cada cosa se hace mucho más comprensible.

Sin embargo, el ser como principio de explicación es solo uno de sus aspectos. Según Guerra, el principal aspecto del ser es considerarlo como principio de la realidad, porque el ser hace que las cosas existan realmente y con independencia, el ser es una propiedad totalmente esencial en las cosas para que puedan existir.

Por eso, la metafísica, disciplina filosófica que estudia al ser, no considera al ser como presente en cada una de las cosas que existen, sino como aislado de ellas, es decir, como considerado en sí mismo. Así lo concibió la metafísica de Aristóteles, la metafísica medieval y la contemporánea: como el estudio del ser en cuanto ser.

Por lo tanto, según Guerra, el ser es lo común a todas las cosas:

El que exista el ser importa que todas las cosas tienen algo en común. (...) Generalmente captamos las diferencias de las cosas, nos damos cuenta de que ellas son numerosas (múltiples), pero pocas veces reparamos en que todas participan de algo en común. En este sentido, todos los que somos seres humanos tenemos en común la humanidad. La metafísica afirma que hay una hermandad de todas las cosas: el ser. (Guerra 1970: 69)

Sobre las características del ser, Guerra afirmó que las características tradicionales del ser son: Primero, el ser es lo uno, por cuanto lo común de las cosas es una sola realidad. Segundo, el ser es lo bueno, por cuanto existir es mejor que no existir; y tercero, el ser es lo verdadero, en tanto la verdad hay que buscarla por el lado de lo que existe en auténtico sentido: “Este es

el significado de la vieja afirmación del griego Parménides de que el camino de la verdad es el ser y el camino del error es el no-ser” (Guerra 1970: 71). Por último, según Guerra, si nos preguntamos ¿qué cosa es el ser?, respondemos que el ser es Dios.

Para Luis Felipe Guerra, Dios es un tema importante para comprender los problemas fundamentales de la filosofía como el problema de la ética. Incluso la idea de Dios la planteó como problema: ¿Existe realmente Dios?, porque de acuerdo con las características de la actitud filosófica, la filosofía “tiene que considerar la cuestión de Dios como un problema por analizar. En este sentido queremos tratar este tema” (Guerra 1970: 71). Entonces, para exponer y solucionar el problema sobre Dios, Guerra Martinière recurrió a las pruebas filosóficas de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios.

CAPÍTULO 2

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LUIS FELIPE ALARCO

En este capítulo expondremos la vida y obra de Luis Felipe Alarco y desarrollaremos sus principales ideas filosóficas sobre el pensamiento peruano, la filosofía de la educación, las ideas políticas en el país y sobre el existencialismo.

2.1. Datos históricos sobre Luis Felipe Alarco

A continuación expondremos la vida intelectual y las obras que publicó Luis Felipe Alarco.

2.1.1. Biografía de Luis Felipe Alarco

Luis Felipe Alarco Larrabure nació el 6 de febrero de 1913 en Lima. Fue hijo de don Gerardo Alarco Calderón (1875-1958) y de doña Rosa Mercedes Larrabure y Correa (1878-1967), sus hermanos fueron la musicóloga Rosa Alarco, el sacerdote Gerardo Alarco⁹, el ingeniero Eugenio Alarco, el psiquiatra Francisco Alarco¹⁰ y Antonio Alarco.

Por parte de padre, Luis Felipe Alarco fue pariente del poeta Martín Adán, seudónimo de Rafael de La Puente Benavides. Alarco y Martín Adán tenían como tía abuela a doña Juana

⁹ El sacerdote Gerardo Alarco como catedrático dictó el curso de filosofía medieval en la Universidad Católica del Perú.

¹⁰ Francisco José Alarco Larrabure fue hermano mellizo de Luis Felipe Alarco Larrabure. Dato del Archivo genealógico del señor Francisco Javier Carbone Montes.

Alarco de Dammert¹¹. Por parte de madre, Luis Felipe Alarco fue descendiente de don Hipólito Unanue¹², tío del cardenal Juan Luis Cipriani Thorne y primo lejano de Violeta Correa Miller, esposa del presidente Fernando Belaunde Terry. Su esposa fue la baronesa Ruth Von Perfall y sus hijos son Rosa Ana, Helga y Claudio Alarco Von Perfall.

Luis Felipe Alarco Larrabure fue filósofo, educador, escritor, político, ministro, embajador y catedrático emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Alarco inició sus estudios en el Deutsche Schule¹³ entre 1921 y 1930, en este colegio estudió con Carlos Cueto Fernandini y, aunque en distintas aulas, con Martín Adán, Emilio Adolfo Westphalen y Estuardo Núñez Hague; y fue Emilio Huidobro su profesor de castellano en el Deutsche Schule.

De 1931 a 1935 Luis Felipe Alarco estudió filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En la Facultad de Letras estudió junto a sus amigos Francisco Miró Quesada y Carlos Cueto Fernandini. En esta facultad sus maestros fueron Julio Chiriboga y José Jiménez Borja.

El maestro Chiriboga formó académicamente a extraordinarias generaciones sanmarquinas que estuvieron conformadas por Alarco, Cueto, Miró Quesada, Russo Delgado, Bautista

¹¹ Dato del Archivo genealógico del señor Francisco Javier Carbone Montes y del Archivo fotográfico Courret de la Biblioteca Nacional del Perú.

¹² Don Hipólito Unanue fue tatarabuelo de Luis Felipe Alarco, porque Rosa Unanue de la Cuba, hija de Hipólito Unanue, se casó con el francés Eugenio Larrabure Domesty. De este matrimonio nació Eugenio Larrabure Unanue, quien se casó con María Rosa Correa Veyán y tuvieron como hija a Rosa Mercedes Larrabure Correa, madre de Luis Felipe Alarco Larrabure. Dato del Archivo genealógico del señor Francisco Javier Carbone Montes y del Archivo fotográfico Courret de la Biblioteca Nacional del Perú.

¹³ El Deutsche Schule o Colegio Alemán fue fundado en 1872 por la colonia alemana residente en Lima, con la finalidad de fundar un colegio que correspondiese a un gimnasio alemán de humanidades. Después de la Segunda Guerra Mundial el Colegio Alemán reinició sus funciones con su nombre definitivo: Colegio Alemán Alexander Von Humboldt.

Ferro, Salazar Bondy y Li Carrillo. Generaciones que sucedieron a la generación de Honorio Delgado y Mariano Iberico. En su curso de Metafísica, donde enseñó la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, Chiriboga formó a estos excepcionales pensadores sanmarquinos.

En 1956 Alarco pronunció el discurso en el aniversario de la muerte de su maestro Chiriboga. En el discurso recordó que cuando le preguntaban a su maestro por su obra, “don Julio Chiriboga solía decir: Mi obra son mis discípulos” (Alarco 1979: 77), haciendo referencia a las generaciones que formó en la Facultad de Letras.

De su maestro Jiménez Borja, Alarco recordó que los jóvenes de su generación veían “como monstruos sagrados a los más distinguidos maestros sanmarquinos de la Facultad de Letras. Se abría la distancia del respeto. El ‘usted’ expresaba esa distancia. José Jiménez Borja la abolió. El ‘tú’ puso la diferencia. Sin embargo, el respeto permaneció incommovible” (Alarco 1982: 7).

De esta época universitaria Alarco recordó la íntima amistad que tuvo con José María Arguedas. Eran amigos y condiscípulos. Amistad que surgió en los patios de la Casona de San Marcos. De esta experiencia en la Universidad de San Marcos Arguedas dijo: “El primer amigo que tuve fue Luis Felipe Alarco” (Alarco 1995: 39).

Alarco también recordó haber visto en ocasiones en San Marcos a su familiar Martín Adán, sin embargo más adelante Martín Adán frecuentó la casa de Luis Felipe Alarco. De estas visitas familiares, Alarco recordó las conversaciones que tuvo con él y su hermana Rosa. En una ocasión, su hermana alababa los poemas de Martín Adán, y el poeta, recordando las

críticas literarias, le respondió irónicamente: “¿Cómo te puede gustar, Rosita, lo que ni yo mismo comprendo?” (Alarco 1995: 92).

En esos años Martín Adán fue muy cercano a Luis Felipe y, según Alarco, le habló mucho sobre la tía abuela que tenían, Juana Alarco de Dammert, y sobre su hermano Gerardo, sacerdote, a quien admiraba (Alarco 1995: 2).

De 1936 a 1940 Luis Felipe Alarco estudió filosofía en Alemania. Perfeccionó sus estudios en las universidades de Berlín, Munich, Viena y, sobre todo, en la Universidad de Friburgo donde tuvo como maestros a Martin Heidegger y Nicolai Hartmann. Estos pensadores alemanes fueron determinantes en su formación académica porque influenciaron en su reflexión filosófica. De ahí el interés de Luis Felipe Alarco por temas sobre gnoseología, metafísica, ontología, fenomenología y existencialismo.

A mediados de 1941 Alarco regresó a San Marcos y optó por el grado de Bachiller en Letras, en la especialidad de Filosofía, con una tesis sobre *El diálogo agonal en el problema de la inmortalidad*, tesis sustentada el 16 de octubre de 1941. Asimismo, optó por el grado de Doctor en Letras, en la especialidad de Filosofía, con una tesis sobre *Lo metafísico en la filosofía de Nicolai Hartmann*, tesis sustentada el 12 de noviembre de 1941.

Ahora, de acuerdo con la Ley orgánica de educación, publicada en 1941, el Decano de la Facultad de Letras, el doctor Horacio H. Urteaga, “pidió a los catedráticos principales expresar algunos nombres de graduados que con la calidad de adscritos pudiesen suplir en el dictado de los cursos a los catedráticos principales, cuando se encuentren impedidos por

breves días, o para dedicarlos a tomar pasos o corregir trabajos” (Valcárcel 1967: 97). Por eso el 25 de junio de 1942 la Facultad de Letras eligió como catedráticos adscritos a Fernando Tola Mendoza, Carlos Daniel Valcárcel, Luis Felipe Alarco, Alberto Tauro del Pino, entre otros. Así Alarco comenzó su actividad académica como catedrático en la Facultad de Letras.

Sin embargo, Luis Felipe Alarco ingresó a la docencia como catedrático de tiempo indefinido el 28 de mayo de 1945, para dictar los cursos de Metafísica y Ética en la Facultad de Educación. Justo ese mismo año ingresaron a la docencia en San Marcos los doctores Ella Dúnbar Temple Aguilar, Alberto Tauro del Pino y Nelly Festini Illich.

Recién el 22 de julio de 1949 Luis Felipe Alarco fue electo catedrático principal titular para enseñar en las Facultades de Letras y de Educación. Esta elección se debió a la vacante dejada por la cesantía del doctor Enrique Barboza y fue durante el decanato del doctor Aurelio Miró Quesada en la Facultad de Letras. En esta facultad Alarco dictó los cursos de Metafísica, Moral y Lógica superior.

En 1957 Luis Felipe Alarco como profesor principal defendió la elección del doctor Aurelio Miró Quesada, Decano de la Facultad de Letras, como rector de la universidad. Miró Quesada había sido elegido Rector de San Marcos a inicios de ese año por la Asamblea universitaria. Sin embargo, Miró Quesada renunció al cargo de rector porque hubo protestas estudiantiles en su contra. Según Alarco, los grupos políticos y estudiantiles de San Marcos prejuzgaron y condenaron al doctor Miró Quesada por la línea política del diario que dirigía su familia (Alarco 1979: 68).

También Luis Felipe Alarco fue director del Instituto de Pedagogía y del Instituto Psicopedagógico de la Facultad de Educación. Entre los directores del Instituto Psicopedagógico estuvieron sus colegas y amigos Walter Blumenfeld, Carlos Cueto Fernandini, Enrique Solari y Luis Aquiles Guerra.

Luis Felipe Alarco tuvo un recuerdo especial por Luis Aquiles Guerra, ya que ambos se conocieron en Alemania cuando realizaban sus estudios en las universidades de este país y compartieron la misma habitación en la Casa Peruana de Munich, que albergaba a los jóvenes estudiantes peruanos. En estos dormitorios bipersonales conversaron largamente sobre temas como la democracia y el porvenir del Perú (Alarco 1989: 13).

En enero de 1950 Alarco participó en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, que se realizó en México. Congreso que reflexionó acerca de la importancia del existencialismo. El tema central fue ¿son justificadas las pretensiones del existencialismo de considerar liquidadas por él las posiciones filosóficas que imperaban en el campo de la filosofía antes de su avènement? Estas posiciones filosóficas son el pragmatismo, axiología, personalismo, bergsonismo y fenomenología. Alarco también participó en el Congreso Internacional de Filosofía en Lima, que se realizó del 16 al 26 de julio de 1951.

Por otro lado, Luis Felipe Alarco estuvo entre los fundadores de la Sociedad Peruana de Filosofía. Entre 1950 y 1951 los miembros de la Sociedad Peruana de Filosofía fueron Honorio Delgado, Mariano Iberico, Óscar Miró Quesada de La Guerra, Francisco Miró Quesada Cantuarias, Antonio Pinilla, Walter Peñaloza, Walter Blumenfeld, Jorge Del Busto,

Luis Felipe Alarco, Leopoldo Chiappo, Carlos Cueto Fernandini, Víctor Andrés Belaunde, Mario Alzamora Valdez y Alberto Wagner de Reyna.

En mayo de 1969 el Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP) lo nombró miembro de la comisión de evaluación de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), y luego Alarco presentó un informe que sirvió para declarar la UNCP en reorganización. Por lo que fue miembro de la comisión reorganizadora de esta universidad.

De esta experiencia en la Universidad de Huancayo, Alarco criticó en su discurso de inauguración del año académico los prejuicios de la sociedad peruana:

Existe la tendencia a confundirse con lo extranjero, no por anhelo de aproximación a un más alto nivel, sino para acentuar la distancia y el menosprecio a lo autóctono. Es una vieja corriente, identificada con la herencia de los conquistadores, con su mirada despectiva a los nativos, convertidos en siervos. Es el prejuicio que se destila sutilmente bajo múltiples formas, alcanzando incluso a los estudiantes más humildes, que terminan avergonzados de los suyos, aunque con palabras violentas compensen su inseguridad y acentúen su rebeldía. (...) Que la formación cultural de occidente, no produzca el extrañamiento, la escisión, la inestabilidad. Es indispensable mantener la síntesis fecunda entre lo nacional y lo ecuménico. (Alarco 1979: 66)

En 1974 Luis Felipe Alarco se jubiló y fue reconocido como catedrático emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Además, en este mismo año fue Premio Nacional de Filosofía.

En el ámbito político, en mayo de 1974 Alarco inició su militancia en el Partido Político Acción Popular, fundado por el presidente Fernando Belaunde Terry, justo cuando el gobierno militar declaró a Acción Popular fuera de la ley. En Acción Popular Alarco fue miembro del comité político y secretario general de ideología y cultura de Acción Popular.

El 4 de agosto de 1974 Luis Felipe Alarco fue detenido junto a Ricardo Monteagudo y Mario Serrano, secretario general y secretario departamental de Lima de Acción Popular, respectivamente. Con ellos también fueron detenidos Felipe y Miguel Ángel Alva Orlandini, José Terry Montes, Ricardo Burga Velasco y Alejandro Acosta Herrera, entre otros dirigentes y miembros de Acción Popular, por protestar en contra de las medidas dictadas por el gobierno del general Velasco sobre la libertad de prensa, ya que el gobierno militar había expropiado el diario *El Comercio* y otros diarios de circulación nacional.

Esta protesta en defensa de la libertad de prensa se realizó en el parque de Miraflores (hoy parque Kennedy), donde también fueron detenidos cuatrocientos setenta y seis jóvenes universitarios. Junto a estos manifestantes Alarco fue recluido en el cuartel de la policía del Potaó. Según Alarco, durante los interrogatorios fueron torturados y vejados Alejandro Acosta Herrera, Martín Acosta Taboada y Celso Salinas Matallana.

Desde la prisión Alarco envió una carta a la *Revista Oiga* denunciando las torturas, pero su director Francisco Igartua no reprodujo el texto de la denuncia de Alarco. Sin embargo, esta denuncia fue reproducida por el diario *La Prensa*, que dirigía Walter Peñaloza Ramella, incluso publicó el 31 de agosto de 1974 la queja de Alarco contra la *Revista Oiga*. Ante estos hechos Francisco Igartua publicó una carta de Alarco dirigida a él.

En esta carta publicada el 6 de setiembre en la *Revista Oiga*, Alarco expresó su malestar con la actitud de Igartua y denunció otra vez las torturas realizadas en prisión a los dirigentes de Acción Popular. Sin embargo, la *Revista Oiga* estuvo parcializada y defendió las decisiones tomadas por el general Velasco respecto a la libertad de prensa. Por lo que su director trató de

desacreditar la denuncia de Alarco publicando fotos donde se observaba pasear sanamente a los dirigentes de Acción Popular en la prisión del cuartel del Potao.

Según Luis Felipe Alarco, después de la publicación de la denuncia y de las fotos los dirigentes de Acción Popular fueron reclusos en un cuarto oscuro y húmedo, en el que no podían moverse por lo estrecho que era. Solo se les permitía salir para ir al baño, acompañados por un guardia. Luego se les permitió salir al aire libre por horas, ya que algunos dirigentes se habían enfermado (Alarco 1979: 227).

No obstante, el 16 de setiembre Luis Felipe Alarco fue puesto en libertad provisional por el Consejo Supremo de Justicia Militar. Junto a él fueron puestos en libertad Miguel Alva Orlandini, Ricardo Monteagudo, José Terry Montes, Ricardo Burga Velasco, Alejandro Acosta Herrera, Martín Acosta Taboada, Celso Salinas Matallana y Héctor Ortiz Fernández.

Los miembros del Consejo Supremo de Justicia Militar, el teniente general Jorge Debernardis León (presidente), el general Alberto Vargas Ruiz de Somocurcio (auditor), el mayor general Felipe Schroth (vocal), el contralmirante Carlos Lizarzaburo Boza (vocal) y el general Eduardo Delgado Bernal (vocal), aceptaron el pedido de libertad provisional solicitado por los dirigentes detenidos de Acción Popular. A pesar de que, según Alarco, el jefe de Estado se opuso a que se les concediese libertad condicional.

En libertad Luis Felipe Alarco criticó el gobierno del general Juan Velasco Alvarado en una entrevista publicada el 6 de noviembre de 1974 en la *Revista Opinión Libre*. Alarco calificó al gobierno de Velasco como un régimen inconstitucional y antidemocrático porque no surgió de

las urnas y reprimió las libertades y los derechos de los ciudadanos. Además, cuestionó las políticas económicas que desarrolló el régimen de Velasco. Incluso comparó el régimen de Velasco con los regímenes de Hitler y Stalin. Para Alarco, Velasco fue un dictador que soñó ser exaltado por la historia y pensó que su régimen duraría mil años como creyeron perdurar los nazis (Alarco 1979: 237).

La consecuencia de estas declaraciones fue que Alarco el 20 de noviembre de 1974 fue deportado con un grupo de periodistas y abogados a Argentina y a Chile. Entre los periodistas deportados estuvieron Enrique Chirinos Soto y César Martín Barreda, de *Opinión Libre*; Pedro Beltrán, de *La Prensa*; Guido Chirinos Lizares, Arturo Salazar Larraín, Mario Castro Arenas, Óscar Díaz Bravo, Federico Prieto Celi, Juan Zegarra Russo e incluso Francisco Igartua, de *Oiga*. Entre los abogados estuvieron Vicente Ugarte del Pino, presidente del Colegio de Abogados de Lima, Gonzalo Ortiz de Zevallos, Carlos Balarezo Delta, Carlos Basombrío Porras y Augusto Changanquí Salas. El régimen de Velasco los acusó de saboteadores y de organizar una campaña en contra del gobierno dirigida y apoyada desde dentro y fuera del país.

A Buenos Aires llegaron Luis Felipe Alarco, César Martín Barreda y Enrique Chirinos Soto el 21 de noviembre. En la capital argentina encontraron alojamiento gracias a José María de La Jara y a Manuel D'Ornellas, igualmente desterrados, y recibieron ayuda económica de Alfonso Grados Bertolini. También recibieron muestras de solidaridad de Gabriel Tudela Garland, Jorge Calmet Hart (capitán del avión de Aeroperú) y Verónica Torres Ludowieg (azafata del avión de Aeroperú).

En 1975 Luis Felipe Alarco retornó al país, después que el general Morales Bermúdez derrocó el régimen de Velasco. A su regreso Alarco como dirigente de Acción Popular rechazó el Plan de Gobierno Túpac Amaru propuesto por el general Morales Bermúdez, por considerarlo un gobierno ilegítimo, y exigió a las Fuerzas Armadas convoquen a elecciones generales lo antes posible.

De esta experiencia política durante esos años de dictadura militar, Alarco afirmó lo siguiente:

Combatí la dictadura que, a mi manera de ver, es primitivismo. Estaba traumatizado con la experiencia del nazismo que viví como estudiante en Alemania. No puedo negarlo, Alemania ha sido y es el país de mis admiraciones intelectuales. El nazismo, en cambio, fue una maldición. Mas llegó un momento que en mi propia patria un régimen semi-fascista se apoderaba del país. Creí mi deber participar. Ingresé en los momentos más difíciles. De la política he obtenido la cárcel y el destierro. No me arrepiento. Es la cuota de sacrificio que le debía a la libertad, ese bien que he enseñado en la cátedra y ahora defendiendo. (Alarco 1979: 308)

Finalmente, el gobierno militar de Francisco Morales Bermúdez convocó a elecciones presidenciales para el 18 de mayo de 1980. Se presentaron las candidaturas de Fernando Belaunde Terry por Acción Popular, Armando Villanueva del Campo por el APRA y Luis Bedoya Reyes por el PPC.

A pesar de que el PPC había publicado días antes de las elecciones una encuesta que daba como ganador a Bedoya Reyes, el domingo 18 de mayo ganó las elecciones presidenciales Belaunde Terry. Luis Felipe Alarco, miembro del comité político de Acción Popular, atribuyó el triunfo electoral a la nobleza, lealtad, espíritu de sacrificio, veracidad, disposición de servicio, carisma y sagacidad política de Belaunde. Según Alarco, cualidades que el pueblo peruano reconoció (Alarco 1980a: 6).

Después de 12 años de dictadura militar Fernando Belaunde Terry asumió su segundo gobierno presidencial y nombró, el 28 de julio de 1980, a Luis Felipe Alarco como Ministro de Educación. Ministerio que dirigió hasta el 4 de febrero de 1981.

Como Ministro de Educación reabrió la Universidad Nacional de Educación de La Cantuta, y el 4 de diciembre de 1980 Alarco por resolución ministerial otorgó al doctor José Luis Bustamante y Rivero la condecoración de las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta, por su trayectoria como Presidente de la República y defensor de la democracia. La ceremonia de homenaje y condecoración se realizó el 19 de enero de 1981 en el Instituto Nacional de Cultura. Los discursos pronunciados estuvieron a cargo de Felipe Osterling Parodi, Ministro de Justicia, de Luis Felipe Alarco, Ministro de Educación, y de Fernando Belaunde Terry, Presidente de la República, así como las palabras de agradecimiento del doctor José Luis Bustamante y Rivero.

Desde 1981 hasta 1984 Luis Felipe Alarco se desempeñó como embajador ante la UNESCO, durante su gestión en la UNESCO consiguió el reconocimiento de la ciudad del Cusco y de la ciudadela Machu Picchu como Patrimonio Cultural de la Humanidad. En 1983 en el marco de las conferencias organizadas por el Grupo Latinoamericano y del Caribe en España, Alarco como embajador pronunció un discurso ante la UNESCO sobre Bolívar y San Martín, con ocasión del bicentenario del nacimiento del libertador Simón Bolívar.

Después del desastroso gobierno de Alan García Pérez, Alarco continuó su actividad política y en marzo de 1990 defendió la candidatura de Mario Vargas Llosa a la presidencia de la república. En estas elecciones presidenciales Alarco criticó las ideas de los políticos de

izquierda que cuestionaron las propuestas neoliberales de Vargas Llosa. Alarco afirmó que el país para salir de la crisis y la miseria debe seguir las medidas económicas del capitalismo, por lo que el plan de gobierno neoliberal de Vargas Llosa es la esperanza para el Perú (Alarco 1990: 2).

Por último, en la década de los años noventa Alarco dejó la actividad política, debido a su avanzada edad para continuar con su actividad académica. Así es que el 2 de agosto de 1994 participó en el Seminario el marxismo de José Carlos Mariátegui, en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía, que se realizó en la Universidad de Lima. En este seminario participaron Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Raimundo Prado Redondez y Osvaldo Fernández Díaz. En este congreso Alarco presentó la ponencia titulada *Rasgos del pensamiento político de José Carlos Mariátegui* (Sobrevilla 1995: 65).

En diciembre de 1998 Luis Felipe Alarco, a los 85 años, participó en el Simposio de Filosofía y Matemática en homenaje al doctor Francisco Miró Quesada Cantuarias. El simposio se realizó del 16 al 18 de diciembre en la Facultad de Ciencias Matemáticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y participaron pensadores como Luis Piscoya Hermoza, Domingo García Belaunde y César Carranza Saravia.

Para este evento académico Luis Felipe Alarco presentó la ponencia titulada *Las dimensiones del ser*, que expuso el viernes 18 de diciembre a las 4pm en el Auditorio de la Facultad de Ciencias Matemáticas en la Ciudad Universitaria. Con esta ponencia sobre ontología Alarco puso fin a su actividad filosófica. El sábado 15 de octubre de 2005, a los 92 años, falleció Luis Felipe Alarco Larrabure.

Cuando su amigo y colega Francisco Miró Quesada Cantuarias se enteró de la muerte de Luis Felipe Alarco escribió en el diario *El Comercio*: “El sábado de la semana antepasada murió Luis Felipe Alarco Larrabure. Su desaparición me ha conmovido, pues hemos sido íntimos amigos durante más de sesenta años. Pero Luis Felipe no solo fue un amigo muy querido sino que fue un filósofo extraordinario” (Miró Quesada 2005: 4).

2.1.2. Las publicaciones de Luis Felipe Alarco

Las publicaciones de Luis Felipe Alarco las podemos clasificar en cuatro grupos: Escritos sobre literatura, política, educación y filosofía. A continuación indicaremos los artículos y libros que hemos encontrado sobre estos temas.

A) Escritos sobre literatura

Luis Felipe Alarco como escritor desarrolló temas literarios. Cuando nos referimos a temas literarios hacemos referencia a artículos que analizan la personalidad y la obra de personajes literarios e históricos, como también artículos que exponen cuentos y analizan conceptos literarios.

En el ámbito literario, Alarco publicó en 1936 dos artículos en el diario *La Prensa*: *De como la soledad nace en el hombre*, el 12 de enero, y *Demencia*, el 1 de marzo. En setiembre de 1940 publicó el cuento *Búsqueda* en la *Revista 3*. En 1943 publicó *En torno a la personalidad de Manuel González Prada* en la *Revista Historia*.

En 1944 Alarco publicó *Hipólito Unanue* en la *Revista Historia*, revista que dirigió Jorge Basadre. En 1946 publicó en la revista *La universidad y el pueblo* el artículo *Bartolomé Herrera*. Este artículo fue la conferencia sustentada por Alarco el 26 de julio de 1946 en el Salón General de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

En 1948 Alarco publicó el artículo *César Vallejo* en la revista *La universidad y el pueblo*. Este artículo fue la conferencia sustentada el 13 de agosto de 1947 en el Salón General de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

En 1952 Alarco publicó el libro *Pensadores peruanos*, que es un conjunto de artículos sobre la personalidad y la obra de Hipólito Unanue, Bartolomé Herrera, Manuel Gonzalez Prada, José de La Riva Agüero, José Carlos Mariátegui y César Vallejo. Este libro fue una publicación de la Sociedad Peruana de Filosofía; el 4 de noviembre de 1956 Alarco publicó el artículo *Julio Chiriboga* en el diario *La Prensa*. Este artículo fue el discurso pronunciado por Alarco en el aniversario de la muerte del maestro Chiriboga.

En 1960 Alarco publicó el artículo *Federico Schiller* en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, al cumplirse la segunda centuria del nacimiento del poeta alemán Federico Schiller; y en 1964 Alarco publicó el artículo *En la Universidad Mayor de San Marcos: Facultad de Letras, antiguo Convictorio Carolino* en el libro *Bartolomé Herrera. Homenaje en su centenario 1864-1964*.

En 1965 Alarco publicó el artículo *Sobre la ironía y la burla* en la *Revista Literaria Alpha* (Revista literaria de los amigos del arte); y en 1966 publicó el artículo *Aristófanes y la comedia griega* en la *Revista Alpha* (Revista literaria de los amigos del arte).

El 9 de noviembre de 1980 Alarco publicó el artículo *Apuntes sobre el paisaje en el antiguo Perú* en el *Suplemento Dominical de El Comercio*. En este artículo Alarco hizo una descripción de los paisajes de la selva, de la región andina, de la puna y del litoral.

El 17 de octubre de 1981 Alarco publicó el artículo *Una predicción del futuro* en *El Comercio*. En este artículo Alarco habló sobre las predicciones de Nostradamus ante la Guerra Fría entre URSS y los Estados Unidos.

El 10 de octubre de 1982 Alarco publicó el artículo *José Jiménez Borja* en el *Suplemento Dominical de El Comercio*. Aquí Alarco hizo una semblanza a su maestro de filosofía; y en 1983 en Salamanca Alarco publicó el libro *Bolívar y San Martín*. Esta publicación fue realizada por el Colegio de España y patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana.

El 29 de diciembre de 1985 Alarco publicó el artículo *La montaña sagrada* en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, que trata sobre la personalidad y la obra del poeta Martín Adán; y en 1992 Alarco publicó el artículo *Semblanza de Francisco Miró Quesada* en el libro *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Por último, en 1995 Alarco publicó el libro *Tres autores. José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Martín Adán*.

B) Escritos sobre política

En el ámbito político, Luis Felipe Alarco publicó en 1979 el libro *Reflexiones sobre la educación y la democracia en el Perú*. Este libro recopila artículos de Alarco que fueron publicados en periódicos y revistas durante los gobiernos militares del general Juan Velasco Alvarado y del general Francisco Morales Bermúdez.

Los periódicos donde publicó Alarco son *La Prensa*, *El Comercio*, *Expreso*, *Última Hora*, *El Tiempo* y *Opinión Libre*; y las revistas en las que publicó son *Revista Equis X*, *Oiga* y *Caretas*. Estos artículos fueron recopilados por María Teresa Menchaca y los temas de estos artículos son sobre política y sobre la dictadura y la democracia en el Perú.

En 1990 Alarco publicó el artículo *Tiempo de descalabro* en el libro *En qué momento se jodió el Perú*. Por último, en 1995 publicó el artículo *Rasgos del pensamiento político de José Carlos Mariátegui* en el libro *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Este artículo fue la ponencia que Alarco sustentó el 2 de agosto de 1994 en el V Congreso Nacional de Filosofía, evento que se realizó en la Universidad de Lima.

C) Escritos sobre educación

Como educador Luis Felipe Alarco reflexionó y escribió sobre filosofía de la educación, didáctica y la reforma de la educación en el Perú. En 1946 Alarco publicó el artículo *Apuntes de una filosofía de la educación* en la *Revista Nueva Educación* y en 1949 publicó el libro *Lecciones de filosofía de la educación*.

En 1955 Alarco publicó los libros *Mi libro de aritmética* y *Mi libro de lectura*. En el libro *Mi libro de aritmética*, Alarco resaltó la importancia de las clases de aritmética desde los primeros días del año escolar, porque educa la inteligencia de los educandos y los conocimientos obtenidos poseen carácter práctico en la vida cotidiana. En el libro *Mi libro de lectura*, Alarco dio instrucciones para la lectura de elementos silábicos, la lectura de palabras y de oraciones. Para luego pasar al dictado y a la escritura.

En 1960 Alarco publicó el libro *Guía didáctica*. En este libro expuso ideas de tratadistas alemanes, ingleses, franceses y americanos para adaptarlas a nuestra realidad educativa, con la finalidad de mejorar la educación primaria. Además, el libro contiene canciones escolares elaboradas por Enrique Iturriaga.

En 1979 publicó el libro *Reflexiones sobre la educación y la democracia en el Perú*. Este libro recopila artículos periodísticos que Alarco publicó en los diarios *El Comercio* y *La Prensa* entre 1950 y 1974; y el 10 de abril de 1988 publicó el artículo *El problema educativo, es también social* en el *Suplemento Dominical de El Comercio*.

D) Escritos sobre filosofía

Como filósofo Luis Felipe Alarco reflexionó principalmente sobre existencialismo y metafísica. En 1939 Alarco desde Alemania envió su artículo *Sobre las diversas perspectivas que en toda teoría se hallan*, que fue publicada ese mismo año en la *Revista Letras*.

El 16 de octubre de 1941 Luis Felipe Alarco sustentó su tesis para optar el grado de Bachiller en Letras en la especialidad de Filosofía, su tesis de Bachiller se titula *El diálogo agonal en el problema de la inmortalidad*; y el 12 de noviembre del mismo año sustentó su tesis para optar el grado de Doctor en Letras en la especialidad de Filosofía, su tesis de Doctor se titula *Lo metafísico en la filosofía de Nicolai Hartmann*.

En 1943 Alarco publicó el libro *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica*, con este título fue publicada su tesis de doctorado y fue auspiciada por la Sociedad Peruana de Filosofía. Mientras que en 1947 publicó su libro más importante titulado *Lecciones de metafísica*.

En 1948 Alarco publicó el artículo *El problema del ser en Heidegger y Hartmann* en la revista *Las Moradas*. Y en 1949 publicó el artículo *Las esferas del ser* en la revista *Mar del Sur* y ese mismo año publicó el artículo *Reseña histórica del concepto de metafísica* en la *Revista Letras*.

En 1950 Alarco publicó el artículo *Miguel de Unamuno y el sentido de la existencia* en la revista *Mar del Sur*. Mientras que en 1951 publicó el libro *Ensayos de filosofía prima*, publicación auspiciada por la Sociedad Peruana de Filosofía.

En 1972 Alarco publicó el libro *Sócrates y Jesús ante la muerte* y en 1981 publicó el libro *Jesús ante la muerte*. Por último, en 1998 fue publicado su artículo *Dimensiones del ser en Homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias*.

2.2. En el pensamiento peruano

En este subcapítulo expondremos las principales ideas de Luis Felipe Alarco sobre la personalidad y la obra de intelectuales peruanos como César Vallejo, Martín Adán, José María Arguedas, Hipólito Unanue, Bartolomé Herrera, José de La Riva Agüero, Manuel Gonzalez Prada, José Carlos Mariátegui y Francisco Miró Quesada Cantuarias.

A) César Vallejo

Para Alarco, César Vallejo fue un poeta de una extraordinaria sensibilidad humana que trató de comprender al ser humano de manera vivencial y no a través de un proceso intelectual. Según Alarco, César Vallejo desarrolló en su obra temas como el dolor, la muerte y la divinidad.

El dolor que sufrió y expresó Vallejo en sus poemas no fue su padecimiento personal, sino representó el dolor de toda la humanidad. Por lo que para Vallejo la muerte, como concepto literario, hace referencia a la miseria corporal que ha observado en los hombres.

Mientras que el anhelo por lo divino surge de la interrogante: ¿Para qué todo? Es decir, cuál es la causa y el sentido de la realidad. Según Alarco, Vallejo encuentra la respuesta en lo divino que está en lo remoto de la realidad. A saber, en lo trascendente.

Por último, según Alarco, la obra de Vallejo fue la síntesis de dos mundos: del indio y del español. Sin embargo, sus poemas expresaron la voz de los andes.

B) Martín Adán

Para Alarco, Martín Adán, seudónimo de Rafael de La Fuente Benavides, junto a César Vallejo fueron los grandes poetas del siglo XX. Sin embargo, la personalidad de Martín Adán representó la Lima antigua, la casona solariega y el abolengo. Según Alarco, la obra poética de Martín Adán desarrolló temas como la existencia y la angustia del poeta ante la muerte.

Martín Adán como poeta se remonta al origen de la realidad para descubrir la causa primera. Según Alarco, esta inquietud de Martín Adán fue existencial porque fue consciente del devenir de la realidad y del tiempo, y que la muerte como perecer de las cosas es inevitable.

De esta posición poética y existencial, Alarco afirmó lo siguiente:

De acuerdo a algunos pensadores existencialistas, el hombre se encuentra arrojado a la existencia, sin que se le haya interrogado sobre esta irrupción suya en el ser; tampoco se le ha de consultar sobre el momento de su extinción. La vida es en Heidegger, existencia hacia la muerte. En alguna parte de *Sein und Zeit*, se asevera: “Desde el momento en que el hombre nace está maduro para la muerte” (Alarco 1995: 111)

C) José María Arguedas

Para Alarco, la obra de José María Arguedas tuvo como finalidad reivindicar a los indígenas. Esta reivindicación se logrará, según Arguedas, si hay justicia social para los indígenas. José María Arguedas observó que la sociedad peruana es racista y margina a los indígenas, ya que en la época de Arguedas hubo un hispanismo despectivo y un menosprecio a los indígenas y a sus tradiciones. Un menosprecio que lamentablemente es aún vigente en nuestra sociedad.

José María Arguedas, según Alarco, observó que la sociedad peruana insinuaba a los indígenas como descendientes harapientos de los Incas y les recriminaba haber caído en la degeneración y el embrutecimiento (Alarco 1995: 46). Sin embargo, para Arguedas los indígenas supieron “crear una civilización admirable mediante una solidaridad que aún perdura” (Alarco 1995: 47).

Según Alarco, José María Arguedas fue quien mejor conoció el mundo y la idiosincrasia de los indígenas, porque Arguedas había vivido entre ellos, había participado de sus inquietudes, aflicciones y esperanzas. Desde que Arguedas fue un niño recibió los cuidados, la música y aprendió el quechua de los indígenas, porque mientras que su papá viajaba como abogado buscando trabajo, su madrastra lo mandó vivir con la servidumbre indígena (Alarco 1995: 31).

Para Alarco, Arguedas fue siempre un exiliado, que vivió escindido entre el mundo indígena y el mundo mestizo. Arguedas siempre se sintió un forastero en su hogar, en el colegio, en la ciudad, en su propia patria porque se identificó con los indígenas, Arguedas fue menospreciado y rechazado por la gente de su clase social, una clase social provinciana enriquecida. Él se identificó con el menosprecio y rechazo que sufrieron los indígenas.

D) Hipólito Unanue

Para Alarco, Hipólito Unanue se desarrolló como científico y prócer de la independencia peruana. Hipólito Unanue como científico y pensador estuvo influenciado por la tradición

clásica: el pensamiento grecolatino, porque había leído, en latín, las obras de Ovidio, Virgilio, Lucrecio y Horacio, y había leído en griego las obras de Homero.

Unanue como científico fue un fisiólogo que buscó con rigurosa concisión científica la regularidad, la ley y la causa de las funciones de los seres orgánicos y del fenómeno de la vida. Según Alarco, “la historia universal de la ciencia puede ignorar su nombre. Pero Unanue asimiló con admirable talento la cultura europea, robusteció su mente, devino en sabio indiscutible, siendo quizá el talento de más amplio vuelo que nuestro mundo intelectual haya producido” (Alarco 1944: 5).

Este entusiasmo por la fisiología llevó a Unanue, durante la Colonia, a solicitar al virrey Fernando de Abascal la creación de la Academia de Medicina.

Hipolito Unanue, según Alarco, fue un hombre entre dos épocas porque sirvió durante la Colonia y la República, con los virreyes y con los libertadores (Alarco 1944: 9). Sin embargo, Unanue fue prócer de la Emancipación, intervino en el acontecer social y en los altos destinos de la nación. Su acción política se manifestó en su vida y en su obra: en servir a su nación, en hacer conocer a sus contemporáneos, nuestras costumbres y nuestra tierra (Alarco 1944: 5).

Para Alarco, Unanue no fue un héroe romántico durante la época de la Emancipación. Por su avanzada edad Unanue no representó la exaltación, la emoción ni la fuerza del héroe romántico, sino la serenidad, la calma y la sabiduría del hombre que ha vivido entre dos épocas.

E) José De La Riva Agüero

Para Alarco, Riva Agüero fue un notable historiador y político. Riva Agüero como historiador indagó sobre la realidad peruana, sobre su paisaje y sobre la literatura peruana. Además, realizó estudios biográficos sobre Hipólito Unanue y Ricardo Palma. Riva Agüero, según Alarco, realizó una extraordinaria, auténtica e imprescindible contribución a la historia del Perú. Por su obra Riva Agüero fue un pionero en los estudios sobre la historia del Perú.

Riva Agüero como político fue un político reaccionario. Según Alarco, “desde el punto de vista político, representa la tendencia reaccionaria en su manera más intolerante y belicosa: de ahí su amplia impopularidad” (Alarco 1952: 80).

Por eso en su época Riva Agüero fue un político radical, intransigente y fanático, que defendió las ideas políticas y las costumbres de la Colonia. Sin embargo, Alarco justificó y defendió la posición de Riva Agüero afirmando:

Riva Agüero es un hombre de mundo, aristócrata y millonario, culto y enérgico, destacado e influyente; notas suficientes para provocar sórdidos sentimientos de envidia y ojeriza. Porque no es dado engañarse: el odio a figuras significativas, cualquiera que sea el sentido de su verbo, procede con frecuencia de instintos turbios y encubiertos, de la inferioridad y del despecho, aunque en el plano de la conciencia se presenten embozados como fruto de discrepancias ideológicas. (Alarco 1952: 81)

Según Alarco, la crítica contra Riva Agüero fue injustificada porque fue producto de personajes ordinarios.

Alarco también exaltó las costumbres y la aristocracia colonial, por lo que defendió a Riva Agüero afirmando: “Anacrónico cabal, no pertenece, por tanto, a su época. Se nutre de su

estirpe, de su España vieja, y hasta su catolicismo brota de esta fuente milenaria” (Alarco 1952: 90). Por eso, a Riva Agüero, según Alarco, no se le debe enjuiciar por su pensamiento político reaccionario, sino se debe comprender su obra desde su persona y desde las circunstancias que lo llevaron a desarrollar sus ideas (Alarco 1952: 77).

F) Bartolomé Herrera

Para Alarco, hay dos aspectos importantes en la vida intelectual de Bartolomé Herrera: como teólogo y político. Como teólogo Bartolomé Herrera tuvo como objetivo comprender lo trascendental y lo divino. Para Herrera como para Alarco lo trascendental se ubica fuera del mundo real, y en el ámbito trascendental se ubica lo divino, y lo divino es Dios.

Para Bartolomé Herrera, según Alarco:

Dios es la eterna fuente de la que procede el mundo. La naturaleza es obra suya, su ritmo y armonía, su orden y verdura; así como los valores ideales del derecho, de la moral, de la sociedad humana. Solo por él los fines prominentes de la vida adquieren su valor; y la ventura misma del hombre, el círculo agonal de su existencia alcanza sentido perdurable; porque él es manantial, es principio y es camino. (Alarco 1946a: 194)

De esta manera, desde la metafísica, Dios es el ser para Bartolomé Herrera porque Dios es la causa y fuente primera de las cosas que existen en la realidad. Para Bartolomé Herrera, según Alarco, Dios es la verdad y como tal es la luz que ilumina el alma de los hombres. Por lo que para el cardenal Herrera “la verdad se anuncia al alma no enlodada. Límpida ha de estar el ánima para ser tañida por la luz. Y aquél que pasa sin percibir el resplandor divino, ciego está, perenne es su tormento ante el hundimiento sin retorno, en la penumbra iridiscente de la última desesperanza” (Alarco 1946a: 194).

Al respecto, Alarco afirmó “la verdad ha llegado a él (Herrera), no por mera vía intelectual, sino inundando las regiones de su espíritu en su luz blanda y serena. Contemplar ese reino luminoso es el más alzado premio de la vida” (Alarco 1946a: 194).

Como político Bartolomé Herrera representó el ideal aristocrático y conservador. Según Alarco, en el siglo XIX Herrera fue el representante de la nobleza colonial y de la Iglesia Católica. Como representante de la nobleza colonial entendió que la antigua nobleza colonial, en tanto sector social culto y educado, debía ser consciente de su misión política. Para Bartolomé Herrera, esta misión era dirigir el destino nacional ya que “la nación estaba gobernada por el cuartel, por una camarilla políticamente inepta. Los cargos más altos se repartían no según los méritos, sino según el grado de amistad o servilismo para con el Presidente de la República” (Alarco 1946a: 199).

Sin embargo, Bartolomé Herrera fracasó en su ideal político, según Alarco, porque:

La nobleza colonial, apartada del poder durante el virreinato, cortesana y blanda, separada del resto de la comunidad por prejuicios sociales y raciales, no constituyó nunca una aristocracia; nunca representó a la nación en sus raíces. Podía exhibir pergaminos y títulos y aun ilustración, pero le faltó siempre el cálido apego al terruño patrio, el arrojo señorial y la íntima majestad del que comanda. Por eso la voz de Herrera se apagó en sus corazones, como la del náufrago, lejana y suplicante. (Alarco 1946a: 201)

Bartolomé Herrera como representante de la Iglesia Católica fue un ultramontano porque fue defensor de sus dogmas y de sus tradiciones. Al respecto, Alarco afirmó lo siguiente:

Herrera es en nuestro medio el conservador de máximo formato. Representa la tradición, no con ademán extemporáneo, rechazando el advenimiento de nuevos y lozanos resplandores, sino como idea remozada y eficiente. Su fe, su palabra, su vibración se mueve en su época como arma poderosa disparada hacia el futuro. No es, pues, apolillado y rancio, a pesar de ser ultramontano, sino preservador de lo que en la tradición hay de excelente y necesario. Es por eso encarnación brillante de energías vitales que encuentran en él su cumplimiento y su cima. (Alarco 1946a: 199)

En síntesis, según Alarco, Bartolomé Herrera fue un político conservador y ultramontano que después de la Independencia del Perú criticó el pensamiento liberal de Rousseau y el *Contrato social* de este pensador ilustrado. Puesto que las ideas de este pensador ginebrino fueron asimiladas por los pensadores liberales peruanos durante la Independencia y durante los primeros años de la República. Bartolomé Herrera exaltó la influencia y la tradición hispánica, la nobleza colonial y los valores de la Iglesia Católica (Alarco 1946a: 195).

Por último, estas ideas conservadoras y ultramontanas de Bartolomé Herrera fueron enseñadas en el Convictorio de San Carlos ya que el Cardenal de Lima fue rector del Convictorio Carolino desde 1842 hasta 1964.

G) Manuel Gonzalez Prada

Para Alarco, Manuel Gonzalez Prada fue un político influenciado por el positivismo que criticó la aristocracia. La crítica de Gonzalez Prada fue debido al desastre de la guerra con Chile y a la incapacidad y desidia de la aristocracia peruana para afrontarla. Las consecuencias de la guerra con Chile fueron nefastas para el Perú, por lo que Gonzalez Prada afirmó “fuimos ultrajados, pisoteados y ensangrentados como no lo fue nación alguna” (Gonzalez 1908: 204).

Por eso, Alarco afirmó que Gonzalez Prada sintió su honor ultrajado durante la guerra y que su odio a Chile devino en aversión a los políticos peruanos que por su incapacidad y desidia ocasionaron la catástrofe (Alarco 1943b: 186). Afirmación que hizo Alarco después de leer la sentencia de Manuel Gonzalez Prada sobre la guerra con Chile: “La vergüenza del Perú no

está en haber sido arrollado y mutilado por Chile (¿Qué pueblo no ha sufrido mutilaciones ni derrotas?), el oprobio y la ignominia vienen de seguir soportando el yugo de tanto orador sin oratoria, de tanto moralizador sin moral, de tanto sabio sin sabiduría” (Gonzalez 1924: 206).

Sobre la crítica de Gonzalez Prada, Alarco afirmó que Gonzalez Prada criticó a la aristocracia a pesar de que fue un aristócrata. La familia de Manuel Gonzalez Prada perteneció a la aristocracia y representó la tradición conservadora en el Perú. Según Alarco, la familia de Gonzalez Prada luchó por el Rey de España y representó la tradición católica en el Perú. en cambio, Gonzalez Prada fue “el más fiero adversario que haya tenido jamás el catolicismo en el Perú” (Alarco 1943b: 183) y la aristocracia peruana.

Gonzalez Prada criticó de la aristocracia que: “En menos de un siglo, una nación, que había sido desde antaño primera en América, sufrió una humillación sangrienta. Teníamos pasado, pero no teníamos presente” (Alarco 1943b: 190). Es decir, criticó la dejadez de la aristocracia para guiar al país política y económicamente.

Para Alarco, la oposición que hay en Gonzalez Prada entre su crítica y su clase social “es decisiva para una ajustada comprensión de su personalidad y de su obra” (Alarco 1943b: 184). Desde un punto de vista filosófico, Alarco consideró que la crítica de Gonzalez Prada fue influenciada por “el avance de la ciencia, de las ideas positivistas” (Alarco 1943b: 184).

Además, Alarco hizo una comparación entre Gonzalez Prada y Nietzsche. Ambos tuvieron un ideal en común a pesar de la distancia: “La destrucción del cristianismo. En ambos esa finalidad es suprema cumbre, preocupación permanente. Gonzalez Prada es el más ardiente

enemigo del catolicismo en el Perú. Nietzsche es el más peligroso adversario de la religión de Jesús en el occidente europeo” (Alarco 1943b: 189). Sin embargo, Alarco afirmó lo siguiente:

El anticristianismo de Prada fue desde un punto de vista teórico, académico, superficial. Ataca lo externo, no la raíz (...). Pero su ethos fue cristiano. Su concepción moral tiene su fuente en el cristianismo (...). La actitud de Nietzsche es más meditada. Aquí se da otro ethos. Exalta la voluntad de poderío, la política, el inmoralismo en la lucha. No combate lo que hay de externo en el cristianismo, sino su núcleo mismo; su fuente, su moral. La tabla de valores es invertida. La misericordia, la piedad, el amor al prójimo, es para él decadencia, cosa del débil, moral del rebaño, moral de esclavos. Para Nietzsche, que exaltó a Napoleón y César Borgia, Gonzalez Prada no sería más que un mero cristiano. (Alarco 1943b: 190)

H) José Carlos Mariátegui

Para Alarco, José Carlos Mariátegui fue “el pensador más lúcido del Perú en el siglo XX” (Alarco 1995: 26), fue periodista, crítico de la sociedad peruana y un socialista convicto y confeso. Mariátegui trabajó en el diario *La Prensa* como ayudante de linotipista, luego ascendió a amanuense adscrito a la redacción. Sin embargo, escribía mejor que la mayoría de los periodistas, por lo que envió al diario una *Crónica madrileña*, como si fuera de un corresponsal extranjero. Pero “después de haber sido descubierto y amonestado, es admitido más adelante como cronista policial; luego amplía su ámbito a reportajes, cuentos y poesía” (Alarco 1995: 9).

En su época Mariátegui, como intelectual y artista, se enfrentó y criticó a la sociedad peruana.

Al respecto, Alarco afirmó:

Sabe que es frecuente el camino de la doblez ante el poderoso, la lisonja y la venia, que tanto agradan a esos figurones ególatras y fatuos. Rechaza esta ruta. Él no se rinde, no adula, no se rebaja. En una sociedad mezquina, con sus rezagos coloniales, sus venias falaces a la clase dirigente, quien no le rinde pleitesía es rechazado. Asevera: En el Perú es necesario ser absolutamente mediocre para no ser detestado. El talento causa miedo y, por ende, reacción. Él permanece leal a sí mismo. De ahí el rechazo de los otros. (Alarco 1995: 19)

José Carlos Mariátegui fue un pensador socialista, fundó la revista *Amauta* y el Partido Socialista en el Perú. En 1919 viajó a Europa y conoció personalmente en Francia a Barbusse, Valery, Gide y Duhamel; en Italia, a Groce, Pirandello y Gobetti. Conversó con estos socialistas notables, asistió a reuniones del Partido Socialista y a uno de sus congresos como periodista.

Sobre la posición política de Mariátegui, Alarco afirmó lo siguiente:

José Carlos Mariátegui, en el transcurso de su breve existencia, es quien más profundamente divisa la problemática de nuestra tierra, y los caminos que conducen al mañana (...). Distingue, entre otras, una línea fundamental y necesaria que conduce al porvenir, que arranca de lo individual y se dirige con brío hacia el mañana. Es necesario, como condición previa, comprender la realidad peruana, para que desde su seno se desprenda lo que debe ser, y lo que se debe hacer. Es lo que denomina: Peruanicemos al Perú. (Alarco 1995: 26)

Para Alarco, la posición política de Mariátegui “es la línea de toda política auténticamente peruana, enraizada en su ancestro, indígena y occidental, abierta a las corrientes del mundo, y no la impuesta desde arriba extranjerizante, como obsequio de un nuevo emperador” (Alarco 1995: 27).

El socialismo planteado por Mariátegui, según Alarco, ha quedado en lo fundamental válido. A pesar de que el socialismo soviético se ha derrumbado y apareció el capitalismo como triunfante. Porque el capitalismo en tanto sistema social y económico es absolutamente contrario a la condición humana. El capitalismo establece que un hombre es valioso por lo que tiene y no por lo que es, en el capitalismo el hombre vale por las cosas y el dinero que tiene, incluso llega a adquirir ciertos derechos sobre los otros hombres en la sociedad capitalista.

En este sentido, Alarco afirmó lo siguiente:

La idea de Mariátegui es exacta en su posición fundamental: él se da cuenta de que esta sociedad en la que vivimos adolece de un mal capital que es necesario superior, rebasar, porque el capitalismo por más que hoy día sea exaltado, por más que hoy día parezca haber triunfado, tiene un pecado original, que es la sobrevaloración del capital, de las máquinas, de las cosas y del dominio del hombre sobre el hombre. (Sobrevilla 1995: 22)

Sobre la base de esta posición socialista de Mariátegui, Alarco interpretó un aspecto central en el pensamiento de Mariátegui: Peruanicemos al Perú. Alarco se interrogó qué significa Peruanicemos al Perú en el pensamiento de Mariátegui. Frase que es el título de uno de sus libros fundamentales. Para Alarco, el Perú se ha formado sobre la base de una conquista. Los españoles encontraron:

Una población y una cultura, y a esa población tuvieron que subyugarla, y ese fue el sentido de la conquista: subyugar la población existente en nuestro territorio y conquistar sus tierras para, con la riqueza obtenida, alimentar a la metrópoli. El Perú es pues el resultado de una conquista. ¿Qué quiere decir Mariátegui con “Peruanicemos al Perú”? Quiere decir no solamente que nosotros somos esa capa de origen o ascendencia española, sino que la base del Perú está constituida por sus grandes masas andinas, y estas masas andinas han sido sistemáticamente doblegadas, a estas masas andinas se ha pretendido desarraigadas, quitarles su idioma, quitarles sus costumbres. (Sobrevilla 1995: 23)

Para Alarco, Peruanicemos al Perú en el pensamiento de Mariátegui no significa que el Perú debe aislarse del resto del mundo. Tampoco significa fascismo ni chauvinismo. Peruanicemos al Perú significa:

Volver sobre nuestras raíces a fin de poder ser verdaderamente quienes somos, y de otro lado, la demanda de una síntesis con la cultura occidental foránea. En Mariátegui existe en consecuencia la exigencia de una doble síntesis: hacia adentro y hacia afuera. En su opinión, en el momento en que nosotros logremos esta síntesis, entonces habremos alcanzado las raíces mismas de nuestra peruanidad. Peruanicemos al Perú significa, por lo tanto, buscar hacia adentro nuestras raíces, porque solo desde ellas podremos comprender al occidente. Pero significa también buscar una síntesis de nuestras raíces con el mundo. (Sobrevilla 1995: 24)

I) Francisco Miró Quesada Cantuarias

Para Alarco, Francisco Miró Quesada Cantuarias por su producción filosófica es uno de los más importantes filósofos del Perú y de América Latina. Según Alarco, su actividad filosófica tiene tres aspectos fundamentales:

La de divulgador de filosofía, la de profesor universitario, y la de creador, en libros y ponencias. Como divulgador en *El Comercio* es Miró Quesada quien más ha incitado el interés filosófico en nuestro país. Nadie como él ha expuesto similar cantidad de campos divisados con singular transparencia. Este rasgo lo hereda de su padre, don Óscar, eminente heraldo de la difusión científica en el Perú. Como profesor universitario su labor ha sido necesariamente más restringida, al dirigirse a grupos selectos de estudiantes, pero más intensa. Ha formado así a sucesivas generaciones de discípulos, quizá también como ningún otro. Como filósofo es considerado con justeza como el pensador más completo y enterado del Perú, y el de mayor prestigio en el ámbito internacional. (Sobrevilla 1992: 14)

La investigación filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias, según Alarco, tiene como temas de reflexión la razón y sus posibilidades de saber exacto y la relación entre la filosofía y la ciencia.

Para Francisco Miró Quesada, según Alarco, “la razón ya no es entendida en lo fundamental como disciplina que determina los límites del saber, para evitar errores, a la manera del criticismo de Kant, sino como capacidad que amplía el saber, aunque ceñida a los objetos de la experiencia y en sus fronteras” (Sobrevilla 1992: 18).

Según Alarco, Miró Quesada afirma que la razón es un sistema de principios objetivos que legitima y convalida el saber y le permite al hombre obtener conocimientos científicos válidos, así que conforme avanza descubre conocimientos más amplios (Sobrevilla 1992: 17).

Respecto a la relación entre la filosofía y la ciencia, Miró Quesada reflexiona sobre problemas en lógica, epistemología y matemática, en estas disciplinas encuentra rigor científico y observa, según Alarco, que:

Los grandes temas de la filosofía han permanecido más o menos estables, dando vueltas en torno a un núcleo de problemas capitales, con resultados relativamente inciertos; la ciencia en cambio ha avanzado, ha descubierto campos múltiples y ha encontrado soluciones insospechadas. La filosofía no puede prescindir de sus descubrimientos capitales. (Sobrevilla 1992: 15)

Por lo tanto, Miró Quesada busca conciliar, establecer puentes entre las regiones de la ciencia y de la filosofía porque en alguna manera el avance científico precede a la investigación filosófica, y para Miró Quesada el enlace más importante entre la ciencia y la filosofía se da con la lógica y la epistemología.

2.3. En la filosofía de la educación

Luis Felipe Alarco como educador reflexionó sobre los siguientes temas de filosofía de la educación: La diferencia entre la filosofía de la educación y las ciencias de la educación, la realidad educacional, los elementos de la educación: educador, educando, contenido educativo y el fin educativo, y el último tema que reflexionó fue sobre el método didáctico. A continuación desarrollaremos estos temas de manera sucinta.

2.3.1. La diferencia entre la filosofía de la educación y las ciencias de la educación

Para Alarco, la filosofía y las ciencias de la educación estudian la realidad educacional, describen y explican lo que es la realidad educacional. Sin embargo, la filosofía de la

educación estudia la esencia, la estructura, las categorías, los valores y la orientación tética de la educación.

La educación y la realidad educacional significan lo mismo en tanto objeto de estudio, porque Alarco afirmó que la filosofía de la educación estudia la esencia de la realidad educacional, se pregunta por lo que es la realidad educacional (Alarco 1954: 5). Es decir, esta disciplina estudia el eidos (εἶδος)¹⁴ de la educación. Según Alarco, el eidos (εἶδος) equivale a la esencia, de modo que, el eidos (εἶδος) es la esencia de la educación, significa preguntarse ¿qué es la educación?, ¿cuáles son los fines educativos que se deben seguir? o ¿cómo debe ser la realidad educacional? (Alarco 1954: 7).

Mientras que las ciencias de la educación estudian las características fundamentales de la realidad educacional. Estas características fundamentales son el método didáctico, el educador, el educando y el contenido educativo. A saber, las ciencias de la educación estudian el factum¹⁵ de la educación (o realidad educacional).

Para Alarco, el factum son los hechos de la educación. Estos hechos son las características fundamentales de la educación: el método didáctico, el educador, el educando y el contenido educativo. Por lo tanto, según Alarco, el objetivo principal de las ciencias de la educación es proporcionar pautas y normas para mejorar la realidad educacional. Además, estudian los factores que determinan el proceso educativo, se preguntan ¿cómo se realiza el proceso educativo? y ¿cuáles son los factores que influyen en el proceso educativo?

¹⁴ Según Alarco, Eidos (εἶδος) es el término griego de la palabra: esencia.

¹⁵ Según Alarco, Factum es el término latino de la palabra: hecho.

Para Alarco, las ciencias de la educación no estudian los fines educativos establecidos, no los discuten, sino investigan los procedimientos y pautas en los cuales se realizan los fines educativos. Por último, las ciencias de la educación estudian diversos aspectos de la educación y estas ciencias de la educación son la metodología, la didáctica, la higiene escolar, la sociología de la educación, la psicopedagogía, etc.

En cambio, la filosofía de la educación estudia la realidad educacional en conjunto. Sin embargo, sus cuestiones son estudiadas por disciplinas filosóficas como la ontología, la axiología y la antropología filosófica. La ontología estudia la esencia de la educación, se pregunta qué es la educación. La axiología estudia los valores que debe seguir la educación. Estos valores son los fines que deben ser alcanzados. La antropología filosófica estudia lo que es el hombre y lo que debe ser (Alarco 1954: 9).

2.3.2. La realidad educacional

Desde una perspectiva ontológica, Alarco distinguió entre la realidad educacional y la idea de educación. La realidad educacional es el factum o factum educacional. Este factum educacional es lo distinto, lo variable y lo contingente en cada realidad educacional de cada país, porque los hechos educacionales que forman la realidad educacional de cada país son diferentes según la sociedad, la idiosincrasia, el nivel y el tipo de educación. Es decir, la realidad educacional es diferente en cada país porque está determinada por factores geográficos, biológicos, psíquicos, sociales e históricos (Alarco 1954: 39).

En cambio, la idea de la educación es el eidos (εἶδος) o el eidos (εἶδος) de la educación. Este eidos (εἶδος) de la educación es lo invariable, lo general y lo necesario en cada realidad educacional de cada país. A saber, el eidos (εἶδος) de la educación es la esencia de la educación y esta esencia estudia la filosofía de la educación. De modo que, la filosofía de la educación busca saber la esencia de la educación, preguntándose ¿qué es la educación? (Alarco 1954: 41).

Por lo tanto, según Alarco, el concepto de educación se basa en la realidad educacional. Ahora, la realidad educacional está constituida por los siguientes elementos: el educador, el educando, el contenido educativo y el fin educativo.

2.3.3. Los elementos de la educación

Los elementos de la educación son el educador, el educando, el contenido educativo y el fin educativo.

A) El educador

Para Alarco, el educador es quien configura espiritualmente la personalidad de los educandos. El educador es quien realiza la acción o actividad de educar. Esta actividad de educar recae en el educando. El educador transmite el contenido educativo a través de la acción de educar (Alarco 1954: 87).

B) El educando

Para Alarco, el educando es aquella persona que ha sido formada por el educador. En el educando recae la actividad o acción de ser educado, esta actividad está condicionada por el educar y se desenvuelve en el educando. El educando recibe el contenido educativo que es transmitido por el educando.

C) El contenido educativo

Para Alarco, el contenido educativo es la materia¹⁶ asimilada por el educando y es un bien para este. El contenido educativo es un bien porque debe poseer determinadas cualidades intrínsecas que lo hagan valioso para el educando. Estas cualidades intrínsecas son los conocimientos y los valores transmitidos al educando. Es decir, son los objetivos de la educación.

D) El fin educativo

Para Alarco, primero, la educación es un proceso educacional¹⁷ que conduce a fines educacionales. Este proceso educacional es un proceso teleológico porque el proceso educacional se realiza de acuerdo con fines. Al respecto, Alarco afirmó que “primero se da el fin (en la educación). Y este fin le da dirección al proceso. El proceso, entonces, es movido desde adelante. El fin es el que atrae al proceso hacia sí. El proceso es la realización del fin.

¹⁶ Cuando Alarco habla materia en la filosofía de la educación se refiere a un conjunto de conocimientos.

¹⁷ Para Alarco, el proceso educacional tiene una estructura que está compuesta por el educador, el educando, el contenido educativo y los fines educativos. Estos elementos son invariables en la realidad educacional de cada país. Lo que varía son, por ejemplo, los contenidos y los fines. Estos están condicionados por factores sociales, históricos, psicológicos, etc.

El fin se encuentra antes del proceso, en el transcurso, y al término del proceso” (Alarco 1954: 50).

Por lo tanto, (1) el proceso educacional es la realización del fin educativo. (2) El proceso educacional está impregnado por el fin educacional. “Porque este no solo se encuentra al final, como resultante del proceso, sino también antes, determinándolo, dándole un telos” (Alarco 1954: 47).

Segundo, para Alarco los fines educacionales son los valores. Estos valores están antes del proceso, representan la meta y regulan el proceso dándole sentido. Estos valores son amor a los educandos, intuición psicológica, experiencia pedagógica, carácter para mantener el orden y conducir la clase de acuerdo con un plan (o estrategia), y sobre todo desarrollar valores morales (Alarco 1954: 91).

Según Alarco, de acuerdo con este último fin afirmó: “Se debe enseñar no solo a saber, sino también a vivir con altura” (Alarco 1954: 101). A saber, el fin más importante de un educador es enseñar a vivir con dignidad a sus educandos. Entonces Alarco concluyó lo siguiente: Primero, “la educación es el proceso de formación de la persona en función de valores” (Alarco 1954: 143). Segundo, el proceso educacional es un proceso de realización de valores. Tercero, el fin se encuentra en la interrelación entre el educador y el educando. Por último, establecer valores morales como fines de la educación implica aceptar una tabla de valores (Alarco 1954: 193).

2.3.4. El método didáctico

Para Alarco, la función del método didáctico es conducir el proceso educacional, porque el fin del método didáctico es transmitir el contenido educativo del educador. Sin embargo, el fin fundamental del método didáctico “no se encuentra constituido por el saber, sino por la formación del educando” (Alarco 1954: 205); por último, el método didáctico varía y está condicionado por los educandos y el contenido educativo. Es decir, no existe un único método didáctico.

Al respecto, Alarco discrepó de la definición de didáctica dada por los pensadores griegos. Los griegos concebían a la didáctica como el arte de enseñar o referente a la enseñanza. Para Alarco, esta perspectiva es una posición unilateral que hace referencia en uno de los aspectos. Sin embargo, en el proceso de enseñar se desenvuelve tanto un educar como un ser educado. Es decir, el educador cuando educa usa un método y el educando cuando está siendo educado usa también un método, que no es necesariamente idéntico al del educador (Alarco 1954: 206).

2.4. En las ideas políticas

En la política en el Perú, Luis Felipe Alarco fue un político conservador que defendió las ideas del partido político de derecha Acción Popular. Partido político fundado por el presidente Fernando Belaunde Terry. Durante su actividad política Alarco defendió la democracia como forma de gobierno y el capitalismo como sistema económico, y propuso que la democracia y el capitalismo se deben adoptar en el Perú. Alarco siempre buscó que el Estado peruano sea un Estado democrático y capitalista.

Asimismo, Luis Felipe Alarco criticó las ideas de partidos políticos de izquierda, la dictadura como forma de gobierno y el comunismo como sistema económico. Esta defensa que Alarco hizo sobre la democracia y el capitalismo y la crítica que hizo al comunismo tuvo como contexto mundial la Guerra Fría y en el Perú al gobierno del general Juan Velasco Alvarado.

Por otro lado, sobre los políticos, Alarco afirmó que hay tres posiciones políticas en la sociedad: Los conservadores, los revolucionarios y los reformistas. Los conservadores son políticos de derecha, los revolucionarios son políticos de izquierda y los reformistas son políticos de centro-derecha. Alarco se autoproclamó ser un político reformista y afirmó que:

Los reformistas van de los hechos a la idea. Actúan sin perderlos de vista, comprobando su resistencia y elasticidad. Tienen de común con los conservadores en que se asientan en la realidad; y con los revolucionarios, en que la trascienden. Mientras los conservadores miran con nostalgia un pasado que se esfuma, los reformistas avanzan esperanzados en el futuro. Mientras los revolucionarios pretenden borrar la actual fisonomía de las cosas, los reformistas se esfuerzan en eliminar sus imperfecciones. Son partidarios de la evolución, no de la convulsión. (Alarco 1979: 88)

En su actividad política en el Perú, Alarco como militante del partido político Acción Popular criticó, desde el diario *La Prensa*, al gobierno del general Juan Velasco Alvarado. Alarco calificó al gobierno del presidente Juan Velasco Alvarado como una dictadura comunista y por ende el gobierno de Velasco violaba los derechos humanos y transgredía la democracia.

Por eso, Alarco sobre la democracia, que debe adoptar y consolidar el Perú, afirmó lo siguiente:

Consideró que la democracia es el mejor sistema político conocido hasta ahora por el hombre y que, cualquiera que sea el destino futuro de la humanidad, los valores indelebles que ha divisado, no podrán ser borrados sin que la condición humana disminuya en su dignidad. Pero la democracia, siendo el sistema más perfecto conocido,

es también el más difícil, y requiere condiciones sociales y económicas que lo sustenten. (Alarco 1963: 8)

Las condiciones sociales y económicas a las que se refirió Alarco para que exista democracia en el Perú son: Primero, en el Perú debe existir una burguesía poderosa, unida a las clases sociales medias y populares. Segundo, deben existir campesinos que se encuentren desarrollados económicamente. Por último, debe haber en el Perú una clase media consolidada, una clase media formada por medianos comerciantes, por artesanos, obreros y técnicos calificados que puedan determinar enérgicamente en la actividad política del país.

Estas condiciones son necesarias en el Perú porque “la verdadera democracia es imposible por ahora en el Perú; lo es porque la mitad de la población es analfabeta y se encuentra al margen de las decisiones políticas. La democracia plena supone un determinado nivel cívico y cultural que no toda sociedad posee” (Alarco 1963: 8).

Esta afirmación es importante porque Alarco observó que la democracia en el Perú ha sido efímera, la historia republicana del Perú ha oscilado entre la democracia y la dictadura (Alarco 1979: 260). Para Alarco, la causa de este problema es que el Perú todavía no es una nación, aún está dividido en clases sociales determinadas por la Colonia. Entre los indígenas que descienden de los andes hacia las ciudades costeñas y los descendientes de los españoles que añoran la época colonial (Milla 1990: 90).

La clase dirigente peruana (la burguesía) está separada de los indígenas, según Alarco, por su cuna, condición social y económica. Esta clase dirigente en la actividad política del país es la derecha peruana. Esta derecha peruana de origen colonial ha sido reaccionaria y se ha

esforzado en mantener sus privilegios. “Ha querido ser servida: para eso están los siervos. Pero estos han dejado de serlo, son ciudadanos, quieren su libertad, ser escuchados, elegir sus gobernantes, condicionar el destino nacional” (Alarco 1979: 268).

Esta clase dirigente con la finalidad de mantener sus antiguos privilegios y su poder no ha educado a los ciudadanos para la democracia, ni ha robustecido las instituciones cívicas. Ha vivido de la añoranza y la nostalgia a la época virreinal. Esta clase dirigente en la época republicana para perpetuar sus privilegios ha dado golpes de Estado y ha establecido dictaduras. Es decir, ha recurrido al abuso del poder, a la intolerancia; la ley del más fuerte, a la arbitrariedad, al atropello y a la injusticia. Para Alarco, la dictadura significa favorecer la corrupción, la adulación, el servilismo y por lo tanto es retornar al feudalismo (Alarco 1979: 271).

La reflexión que hizo Alarco sobre el problema de la democracia en el país tuvo como consecuencia que identificó el problema principal del Perú. Al igual que Jorge Basadre y José Carlos Mariátegui, Alarco identificó que el problema del Perú es un problema estrictamente económico-social (Basadre 1987: 220). Al respecto, Alarco afirmó:

En el Perú no todo es semejante. Es un país complejo, heterogéneo, con estratos sociales ubicados en distintos tiempos históricos, en posiciones casi contrarias. (...) [El Perú] se encuentra en un proceso histórico con un curso insólito, con un siglo XX que no le encuentra en forma, al conservar moldes sociales demasiado añejos. (...) Sin embargo, hay aún quienes creemos en el Perú del futuro, con fe terca, inmovible. (MILLA 1990: 91)

No obstante, ante este problema económico-social Alarco planteó una solución política:

La labor más fecunda de una política sagaz y previsor, en un país atrasado, consiste en abolir el ordenamiento semifudal del campo, favorecer el incremento de la clase media, y el alza del nivel de vida de los sectores más humildes; lo que supone: reforma agraria,

erradicación del analfabetismo, mejoramiento de la realidad educativa, tecnificación del agro, industrialización, caminos, etc. (Alarco 1979: 275)

De esta manera Alarco identificó el problema económico-social del Perú y planteó una solución política donde la democracia como forma de gobierno sea condición imprescindible.

Sin embargo, esta solución política implicaba rechazar las ideas políticas de izquierda, específicamente las ideas comunistas. Por eso, Luis Felipe Alarco criticó las ideas de Marx, al respecto afirmó que el comunismo impugnaba y desacredita la democracia occidental por ser burguesa y ficticia, ya que el comunismo sostiene que la democracia solo defiende los privilegios de la burguesía, que son los dueños de los instrumentos de producción.

Según Alarco, los marxistas concluyen que la burguesía para garantizar y defender su riqueza y poder “ejerce de facto una dictadura encubierta, valiéndose de los medios de comunicación, que van desde la escuela hasta los diarios y órganos masivos de difusión. Puede exponer así, como paradigma de bienestar popular y progreso humano lo que, en realidad, constituye sus intereses de clase” (Alarco 1979: 246). Por lo tanto, la democracia se restringe al campo formal del derecho.

Luis Felipe Alarco rechazó estas afirmaciones de la extrema izquierda y por ende la idea que “los proletarios nunca podrán llegar al poder por medios pacíficos, porque la máquina de represión del Estado les ha de salir al encuentro. Todo Estado es instrumento de opresión de clase. La burguesía jamás se ha de desposeer a sí misma. La sociedad capitalista solo puede ser aniquilada mediante la revolución obrero-campesina” (Alarco 1979: 247).

Por estas razones Luis Felipe Alarco rechazó y criticó la influencia política de la Unión Soviética en el Perú, más bien exaltó las virtudes del capitalismo y del gobierno de los Estados Unidos. Por eso afirmó que “los obreros en las sociedades industriales avanzadas (como en los Estados Unidos) tienen un nivel de vida más alto que en los países así denominados socialistas; no obstante ser la Unión Soviética la segunda potencia industrial del mundo” (Alarco 1979: 258).

Es más Alarco afirmó que la influencia de la Unión Soviética por ser totalizadora y antidemocrática es un peligro para el país: “La amenaza que se cierne sobre nuestro suelo viene de lejos. Desde el otro lado del planeta el oso moscovita levanta su cabeza husmeando su presa. El peligro se agudiza porque nuestro país se encuentra vitalmente exánime” (Alarco 1979: 185).

Luis Felipe Alarco rechazó el socialismo de Marx y la influencia de la Unión Soviética en el Perú porque según él la Unión Soviética fue un gobierno socialista totalitario y antidemocrático, que fue dirigido por la dictadura del Partido Comunista (Alarco 1979: 309). Además, que la Unión Soviética defendió ideas dogmáticas como las expresadas por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* (Alarco 1979: 254). Por lo tanto, según Alarco, los Estados Unidos fue el país que sí representó la democracia, el progreso social-económico mediante el capitalismo y la defensa de los derechos humanos.

Sin embargo, Luis Felipe Alarco se olvidó que los Estados Unidos durante su época fue el principal país que violó los derechos humanos y fue un gobierno pseudodemocrático. El gobierno de los Estados Unidos no fue juzgado por detonar las bombas nucleares en

Hiroshima y Nagasaki el 6 y 9 de agosto de 1945, respectivamente. Tampoco fue juzgado por el genocidio contra el pueblo vietnamita durante la guerra de Vietnam.

A pesar de que en 1967 el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra (o Tribunal Russell), organizado y dirigido por los filósofos Bertrand Russell y Jean Paul Sartre, sentenció que el gobierno y el ejército de los Estados Unidos entre 1964 y 1975 violaron los derechos humanos del pueblo vietnamita, porque el ejército norteamericano torturó a prisioneros y usó armas químicas contra la población civil, y bombardeó hospitales, colegios, viviendas, pueblos y monumentos históricos y culturales prohibidos por el derecho internacional.

Además, Alarco se olvidó que los Estados Unidos fue un país pseudodemocrático porque hizo legal la segregación racial entre ascendientes angloamericanos y afroamericanos con la llamada Ley de la segregación racial, más conocida como Separated but Equal (Separados pero iguales), que hizo legal la creación, por ejemplo, de “hospitales para blancos” y “hospitales para negros”.

2.5. En el existencialismo

Luis Felipe Alarco fue un existencialista cristiano y estuvo influenciado por las ideas de pensadores como Max Scheler, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Alarco como existencialista cristiano reflexionó principalmente sobre la idea acerca del hombre, la inmortalidad del alma y la existencia divina.

Alarco también reflexionó sobre el mundo y estableció las diferencias entre el mundo como naturaleza, contorno, morada, cosmos, taller y pertenencia (Alarco 1954: 227). Por último, reflexionó sobre la relación existencial entre el yo y el otro (Alarco 1954: 237). A continuación expondremos de manera sucinta los siguientes temas: La idea acerca del hombre, la inmortalidad del alma y la existencia divina. Estos son los tres temas más importantes que Alarco desarrolló y que son fundamentales para nuestra investigación.

2.5.1. La idea acerca del hombre

Acerca del hombre, Luis Felipe Alarco se preguntó cuál es la característica principal del ser humano, es decir, qué es el hombre, qué es lo que lo diferencia de otros seres vivos. Desde su posición existencialista cristiana Alarco rechazó las definiciones sobre el hombre dadas por el naturalismo, el psicologismo y el sociologismo.

Respecto al naturalismo, Alarco rechazó concebir al hombre como un producto natural derivado de la evolución y que solo se pueda comprender desde sus instintos o impulsos reprimidos y naturales (Alarco 1954: 16). Asimismo criticó las posiciones del psicologismo y del sociologismo por determinar y reducir al hombre a sus fenómenos psíquicos y a sus relaciones sociales, respectivamente.

Para Alarco, no es lo biológico, lo psíquico ni su ser social lo que caracteriza al hombre sino lo espiritual (Alarco 1954: 19). A saber, la esencia del hombre es su espíritu. Según Scheler, la esencia del hombre o lo que hace del hombre un hombre es el espíritu (Scheler 1938: 76).

De esta posición Alarco definió al hombre como un ser espiritual que tiene una existencia por realizar, como una constante posibilidad.

En términos de Alarco: “El hombre es entendido como ser posible, que puede ser así o de otra manera, teniendo que elegirse a sí mismo. El proyecto puede desenvolverse en diversas direcciones, porque carece de cauce previo, como forma plástica de ilimitadas posibilidades” (Alarco 1972b: 235). Además, la existencia posee independencia y libertad sobre los procesos orgánicos, y la característica principal de su existencia es su libertad, porque la libertad es la conexión con lo trascendente.

De esta definición sobre el hombre podemos afirmar lo siguiente:

Primero, para Alarco la existencia del hombre es una constante posibilidad, porque influenciado por Martin Heidegger afirmó que “el hombre es originariamente ser posible (...). El hombre se encuentra sumido (en el mundo) en determinadas posibilidades. El mismo es ser posible, arrojada posibilidad. El hombre es posibilidad de ser libre para el más propio poder ser” (Alarco 1970: 129).

Segundo, Alarco en tanto que consideró al hombre como una constante posibilidad y estuvo influenciado por Jean Paul Sartre y José Ortega y Gasset asimiló la idea de que la existencia precede a la esencia. Sartre invirtió decididamente la tradicional supremacía de la esencia respecto a la existencia. Por otro lado para Ortega y Gasset, según Alarco, el hombre es un programa y como tal, el hombre aún no es pero aspira a serlo. Por lo tanto, el hombre es un ente que su ser consiste no en lo que ya es, sino en lo que aún no es (Alarco 1970: 110).

Tercero, Alarco en tanto que estuvo influenciado por la ontología existencialista de Karl Jaspers y Martin Heidegger, tuvo dos posiciones acerca de la relación del hombre en tanto ente con el ser. Para Jaspers, según Alarco:

El hombre es el único ente en el mundo que por medio de su existencia se revela el ser. (El hombre) no puede comprenderse como un mero producto del acontecer mundano. Por eso rebasa su existencia y el mundo hacia el fundamento de la existencia y del mundo, ahí donde está cierto de su origen. Él no está en el origen, ni tampoco está en el fin. En el decurso de su vida, entre el origen y el fin, busca el hombre lo eterno. (Alarco 1970: 106)

En cambio, para Heidegger, el hombre es el único ente que puede responder la pregunta por el ser, porque puede comprender preontológicamente al ser. En términos de Alarco: “El hombre no se limita a estar entre otros entes. Se distingue ónticamente porque en su ser le concierne su ser. Tiene en su ser una relación consigo mismo. El hombre se comprende en su ser. La comprensión del ser es nota privativa suya. Su distinción óntica reside en que es ontológico. El hombre es ontológicamente lo más cercano” (Alarco 1970: 126).

Cuarto, respecto al concepto de existencia, Alarco no asimiló el concepto de existencia como Dasein o ser ahí de Heidegger, sino asimiló el concepto de existencia de Xavier Zubiri. Según Alarco, influenciado por Zubiri, la existencia equivale a existir y este existir significa trascender y vivir. Trascender es porque existir implica que “estamos religados a lo que nos hace existir. (...) El estar religado nos descubre que *hay lo que religa*, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia” (Alarco 1970: 119). Entonces, aquello a lo que estamos religados es a Dios. Nuestra existencia tiene fundamento porque está religada a Dios.

Al respecto, Alarco afirmó que “el hombre está vinculado a Dios. Esta relación es más amplia y profunda que aquella con el mundo y con los otros, porque todo enlace con estos comprende

un ámbito peculiar que lo sitúa ante Dios. El hombre puede, en un cierto sentido, acercarse o alejarse de Dios, porque constitucionalmente se halla ligado a él” (Alarco 1954: 250).

Por último, Alarco, en tanto concibió al hombre como un ser espiritual y que está religado a Dios, afirmó que:

El hombre no puede reducirse a la evolución natural de la vida. Además, las disciplinas científicas como la anatomía, fisiología, psicología, sociología y antropología que estudian al hombre no tienen una imagen precisa de este, porque los conocimientos obtenidos por estas ciencias sobre el hombre permanecen inconexos. Por lo tanto, es un error concluir que estas ciencias nos dan un conocimiento exacto sobre el hombre. (Alarco 1970: 102)

Es más hay una característica del hombre que es incognoscible para la ciencia, esta es su libertad.

Sobre la libertad, Alarco afirmó que “el existir es el ejercicio constante de la libertad. La persona es esencia libre. Aun donde está constreñida. El hombre encadenado permanece siéndolo. Es libre en su interior, en la manera de comportarse, de reaccionar, de sentir: ahí continúa caracterizándose, haciéndose. No desaparece su libertad frente al bien y frente al mal” (Alarco 1954: 246).

2.5.2. La inmortalidad del alma

Respecto al problema de la inmortalidad del alma, Luis Felipe Alarco, influenciado por Miguel de Unamuno, afirmó que sí existe la inmortalidad, es el anhelo del hombre, le da sentido a la vida del hombre y la razón no niega la existencia de la inmortalidad. Alarco llegó a esta afirmación desde las siguientes ideas:

Primero, según Alarco, la inmortalidad del alma implica el dualismo. Este dualismo consiste en que el hombre está compuesto de materia y espíritu, siendo lo principal lo espiritual. La materia es el cuerpo y se caracteriza ontológicamente como lo que es extenso, inerte e informe, y axiológicamente se caracteriza como lo que es inferior y malo. En cambio, el espíritu es el alma y se caracteriza ontológicamente como el vapor que lo mueve todo, y axiológicamente se caracteriza como lo que es superior y bueno.

De modo que, desde un punto de vista teológico, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente: “El espíritu es el bien, aspira a ver a Dios, a conocerlo desde su prisión de tierra. Por esto ve en la muerte de este cuerpo, en su destrucción, no un mal, sino una liberación del espíritu encadenado que vuelve a ser libre y retorna a su mansión divina. Y por eso niega su yo mortal, de barro deleznable, y ve tan solo su yo eterno, su yo espiritual” (Alarco 1950: 62).

Segundo, el hombre en tanto es un ser espiritual y tiene conciencia de la muerte anhela la vida de ultratumba, el anhelo de inmortalidad surge en el hombre porque desea perpetuar su existencia. Es decir, según Alarco, “de la conciencia de la muerte surge el anhelo de perpetuación” (Alarco 1950: 54), la causa del deseo de inmortalidad en el hombre es la muerte. Sin embargo, este anhelo de inmortalidad en el hombre es importante, porque este deseo de inmortalidad le da sentido a la existencia del hombre.

Al respecto, Alarco afirmó: “El hombre es ente sediento de sentido. El sentido lo busca en lo que aún es trascendente. No importa que no haya logrado aún su plenitud; más tarde llegará a

su seno. Y si la vida humana no alcanza para ello, en otra vida realizará lo que debe ser” (Alarco 1951: 44).

Por último, la razón no niega la existencia de la inmortalidad ni puede refutarla, porque, según Alarco, la razón es incapaz de comprender todo lo vital y es limitada porque no alcanza a comprender algunas regiones del ser como lo espiritual. De igual manera García Bacca afirmó refiriéndose a este problema planteado por Unamuno que: “La razón ha resultado incapaz de demostrar que el alma es inmortal, incapaz de justificar el anhelo de inmortalidad que al sentimiento aqueja; pero, por otra parte, el ansia de inmortalidad, el anhelo de perpetuarse, al no hallar tranquilidad y seguridad clara en el pensar, ha caído en desesperación racional” (García 1990: 108).

Por lo tanto, no se puede probar la inmortalidad valiéndose de la razón, como tampoco los argumentos en contra de la inmortalidad pueden probar que no existe, estos argumentos carecen de valor probatorio de índole absoluto, ya que al igual que el hombre puede intuir valores éticos y estéticos, también puede captar intuitivamente la inmortalidad, es decir, el hombre a través de la intuición puede llegar a tener una comprensión preontológica de la inmortalidad (Alarco 1951: 57).

Al respecto, Alarco afirmó: “De ahí que el anhelo (de inmortalidad) se mantenga firme a pesar de los argumentos de la razón. Es la evidencia de lo inmediato, de lo vivido, frente a las argucias racionales. Esta intuición explica por qué se ha mantenido firme y por qué es anhelada. No lo hubiera sido de no habérsela captado previamente” (Alarco 1951: 55).

2.5.3. La existencia divina

Para Alarco, el problema de la existencia divina gira en torno a la interrogante: ¿Dios existe o no existe? La posición de Alarco fue que Dios sí existe, le da sentido a la vida del hombre y las acciones morales están fundadas en Dios. Incluso la verdad procede de Dios y así lo afirmó: “La verdad no es cuestión de esfuerzo; es obsequio, emana de Dios. Por eso, en lugar de una búsqueda, ofrece un hallazgo, revelación acerca de una realidad en tránsito, y de un reino que ha de fulgurar con la sorpresa de lo imprevisto” (Alarco 1981a: 642).

A esta afirmación Alarco llegó desde las siguientes ideas:

Primero, la ciencia no puede explicar lo que es Dios porque, según Alarco, la explicación causal y científica tiene límites infranqueables. La ciencia natural¹⁸ no ha podido comprender la estructura del espíritu, ha tenido una comprensión superficial de lo espiritual, en términos de Alarco: “Todo intento de explicar lo superior (lo espiritual) por lo inferior (lo material) se encuentra a priori reducido a detenerse en lo secundario” (Alarco 1951: 67).

Para Alarco, los errores de la ciencia natural son (1) mantener su investigación en un ámbito reducido que no abarca toda la realidad y por ende (2) en considerar que su visión explica toda la realidad. Por lo tanto, la ciencia no puede probar la inexistencia de Dios.

Segundo, según Alarco, “la ciencia le ha proporcionado al hombre confianza en sí mismo y en su porvenir sobre la tierra” (Alarco 1951: 69). Sin embargo, la ciencia no le ha dado sentido a

¹⁸ Cuando Alarco habla de la ciencia natural se refiere a la ciencia física.

la vida del hombre. Quien le ha dado sentido trascendente a la vida del hombre es Dios. Para Alarco, la meditación sobre lo mortal ha conducido al hombre a Dios y el hombre ha encontrado su sentido en él.

Tercero, como Dios le ha dado sentido a la vida del hombre es el fundamento de sus acciones morales. En este aspecto Luis Felipe Alarco planteó una ética teológica sobre la base de los conceptos de la ética racionalista de Kant. Al igual que Walter Blumenfeld afirmamos que la ética de Kant es una ética racionalista, porque funda las acciones morales en ningún bien como la felicidad, la virtud o el placer, sino en la razón, ya que la razón genera una voluntad buena por sí misma.

De acuerdo con Kant, las acciones morales no se fundan en fines como la felicidad, la virtud o el placer, porque son fines relativos a cualquier punto de vista moral, sino estas se fundan en la razón. Según Walter Blumenfeld, para Kant “la razón es la fuente trascendental de normas absolutamente válidas” (Blumenfeld 1966: 62). Estas normas o ideas son los principios que se deben cumplir como por respeto a una ley universal.

Este cumplimiento por deber se expresa en forma de un imperativo. Hay imperativos hipotéticos y categóricos. Los imperativos hipotéticos están condicionados por algún fin particular o recompensa, mientras que los imperativos categóricos están respaldados en estas normas o ideas universales que son buenas por sí mismas. A saber, según David Sobrevilla, “los imperativos pueden ser hipotéticos (que están condicionados, por lo que sostienen; dicen: obra así si quieres conseguir este resultado), o categóricos (que afirman: obra así porque esta

conducta es buena). El nivel más alto de moralidad se lo logra mediante el imperativo categórico” (Sobrevilla 2006: 26).

Luis Felipe Alarco asimiló la ética kantiana pero desde una posición teológica porque afirmó que las acciones morales no se fundan en recompensas o beneficios personales, sino se fundan en el amor al prójimo y en el amor a Dios. Estas son las máximas o principios universales que el hombre debe cumplir. Por eso para Alarco una acción egoísta frente al prójimo es aquella acción donde el hombre ayuda al prójimo pero con la finalidad de esperar una recompensa o retribución. Este es el imperativo hipotético en el planteamiento de Alarco. En cambio, una acción que expresa amor por el prójimo y por Dios es aquella acción donde el hombre ayuda al prójimo porque simplemente ama a Dios y, por consiguiente, anhela ayudarlo. Este es el imperativo categórico en el planteamiento de Alarco.

Al respecto, Luis Felipe Alarco sintetizó su idea de la siguiente manera:

El justo realiza el bien sin tener presente futuras recompensas. Esto es exacto. La actitud inversa conduce al fariseísmo. El hombre que ama a su prójimo y lo auxilia es porque anhela ayudarlo. El que lo hace con el espíritu de mercader ansioso de obtener retribución, actúa no movido por el amor al prójimo, sino por el egoísmo. El hombre justo y piadoso actúa guiado por un doble amor: el amor al prójimo y el amor a Dios. (...) Cuando actúa y socorre a su semejante hay un amor que se concreta en este y como un trasfondo de gratitud al creador en el que anhela que descansan sus actos. Sin duda, no lo hace movido por la recompensa. El prójimo no es para él mero instrumento de su propia salvación, sino un fin, un ser que debe ser amado, que necesita serlo. Pero, precisamente, es su desprendimiento ante la vida, su humildad ante sí mismo, su generosidad las que serán premiadas. (Alarco 1951: 72)

Por último, la existencia de Dios no se demuestra racionalmente a través de silogismos, como si fuera causa de algún efecto, sino se demuestra su existencia vivencialmente a través del espíritu. Según Alarco, “Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu. Ahí está su idea y ella es más evidente que el mundo en torno. El hombre encuentra la idea de Dios en sí

mismo, sin necesidad de recurrir a medios externos. No se llega a Dios como conclusión de un razonamiento. Él es vivido como presencia” (Alarco 1951: 76).

Para Alarco, la conexión entre el hombre y Dios es a través del espíritu del hombre. El hombre en su espíritu presencia y contempla la existencia de Dios. Una vez que el hombre contempla la existencia de Dios en su espíritu es iluminado por Dios y recién puede conocer la estructura y el sentido del mundo y de su existencia. A esta experiencia Alarco la denomina la vivencia de Dios. Esta vivencia de Dios, según Alarco, es más fuerte que todos los argumentos usados por la razón. La razón es insuficiente y limitada para demostrar la existencia de Dios. Solo el espíritu, influenciado por el tomismo de inicios del siglo XX, es capaz de conocer esencias inteligibles inmateriales (Bochenski 1981: 260).

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DEL SER EN LUIS FELIPE ALARCO

El problema del ser en Luis Felipe Alarco se caracterizó porque su planteamiento estuvo influenciado por las ideas ontológicas de Martin Heidegger y sobre todo por las de Nicolai Hartmann. Sobre el problema del ser, Alarco desarrolló los siguientes conceptos: El ser, el ente y los entes, las fases y los modos del ser, y las regiones y las dimensiones del ser. Al respecto, nuestra hipótesis es que Luis Felipe Alarco con estos conceptos planteó implícitamente una metafísica trascendental. Hipótesis que demostraremos al final de este capítulo.

3.1. Las ideas de Heidegger y Hartmann que influenciaron en las ideas de Luis Felipe Alarco

A continuación expondremos las principales ideas ontológicas de Heidegger y Hartmann que han influenciado en el pensamiento de Luis Felipe Alarco sobre el problema del ser.

3.1.1. Las ideas ontológicas de Martin Heidegger

Las ideas ontológicas de Martin Heidegger que influenciaron en el pensamiento de Luis Felipe Alarco sobre el problema del ser son las siguientes:

Primero, la ontología es la disciplina principal o fundamental de la filosofía porque “la ontología es la disciplina filosófica que trata del ser” (Gaos 1971: 19). Para Heidegger, la ontología se puede considerar como una disciplina independiente o como parte de la metafísica, o también se puede considerar que la metafísica se reduce a la ontología o que se identifica con esta.

El término ontología proviene de la palabra griega onto (ὄν), su genitivo es ontos, que significa en castellano “lo ente” (Heidegger 2003: 85). Por eso, la tarea principal de la filosofía¹⁹ es responder la pregunta ¿qué es lo ente? Sin embargo, “la filosofía busca lo que el ente es en tanto es” (Heidegger 1958: 35). Esto es, la pregunta ¿qué es lo ente?, o preguntarse ¿qué es el ente en tanto que es?, no se interroga sobre algún ente o sobre qué son los entes, sino se interroga qué tienen en común todos los entes, aquello que tienen en común los entes es el ser.

Segundo, el ser y el ente no son lo mismo. “El ser no es algo así como el ente, sino aquello que determina al ente como ente” (Bochenski 1981: 181). El ser no es un ente, sino es condición de los entes. Por eso Heidegger afirmó que “la filosofía está en camino hacia el ser del ente” (Heidegger 1958: 35). Entonces, si queremos saber lo que es en tanto que es ente, tenemos que preguntarnos ¿qué es el ser? Esta es la pregunta principal para la filosofía.

Sin embargo, esta pregunta sobre el ser solo tuvo respuesta en la ontología desarrollada por la filosofía griega, paradójicamente en el transcurso posterior de la historia de la filosofía occidental se abandonó la reflexión acerca de la pregunta sobre el ser, porque “se llegó, en

¹⁹ De acuerdo con Heidegger, aquí entendemos filosofía como ontología.

efecto, a pensar que el concepto ‘ser’ es a la vez indefinible y no necesitado de definición” (Gaos 1971: 19).

Tercero, para Heidegger, la pregunta sobre qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser” porque “lo que se pregunta, del ‘ser’, es qué es ‘ser’, esto es, cuál es el sentido de este término. En la pregunta ontológica, aquello por lo que se pregunta es el sentido del término ‘ser’” (Gaos 1971: 21).

Esta pregunta ontológica sobre el ser es la única que pregunta por el sentido del término “ser”. Además, no pregunta nada de ningún ente, es la única que pregunta sobre aquello que hace que todos los entes sean entes, esto es, sobre el ser; según Heidegger, “en tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser aquello a que se pregunta en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A estos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser” (Heidegger 2002: 15). Por lo tanto, el ser no puede ser un ente más, es algo distinto de todo ente.

Cuarto, Heidegger afirmó que para reflexionar sobre el ser o pensarlo es necesario de conceptos y términos distintos de todos los conceptos y términos empleados por la tradición filosófica occidental. Al respecto, José Gaos afirmó de manera precisa: “Para hablar del ser o pensarlo serán menester conceptos y términos distintos de todos los conceptos y términos del pensamiento y del lenguaje humano, será menester todo un lenguaje, todo un repertorio de conceptos peculiares” (Gaos 1971: 22).

Quinto, respecto a la pregunta sobre el ser, el único ente señalado para responder la pregunta qué es “ser” es el hombre mismo. El hombre es el único ente que puede responder la pregunta por el ser porque puede comprender preontológicamente al ser. Al respecto, José Gaos afirmó:

El hombre, en cuanto ente u ónticamente, tiene que “comprender” así su ser, por lo que lo “comprende” preontológicamente en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por “comprenderlo” ontológicamente; porque es entre todos los entes conocidos en forma directa por él el único que ónticamente tiene que comprender y comprende preontológicamente el ser, es también el único que puede y debe esforzarse por comprenderlo ontológicamente, haciéndose a sí mismo la pregunta “¿qué es ‘ser’?”. (Gaos 1971: 23)

De modo que el hombre sobre la pregunta “¿qué es ‘ser’?” debe preguntarse a su propio ser, esto es, al ser del hombre. Este ser del hombre es denominado por Heidegger Dasein, que es traducido como “ser ahí”, ya que el término alemán Dasein está compuesto por dos términos: por el adverbio “da” que significa “ahí” y por el verbo “sein” que significa “ser”. De igual manera Bochenski tradujo este término: “Es, precisamente, su ‘ser ahí’, que es en lo que se descompone la palabra alemana Dasein, da, ahí, y sein, ser” (Bochenski 1981: 184).

Ahora, para Heidegger, en *El Ser y El Tiempo* el término “ser ahí” significa primero “existencia” y, segundo, con el término “ser ahí” se designa al ente llamado hombre, esto es, “este ente (el hombre) lo designamos con el término ‘ser ahí’” (Heidegger 2002: 19). Por lo tanto, el término “ser ahí” es el ente hombre y la “existencia” es el ser de este ente (el hombre), esto es, su esencia.

Por último, Heidegger estableció una distinción entre lo óntico y lo ontológico. Lo óntico se refiere al ente en sí mismo y lo ontológico se refiere al ser del ente (al ser en general); a lo que hace que un ente sea lo que es. Por lo tanto, “lo propio de los entes y los conceptos y términos

relativos a ellos son ‘ónticos’; lo propio del ser y los conceptos y términos relativos a él, ‘ontológicos’. El ser mismo, concebido en cuanto ser de un ente, es óntico; concebido en cuanto ser, aunque sea de un ente, es ontológico” (Gaos 1971: 22). De esta manera quedan establecidas y delimitadas las dimensiones óntica y ontológica.

3.1.2. Las ideas ontológicas de Nicolai Hartmann

Las ideas ontológicas de Nicolai Hartmann que influenciaron en el pensamiento de Luis Felipe Alarco sobre el problema del ser son las siguientes:

Primero, la distinción entre el ser y el ente. Para Hartmann, la ontología es la teoría del ente en cuanto ente, a saber: la ontología estudia el ente y sus categorías²⁰. Esta disciplina filosófica se pregunta qué es el ente en cuanto ente. Sin embargo, la pregunta por el ente es la pregunta por el ser porque interrogarse qué es el ente en cuanto ente no pregunta por algún ente en particular, sino pregunta por lo único común o general a todos los entes, y lo único común o general a todos los entes es el ser (Hartmann 1965: 48).

De modo que, el ser y el ente son cosas distintas, según Hartmann, “el ser y el ente se distinguen exactamente como la verdad y lo verdadero, la efectividad y lo efectivo, la realidad y lo real. Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el ‘ser verdadero’ mismo de estas cosas es uno y el mismo. (...) Cosas reales hay muchas; su realidad es una, un idéntico modo de ser” (Hartmann 1965: 47).

²⁰ Para Hartmann, las categorías del ente en cuanto ente (es decir, las categorías del ser) son los principios ontológicos como forma y materia, acto y potencia, existencia y esencia, etc.

Asimismo, Hartmann entendió, al igual que Aristóteles, que el ente en cuanto ente es el objeto principal de estudio para comprender el ser. La diferencia está en que para Aristóteles el ente en cuanto ente lo estudia la filosofía primera²¹, mientras que para Hartmann lo estudia la ontología.

Segundo, la oposición entre el ser y el devenir es errónea. Para Hartmann, no hay oposición entre el ser y el devenir porque el devenir es la forma general de ser de lo real. El devenir es una de las varias formas del ser pero la única forma de ser real (Hartmann 1960: 292). Al respecto, en la antigüedad, Heráclito reflexionó sobre este problema del devenir y lo expresó en el fragmento 49a: “ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομέν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν”²².

Hartmann asimiló esta idea de Heráclito y su interpretación fue que no se puede descender dos veces por el mismo río porque se ha vuelto otro, incluso no podemos acercarnos dos veces al mismo río ya que nosotros nos hemos vuelto otros (Hartmann 1959: 399). En cambio, la interpretación que hizo Guthrie sobre este fragmento 49a se basó en la explicación que hicieron Platón y Aristóteles: “Que todo se mueve continuamente y nada permanece y que todo está siempre moviéndose, aunque esto escape a nuestra percepción” (Guthrie 1984: 425).

²¹ Para Aristóteles, la ciencia que estudia el ente en cuanto ente es la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία). El nombre de Metafísica surgió de manera accidental. Andrónico de Rodas, recopilador de la obra de Aristóteles, puso el libro de la Filosofía primera a continuación del libro de Física. Pero, como no tenía título, lo llamó Meta (μετά)-física (φύσις): más allá de la física. Y así surgió el nombre de Metafísica.

²² La traducción del fragmento 49a de Heráclito es: “En los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”.

Hartmann en su *Ontología* hizo referencia al fragmento 49a de Heráclito porque, al igual que Russo Delgado, su intención fue sostener que el devenir es “el proceso universal de la realidad” (Russo 2000: 93). En términos de Hartmann: el devenir domina el mundo real (Hartmann 1965: 68).

Asimismo, Hartmann aclaró que el devenir no es un proceso doble, sino un único proceso. El nacer y el perecer en la reflexión de Heráclito no consiste en un nacer de la nada y en un perecer en la nada, porque las cosas del mundo real no nacen de la nada ni perecen en la nada, sino que las cosas solo pasan de ser unas a ser otras. A saber, el perecer de una cosa se identifica con el nacer de otra cosa. En términos de Hartmann: “Ningún ente pasa a la ‘nada’, sino solo a ser otro ente, ni ningún ente proviene de la ‘nada’, sino solo de otro ente. El nacer del uno es el perecer del otro y viceversa” (Hartmann 1960: 292).

De modo que, de acuerdo con las ideas de Hartmann podemos concluir que (1) el proceso del devenir se desarrolla en el ente, esto es, en el plano óntico. (2) Los conceptos de nacer y perecer son superados (mejorados) con el concepto de alteración. En el pensamiento de Hartmann, el concepto alteración consiste en que: “Solo algo persistente puede alterarse: en lo persistente cambian los estados, formas y determinaciones, mientras que ello mismo permanece idéntico. Este cambio es el devenir” (Hartmann 1965: 68); y (3) el mundo real está sometido a la ley del devenir. Hartmann definió el concepto de devenir de la siguiente manera: “El devenir significa justo que ningún ente sigue siendo perfectamente idéntico ni siquiera durante el menor espacio de tiempo. Todo lo que es real se altera; mas la alteración es la distinción reiterada en la serie de los estadios del tiempo y a la vez ordenada en la secuencia de los mismos” (Hartmann 1959: 399).

Tercero, la distinción entre el ser ahí y el ser así. Para Hartmann, el “ser ahí” y el “ser así” son momentos del ser, a saber, el “que” y el “qué” del ente. Los conceptos de “ser así” y “ser ahí” hacen referencia a los conceptos de *essentia* y *existentia*, respectivamente. Los términos “ser ahí” y “ser así” provienen de los términos alemanes “da-sein” y “so-sein”, respectivamente.

Etimológicamente la palabra alemana “sein” significa en castellano el verbo ser, mientras que las palabras alemanas “da” y “so” significan los adverbios ahí (allí, allá) y así, respectivamente. Según Bochenski, “Hartmann construye paralelamente al Dasein, da-sein, ‘ser-ahí’, el so-sein, ‘ser-así’, para evitar los términos tradicionales existencia y esencia, que ya tienen su significación cuajada” (Bochenski 1981: 238).

Por lo que debemos entender por “ser ahí” lo “que algo es” y por “ser así” lo “qué es algo”, ya que en todo ente hay un momento de “ser ahí” y otro momento de “ser así”. Por ejemplo, según Hartmann, “el que una persona exista, es su ‘ser ahí’; su edad, aspecto, conducta, carácter, etc., son su ‘ser así’” (Hartmann 1965: 107).

Por otro lado, dentro de cada esfera del ser, ya sea real o ideal, el “ser así” y el “ser ahí” están vinculados. En términos de Hartmann, “dentro de cada esfera del ser están indisolublemente vinculados uno a otro el ‘ser así’ y el ‘ser ahí’”. En cada esfera están enlazados por necesidad y no ocurren aislados” (Hartmann 1965: 131). Por lo tanto, (1) el “ser así” y el “ser ahí” son los momentos del ser de un mismo ente y pertenecen a la misma esfera del ser, ya sea real o ideal. (2) Ningún ente tiene solo “ser ahí” o “ser así”. Según Hartmann, “jamás puede decirse de un ente (cualquiera que sea su esfera) que tiene solo ‘ser ahí’ o solo ‘ser así’; tiene siempre

ambos” (Hartmann 1965: 162). Sin embargo, respecto a las esferas del ser, el ser ideal y el ser real no están vinculados entre sí.

Cuarto, los modos del ser: posibilidad, efectividad, necesidad, contingencia, ineffectividad e imposibilidad. Para Hartmann, los grados de la modalidad son las categorías más fundamentales del ente en cuanto ente. Estos grados de los modos del ser son de dos tipos: positivos y negativos. Los tres modos positivos son posibilidad, efectividad y necesidad y los tres modos negativos son imposibilidad, ineffectividad y contingencia. Estos modos tienen el siguiente orden jerárquico (ordenados de la modalidad inferior a la superior): imposibilidad, ineffectividad, contingencia, posibilidad, efectividad y necesidad.

Ontológicamente Hartmann definió estos modos del ser de la siguiente manera: La necesidad es no poder ser de otra manera, la efectividad es ser así y no de otra manera, la posibilidad es poder ser así o no así, la contingencia es no ser necesariamente (o poder ser también de otra manera), la ineffectividad es no ser así y la imposibilidad es no poder ser así.

Para Hartmann, los modos del ser más importantes son posibilidad, efectividad y necesidad porque en la esfera real lo que es posible es también efectivo y necesario, a saber, la posibilidad, la efectividad y la necesidad, a pesar de que son de caracteres modales distintos, aparecen solo vinculadas (o ligadas) en los entes. En términos de Hartmann:

No hay en lo real ninguna posibilidad suelta, libremente flotante, que no sea la de algo efectivo; exactamente como tampoco hay en lo real una necesidad suelta, libremente flotante, que no sea la necesidad de algo efectivo. En lo real andan inseparablemente juntas la posibilidad y la necesidad, tanto entre sí cuanto con la efectividad. No se producen nunca de otra suerte más que en común: como resultado de la totalidad de una misma cadena de condiciones reales. No son idénticas, pero sí son idénticas sus condiciones. Por eso no puede aparecer ninguna de ellas sin las otras. (Hartmann 1956: 227)

De modo que, (1) en la realidad aparecen juntas la posibilidad, la necesidad y la efectividad aunque no son idénticas. (2) Según Hartmann, en la esfera real “no hay ni algo ‘meramente posible’, ni algo ‘meramente necesario’, sino solamente lo efectivo” (Hartmann 1956: 228). Por lo tanto, (a) la posibilidad y la necesidad no son independientes en el ser real y (b) la efectividad es la absoluta compenetración de la posibilidad y de la necesidad en el ser real; y (c) el objetivo de la ley modal fundamental de Hartmann es saber qué es la realidad, es decir, “es el punto de partida para llegar a responder la gran cuestión de qué sea propiamente la realidad” (Hartmann 1956: 139).

Por consiguiente, la ley modal fundamental de Hartmann consiste en que la realidad la posibilidad, la necesidad y la efectividad aparecen en juntas y vinculadas en los entes, porque en la realidad no hay algo meramente posible ni algo meramente necesario, solo lo efectivo. A saber, la posibilidad y la necesidad no son independientes en la realidad, aparecen juntas la posibilidad y la necesidad y vinculadas y compenetradas en la efectividad.

La consecuencia implícita de esta ley modal es que hay en esta ley una doble relatividad de los modos relacionales a los modos fundamentales. Los modos relacionales como la posibilidad, necesidad e imposibilidad tienen relatividad interna y externa con los modos fundamentales como la efectividad y la inefectividad. La relatividad interna de los modos relacionales a los modos fundamentales es entre los modos mismos, mientras que la relatividad externa de los modos relacionales a los fundamentales es de un ente a otro ente.

Además, (3) para Hartmann, la ley modal de Aristóteles es análoga a la ley modal fundamental. Esta ley modal de Aristóteles es la ley de la ἐνέργεια²³ y la δύναμις²⁴, y los modos de ἐνέργεια y δύναμις de esta ley coinciden parcialmente con los modos de efectividad y posibilidad, respectivamente. Sin embargo, el principio central de la ley modal aristotélica coincide con el de la ley modal fundamental (de Hartmann). Este principio esencial de la ley modal aristotélica consiste en la “prioridad” de la ἐνέργεια sobre la δύναμις (Hartmann 1956: 94). Para Aristóteles, la ἐνέργεια es anterior a la δύναμις en cuanto a la noción, en cuanto a la οὐσία²⁵ y en cuanto al tiempo:

Es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad. En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no. (Aristóteles 1998: 381)

Según Hartmann, esta ley modal de Aristóteles es una teleología modal porque en la relación entre la ἐνέργεια y la δύναμις todas las cosas que se generan tienden hacia un τέλος²⁶ o, en otros términos, todas las cosas tienden a cumplir un fin, a saber: aquello para lo cual son realizadas. Según Aristóteles:

Las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (aquello para lo cual

²³ Etimológicamente la palabra ἐνέργεια significa en griego energía, actividad, eficacia, y la palabra ἔργον significa en griego acto, acción. Sin embargo, Aristóteles concibió la palabra ἐνέργεια como acto o actualidad en tanto realización plena. De modo que, Aristóteles no usó la definición etimológica de las palabras ἐνέργεια y ἔργον, sino usó su propio significado que les dio, a saber: ἐνέργεια y ἔργον significan acto y actuación (en tanto plena realización), respectivamente.

²⁴ Etimológicamente la palabra δύναμις significa en griego potencia.

²⁵ Etimológicamente la palabra οὐσία significa en griego esencia, sustancia. Para Aristóteles, οὐσία significa sustancia o entidad.

²⁶ Etimológicamente la palabra τέλος significa en griego realización, cumplimiento y fin. Aristóteles usó el término τέλος como realización y fin.

es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él. (Aristóteles 1998: 383)

Quinto, la distinción entre el ser real y ser ideal. Para Hartmann, las maneras del ser son el ser real y el ser ideal. Ahora, el ser real y el ser ideal hacen referencia a las esferas del ser: la realidad y la idealidad, respectivamente. En el ser real están las cosas materiales, los organismos vivientes, el hombre, los procesos sociales, y tiene el ser real como característica principal su devenir²⁷.

En las ideas de Hartmann el devenir expresa el flujo, el proceso del ser real (Riu 1966: 42). A saber: “El proceso es la disolución de todas las cosas en el flujo del tiempo. Pero esta disolución es justamente la forma general del ser de todo lo real” (Hartmann 1960: 291). Además, el ser real está estratificado en cuatro niveles: inorgánico, orgánico, psíquico y espiritual.

En el ser ideal están las esencias²⁸, los valores y los entes matemáticos, estos entes ideales existen perfectamente en sí, no dependen de la realidad para existir, tienen independencia óptica frente a lo real y son dados a través del conocimiento como, por ejemplo, los entes matemáticos.

Respecto a la diferencia entre el ser real y el ser ideal, afirmamos que (1) el ser real se experimenta en el conocer y en el vivir (o experiencia sensible), mientras que el ser ideal se experimenta solo en el conocer. De modo que, según Hartmann, “de lo real hay tanto

²⁷ El concepto de devenir en el pensamiento de Hartmann se entiende como el de devenir que planteó Heráclito. Esto es, como expresión del constante cambio que caracteriza a la naturaleza.

²⁸ Para Hartmann, las esencias son las entidades metafísicas como la sustancia (οὐσία) o las Formas que se describen en la Teoría de las ideas de Platón.

conocimiento a priori como conocimiento a posteriori, de lo ideal solo conocimiento a priori” (Hartmann 1965: 168). (2) Desde el punto de vista de su existencia, el ser ideal no está condicionado por el ser real, tiene existencia independiente sobre el ser real, por esta razón se puede aprehender lo ideal directamente prescindiendo de lo real. Según Hartmann, este condicionamiento es unilateral porque, por ejemplo, “lo matemático domina un determinado sector de lo real, pero este no domina lo matemático” (Hartmann 1965: 323).

Sin embargo, estas esferas no están totalmente desligadas, ya que el ser real contiene al ser ideal, es decir, lo ideal tiene independencia relativa de lo real porque (a), para Hartmann:

Lo ideal tiene, sin duda, también ser en sí, pero es un ser “tenue”, flotante, sin sustancialidad, o por decirlo así, solo un medio ser, al que falta aún el peso pleno del ser. En este sentido puede también decirse que, a pesar de su “indiferencia”, es un ser ópticamente falto de independencia, y por lo tanto imperfecto; pues su independencia es solo gnoseológica, no ontológica. (Hartmann 1965: 365)

Y (b) la única prueba de la existencia del ser ideal se da a través del ser real porque la realidad está edificada por las leyes del ser ideal. Por lo tanto, el ser ideal no puede darse sin la realidad, el ser real es superior al ser ideal. Bochenski, refiriéndose a esta distinción de Hartmann, afirmó: “Todo ser ideal es general; se da en formas, leyes y relaciones. Comparando con el ser real, es inferior: hay que rechazar la concepción platónica según la cual se trataría de un ser superior” (Bochenski 1981: 236).

Por último, (3) el ser real es un ser temporal sometido al devenir, mientras el ser ideal es un ser intemporal e inmutable. Según Hartmann: “El ser ideal se diferencia del real de la manera que más salta a la vista justamente por no ser temporal, por no conocer mutación, surgir ni perecer, ni alteración. Hay en él unidad y pluralidad, dimensiones y relatos, pero no hay en él mutación. El ser ideal es un ser intemporal” (Hartmann 1959: 229).

Sexto, la estratificación del mundo real. Para Hartmann, el mundo real²⁹ está estratificado en cuatro estratos: lo inorgánico (lo material), lo orgánico, lo psíquico y lo espiritual. Incluso los entes que conforman el mundo real como las plantas, los animales, los hombres o la nación están estratificados. Por ejemplo, “el hombre no es solamente un ser psíquico, sino también un ser orgánico y espiritual; o dicho categorialmente, él mismo es un ser estratificado. Los fundamentos de su ser se hallan en la vida orgánica de la especie (...) [y] los contenidos superiores de su vida residen en el ser espiritual” (Hartmann 1959: 336).

Por lo tanto, el hombre es un ser material, orgánico, psíquico y espiritual: “El hombre mismo es un ente estratificado, es un ente orgánico, psíquico y espiritual, y ni siquiera [le] falta el estrato inferior, pues en definitiva el hombre es también un ente material” (Hartmann 1959: 214). Ahora, estos estratos vinculados forman una estructura estratificada e insoluble que representa la complejidad de la realidad y de los entes. A saber, el mundo real es un sistema de estratos conexos y este sistema de estratos relacionados es la unidad del mundo real.

Según Hartmann, “esta relación es la verdadera unidad del mundo real. El mundo no carece, en manera alguna, de unidad en medio de toda su multiplicidad y heterogeneidad. Tiene la unidad de un sistema, pero el sistema es un sistema de estratos. La fábrica del mundo real es una estratificación” (Hartmann 1959: 220).

Para Hartmann, comprender la realidad desde un único principio, ya sea material o ideal, es una interpretación errónea porque nos da una imagen desfigurada y simplificada de la realidad

²⁹ Para Hartmann, el mundo real es el ser real, esto es, la realidad.

(Hartmann 1954: 147). A saber, no explica la diversidad y complejidad de los entes, hay entes reales que tienen un aspecto psíquico y espiritual y están sometidos al devenir, como lo es el hombre. Sin embargo, las interpretaciones metafísicas que establecen un único principio para comprender la realidad han sido las predominantes en la historia de la filosofía.

Estas interpretaciones metafísicas son de dos tipos, así Hartmann lo afirmó: “De los dos tipos de metafísica especulativa, una trata de explicar todo a partir de las formas ontológicas superiores; la otra, de las inferiores. La primera está representada por la teleología de las formas, es decir, por el panteísmo y el idealismo de la razón. La segunda, por el materialismo y todas las teorías que le son afines” (Hartmann 1954: 196).

Al margen de esta observación que hizo Hartmann sobre las posiciones metafísicas que plantean un único principio para explicar la realidad, explicó la relación que existe entre los cuatro estratos del mundo real: “Por la extensión es el estrato material el mayor. Cuanto más alto el estrato, tanto menos difundido está. Solo sobre una pequeña parte del ser inorgánico se erige el orgánico, y de nuevo solo en los organismos más altamente desarrollados se encuentra lo psíquico, y solo en una especie de los seres vivos animados hay espíritu” (Hartmann 1961: 121).

Ahora, según Hartmann, lo inorgánico o material es todo el cosmos entero que está compuesto por “los electrones, protones y neutrones, pasando por el átomo, las moléculas y las macromoléculas, hasta los complejos de dimensiones cósmicas planetarios, los cúmulos estelares y las nebulosas espirales, de las que las últimas formaciones, las mayores, quizá están unidas a su vez en complejos todavía mayores” (Hartmann 1961: 121).

Lo orgánico está compuesto por organismos vivos o seres metabólicos³⁰ y, por ende, en este estrato hay categorías como las del metabolismo, de la asimilación, la desasimilación y la reproducción de los individuos singulares. No obstante, hay una *relación de sobreconformación* entre lo inorgánico y lo orgánico. Esta *relación de sobreconformación* consiste en que las categorías del estrato superior (orgánico) se componen de las categorías del estrato inferior (inorgánico) y las tienen como base de su estrato, para esto todas las categorías del estrato inferior deben pasar al estrato superior. Sin embargo, en el estrato superior aparecen nuevas categorías que lo diferencian del estrato inferior. Estas nuevas categorías Hartmann lo llamó *novum* (Hartmann 1961: 122).

Lo psíquico está compuesto por la conciencia individual y jamás ocurre solo, sino junto con los dos estratos inferiores. Para Hartmann, el estrato psíquico es un estrato heterogéneo, inmaterial e inespacial. A saber: “Los actos del ser psíquico, pensamientos, sentimientos, voliciones, deseos y anhelos, no constan de átomos ni moléculas, sino de algo del todo distinto” (Hartmann 1961: 124).

Las bases del estrato psíquico son el estrato orgánico e inorgánico, sin estos no puede existir pero el estrato psíquico tiene independencia sobre lo orgánico e inorgánico. De modo que, hay una *relación de sobreconstrucción* entre el estrato psíquico y los dos estratos inferiores. Esta *relación de sobreconstrucción* consiste en que “muchas categorías de lo material físico y de lo orgánico no retornan, pues, en lo psíquico. (...) [Sin embargo, algunas] categorías de lo inorgánico y lo orgánico pasan a lo psíquico” (Hartmann 1961: 125). No es una *relación de*

³⁰ Según Hartmann, los “seres metabólicos” son organismos vivos que se caracterizan porque introducen en sí materias de su circundancia y así compensan el constante consumo.

sobreconformación porque solo un pequeño grupo de categorías pasa al estrato superior, no pasan todas las categorías. En términos de Hartmann: “La *relación de sobreconstrucción* se diferencia de la *relación de sobreconformación* porque en ella solo una parte de las categorías del estrato inferior se traspasa hasta el superior” (Hartmann 1961: 125).

Lo espiritual está compuesto por la conciencia supraindividual y esta conciencia supraindividual está conformada por la mentalidad de la sociedad, por las leyes morales, por la religión, por las costumbres, por el lenguaje y por el conocimiento científico de una época. Es decir, por todo aquello que se puede transmitir de generación en generación (Hartmann 1961: 126).

Para Hartmann, el estrato espiritual también es un estrato inmaterial, inespacial y sobre todo heterogéneo respecto a lo psíquico, ya que hay una *relación de sobreconstrucción* entre lo psíquico y lo espiritual, y no una *relación de sobreconformación* porque, según Hartmann: “La ‘sobreconformación’ de un estrato inferior del ser por el superior ocurre cuando retorna el entero contenido categorial del inferior en el del superior, por mucho que pase a ocupar en este una posición subordinada. La ‘sobreconstrucción’ la tenemos, en cambio, cuando no entra en el grupo de las categorías superiores una parte de las inferiores” (Hartmann 1959: 533).

Ahora, para Hartmann, el mundo real estratificado está determinado por categorías³¹ fundamentales. Estas categorías fundamentales forman la base de los cuatro estratos y son tres grupos de categorías: las categorías de la modalidad, las categorías elementales y el sistema

³¹ Para Hartmann, las categorías son principios de los objetos (cosas) y en cuanto tales están necesariamente contenidos en estos.

de leyes categoriales. Las categorías de la modalidad son los modos de posibilidad, necesidad y efectividad. Las categorías elementales son doce parejas de categorías opuestas: 1.Principio-concretum, 2.Estructura-modo, 3.Forma-materia, 4.Interior-exterior, 5.Predeterminación-dependencia, 6.Cualidad-cantidad, 7.Unidad-multiplicidad, 8.Armonía-pugna, 9.Oposición-dimensión, 10.Discreción-continuidad, 11.Sustrato-relación y 12.Elemento-complejo (Hartmann 1959: 256).

Estas categorías fundamentales son comunes a los cuatro estratos reales y a las esferas del ser: al ser real y al ser ideal. Según Hartmann, esta teoría de categorías es capital porque no quiso incurrir “en el error de la viejas construcciones metafísicas, representándonos el mundo demasiado simple; no intentaremos, como el idealismo –la metafísica desde arriba- o el materialismo –la metafísica desde abajo- explicar el mundo por un principio. Vemos claro que la unidad del mundo, que solo es posible como unidad de una complejión” (Hartmann 1961: 128).

En resumen, la teoría general de las categorías tiene como objeto de estudio a las categorías fundamentales y estas categorías están divididas en tres grupos: las de las “leyes”, las de los “modos” y las de los “opuestos”. Las de los “modos” ya lo hemos estudiado, pero las de los “opuestos” no lo estudiaremos por no ser necesarias para nuestra investigación. En cambio, sí desarrollaremos las de las “leyes”.

Por último, las leyes categoriales. Para Hartmann, los sistemas metafísicos que trataron de comprender el mundo real desde un único principio, ya sea desde el espíritu o desde la materia, han caído en el error de desfigurar y simplificar el mundo real (Hartmann 1954: 146).

El error de estos sistemas metafísicos residió siempre en la generalización de su principio, porque lo que encontraron en un estrato del ser les pareció corresponder por igual a todas las otras capas (Hartmann 1954: 143). Según Hartmann, con esta:

Tendencia conceptual por considerar el mundo entero de modo tan unitario como sea posible y, si se pudiese, por entender todos los estratos desde un mismo principio. Es la tendencia al monismo, que consiste en un prejuicio en favor de la simplicidad. Pero el mundo real no está así constituido; el monismo no justifica su diversidad. Si se trasladaran, sin riguroso examen, las categorías de una capa a estratos superiores o inferiores, se simplificaría el mundo intelectualmente y se falsearía su imagen. (Hartmann 1954: 144)

Esta crítica de Hartmann a los sistemas metafísicos idealistas y materialistas fue porque consideró que en cada estrato del mundo real hay un *novum* categorial. Un *novum* categorial consiste en que en los estratos superiores aparecen nuevas categorías que lo diferencian del estrato inferior y, por ende, estas nuevas categorías representan la diversidad y complejidad de los entes y del mundo real. Por consiguiente, para comprender la heterogeneidad categorial que hay en los estratos del mundo real, es decir, para comprender la complejidad de la realidad Hartmann planteó como tarea principal de la ontología una teoría de las categorías del ser (Hartmann 1954: 150).

Esta teoría de las categorías del ser o teoría general de las categorías³² consiste en un conjunto de categorías fundamentales y leyes categoriales que explican de manera conexa la complejidad del mundo real. Al respecto Hartmann afirmó que “las leyes categoriales tienen naturalmente también ellas mismas el carácter de categorías, y como son generales, de categorías fundamentales. Se sitúan así junto a los otros dos grupos de las categorías fundamentales, el de los modos y el de las oposiciones del ser” (Hartmann 1959: 452).

³² Para Hartmann, esta teoría general de las categorías o teoría de las categorías del ser está compuesta por las categorías de la modalidad, las categorías elementales (o de las oposiciones del ser) y el sistema de leyes categoriales.

Ahora, las leyes categoriales están compuestas por cuatro grupos de leyes fundamentales: (1) la ley fundamental de la validez, (2) la ley fundamental de la coherencia, (3) la ley fundamental de la estratificación y (4) la ley fundamental de la dependencia.

(1) La ley fundamental de la validez consiste en que “las categorías solo son lo que son como principios de algo; no son nada sin su *concretum*, como esto no es nada sin ellas” (Hartmann 1959: 457). (2) La ley fundamental de la coherencia consiste en que “las categorías no existen sueltas cada una para sí, sino solo en la asociación del estrato de categorías por la cual están unidas y codeterminadas” (Hartmann 1959: 458). (3) La ley fundamental de la estratificación consiste en que “las categorías de los estratos inferiores están ampliamente contenidas en los estratos superiores, pero no a la inversa estos en aquellas” (Hartmann 1959: 458); y (4) la ley fundamental de la dependencia consiste en que “la dependencia solo existe unilateralmente como dependencia de las categorías superiores respecto de las inferiores; pero es una dependencia meramente parcial que deja un amplio espacio libre a la autarquía propia de las categorías superiores” (Hartmann 1959: 458).

A continuación definiremos brevemente las leyes de la validez, de la coherencia y de la dependencia pero las leyes de la estratificación las definiremos de manera más extensa porque estas últimas influenciaron más en el pensamiento de Luis Felipe Alarco.

Primero, (1) las leyes de la validez están divididas en cuatro leyes: (a) la ley del principio, (b) la ley de la validez en el estrato, (c) la ley de la pertenencia a un estrato y (d) la ley de la predeterminación del estrato. (a) La ley del principio consiste en que “el ser de una categoría

consiste en su ser principio. Ser algo principio de una cosa no quiere decir nada más sino que predetermina ciertos lados de la cosa o que ‘vale’ para ellos. La categoría no tiene más ser que este su ser principio ‘para’ lo *concretum*” (Hartmann 1959: 459). Lo *concretum* “es justo aquello en que el principio ‘ha crecido junto’ con otros muchos principios; en que se ha sustraído, pues, a su artificial aislamiento y ha vuelto de nuevo a su relación original, de la que en sí nunca se sale” (Hartmann 1959: 298).

(b) La ley de la validez en el estrato consiste en que “la predeterminación que emana de una categoría es dentro de los límites de su validez –o dentro del estrato del ser a que pertenece– una validez infrangiblemente vinculatoria para todo *concretum*. No hay excepción a ella. Ni poder exterior o lateral a ella que pueda anularla” (Hartmann 1959: 459). (c) La ley de la pertenencia a un estrato consiste en que “la infrangible validez de una categoría solo existe en lo *concretum* del estrato del ser correspondiente a ella. Fuera del estrato solo puede ser –y eso hasta donde subsista– una validez restringida y modificada” (Hartmann 1959: 459).

(d) La ley de la predeterminación del estrato consiste en que “en lo *concretum* está predeterminado por las categorías de su estrato todo lo que tenga de principio no solo infrangiblemente, sino también íntegramente. Lo *concretum* del estrato está pues, saturado categorialmente por ellas y no ha menester de ninguna determinación de otro origen” (Hartmann 1959: 460).

Segundo, (2) las leyes de la coherencia están divididas en cuatro leyes: (a) la ley de la vinculación, (b) la ley de la unidad del estrato, (c) la ley de la totalidad del estrato y (d) la ley de la implicación. (a) La ley de la vinculación consiste en que “las categorías de un estrato del

ser no predeterminan lo *concretum* aisladamente (cada una por sí), sino solo en común, en una vinculación mutua. Forman juntas una unidad de predeterminación dentro de la cual pueden muy bien las distintas categorías preponderar o retraerse diversamente, pero no predeterminar por sí” (Hartmann 1959: 474).

(b) La ley de la unidad del estrato consiste en que “las categorías de un estrato forman también por sí mismas una unidad indisoluble. Ninguna existe legítimamente sino en la medida en que legítimamente existen las otras. Su vinculación en la predeterminación tiene su raíz en el entretrejimiento de su propio contenido. No hay categorías aisladas” (Hartmann 1959: 474). (c) La ley de la totalidad del estrato consiste en que “la unidad de un estrato de categorías no es la suma de sus elementos, sino una totalidad indivisible que tiene el *prius* sobre los elementos. La totalidad del estrato consiste en el condicionamiento mutuo de sus miembros” (Hartmann 1959: 474).

(d) La ley de la implicación consiste en que “la totalidad del estrato retorna en cada miembro. Cada una de las categorías implica las restantes categorías del mismo estrato. Cada una tiene su esencia propia tanto fuera de sí, en las otras categorías, como en sí; pero la coherencia del estrato está íntegramente presente tanto en cada miembro como en el todo” (Hartmann 1959: 474).

Tercero, (3) las leyes de la estratificación. Para Hartmann, la ley fundamental de la estratificación categorial consiste en que “las categorías de los estratos inferiores están ampliamente contenidas en las superiores pero no a la inversa estas en aquellas. (...) [Y] solo las categorías superiores suponen categorías inferiores, no las inferiores a las superiores”

(Hartmann 1959: 518). Esta ley fundamental de la estratificación se divide en cuatro leyes: (a) la ley del retorno, (b) la ley de la variación, (c) la ley de lo *novum* y (d) la ley de la distancia de los estratos.

(a) La ley del retorno consiste en que en:

Los estratos ontológicos siempre existen categorías del estrato inferior que retornan en el más alto; pero nunca habrá categorías propias del estrato superior que se repitan en el inferior. El traspaso de las categorías desde un estrato al otro siempre ocurre hacia arriba, nunca hacia abajo. [Asimismo,] el retorno de las categorías es, en todos los casos, limitado. [Porque] no rige para todas las categorías del estrato inferior y no se extienden simplemente a todos los superiores. A determinada altura del estrato el retorno cesa. (Hartmann 1954: 168)

A saber, solo algunas categorías retornan en todos los estratos como, por ejemplo, el tiempo. Por lo tanto, lo siguiente: (α) es errado pensar de que todas las categorías de los estratos inferiores retornan en los estratos superiores. (β) los estratos superiores son distintos a los estratos inferiores pero se encuentran ligados a estos categorialmente, por ejemplo, el estrato psíquico es distinto al estrato orgánico pero no existe sin lo orgánico (Hartmann 1959: 524).

(b) La ley de la variación consiste en que “las categorías que retornan y traspasan estratos retornan variadas. Ya no son en el estrato superior las mismas que en el inferior” (Hartmann 1961: 129). Esto es, las categorías que se repiten en los estratos superiores, aparecen modificadas. (c) La ley de lo *novum* consiste en que “en cada estrato empiezan nuevas categorías. Únicamente gracias a esto se destacan los estratos unos de otros” (Hartmann 1961: 130). A saber, las categorías inferiores que retornan en los estratos superiores nunca constituyen lo distintivo de los estratos superiores, lo que constituye lo distintivo en los estratos superiores son las nuevas categorías que aparecen en estos (Hartmann 1954: 169).

(d) La ley de la distancia de los estratos consiste en que “existe una cierta distancia entre los estratos. No podemos construir sin más una transición continua de un estrato al otro” (Hartmann 1961: 130). Esta ley de la distancia de los estratos significa que en esta relación ascendente de estratos no hay continuidad entre ellos porque en cada estrato aparece un *novum* categorial propio, esto es, hay transiciones entre los estratos como, por ejemplo, en el límite entre lo material y lo orgánico, o entre lo orgánico y lo psíquico, por lo que los estratos no avanzan continuamente sino a saltos. Según Hartmann, “tal separabilidad es el fenómeno característico de las distancias existentes entre los estratos y de su ordenación jerárquica” (Hartmann 1954: 169).

Por último, respecto a estas leyes de la estratificación, podemos concluir que (α) la unidad del mundo real es la estratificación porque esta representa mejor la complejidad y diversidad del mundo real. En términos de Hartmann: “El mundo real en que vivimos tiene unidad. Pero la unidad no es ni la de un principio, ni tampoco la de un centro, sino la unidad de un orden y una concatenación. La forma del orden es la estratificación; la de la concatenación, el retorno categorial” (Hartmann 1959: 536). (β) La ley más importante de la estratificación es la ley del retorno categorial porque:

Sin esta ley no habría conexión alguna que pudiera indicarse entre la materia y la vida, la vida y la conciencia, el acto psíquico y la creación espiritual. Una estratificación podría existir también sin retorno de las categorías, pero no una vinculación de los estratos. Sin ella sería el mundo una pluralidad de revueltas regiones heterogéneas del ser, que en el fondo no tendrían nada que ver unas con otras. (Hartmann 1959: 535)

(γ) En la estratificación hay algunas categorías comunes a todos los estratos, estas categorías que se extienden (o retornan) a todos los estratos son las categorías fundamentales. Una categoría fundamental es, por ejemplo, el tiempo. En términos de Hartmann:

Las categorías no son susceptibles de ser trasladadas de un estrato a otro, lo cual no significa, sin embargo, que no existan algunas comunes a muchos estratos. Precisamente, el puesto particular que ocupan las categorías fundamentales se debe a que se extienden a todos los estratos. Algo semejante ocurre para numerosas categorías de determinadas capas, aunque no para todos. (Hartmann 1954: 169)

Cuarto, (4) las leyes de la dependencia están divididas en cuatro leyes: (a) la ley de la fuerza, (b) la ley de la indiferencia, (c) la ley de la materia y (d) la ley de la libertad. (a) La ley de la fuerza consiste en que “las categorías inferiores son los supuestos de las superiores. Estas únicamente pueden edificarse sobre aquellas. Las categorías del estrato inferior son las más fuertes; no hay potencia del estrato superior capaz de anularlas” (Hartmann 1961: 130). A saber, “la dependencia categorial domina desde las categorías inferiores a las superiores; no a la inversa. Las inferiores son, por consiguiente, las ‘más fuertes’” (Hartmann 1954: 183).

(b) La ley de la indiferencia³³ consiste en que “las categorías de un estrato inferior constituyen el fundamento ontológico del superior y son indiferentes con respecto a este. (...) El estado ontológico superior no puede existir sin el inferior; pero este puede ser sin aquel” (Hartmann 1954: 183). A saber, “todo estrato inferior es autónomo frente al inmediato superior” (Hartmann 1961: 131).

(c) La ley de la materia consiste en que “las categorías inferiores solo determinan el estrato ontológico superior como ‘materia’ o fundamento de su ser. Por tanto, únicamente limitan el margen de las categorías superiores, sin determinar su superioridad ni su peculiaridad” (Hartmann 1954: 183).

³³ Hartmann a la ley de la indiferencia la llamó también la ley de la autonomía del estrato inferior frente al superior.

(d) La ley de la libertad consiste en que:

En medio de todo el atravesar las categorías de abajo a arriba, y de toda la imposibilidad de abolir su vigencia en los estratos inferiores, es lo peculiar de los nuevos estratos, lo *novum* siempre autónomo, y en este sentido libre, a saber, libre de las determinaciones del estrato inferior. (...) [Por lo tanto,] existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones del todo nuevas. (...) [Es decir,] la ley de la libertad da expresión al hecho de que todo estrato inferior se determina, sin duda, íntegramente así mismo con sus determinaciones, pero no determina con ellas el estrato superior. (Hartmann 1961: 132)

A saber, según Hartmann, “el *novum* del estrato categorial superior es por completo ‘libre’ frente al inferior. A pesar de toda su dependencia, afirma su autonomía” (Hartmann 1954: 183).

3.2. La concepción del ser y de los entes

De acuerdo con las ideas de Luis Felipe Alarco, a continuación explicaremos su concepción del ser, los entes y el ente y, por último, la relación entre el ser y el ente.

3.2.1. La concepción del ser

Primero, de acuerdo con las ideas de Alarco, tenemos que definir lo que es la metafísica y la ontología, para luego establecer la diferencia que hay entre estas disciplinas y, finalmente, explicaremos lo que es el ser y los entes según las ideas de Alarco.

El término metafísica proviene del adverbio griego μετά que significa: a continuación de, después de o más allá de, y del sustantivo griego φύσις que significa naturaleza. El término metafísica surgió de manera casual (accidental) porque Aristóteles nunca escribió un libro llamado *Metafísica* o jamás habló de una ciencia llamada Metafísica. Aristóteles redactó

varios textos sobre una ciencia llamada ἡ πρώτη φιλοσοφία, que significa la Filosofía primera, “y la definía como la ciencia del ser y de sus atributos esenciales” (Mercier 1902: 3). Según Külpe, Aristóteles la concibió como la “ciencia de los supremos principios” (Külpe 1939: 29).

Lo que sucedió fue que Andrónico de Rodas (en el siglo I a.c.) descubrió este conjunto de textos que desarrollaban la Filosofía primera, pero no tenían título, entonces puso la Filosofía primera después de la *Física* de Aristóteles (Alarco 1949c: 27) y lo llamó τὰ μετὰ τὰ φυσικά (Müller 1945: 211), que significa lo que sigue a los escritos sobre física, y en latín esta expresión tomó la forma de *Metaphysica*. Sin embargo, desde esa época la *Metafísica* ha sido un nombre adecuado para referirnos a la Filosofía primera de Aristóteles.

Para Aristóteles, la Filosofía primera o *Metafísica* es la ciencia de lo que es en tanto que algo es. Esta ciencia “estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (Aristóteles 1998: 161); y “lo que es” es el ser.

En cambio, el término *ontología* es una creación posterior que introdujo el filósofo alemán Christian Wolff (1679-1754). Este término proviene del participio neutro del verbo griego ser (εἶμι): ὄν, ὄντος. En griego el presente participio neutro, en nominativo, τό ὄν se traduce como “lo que es”; y el término λόγος significa principalmente palabra pero también razón y tratado. De modo que, la *ontología* es la disciplina que estudia “lo que es” y este “lo que es” es el objeto de estudio de la Filosofía primera de Aristóteles y fue, Aristóteles, quien afirmó que la Filosofía primera estudia lo que en griego se dice: “τό ὄν ἢ ὄν” (Aristóteles 1987: 150),

que significa lo que es, en tanto que algo que es, aunque algunos autores lo traducen como el ente en cuanto ente (González 1961: 68).

Ahora, la diferencia entre la Metafísica y la Ontología es la siguiente:

Para Alarco, siguiendo la clasificación que hizo Wolff, la metafísica está dividida en metafísica general y metafísica especial y, además, está constituida por la ontología, la cosmología, la psicología y la teología (o Teodicea). Esta metafísica general está constituida por la ontología, en términos de Oswald Külpe, la metafísica general o llamada ontología estudia el ser, el devenir y la esencia de las cosas; mientras que la metafísica especial se subdivide en la cosmología o filosofía de la naturaleza y en la psicología o filosofía del espíritu. Pero también la teología racional o natural es parte de la metafísica especial, aunque ahora esta es parte de la filosofía de la religión (Külpe 1939: 31).

En términos de Luis Felipe Alarco: “En otra época se comprendió por Metafísica un campo determinado de problemas. Ese campo estaba constituido por la Ontología como región fundamental, y por la Cosmología, Psicología y Teología como distritos especiales” (Alarco 1943a: 16).

En esta división, la cosmología estudia el universo y problemas tales como si el universo es finito o infinito; si es tridimensional o de más de tres dimensiones; o si los procesos del universo tienen un principio y un fin (Müller 1945: 245); mientras que la psicología estudia lo psíquico y problemas tales como la distinción entre lo psíquico y lo físico o la causalidad psicofísica (Müller 1945: 255). En cambio, la teología (o teodicea) estudia a Dios, el alma y la

inmortalidad del alma. Según Christian Wolff, “la teodicea se encuentra unida a la metafísica especial, porque, lo mismo que la cosmología y la psicología, se ocupa de un dominio particular de la realidad, que es, en este caso, el del ser divino” (Raeymaeker 1945: 11).

Por consiguiente, según Luis Felipe Alarco, la ontología es una parte de la metafísica pero constituye el campo fundamental de esta disciplina (Alarco 1943a: 16). A saber, la ontología es el tratado del ser y la parte central de la metafísica. Esta definición de la ontología de Alarco coincidió con la afirmación de Mercier: “La metafísica general u ontología conserva siempre por objeto el ser en general” (Mercier 1902: 12).

Ahora bien, explicaremos lo que es el ser según las ideas de Luis Felipe Alarco:

Primero, respecto al ser, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

El ser existe en sí, fuera de nosotros; y, simultáneamente, nosotros mismos somos ser. De ahí que la interrogación ¿qué es el ser? no es artificial, sino apunta hacia algo medular. La pregunta rebasa todos los campos particulares, porque no se refiere a este o aquel ente, sino al ser en general (...) [Por eso] el problema del ser no puede ser suprimido de la filosofía. La problemática del ser se desprende de la estructura del mundo y de nuestra posición en el cosmos. (Alarco 1948b: 234)

Por último, Luis Felipe Alarco afirmó que el ser no es indefinible, tampoco es incognoscible o irracional. (1) No es indefinible porque, a pesar de su generalidad, no niega la posibilidad de poder analizarlo, describirlo y conocerlo (Alarco 1970: 45). (2) Tampoco es incognoscible o irracional porque gnoseológicamente en el ser hay dos aspectos: (a) uno es racional y (b) el otro es irracional. (a) Lo racional o inteligible es lo cognoscible que hay en el ser y (b) lo irracional o ininteligible es lo incognoscible que hay en el ser.

Según Alarco, el límite entre lo racional y lo irracional es relativo porque el ser es indiferente al límite de la cognoscibilidad, este límite solo existe para la razón (Alarco 1943a: 37). Por lo tanto, “existen en él (ser) múltiples aspectos que pueden ser conocidos. Y de ellos se ocupa la ontología” (Alarco 1948b: 235).

3.2.2. Los entes y el ente

Respecto a lo que son los entes y el ente, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

Primero, Luis Felipe Alarco implícitamente asumió la diferencia entre ente óptico y ente ontológico. El ente óptico es cualquier cosa que existe en la realidad, ya sea que posea existencia real o ideal; por ejemplo, un libro o un gato. A estas cosas Luis Felipe Alarco las llamó individuales. Estas cosas son entes ópticos, por lo tanto, las cosas que existen en la realidad son entes. El ente ontológico es lo que estrictamente llama ente y es lo general a todos los entes (o cosas). Sin embargo, el ente es una abstracción, es decir, el ente no existe, lo que existe son los entes porque solo los individuales existen.

Segundo, los entes son cualquier cosa que existe en la realidad, ya sea que estén en la esfera del ser real o ideal, estén sometidos al devenir o la invariabilidad, a la temporalidad o intemporalidad. Por ejemplo, una carpeta o un triángulo. Sin embargo, los entes, ya sea que estén en la esfera del ser real o ideal, están ubicados en el plano óptico.

Por último, según Luis Felipe Alarco, las características de los entes son las siguientes: (1)

Los entes que existen en la esfera del ser real están sometidos al devenir, en cambio los entes

que existen en la esfera del ser ideal están determinados por la invariabilidad. Por lo que en la esfera del ser real, según Alarco, “el devenir no es el surgir de la nada y desaparecer en la nada. La nada no existe. Los entes no surgen de la nada, sino de otros entes. Y tampoco desaparecen en la nada, sino se transmutan en otros. La desaparición de un ente es el nacimiento de otro” (Alarco 1970: 45).

(2) Cuando Luis Felipe Alarco habló sobre los individuales se refirió a los entes reales, pero cuando utilizó el concepto de esencia se refirió en dos sentidos: (a) como esencias se refirió a los entes ideales y (b) como esencia se refirió a la entidad. Utilizó el concepto de entidad tal como lo usó Aristóteles en la *Metafísica*. A saber, como οὐσία, que significa sustancia.

Al respecto, Luis Felipe Alarco afirmó que los entes reales (individuales) y los entes ideales (esencias) poseen entidad; asimismo, poseen existencia y esencia³⁴. La existencia es igual en todos los entes, pueden tener existencia real o existencia ideal, esto depende de las esferas en la que está contenido el ente. La esencia consiste en aquella característica que permite establecer las diferencias entre los entes (Alarco 1970: 47).

(3) Ontológicamente el ente en general o el ente ontológico, según Alarco, es indiferente al hecho de ser o no ser conocido, incluso en el ente no hay distinción entre lo racional y lo irracional, a saber, “el ente en sí mismo no es racional ni irracional. Solo para un sujeto cognoscente existen estas diferencias: lo que se encuentra más acá o más allá de su razón, o sea, lo racional y lo irracional. Se ha tomado una frontera gnoseológica por ontológico” (Alarco 1970: 48). Por lo tanto, el ente en cuanto ente no es el fenómeno o la cosa en sí, lo

³⁴ Los conceptos de existencia y esencia lo desarrollaremos más adelante de manera más extensa y precisa en el siguiente subcapítulo.

racional o lo irracional, el ente en general simplemente es, no es incognoscible y no se reduce a uno de sus aspectos.

3.2.3. La relación entre el ser y el ente

Respecto a la relación entre el ser y el ente, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

Primero, influenciado por las ideas de Hartmann afirmó:

No es lo mismo ser y ente. Aquí se da la misma diferencia que [hay] entre realidad y real. Existen muchos entes reales, pero solo una realidad. La realidad es una, lo idéntico en todos los casos. También el ser del ente es uno, a pesar de las diferencias que se dan entre los entes. No se puede tratar del ser sin investigar el ente. No existe una separación entre ambos. El ser es lo idéntico en la multiplicidad del ente. (Alarco 1948b: 235)

Por eso, la pregunta por el ente se puede considerar como la pregunta por el ser, ya que interrogarse qué es el ente en cuanto ente no pregunta por algún ente en particular, sino pregunta por lo único común o general a todos los entes, y lo único común o general a todos los entes es el ser. A saber, según Alarco, “la pregunta fundamental de la ontología no es la del ente, sino la del ser. Pero no es errado comenzar por el ente, porque solo desde este puede ser divisado el ser” (Alarco 1970: 49).

Por lo tanto, el ente constituye el punto de partida para conocer el ser, porque cuando se pregunta por el ente en cuanto ente, se pregunta o se refiere a su generalidad, es decir, a lo que está más allá del ente, y lo que está más allá del ente o lo general a todo ente es el ser. Sin embargo, Alarco hizo la siguiente observación: “No debe buscarse un ente detrás de la multiplicidad de los entes (esto sería la búsqueda de una sustancia, de un absoluto, de un

fundamento, y estos de nuevo deberían tener ser), sino lo general en ellos. Y esto es el ser” (Alarco 1948b: 236).

Por último, Alarco influenciado por las ideas de Heidegger afirmó que el ser y el ente no son lo mismo. El ser no es algo así como el ente, sino aquello que determina al ente como ente. El ser no es un ente, sino es condición de los entes. A saber: “En la interrogación se busca el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente. El ser del ente no es de nuevo un ente. No se puede determinar el ente en cuanto ente valiéndose de otro ente” (Alarco 1948b: 236).

Si queremos saber lo que es en tanto que es ente, tenemos que preguntarnos ¿qué es el ser? Esta es la pregunta principal para la filosofía. La pregunta sobre el ser solo tuvo respuesta en la filosofía griega. En el transcurso posterior de la historia de la filosofía se abandonó la reflexión acerca de la pregunta sobre el ser porque “se llegó, en efecto, a pensar que el concepto ‘ser’ es a la vez indefinible y no necesitado de definición” (Gaos 1971: 19).

Sin embargo, para Heidegger, según Alarco, la interrogación fundamental ¿qué es el ser? gira en torno del sentido del ser, a saber, la pregunta sobre qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser” porque “lo que se pregunta, del ‘ser’, es qué es ‘ser’, esto es, cuál es el sentido de este término. En la pregunta ontológica, aquello por lo que se pregunta es el sentido del término ‘ser’. En la pregunta ontológica, se pregunta por el sentido de este término” (Gaos 1971: 21).

Para Alarco, la pregunta ontológica sobre el ser es la única que pregunta por el sentido del término “ser” y, además, no pregunta nada de ningún ente, es la única que pregunta sobre

aquello que hace que todos los entes sean entes, esto es, sobre el ser; según Heidegger, “en tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser aquello a que se pregunta en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A estos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser” (Heidegger 2002: 15). Por lo tanto, el ser no puede ser un ente más, es algo distinto de todo ente.

Luis Felipe Alarco influenciado por las ideas de Heidegger sobre el ser, se pregunta:

¿En qué ente debe ser buscado el sentido del ser? ¿De qué ente debe comenzar la búsqueda? ¿Es indiferente la elección del punto de partida? ¿O posee un ente determinado preeminencia sobre los demás? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido posee preeminencia? (...) De aquí que el esclarecimiento de la pregunta del ser signifique, hacer transparente el ser de quien pregunta. El ente, que es el ser humano, y que posee entre sus posibilidades la de poder preguntar, es denominado Dasein. Ahora bien, la pregunta sobre el sentido del ser exige el esclarecimiento previo del Dasein en relación a su ser. (Alarco 1970: 51)

A saber, el único ente señalado para responder la pregunta qué es “ser” es el hombre mismo. El hombre es el único ente que puede responder la pregunta por el ser porque puede comprender preontológicamente al ser:

El hombre, en cuanto ente u ónticamente, tiene que “comprender” así su ser, por lo que lo “comprende” preontológicamente en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por “comprenderlo” ontológicamente; porque es entre todos los entes conocidos en forma directa por él el único que ónticamente tiene que comprender y comprende preontológicamente el ser, es también el único que puede y debe esforzarse por comprenderlo ontológicamente, haciéndose a sí mismo la pregunta ¿qué es el ser? (Gaos 1971: 23)

Por consiguiente, sobre la pregunta “¿qué es ser?”, el hombre debe preguntarse a su propio ser, esto es, al ser del hombre. El ser del hombre es denominado Dasein³⁵ o “ser ahí”. Sin embargo, para Heidegger, según Alarco, el término “ser ahí” significa primero “existencia” y, segundo, con el término “ser ahí” se designa al ente llamado hombre. Es decir, “este ente (el

³⁵ Dasein significa ser ahí porque proviene de los términos “Da” que es el adverbio ahí y “Sein” que es el verbo ser.

hombre) lo designamos con el término ‘ser ahí’” (Heidegger 2002: 19). Por lo tanto, el término “ser ahí” es el ente hombre y la “existencia” es el ser de este ente (el hombre), esto es, su esencia.

Finalmente, sobre la relación entre el ser y el ente, Luis Felipe Alarco concluyó:

No hay que confundir ser y ente. En los entes se dan múltiples diferencias individuales y específicas. El ser comprende también a los individuales, pero los abarca en cuanto son. La ontología no estudia los matices infinitos de los entes individuales, sino las estructuras generales del ser. [Por lo tanto,] si el ser es lo general del ente, ha de encontrarse igualmente en cada ente. (Alarco 1970: 54)

3.3. Las fases y los modos del ser

De acuerdo con las ideas de Luis Felipe Alarco, a continuación explicaremos las fases del ser y desarrollaremos los conceptos de potencia y acto que están relacionados a las fases del ser. Finalmente explicaremos los modos del ser.

3.3.1. Las fases del ser

Para Luis Felipe Alarco, el ser posee fases o momentos como la consistencia y la existencia, y estas fases o momentos del ser se dan en los entes. La consistencia consiste en que todo ente posee cualidades que lo caracterizan y lo diferencian. Estas cualidades que poseen los entes son esenciales y accidentales.

Las cualidades esenciales son “aquellas que son primordiales y necesarias, que no pueden faltar porque el ente dejaría de ser lo que es” (Alarco 1970: 57). Las cualidades accidentales son “aquellas otras que sí pueden faltar, sin que por esto el ente deje de ser lo que es” (Alarco

1970: 57). Las cualidades esenciales constituyen la esencia del ente, mientras las cualidades accidentales constituyen los accidentes del ente. A saber, la consistencia está constituida por la esencia y los accidentes del ente.

Respecto al concepto de esencia, Alarco concibió este término como lo hizo Aristóteles. Cuando Aristóteles afirmó: τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς (Aristóteles 1987: 320), que significa: “algo que es” se dice en muchos sentidos (Aristóteles 1998: 279). Aquí Aristóteles hizo referencia a que la οὐσία o entidad es el sentido fundamental y primero del ser, en cuanto que con la entidad se expresa el qué-es de cada cosa. De modo que, para Aristóteles, la entidad o οὐσία es entendida como esencia y sobre este término afirmó lo siguiente: “La esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma” (Aristóteles 1998: 287). De igual manera Tomás de Aquino la definió: “La esencia es aquello según lo cual se dice que la cosa es” (Aquino 1945: 21).

Sin embargo, es necesario hacer la siguiente precisión: Primero, el término aristotélico οὐσία en la historia de la filosofía ha sido entendida como entidad, esencia y sustancia. Hemos observado, para nuestra investigación, como la οὐσία es entendida como entidad o esencia pero también hubo pensadores que la entendieron como sustancia. Este es el caso del pensador Aloys Müller que afirmó: “Ya Aristóteles conocía el concepto de sustancia, y dio también a la sustancia su nota esencial: la subsistencia o el ser por sí. El nombre viene de *substare*, y significa que la sustancia es soporte de los accidentes, los cuales solo pueden existir en ella. Exactamente, así tomó la Edad Media el concepto de sustancia” (Müller 1945: 235).

A pesar de las distintas concepciones de la οὐσία, podemos afirmar que el significado etimológico de la palabra οὐσία es esencia, sustancia, propiedad, incluso significa ser. Por eso, Grenet, explicando cómo Tomás de Aquino asimiló las ideas de Aristóteles sobre la οὐσία (en tanto sustancia) y los accidentes, afirmó: “El término sustancia evoca los dos siguientes significados del ser: lo que existe en sí y aquello en lo cual existe lo restante” (Grenet 1965: 129).

Una mejor explicación, clara y precisa, sobre el término οὐσία de Aristóteles fue la de Gilson:

Cuando hablaba a su vez de οὐσία, Aristóteles representábase una unidad ontológica, es decir un núcleo de ser distinto, capaz de subsistir y de ser definido aparte. Que es el término aristotélico que traducimos ya por sustancia, ya por esencia, que es más propio; pero οὐσία connota siempre, como quiera que se lo traduzca, la propiedad fundamental de “lo que es” en el pleno sentido de la expresión. Precisamente por designar la realidad última, es la οὐσία difícil de describir, y cada vez que pretende Aristóteles decir qué es, acaba contentándose con decir lo que no es. (Gilson 1951: 46)

Ahora, los entes poseen existencia y esta existencia, según Alarco, depende del tipo de ente. Los entes reales poseen existencia real o poseen existencia en la esfera real. Un ejemplo de un ente que posea existencia real es un árbol. En cambio, los entes ideales poseen existencia ideal o poseen existencia en la esfera ideal. En este caso un ejemplo son las relaciones matemáticas. Sin embargo, hay un caso especial, los entes imaginarios o entes irreales, estos entes poseen existencia irreal o, mejor dicho, posee existencia por añadidura, que se da solo en la mente para un sujeto o para varios sujetos. Por ejemplo, un ente irreal es el personaje literario como el Quijote.

De estas afirmaciones sobre la consistencia y la existencia, Luis Felipe Alarco concluyó: “Existencia y consistencia son dos fases distintas del ser. Pero en todo ente se encuentran indisolublemente unidas” (Alarco 1970: 58). Por ejemplo, una silla (un ente real) posee su

esencia, sus accidentes y su existencia real, y estas propiedades están vinculadas e inseparables en ella. Esta idea de Alarco lo asimiló de la siguiente afirmación de Jacques Maritain: “Los dos términos asociados y ligados de la dualidad esencia-existencia, pues el espíritu no puede aislar uno de otro en dos conceptos separados: cualquier ser que pienso comprende en su concepto este doble aspecto” (Maritain 1943: 104).

3.3.2. Potencia y acto

Respecto a la potencia y el acto, Luis Felipe Alarco, asimilando las ideas de Aristóteles, afirmó que la potencia y el acto son principios del devenir y se dan en entes que están en un estado de actividad y movimiento. Estos conceptos de acto (ἐνέργεια) y potencia (δύναμις) de la filosofía aristotélica Alarco los definió de la siguiente manera: “Potencia es la capacidad de modificación que posee un ente. Acto es aquello que lo completa y perfecciona” (Alarco 1970: 59).

Estas definiciones de Alarco son similares a las definiciones dadas por Aristóteles en la *Metafísica*. Para Aristóteles, acto es que la cosa exista y potencia lo capaz o posible, a saber, acto (ἐνέργεια) es aquello que se ha realizado plenamente y potencia (δύναμις) es aquel “principio capaz de producir el cambio en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo” (Aristóteles 1998: 381). En términos más accesibles, Tomás de Aquino afirmó: “Lo que puede ser se dice que está en potencia; lo que ya es, que está en acto” (Aquino 1983: 27).

Ahora, sobre la relación entre la potencia y el acto, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

Primero, hay potencia activa y potencia pasiva: “Es activa cuando tiene la aptitud de modificar a otro ente (como la del escultor que puede crear, gracias a su arte, una estatua del mármol). Es pasiva cuando tiene la aptitud de ser modificada (como la del mármol que puede transfigurarse en estatua debido a la obra del artista)” (Alarco 1970: 59).

Segundo, hay dos posibilidades en la potencia, una posibilidad puede ser A y la otra no-A. Según Alarco, “en la potencia residen a la vez contrarios: A y no-A. No así en el acto. La potencia es simultáneamente ambos contrarios. El acto es uno de los contrarios” (Alarco 1970: 60). A saber, la potencia puede ser o puede poseer ambas posibilidades: A y no-A. Sin embargo, en el acto solo una posibilidad se puede dar.

Por último, la relación entre potencia y acto se da de dos maneras. Estas dos maneras dependen de cómo está determinada la potencia en el ente. Luis Felipe Alarco, entonces, concibió la potencia de dos maneras: (1) potencia es aquello que se posee, pero que no se ejercita, es decir, algo puede existir en potencia sin que exista en acto. Por ejemplo, el hombre que puede ver, pero que duerme; y (2) potencia es aquello que no se posee aún, pero que se es capaz de adquirir. Por ejemplo, el hombre inculto que puede llegar a ser un hombre culto.

Cada una de estas concepciones de potencia implica una relación particular entre potencia y acto. Con esto Alarco hizo explícito que la potencia y el acto son principios del devenir y, por ende, que su existencia depende de su correlación. Al respecto, Raeymaeker afirmó: “La potencia y el acto del ser en movimiento solo tienen sentido si se los considera como correlaciones. (...) El devenir se hace según un orden. Es la estructura de este devenir, es

decir, la correlación de potencia y de acto, la que le impone un curso regular y le asegura una unidad interna” (Raeymaeker 1961: 195).

Por otro lado, Luis Felipe Alarco asimiló la idea aristotélica de la prioridad del acto (ἐνέργεια) sobre la potencia (δύναμις). Esta idea de la anterioridad del acto respecto de la potencia es la tesis central en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto. Según Aristóteles, el acto (ἐνέργεια) es anterior a la potencia (δύναμις) en cuanto a la noción, al tiempo y, sobre todo, a la entidad (οὐσία). La principal manera es en cuanto a la entidad porque:

Las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (aquello para lo cual es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él. (Aristóteles 1998: 383)

Esta ley de Aristóteles es una ley teleológica porque en la relación entre el acto (ἐνέργεια) y la potencia (δύναμις) todas las cosas que se generan tienden hacia un τέλος o todas las cosas tienden a cumplir un fin, a saber, aquello para lo cual son realizadas. Esto es, según Alarco, lo “actual es la realización del eidos [εἶδος]” (Alarco 1970: 62).

Para Alarco, las consecuencias de esta idea aristotélica sobre la anterioridad del acto respecto de la potencia son que (a) todo ente no puede estar en potencia y en acto simultáneamente: “Todo ente se encuentra en una de las dos situaciones, mas no simultáneamente en las dos. Potencia y acto se oponen disyuntivamente, se excluyen” (Alarco 1970: 61). De modo que, (b) hay entes posibles (o semi-entes) y actuales (o completos). Los entes posibles o semi-entes son aquellos que están en potencia y los entes actuales o completos son aquellos que están en acto.

Para Aristóteles, según Alarco, una semilla en tanto ente es un ente potencial y, por ende, es un ente inauténtico o semi-ente porque tiene un fin que cumplir, este fin a cumplir es que sea una planta, es decir, la semilla tiende hacia un fin, tiende a la realización de su eidos (εἶδος) y este eidos (εἶδος) es que sea una planta. De esta manera la planta respecto a la semilla es un ente actual o completo. Esta concepción es posible en Aristóteles porque la prioridad del acto sobre la potencia se basa fundamentalmente en la prioridad del fin, mostrando que el εἶδος (forma) es ἐνέργεια (acto) y la ἐνέργεια (acto) es τέλος (fin).

Por lo tanto, (1) los entes potenciales no tienen eidos (εἶδος) propio, solo los entes actuales poseen eidos (εἶδος) y (2) “la potencia tiene así en la filosofía aristotélica una especie de existencia fantasmagórica” (Alarco 1970: 62). Para solucionar este problema que hay en la relación entre potencia y acto Alarco introdujo la categoría de necesidad. Para Alarco, la categoría de necesidad en esta relación entre potencia y acto significa “conexión indisoluble entre rasgos, en forma tal que cuando uno se presenta los otros no pueden permanecer fuera” (Alarco 1970: 62).

3.3.3. Los modos del ser

Respecto a los modos del ser, Luis Felipe Alarco repitió la ley modal de Nicolai Hartmann. Sin embargo, no asimiló la crítica que hizo Hartmann a la ley modal de Aristóteles.

Primero, para Alarco, los modos son los siguientes: necesidad, actualidad (efectividad), posibilidad, casualidad (contingencia), inactualidad (inefectividad) e imposibilidad³⁶. Necesidad consiste en no poder ser de otro modo, actualidad consiste en ser así y no de otro modo, posibilidad consiste en poder ser o no poder ser así, casualidad consiste en no ser necesario, inactualidad consiste en no ser así e imposibilidad consiste en no poder ser así.

Estos modos están clasificados por su jerarquía, el modo de mayor jerarquía es la necesidad, le siguen la actualidad y la posibilidad, los modos inferiores son casualidad, inactualidad e imposibilidad, porque según Alarco: “Actualidad es más que posibilidad; necesidad más que actualidad; pues lo posible puede ser inactual y lo actual no requiere ser necesario, ya que puede ser casual. [En Cambio] la imposibilidad es el más extremo y negativo. La inactualidad tiene abierta la posibilidad. La casualidad posee actualidad, solo le es negada la necesidad” (Alarco 1970: 63).

De estos modos, de acuerdo con su jerarquía, hay modos positivos y negativos. Los modos positivos son necesidad, actualidad y posibilidad y los modos negativos son casualidad, inactualidad e imposibilidad. Los modos positivos son superiores a los modos inferiores porque poseen mayor determinación; otra diferencia entre estos modos es que en los modos positivos el modo inferior está contenido o incluido en el modo superior. En cambio, en los modos negativos no sucede esta relación. En términos de Hartmann:

En los modos positivos estaba incluido siempre el inferior en el superior. Esto no es exacto de los negativos: la ineffectividad [inactualidad] no está incluida, patentemente, en la contingencia [casualidad], ni la imposibilidad en la ineffectividad [inactualidad]. Pero sí podría esperarse aquí la relación inversa, el estar contenido el modo menos determinado

³⁶ Luis Felipe Alarco tradujo los modos llamados por Hartmann efectividad, contingencia e ineffectividad por actualidad, casualidad e inactualidad, respectivamente.

en el más determinado, o sea, el más alto dentro del orden jerárquico en el más bajo. Pero tampoco esto es exacto. (Hartmann 1956: 39)

Segundo, respecto a las significaciones de los modos, Luis Felipe Alarco se limitó a repetir las significaciones que hizo Hartmann sobre los modos de casualidad (contingencia), posibilidad, actualidad (efectividad) y necesidad. Al respecto Alarco, siguiendo las ideas de Hartmann, afirmó que las significaciones de la casualidad son: la casualidad como lo indeliberado, como lo imprevisto, como lo independiente de la voluntad, como lo inesencial (en tanto accidental, contingente) y como lo inmotivado. En el caso de las significaciones de la posibilidad, estas son posibilidad disyuntiva (en tanto es simultáneamente posibilidad de A y de no-A, es decir, comprende ambas posibilidades), posibilidad neutral, lógica, esencial, gnoseológica y real.

En el caso de las significaciones de la actualidad, estas son la actualidad no es lo reluciente, no es la realidad, no es la existencia, no es lo que actúa, no es acto y actualidad puede ser actualidad lógica, gnoseológica y real. Por último, en el caso de las significaciones de la necesidad, estas son la necesidad como lo indispensable para obtener un fin, como destino, como lo inevitable, además, la necesidad lógica, esencial, gnoseológica y real.

Tercero, Luis Felipe Alarco asimiló la ley modal de Hartmann pero rechazó la crítica de Hartmann a la ley modal teleológica de Aristóteles. La ley modal de Hartmann consiste en que hay “una doble relatividad de los modos relacionales a los fundamentales. Una de estas relatividades, la ‘interna’, residía en el sentido categorial de los modos mismos. La segunda reside en la referencia de estos a otro ente de la misma esfera. Es una relatividad ‘externa’” (Hartmann 1956: 86).

Ahora, los modos relacionales son la necesidad, posibilidad e imposibilidad; mientras que los modos fundamentales son la actualidad e inactualidad. La necesidad, posibilidad e imposibilidad son modos relacionales porque, según Alarco, “si A es necesario lo es debido a algo. Si A es posible lo es también debido a algo que lo hace posible. Nada es necesario ni posible por sí mismo. Necesidad y posibilidad son modos basados en algo. (...) Lo mismo vale en la imposibilidad. Cuando A es imposible lo es por algo que no permite su actualidad” (Alarco 1970: 70).

Esta es la síntesis que hizo Luis Felipe Alarco de las ideas de Hartmann sobre los modos relacionales. Al respecto Hartmann en su *Ontología* afirmó lo siguiente:

Representémos la relación concretamente. Si A es necesario, es necesario “en razón de algo”, o también “por algo”. Si A es posible, es posible “en virtud de ciertas condiciones”, o sea, de nuevo “por” algo. Puramente en sí mismo, o puramente “por nada”, nada es necesario y nada posible. Necesidad y posibilidad no son modos que descansen en sí, sino modos “basados”, es decir, siempre basados en algo distinto. (...) Lo mismo es válido de la imposibilidad. Si A es imposible, es imposible “por algo”, que no admite que se haga efectivo A. Imposible solo puede ser algo allí donde ya existe algo que se opone a su posibilidad. (Hartmann 1956: 76)

Los modos fundamentales son actualidad e inactualidad porque poseen absolutez modal. En el caso de la actualidad Luis Felipe Alarco afirmó que “puede pensarse en una entidad que exista por sí, sin condiciones ni motivos, ejemplo: lo divino. Por tanto, (...) la actualidad de un ente no es relativa a la de otro ente” (Alarco 1970: 70).

Respecto a esta concepción de la actualidad, Luis Felipe Alarco fundó la actualidad en lo divino, a diferencia de Hartmann que lo hizo en el ser:

Los modos fundamentales son la efectividad [actualidad] y la ineffectividad [inactualidad]. Si A es efectivo, de ninguna suerte está dicho con ello que sea efectivo en razón de algo o

en razón de nada. (...) El puro ser efectivo algo no es relativo al ser efectivo de algo distinto. Tiene “absolutismo” modal. Esto quiere decir que la efectividad no es un modo relacional, sino un modo “fundamental” del ser. Y debe añadirse que precisamente por esto es también un “puro” modo de ser. [De igual manera] si algo es inefectivo, con ello aún no está dicho si es inefectivo “en razón” de algo o no, es decir, si existió previamente algo que no lo dejó hacerse efectivo. No necesita ser imposible, puede ser también “contingentemente” inefectivo. Si tal hay en el mundo real, es también aquí cuestión más sobre la que hay que decidir en otra parte. Pero de suyo no entra en el carácter modal de lo inefectivo estar condicionado. La inefectividad es un modo absoluto. (Hartmann 1956: 77)

Por último, esta ley modal fundamental, que asimiló Luis Felipe Alarco de las ideas de Hartmann, tiene como tesis central que hay una doble relatividad de los modos relacionales a los modos fundamentales. Esta doble relatividad es interna y externa.

La relatividad interna de los modos relacionales a los modos fundamentales consiste, según Alarco, en que “en la posibilidad, imposibilidad y necesidad hay una relación puramente interior en la que se refiere a la actualidad o a la inactualidad” (Alarco 1970: 71). En términos de Hartmann: “Hay en la posibilidad, imposibilidad y necesidad una relación puramente interna por la que están enderezadas a un ser efectivo o un ser inefectivo” (Hartmann 1956: 82).

Para Alarco, la relatividad interna de los modos planteada por Hartmann, se puede demostrar de la siguiente manera:

La posibilidad de A dice que A puede ser; su imposibilidad, que A no puede ser; su necesidad, que A tiene que ser. Por tanto, el poder, el no poder, el tener, se refieren a un ente que es su fundamento modal. (...) No puede tener modalidad relacional sino modalidad absoluta. (...) Lo que significa: tiene el modo de actualidad; en caso negativo, el de inactualidad. Por consiguiente, posibilidad de A, significa: A no puede ser actual. Necesidad de A, significa: A tiene que ser actual. En los tres casos es la actualidad de A la que es posible, imposible o necesaria. (Alarco 1970: 71)

Esta demostración Hartmann lo hizo de la siguiente manera:

La imposibilidad de A quiere decir que A no puede “ser”; su posibilidad, que A puede “ser”; su necesidad, que A tiene que “ser”. Así pues, el “no poder”, el “poder” y el “tener que”, están referidos a un “ser” que es en ellos la base modal y muy propiamente lo capital. (...) [El modo de este “ser” debe ser una] modalidad “absoluta” o un “ser puro y simple” que no sea reducible más. Pero esto significa que tiene el modo de la efectividad. Y en el caso negativo tiene el modo de la inefectividad. (...) [Por lo tanto,] la imposibilidad de A significa que A no puede ser “efectivo”; la posibilidad de A significa que A puede ser “efectivo”; la necesidad de A significa que A tiene que ser “efectivo”. En los tres casos es el ser efectivo de A lo que es imposible, posible o necesario. (Hartmann 1956: 83)

La relatividad externa de los modos relacionales a los modos fundamentales consiste, según Alarco, en que “la posibilidad lo es debido a algo. Lo mismo la imposibilidad y la necesidad. Los tres modos relacionales tienen su condicionamiento fuera de sí; poseen por tanto relatividad exterior” (Alarco 1970: 72), es decir, la relatividad exterior consiste o reside en la conexión de un ente con otro ente. En términos de Hartmann, la relatividad externa:

Reside en la referencia de estos (modos) a otro ente de la misma esfera. [Porque] (...) la posibilidad es siempre y necesariamente el ser posible “en razón” de algo; (...) la necesidad y la imposibilidad siempre y necesariamente “en razón” de algo. Los tres modos relacionales tienen su condicionamiento “fuera de sí”, o tienen también una relatividad externa. (Hartmann 1956: 86)

Esta afirmación produce en el pensamiento de Hartmann la siguiente interrogante (interrogante que Alarco repitió): ¿Qué modo tienen las condiciones debido a las cuales un ente es posible, imposible o necesario? La respuesta de Hartmann fue “solamente los modos fundamentales están constituidos de tal suerte que son al par necesarios y suficientes para constituir la forma de ser de estas condiciones. (...) Las condiciones del ser necesario y el ser posible de algo efectivo tienen que ser ellas mismas ‘efectivas’” (Hartmann 1956: 87).

La misma respuesta dio Luis Felipe Alarco:

Solo los modos fundamentales pueden constituir esas condiciones. Las condiciones de la posibilidad o de la necesidad de un ente actual deben ser actuales. Nada es posible o necesario debido a algo meramente posible. Solo debido a condiciones actuales un ente puede ser posible o necesario. (...) Lo que vale para la posibilidad y necesidad vale

también para la imposibilidad. Nada es imposible debido a lo meramente posible o necesario. Los motivos deben ser actuales. (Alarco 1970: 72)

En síntesis, la posibilidad, la necesidad y la imposibilidad tienen relatividad exterior porque su condición o “razón” es la actualidad.

3.4. Las regiones y las dimensiones del ser

De acuerdo con las ideas de Luis Felipe Alarco, a continuación explicaremos las regiones del ser y desarrollaremos la estratificación de la realidad que está relacionada con las regiones del ser. Finalmente explicaremos las dimensiones del ser.

3.4.1. Las regiones del ser

Para Luis Felipe Alarco, las regiones o esferas del ser son el ser real, el ser ideal y el ser irreal. Las esferas del ser real y del ser ideal tienen existencia en sí, independientemente del conocimiento del sujeto; mientras que la esfera del ser irreal no tiene existencia en sí porque es creación del sujeto.

A continuación desarrollaremos, de acuerdo con las ideas de Alarco, las características de las regiones del ser y sus problemas ontológicos. Las características de las regiones del ser dependen de los tipos de entes que poseen. La región del ser real posee entes reales, la región del ser ideal posee entes ideales y la región del ser irreal posee entes irreales.

Ahora, la región del ser real posee las siguientes características: Devenir, temporalidad, individualidad y ser en sí. La región del ser real posee devenir porque, según Alarco, “los entes reales se encuentran en incesante movimiento, transformándose sin intermitencia. Heráclito de Éfeso divisó con nitidez esta perpetua fluencia: Nadie puede bañarse dos veces en las mismas aguas de un río, ya que su torrente las empuja y renueva sin cesar” (Alarco 1949b: 8). Aquí Alarco asimiló la idea del fragmento 49a de Heráclito que hace referencia al devenir en tanto característica principal del ser real: “Entramos y no entramos en los mismos ríos: somos y no somos” (Miguez 2002: 125).

La otra característica de la esfera del ser real es que posee temporalidad. Esta temporalidad, según Alarco, significa “que la existencia de los entes reales transcurre en el tiempo. En todo transcurrir de un ente hay un antes, un ahora y un después, o sea, un tiempo en el que transcurre. No es posible el devenir fuera del tiempo. El tiempo es condición del devenir, y por tanto, condición de los entes reales” (Alarco 1970: 76). A saber, el ser real es un ser temporal sometido al devenir.

Sobre esta característica de la esfera del ser real, Manuel García Morente afirmó:

Las cosas que son reales, que tienen primero ser, y segundo ser real, necesariamente son reales en el tiempo. Es decir, tienen un ser que comienza a ser, que está siendo y que deja de ser; tienen un ser localizado en el tiempo; es pues el estar en el tiempo; uno de los caracteres de ese mundo, que he llamado de las cosas reales. La temporalidad es, pues, la tercera de las estructuras ópticas de ese mundo de las cosas reales. (García 1963: 359)

La individualidad es la otra característica que posee la esfera del ser real. Para Alarco, la individualidad consiste en que “todos los entes reales son concretos, singulares. Cada ente real es distinto de otro. Cada uno posee sus propios rasgos. Aun en el caso de tratarse de dos objetos aparentemente iguales (...), cada uno de ellos tiene su propia existencia que, en

cuanto tal, no es la existencia del otro, sino la suya propia” (Alarco 1949b: 9). Por último, los entes reales poseen ser en sí. Para Alarco, “un ente es en sí cuando existe independientemente del conocimiento del sujeto, o sea, cuando no es creación imaginativa suya” (Alarco 1970: 76).

La región del ser ideal posee las siguientes características: invariabilidad, intemporalidad, generalidad y ser en sí. La región del ser ideal es invariable porque, según Alarco, “los entes ideales permanecen idénticos, inmutables, sin modificación alguna en su ser” (Alarco 1949b: 9). A saber, los entes ideales como los entes matemáticos, las figuras geométricas permanecen inalterables a través del tiempo.

La otra característica de la esfera del ser ideal es que posee intemporalidad. Para Alarco, la intemporalidad consiste en que “los entes ideales se encuentran más allá del tiempo. El tiempo es condición de todo lo que transcurre. Pero los entes ideales no transcurren, no devienen, permanecen estáticos y se encuentran, por tanto, más allá del tiempo siendo supratemporales, intemporales” (Alarco 1970: 77). Al respecto, Aloys Müller, refiriéndose a los entes ideales, afirmó: “Estos objetos no mudan en el tiempo. Están, por decirlo así, yuxta o extra al tiempo” (Müller 1945: 33).

La otra característica de la región del ser ideal es la generalidad. Según Alarco, la generalidad consiste en que “los entes ideales no son individuales, sino algo común a diversos objetos” (Alarco 1970: 77). Por ejemplo, el número 8 es un ente general porque puede encontrarse contenido en múltiples objetos como en 8 mesas o 8 gatos. Por último, la región del ser ideal posee ser en sí porque, según Alarco, “los entes ideales no son entes ficticios, creaciones

subjetivas del ser humano, sino que existen independientemente de este” (Alarco 1949b: 9). Es decir, los entes ideales existen perfectamente en sí, no dependen de la realidad para existir, tienen independencia óptica frente a lo real.

De estas afirmaciones sobre las características de las regiones del ser real y del ser ideal, Luis Felipe Alarco concluyó que los entes reales están en devenir, son temporales e individuales; mientras que los entes ideales son estáticos, no cambian, son intemporales y generales. Sin embargo, ambas esferas existen independientemente de la conciencia del sujeto, es decir, poseen ser en sí.

Asimismo, Alarco distinguió entre los entes ideales y las Ideas o Formas de Platón de la siguiente manera: “Los entes ideales tienen en común con las Ideas platónicas, la intemporalidad, la invariabilidad, la generalidad y el ser en sí. Pero no son arquetipos de las cosas, no son lo perfecto frente a lo imperfecto, y en esto se diferencian de las Ideas” (Alarco 1970: 84).

Ahora bien, para Alarco, la región del ser irreal es un caso singular porque los entes irreales son meras creaciones de la conciencia del sujeto. A saber, “los objetos irreales son aquellos que no son lo que parecen ser, o dicho de otro modo: aquellos creados por nuestra imaginación, a diferencia de los objetos reales que son independientes de nuestra imaginación” (Peñaloza 1955: 44). Por lo que no poseen ser en sí, sino ser para otro. Sin embargo, sí existen, poseen existencia irreal.

3.4.2. La estratificación de la realidad

Respecto a la esfera del ser real, Luis Felipe Alarco, influenciado por las ideas de Hartmann, concibió la idea de que la esfera del ser real está estratificada, regida por principios fundamentales y que es un error comprender la realidad desde un solo principio como lo hizo el materialismo y el idealismo, ya que “el ser no está sujeto solo a un principio. En cada ser concreto hay diversidad de esferas ópticas porque cada ser concreto es múltiple” (Alarco 1939: 368). Es decir, la realidad o, mejor dicho, los entes reales están estratificados y entenderlos desde un único principio es tener una comprensión limitada de la realidad.

A estas posiciones metafísicas del idealismo y del materialismo, Hartmann las llamó: Metafísica “desde arriba” y metafísica “desde abajo”, respectivamente. Y criticándolas en su planteamiento ontológico afirmó que:

No incurriremos en el error de las viejas construcciones metafísicas, representándonos el mundo demasiado simple; no intentaremos, como el idealismo –la metafísica desde arriba- o el materialismo –la metafísica desde abajo- explicar el mundo por un principio. Vemos claro que la unidad del mundo, que solo es posible como unidad de una complejidad. (Hartmann 1961: 128)

Por eso, Luis Felipe Alarco concibió la realidad estratificada, al igual que Hartmann, en cuatro estratos: El estrato de la materia, el estrato de la vida, el estrato de lo psíquico y el estrato del espíritu³⁷. En el estrato de la materia están las cosas inorgánicas como las rocas, los minerales, etc.; en el estrato de la vida están los seres como las plantas, los animales y los hombres; en el estrato de lo psíquico están los animales y los hombres; y en el estrato espiritual están los entes que poseen espíritu y razón: el hombre.

³⁷ En el pensamiento de Hartmann, estos cuatro estratos se llaman: Estrato inorgánico (o material), estrato orgánico, estrato psíquico y estrato espiritual.

De esta estratificación Luis Felipe Alarco afirmó que “el hombre pertenece a los cuatro estratos, pero lo fundamental en él es su pertenencia al estrato del espíritu” (Alarco 1970: 79). Esta idea de que el hombre es un ente estratificado la asimiló de las ideas de Hartmann: “El hombre mismo es un ente estratificado, es un ente orgánico, psíquico y espiritual, y ni siquiera [le] falta el estrato inferior, pues en definitiva el hombre es también un ente material” (Hartmann 1959: 214).

Por otro lado, de las cuatro leyes categoriales que desarrolló Hartmann, Luis Felipe Alarco asimiló solo las leyes de la dependencia y de este grupo de leyes fundamentales: La ley de la fuerza, la ley de la indiferencia y de la libertad, pero de este grupo de leyes fundamentales no asimiló la ley de la materia. Sin embargo, de las de la estratificación solo asimiló la ley del *novum*. De modo que, la asimilación de los cuatro grupos de leyes categoriales que planteó Hartmann fue parcial en el pensamiento de Alarco.

Ahora, desarrollaremos las leyes categoriales que asimiló Luis Felipe Alarco:

Primero, la ley de la dependencia. Esta ley consiste en que “existen dependencias entre los estratos. Los estratos superiores dependen de los inferiores. Pero no los inferiores de los superiores. Por eso la dependencia es unilateral” (Alarco 1970: 79). Por lo tanto, para Alarco, (1) la diferencia que hay entre los estratos no es anulada por esta dependencia, (2) el estrato superior no es igual al estrato inferior, (3) el estrato superior no se puede reducir ni puede ser explicado por el estrato inferior, y (4) el estrato superior tiene su base en el estrato inferior.

Sobre esta ley de la dependencia, Hartmann afirmó: “Dependencia solo existe unilateralmente como dependencia de las categorías superiores respecto de las inferiores; pero es una dependencia meramente parcial que deja un amplio espacio libre a la autarquía propia de las categorías superiores” (Hartmann 1959: 458).

Segundo, la ley de la indiferencia. Esta ley consiste en que “los estratos superiores dependen de los inferiores. Pero no los inferiores de los superiores. (...) Los estratos inferiores, entonces, existen independientemente de la existencia de los estratos superiores, existen aun cuando no hayan estratos encima de ellos” (Alarco 1949b: 11). Por lo que, según Alarco, sin el estrato material no puede haber vida pero sí pueden haber entes inorgánicos sin vida.

Sobre la ley de la indiferencia, Hartmann afirmó: “Las categorías de un estrato inferior constituyen el fundamento ontológico del superior y son indiferentes con respecto a este. (...) El estrato ontológico superior no puede existir sin el inferior; pero este puede ser sin aquel” (Hartmann 1954: 183).

Tercero, la ley de la fuerza. Esta ley consiste en que “los estratos superiores implican a los inferiores; pero los inferiores no implican a los superiores. Por tanto, los estratos inferiores son los más fuertes y los estratos superiores los más débiles, ya que solo hay dependencia de lo superior en relación con lo inferior” (Alarco 1949b: 11). De esta ley fundamental Alarco dedujo que a mayor altura de un estrato, este posee menos fuerza o es más débil.

Sobre la ley de la fuerza, Hartmann afirmó: “Las categorías inferiores son los supuestos de las superiores. Estas únicamente pueden edificarse sobre aquellas. Las categorías del estrato inferior son las más fuertes” (Hartmann 1961: 130).

Cuarto, la ley del *novum*. Esta ley consiste en que “los estratos superiores contienen elementos de los estratos inferiores. Pero no se reducen a ser una síntesis de estos elementos sino que contienen elementos propios y constituyen una estructura nueva” (Alarco 1949b: 11). De esta ley fundamental, Alarco concluyó que (1) en los estratos superiores hay categorías propias no contenidas en el estrato inferior y estas categorías propias, nuevas y exclusivas del estrato superior representan el *novum*. (2) Si no hay *novum* entonces no habría diferencia entre los estratos, serían idénticos, y (3) es errado comprender los estratos superiores exclusivamente desde los estratos inferiores.

Sobre esta ley fundamental, Hartmann afirmó que: “En cada estrato empiezan nuevas categorías. Únicamente gracias a esto se destacan los estratos unos de otros, únicamente gracias a esto encuentra su expresión la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, entre lo orgánico y lo psíquico” (Hartmann 1961: 130).

Por último, la ley de la libertad. Esta ley consiste en que:

La riqueza y plenitud del estrato superior se encuentra por encima del estrato inferior. El *novum* de lo superior no es determinado por lo inferior. Y en esto reside su libertad, su autonomía. Se trata, entonces, de una autonomía en la dependencia. Los estratos superiores dependen de los inferiores, pero son autónomos. La dependencia no va contra la autonomía. (Alarco 1949b: 12)

Por lo tanto, según Alarco, (1) hay dependencia de los estratos superiores con relación a los estratos inferiores, pero (2) los estratos superiores tienen autonomía sobre los estratos

inferiores, porque (3) todo estrato superior posee un *novum* que no está determinado por el estrato inferior.

Sobre esta ley fundamental Hartmann afirmó que “existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones del todo nuevas” (Hartmann 1961: 132). Al respecto, Bochenski comparando la ley de la fuerza con la ley de la libertad de Hartmann afirmó que hay cierta oposición entre estas leyes fundamentales porque mientras que la ley de la fuerza consiste en que lo inferior es lo más fuerte, la ley de la libertad consiste en que “el estrato superior es autónomo, porque es más rico comparado con el inferior” (Bochenski 1981: 237).

Por último, Luis Felipe Alarco se planteó el problema sobre el ser ideal que consiste en que si los entes ideales son entes irreales. Es decir, se preguntó si los entes lógicos y matemáticos son solo creaciones de la conciencia del sujeto. Este problema hace referencia a que si los entes ideales tienen ser en sí o ser para otro.

Para Alarco, la solución estuvo planteada por Hartmann y expuso sus ideas:

El ser en sí de los entes ideales se revela claramente en su relación con la realidad. La legalidad matemática se presenta no solo en el ámbito matemático, sino también mediatamente en el mundo real. Empero, las relaciones matemáticas existen independientemente de la realidad, del hecho de regir lo real. La matemática pura, por eso, posee sus objetos propios, independientes de toda referencia a lo real. A los principios matemáticos les es indiferente que el mundo real se encuentre determinado por ellos; pero al mundo real le es capital que sus relaciones espaciales y temporales se encuentren regidas por los principios matemáticos. (...) Si los entes ideales fuesen meras construcciones subjetivas, artificiales, carentes de ser en sí, no determinarían el mundo real en forma necesaria. Pero, los cálculos elaborados por el matemático, cuando son exactos, coinciden con los fenómenos reales. De ahí la frase de Galileo: El libro de la naturaleza se encuentra escrito en lenguaje matemático. (Alarco 1949b: 18)

3.4.3. Las dimensiones del ser

Para Luis Felipe Alarco, conocer el ser es una tarea difícil por las características oscuras y por sus sectores desconocidos o incognoscibles que tiene. Alarco para solucionar este problema propuso indagar el ser a través de diversas dimensiones. Estas dimensiones son aquellas en que se manifiesta el ser: Semántica, lógica, óptica, cosmológica, ontológica y trascendente.

En la dimensión semántica, Luis Felipe Alarco afirmó que “una palabra es análoga cuando existe un enlace de unidad y diversidad. [Este] es el caso de la palabra ser, que conserva una nota común en todas sus variantes. Se la emplea comúnmente como verbo auxiliar o cópula: César es hombre, como existente: César es, esto es, existe, como sustantivo verbal: el ser del hombre” (Alarco 1998: 32).

Por lo tanto, según Alarco, “la palabra ser es multívoca en el uso cotidiano. Todos saben lo que significa, y nadie lo sabe. Cada pensador llega a una conclusión diversa, al divisarlo desde un plano distinto. De ahí los callejones sin salida. Ninguna comprobación fáctica ratifica o rectifica el camino” (Alarco 1998: 33).

Sin embargo, Alarco hizo la precisión de que sí es correcto preguntarse por los significados de la palabra ser, pero es incorrecto pensar que el ser se reduce al lenguaje, a saber, la palabra ser no es el ser, el lenguaje es una manifestación del ser.

En la dimensión lógica, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

En lógica se sabe que mientras más general es un concepto más pobre su contenido. Es el caso del ser; no existe concepto más general al que pueda subordinarse: carece de género próximo. Tampoco existen conceptos que se encuentren en su mismo nivel, esto es,

especies análogas. Imposible por tanto definirlo, al no tener género próximo ni diferencia específica. Se encuentra solo y aislado en la cúspide, sin algo a su costado del que pueda diferenciarse; es lo indefinido e indeterminado. Como su extensión es ilimitada, su composición se restringe al infinito, queda privado de notas, su contenido se desvanece; nada le puede ser adjudicado; en el momento en que se quiere precisar lo que es, se presenta el obstáculo: toda determinación es exclusión; así, por ejemplo, afirmar que es intemporal significaría que lo temporal queda excluido de su ámbito. En este sentido es un concepto vacío. De no serlo no podría valer para todos los entes, porque los determinaría con sus propias notas; precisa no tener nada, para poder abarcarlo todo. (Alarco 1998: 34)

Aquí Alarco resaltó que el ser en su dimensión lógica es lo más indeterminado porque en tanto producto de la abstracción se hace muy difícil definirlo o conocerlo. Esta concepción abstracta del ser fue iniciada por Parménides cuando afirmó que el ser es y el no ser no es. En la traducción que hizo Walter Peñaloza sobre el discurso de Parménides: “El uno que es y no es posible no ser” (Peñaloza 1973: 69). Incluso Platón rescató y exaltó esta afirmación de Parménides, pero la invirtió: “Debemos poner a prueba el argumento del Padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea” (Platón 1992: 401).

Otro pensador que siguió con esta tradición fue Hegel, este pensador alemán afirmó lo siguiente:

Ser, puro ser –sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual solo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. (...) Es la pura indeterminación y el puro vacío-. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es solo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien este es igualmente solo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada. (Hegel 1968: 77)

Por lo tanto, Luis Felipe Alarco afirmó que en la dimensión lógica el concepto de ser está vacío de contenido, y que para salvar esta dificultad el ser debe ser buscado en el ente y no en su concepto. Puesto que, además, Aristóteles ya lo había advertido que: “El ser no es la

entidad [οὐσία] de nada: pues lo que es no es un género” (Aristóteles 1995: 405). Es decir, el ser no es un género.

En la dimensión óptica, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente:

La dimensión óptica corresponde a la región de los entes individuales, en devenir y en sí mismos existentes. (...) El ser, en la dimensión óptica, constituye la estructura individual del ente; aquello que lo individúa y condiciona que sea este y no otro. (...) El ser óptico es siempre ser de los entes que se despliega como individualidad. Sin embargo, cuando se interroga ¿qué flor es está? Se quiere saber si es una azucena, un lirio, un tulipán. La respuesta se mantiene en lo particular, nominativo, sin descender a lo individual. Lo individual es uno y único, en cuanto tal distinto de cualquier otro. No es una azucena cualquiera, sino esta azucena. No existen dos entes reales exactamente iguales. Cada uno tiene, su ser óptico, este y no aquel. La individualidad significa plenitud existencial. Dos cosas al parecer iguales, son no obstante distintas. La existencia de una no es la de la otra. En cambio, desde el concepto, dos entes individuales distintos pueden corresponder a un mismo concepto, porque el concepto se atiene a lo particular o universal. (Alarco 1998: 37)

Aquí, según Alarco, la dimensión óptica corresponde a los entes individuales, en devenir y existentes en sí mismos. Entre los entes individuales hay entes orgánicos e inorgánicos, pero no existen dos entes individuales exactamente iguales, lo que lo diferencia es que cada ente posee su propio ser óptico. Respecto al devenir, resaltó que los entes individuales en tanto entes reales están sometidos al devenir y que aquello que permanece inmóvil detrás del devenir y permite que los entes sean como son es el ser.

En la dimensión cosmológica, Luis Felipe Alarco afirmó que:

La dimensión cosmológica es síntesis de lo uno y de lo múltiple, en que se debilitan, aunque sin extinguirse, los caracteres sinnúmero de los entes. (...) El cosmos no es totalidad abstracta y nominal, sino concreta y real. No queda al margen, como armazón que aloja y congrega a una multitud inacabable de entes, sino que es en cada uno de ellos, condición a que sean lo que son y el papel que desempeñan. (Alarco 1998: 44)

De las características de esta dimensión cosmológica, Alarco concluyó que (1) el cosmos no se reduce a una idea abstracta, es una inmensidad concreta y real, (2) el cosmos se refleja en

cada ente individual y (3) el cosmos es la totalidad de los entes, estos surgen del cosmos y se extinguen en él.

En la dimensión ontológica, Luis Felipe Alarco afirmó lo siguiente: Primero, “la búsqueda del ser se inicia en el ente y debe rebasarlo. No es el ser de un determinado ente, sino el ser del ente en general; no es ente, sino condición del ente. Es el horizonte desde el cual el ente real es conocido” (Alarco 1998: 45).

Segundo, “el ser es uno y el mismo, aunque divisado desde diversas perspectivas. Sin embargo, como las dimensiones no se manifiestan de manera inmediata, se habla del ser de una y de otra manera, llegándose a aseveraciones contrarias como, por ejemplo, que es lo más cercano y lo más lejano” (Alarco 1998: 47).

Tercero, “la relación entre el ser y ente es compleja, varía en cada dimensión. El ser nunca se encuentra desprendido de todo ente; sin duda; puede ser estudiado en sí mismo, aunque de facto se encuentre enlazado al ente. De manera intuitiva, aunque oscura, aparece en lo lejano y se presenta desde su ausencia” (Alarco 1998: 47).

Cuarto, “los caracteres del ser son los del ente, no de los entes. (...) El requisito del ser es el ente. El requisito del ente es el ser. No existe ente sin ser, y viceversa. El ser es ínsito al ente sin ser ente. (...) [Y,] de continuo surgen nuevos entes en el devenir. Pero estos proceden de otros entes, no del ser” (Alarco 1998: 50).

Quinto, “la dimensión ontológica es descubierta en un periodo tardío por la reflexión filosófica. Le interesa el ente mismo en su ser, no lo que es en sus relaciones exteriores con los demás entes y su significación en el todo. En cada ente se manifiesta el ser óntico, el ser cosmológico y el ser ontológico, variaciones diversas de un mismo ser” (Alarco 1998: 50).

Sexto, sobre la distinción entre el ente y los entes, Alarco afirmó lo siguiente:

En la dimensión ontológica el objeto permanece oculto a la mirada. No se refiere ni a los entes ni a su totalidad, sino al ente en cuanto ente. Sin embargo, no existe el ente, sino los entes, porque solo los individuales existen. El ente es una abstracción. (...) El ser no existe por sí mismo, sino en los entes. Lo primero es el ente real; la unidad conceptual es el supuesto. La dificultad se presenta cuando se pretende derivar la multiplicidad entitiva de la unidad conceptual del ser lógico, como si fuesen sus derivaciones. (...) [Por último,] los entes en cuanto existen son iguales; en cuanto entes esenciados, difieren. (Alarco 1998: 52).

Séptimo, sobre el devenir, Alarco afirmó que:

El ser es en el devenir. No existe devenir que no sea, esto es, carente de ser. El ser real siempre deviene. El devenir es la manera como es. (...) El ser es entendido indistintamente como esencia o como existencia. Por eso su concepto fluctúa y se presta a equívocos. Son dos significaciones centrales y distintas del ser del ente. No obstante, esencia y existencia constituyen la unidad del ente real. (Alarco 1998: 54)

Octavo, respecto a la esencia, Alarco afirmó lo siguiente:

En la esencia se distinguen dos modalidades: esencia real y esencia ideal. La esencia real está constituida por los rasgos del ente real, que modifica su concreción y su esencia en el transcurso del devenir. La esencia ideal permanece idéntica, independientemente de los cambios experimentados por los entes concretos, invariable, más allá de las mutaciones operadas en el campo de la realidad. (Alarco 1998: 55)

Por último, en la dimensión ontológica, Alarco afirmó sobre la relación entre esencia y existencia lo siguiente:

El ser no está detrás de la esencia, como si le fuese ajeno. El ser es la esencia. La esencia no es un estar en, o un ser en el ente, como si fuese un añadido. La esencia es el ente. Es la esencia del ente, es por la esencia que el ente es como es. La confirmación del ente condiciona su esencia. La esencia se articula de una cierta manera en el ente. Esta articulación tiene algunos rasgos comunes; estando en cada ente, se reitera en múltiples.

[Finalmente,] se puede pensar una esencia sin existencia, pero no se puede concebir una existencia sin esencia. [Y] la existencia es lo indeterminado, indefinible, inaprensible, carente de toda creación; no indica una propiedad del ente, sino simplemente que es. Imposible una existencia sin ente. (Alarco 1998: 58)

De estas afirmaciones sobre la dimensión ontológica, Alarco concluyó que (1) la búsqueda del ser comienza en los entes ya que la pregunta ontológica qué es el ser implica preguntarse primero qué es el ente en cuanto ente, y porque solo desde los entes se puede conocer el ser. Por eso, la interrogante qué es el ente en cuanto ente no hace referencia a un ente particular, sino a lo que tienen en común todos los entes. Por lo tanto, el único ente capaz de responder la pregunta sobre el ser es el hombre.

Además, la pregunta sobre el ser hace referencia a la pregunta sobre el sentido del ser, porque lo que se interroga en la pregunta sobre el ser “es qué es ‘ser’, esto es, cuál es el sentido de este término” (Gaos 1977: 21). Por consiguiente, el hombre en tanto ente, que es denominado Dasein, puede responder la pregunta sobre el sentido del ser.

(2) Ontológicamente el ser es la causa primera de todos los entes³⁸ y ónticamente el ser es lo general a todo ente. Por eso, (a) el ser y los entes no se reducen al pensar porque el ser no es un concepto y los entes existen independientemente de nuestra conciencia, (b) todos los entes proceden del ente y no del ser porque los caracteres del ser son los del ente y no de los entes, y (c) no existe ser sin ente, tampoco existe ente sin ser.

³⁸ Para Aristóteles, la Filosofía primera o Metafísica estudia lo que es en tanto que algo que es, este “lo que es” es el ser. De modo que, la Metafísica estudia los principios fundamentales de lo que es, y este “lo que es” o ser es la causa fundamental o primera de los entes.

Sin embargo, el ser no es un ente. El requisito del ente es el ser, es decir, el ser es condición del ente. El ser y el ente se distinguen exactamente como la realidad y lo real. Existen muchas cosas reales pero existe una sola realidad. Por lo tanto, el ser no es un ente porque los entes tienen múltiples diferencias, mientras que el ser es lo general a todos los entes y los hace ser como son.

(3) Ontológicamente el ente es una abstracción, es decir, el ente no existe, lo que existe son los entes porque solo los individuales existen: entes reales y entes ideales. Sin embargo, el ser no existe por sí mismo, sino el ser existe en los entes. (4) Los entes en tanto poseen existencia son iguales, pero en tanto poseen esencia son diferentes ya que los entes poseen características esenciales y accidentales y, por ende, la esencia y la existencia son simultáneas en los entes. Por lo tanto, se puede pensar una esencia sin existencia real, por ejemplo, la idea de libertad. Sin embargo, no se puede concebir una existencia real sin esencia, por ejemplo, una mesa.

En la dimensión trascendental, Luis Felipe Alarco afirmó sobre el ser trascendente lo siguiente: “El ser trascendente es entendido como fundamento del ser (...). El ser trascendente, como el ser ontológico, comprende todos los entes, aunque se halle simultáneamente en un más allá. Es difícil establecer la diferencia entre uno y otro, porque el ser trascendente es ontológico; y el ser ontológico, en cierto sentido, trascendente” (Alarco 1998: 59).

Entonces, según Alarco, el sentido del ser es el ser trascendente porque:

Cuando se juzga que la búsqueda del ser es la tarea fundamental de la filosofía, se entiende el ser trascendente. (...) El ser ontológico se reduce a lo que es. Mas lo que se busca en el fondo es el sentido del ser, su porqué último, su para qué. Y este es el ser

trascendente (...) El ser trascendente suele ser entendido como sentido del ente. Hay como una tendencia del ente hacia su ser trascendente. Vendría a ser la luz del ente, su dirección y su meta, su sentido, como si constituyese, su plenitud y su verdad. [Por último, Alarco concluyó que] negar el sentido es ya obra del intelecto. (...) En ese caso se torna necesario explicar porqué se divisa el mundo como teniendo sentido. (Alarco 1998: 64)

Por último, el ser trascendente es el fundamento del ser, se encuentra más allá de la realidad, esto es, en el ámbito trascendental, y comprende a todos los entes. Por lo tanto, según Luis Felipe Alarco, (1) el ser se ubica en el ámbito trascendental. (2) No hay una diferencia precisa entre el ser trascendente y el ser ontológico. (3) La búsqueda del ser y del sentido del ser es la búsqueda del ser trascendente; y (4) el ser trascendente es la causa primera y le da sentido a los entes.

3.5. Una metafísica trascendental

Ahora explicitaremos la posición metafísica de Luis Felipe Alarco. La doctrina metafísica de Alarco fue un idealismo teleológico trascendental o, simplemente, su posición metafísica fue una teleología trascendental.

A continuación demostraremos la doctrina metafísica de Luis Felipe Alarco:

Primero, la estructura de su planteamiento metafísico fue la siguiente: (1) La ontología es el campo central de la metafísica porque estudia “lo que es” en tanto que algo que es, y “lo que es” es el ser. (2) El ser existe en sí, a saber, tiene existencia independiente de los entes pero los determina, es la causa primera de los entes. De modo que, la pregunta ¿qué es el ser? es la interrogante principal de la filosofía.

Sin embargo, la pregunta por el ser hace referencia a la pregunta ¿qué es el ente en cuanto ente? Esta interrogante no pregunta por algún ente particular, sino pregunta por lo general o común a todos los entes. Por lo tanto, (a) el ser no es un ente, sino es condición de los entes, (b) la diferencia ente el ser y los entes es análoga a la diferencia entre la realidad y lo real, y (c) el ente no existe, es solo una abstracción, lo que existe son los entes individuales, el ente es solo lo general a todos los entes³⁹.

(3) La pregunta por el ser es la pregunta por el sentido del ser porque se interroga por el sentido del término “ser”, se pregunta qué es “ser”, es decir, se pregunta sobre aquello que hace que todos los entes sean entes: el ser. Entonces, según Alarco, la pregunta por el ser lo puede responder el ente llamado hombre porque puede comprender preontológicamente al ser. El hombre puede responder la interrogante sobre el ser preguntándose a su existencia.

(4) El hombre es un ser espiritual que tiene una existencia por realizar, como una constante posibilidad. Pero la existencia, para Alarco, equivale a existir y este existir significa trascender, porque existir implica que estamos religados a Dios. El hombre constitucionalmente se halla ligado o vinculado a Dios. Por lo tanto, el hombre es un ser espiritual y lo que constituye la raíz fundamental de su existencia es Dios.

(5) Todos los entes poseen consistencia y existencia, estas propiedades están unidas en todo ente. (a) La consistencia consiste en que todo ente posee características que lo diferencian. Estas características que poseen los entes son esenciales y accidentales. A saber, todo ente

³⁹ Para Alarco, el ente ontológico es el ente, mientras que el ente óntico es cualquier ente, ya sea real e ideal.

posee esencia y accidentes. La esencia es la característica principal y necesaria para que un ente sea lo que es. En cambio, los accidentes son las características que pueden faltar en un ente e igual sigue siendo lo que es el ente. (b) La existencia que poseen los entes puede ser real, ideal e irreal. Por lo tanto, en síntesis, todos los entes poseen de manera inseparable esencia, accidentes y existencia.

(6) Los principios del devenir, que son acto y potencia, se dan en los entes que están en un estado de actividad y movimiento. Por otro lado, los modos como necesidad, actualidad, posibilidad, casualidad, inactualidad e imposibilidad se dan en los entes, es decir, se presentan en cada ente y en las conexiones y dependencias entre los entes.

(7) Las esferas del ser están determinadas por los tipos de entes. Las esferas del ser real, ideal e irreal están determinadas por entes reales, ideales e irreales, respectivamente. Por eso las características que poseen estas esferas o regiones del ser son distintas entre sí. (a) Las características que tiene la esfera del ser real son devenir, temporalidad, individualidad y ser en sí; (b) las características que tiene la esfera del ser ideal son invariabilidad, intemporalidad, generalidad y ser en sí; y (c) la principal característica que tiene la esfera del ser irreal es su carencia de ser en sí. A saber, los entes irreales poseen ser para otro porque son creación de la imaginación del hombre.

Por consiguiente, las regiones del ser real e ideal poseen existencia en sí, son independientes de la conciencia del sujeto, mientras que la esfera del ser irreal posee existencia para otro, depende de la existencia del sujeto. Por otro lado, la esfera real está estratificada y regida por leyes categoriales como la ley de la dependencia, indiferencia, fuerza, *novum* y libertad. La

realidad tiene cuatro estratos fundamentales: el estrato material, orgánico, psíquico y espiritual.

(8) El ser se manifiesta en diversas dimensiones. Estas dimensiones son la dimensión semántica, lógica, óptica, cosmológica, ontológica y trascendental. Estas dimensiones son diversas perspectivas del ser que se manifiestan en los entes. (a) En la dimensión semántica, el ser no se reduce al lenguaje, solo manifiesta que el término ser es una palabra análoga y multívoca. (b) En la dimensión lógica, el ser es el concepto más indeterminado y abstracto, es decir, está vacío de contenido. Por lo tanto, el ser debe ser buscado en el ente y no en el concepto. (c) En la dimensión óptica, el ser es lo general a todo ente y está conformada por los entes individuales.

(d) En la dimensión cosmológica, el cosmos es la totalidad de los entes, es una inmensidad concreta y real. (e) En la dimensión ontológica, el ser es la causa primera de todos los entes, existe en los entes, los caracteres del ser son los del ente, no de los entes, y es entendido como esencia y existencia. Por último, (f) en la dimensión trascendente, el ser trascendente es el fundamento del ser, comprende a todos los entes y está más allá de la realidad. El sentido del ser y de los entes es el ser trascendente. Por lo tanto, (α) el ser trascendente es la causa y le da sentido a los entes y (β) la búsqueda del ser y del sentido del ser es la búsqueda del ser trascendente.

Por último, la hipótesis principal de nuestra investigación es demostrar que la doctrina metafísica de Luis Felipe Alarco fue un idealismo teleológico trascendental. Entonces, esta metafísica trascendental de Alarco la demostraremos de la siguiente manera:

Primero, la posición ontológica de Luis Felipe Alarco fue idealista porque explicó lo existente con principios que están fuera de la realidad. Estos principios que están más allá de la realidad son el ser trascendente y Dios. A saber, la explicación ontológica que desarrolló Alarco fue estrictamente metafísica porque buscó las causas de las cosas sensibles más allá de la realidad.

En términos de Alarco:

La metafísica ha tenido a ser considerada siempre como ciencia de un más allá. ¿Por qué? porque los principios que se buscan, que rigen al ser, no son propiedades físicas de los objetos, no poseen naturaleza espacial, por lo tanto no son cualidades sensibles de las cosas. ¿Cuál es el primer paso para alcanzarlos? Rebasar el mundo de los sentidos. El mundo metafísico yace en un más allá del mundo sensible. (Alarco 1941b: 83)

Por lo tanto, la posición filosófica de Luis Felipe Alarco fue tanto idealista como metafísica.

Segundo, el idealismo metafísico de Luis Felipe Alarco se caracterizó por ser objetivo. Este planteamiento metafísico que desarrolló Alarco fue un idealismo objetivo porque concibió al ser trascendente y a Dios como principios que existen por sí mismos y que podemos aprehenderlos o contemplarlos.

Para Alarco, el ser trascendente y Dios existen por sí mismos, están ubicados más allá de la realidad y son los principios que determinan a los entes y a la realidad. Por eso, cuando Alarco concibe a estos principios más allá de la realidad, se refiere a que el ser trascendente y Dios están ubicados en el ámbito trascendental, y este ámbito es la dimensión trascendental donde se manifiesta el ser. Al respecto, refiriéndose a la posición de Dios, Alarco afirmó: “Él existe más allá de toda idea que se formen los hombres acerca de su naturaleza. Él es lo que es, allende la idea humana” (Alarco 1951: 73).

Tercero, la posición ontológica de Luis Felipe Alarco no fue solipsista porque sus ideas metafísicas no negaron la existencia ni la autonomía de la realidad. Para Alarco, la realidad posee existencia independiente de la conciencia del sujeto, es decir, la realidad no se reduce a la conciencia del sujeto.

Por lo tanto, (1) Luis Felipe Alarco no puso en duda la existencia de la realidad, tampoco afirmó que los entes y el ser son producto de la conciencia. (2) En este aspecto, su posición ontológica fue un realismo idealista porque afirmó:

Nadie duda de la existencia del cosmos⁴⁰. Solo se puede objetar si es conocido. Se carece de un saber directo de sus regiones lejanas, más acá de las hipótesis. Pero es una experiencia posible. Sin duda, nadie puede tener una intuición del universo. Empero, este constituye un todo real, cognoscible en principio. Escapa al saber sensible como totalidad. Pero puede ser divisado sectorialmente en algunas de sus provincias que conduce a otras de igual índole. (Alarco 1998: 50)

Es más, los entes ya sean reales o ideales que existen en la realidad son el punto de partida para conocer el ser. Sin embargo, su realismo idealista no fue como el planteado por Platón. La ontología de Platón sostiene que las ideas tienen existencia autónoma en su propio mundo, mientras que las cosas materiales son sus sombras o copias. En cambio, la ontología de Alarco, en este aspecto, es similar a la ontología de Hartmann porque las esferas real e ideal poseen independencia óptica, ambas esferas son autónomas, y poseen ser en sí. Es decir, ambas esferas existen independientemente del conocimiento del sujeto. Con la diferencia que para Alarco los entes de la esfera real están determinados por el ser trascendente.

Cuarto, a pesar de que Luis Felipe Alarco planteó un idealismo objetivo no concibió a la realidad como inmóvil. Para Alarco, la realidad no es inmóvil porque distinguió entre la

⁴⁰ Aquí Luis Felipe Alarco asume el cosmos en tanto realidad.

esfera del ser real y la del ser ideal. En la esfera real, los entes reales se caracterizan por estar sometidos al devenir, al constante cambio. En términos de Alarco: “Los entes reales se encuentran en incesante movimiento transformándose sin intermitencia” (Alarco 1970: 75). En cambio, los entes de la esfera ideal son inmutables porque permanecen idénticos, no experimentan modificación alguna en su constitución.

Quinto, Luis Felipe Alarco a pesar de que planteó un idealismo objetivo no hizo una interpretación unilateral de la realidad. La interpretación que hizo estuvo influenciada por la ontología de Hartmann ya que asimiló la idea de que comprender la realidad desde un solo principio es un error. Según Alarco, la realidad no se puede explicar desde un principio o unilateralmente porque la realidad está estratificada. Por eso, explicar la realidad desde un principio ideal o material significa tener una comprensión simple y limitada de esta.

Luis Felipe Alarco concibió la realidad como una estructura estratificada y sobre esta afirmó lo siguiente: “En la naturaleza misma hay que distinguir el estrato de la materia –naturaleza inorgánica- del estrato de la vida. Encima de la vida se eleva el estrato de lo psíquico, en cambio, es inmaterial e inespacial. Y tenemos, por último, el estrato del espíritu” (Alarco 1970: 78).

Por lo tanto, Alarco (1) concibió al espíritu, a la sociedad, al pensamiento, al hombre, a los entes reales e ideales vinculados entre sí, no están aislados, están interactuando entre sí, y (2) admitió que la realidad está regida por leyes objetivas e independientes de la conciencia del sujeto. Para Alarco, estas leyes objetivas son las leyes categoriales que asimiló de la ontología

de Hartmann. Estas leyes categoriales son la ley de la dependencia, de la indiferencia, de la fuerza, del *novum* y de la libertad.

Sexto, el idealismo objetivo que planteó Luis Felipe Alarco se caracterizó por ser trascendental. A saber, la metafísica de Alarco fue trascendental. Para Alarco, lo trascendental es aquel ámbito, en el sentido kantiano, que está más allá del alcance de la razón y de la experiencia. Así pues, en este ámbito se encuentra todo aquello que trasciende a la experiencia sensible o, mejor dicho, que trasciende (o supera) a la realidad.

Ahora, en el ámbito trascendental, según Alarco, están principios fundamentales como el ser trascendente y Dios. Aquí, Alarco asimiló la distinción kantiana entre principios inmanentes y trascendentes. Según Kant, “llamaremos inmanentes a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos trascendentes a los principios que sobrepasen esos límites” (Kant 1997: 299). En el pensamiento metafísico de Luis Felipe Alarco los principios inmanentes son las leyes categoriales y los principios trascendentales son el ser trascendente y Dios.

De acuerdo con las ideas de Alarco, la búsqueda del ser y del sentido del ser es la búsqueda del ser trascendente porque el ser trascendente en tanto principio es la causa y le da sentido a los entes. El ser trascendente que está más allá de la realidad es el objeto de estudio de la metafísica. Por eso, Alarco asimiló la siguiente idea de José Ignacio Alcorta:

El objeto de todo pensar metafísico es, pues, un objeto que necesariamente trasciende la experiencia y todo límite posible de la experiencia. Esta condición la cumple el ser. Es más: el objeto de la metafísica trasciende a los entes reales (...). Si bien el ser no está fuera de los entes, sino en los entes que son, el ser no se limita a un ente o a otro, sino que los traspasa y los trasciende en su luz inteligible. (Alcorta 1975: 200)

Para Alarco, en cambio, Dios no es el ser trascendente como lo concibió la escolástica y Tomás de Aquino, Dios es un ente divino donde hay mayor plenitud del ser trascendente. Esta diferencia así lo afirmó: “La teología divisa un ente primero, increado, origen de la creación, ente privilegiado, ente realísimo. Sin embargo, la pregunta por el ser divino no coincide con la inquisición sobre el ser trascendente” (Alarco 1998: 62).

Posición similar a la de Heidegger, así lo afirmó el tomista Grenet: “Heidegger no acepta la analogía del ser más que para los entes, y Dios mismo no es el ser, sino solamente uno de los entes” (Grenet 1965: 192). Aunque en el caso de Alarco la interrogante sobre el ser se ha buscado en Dios a través del espíritu del hombre. Ahora bien, a pesar de que Dios no es el ser trascendente es un principio fundamental porque, según Alarco, Dios determina el sentido de la realidad y de la existencia del hombre. Dios es quien le ha dado sentido trascendente a la existencia del hombre.

Por último, el idealismo objetivo de Luis Felipe Alarco se caracterizó por ser una teleología teológica. Para Alarco, el ser trascendente le da sentido a la realidad y a los entes, y así lo afirmó: “El ser trascendente suele ser entendido como sentido del ente. Hay como una tendencia del ente hacia su ser trascendente. Vendría a ser la luz del ente, su dirección y su meta, su sentido, como si constituyese su plenitud y su verdad” (Alarco 1998: 63).

Esta aseveración demuestra que el planteamiento de Luis Felipe Alarco es una teleología pero se convierte en una teleología teológica cuando afirmó que (1) el ser trascendente se expresa

con mayor plenitud en Dios⁴¹ y, por ende, (2) Dios le da sentido a la realidad y sobre todo sentido trascendente a la existencia del hombre. Todo lo que hay en la realidad está determinado previsoramente y tendiendo hacia Dios en tanto meta y sentido, incluso las acciones morales están fundadas en Dios.

Al respecto, sobre esta teleología teológica, Raeymaeker afirmó lo siguiente:

La causa creadora (Dios) es, pues, trascendente en relación con las causas finitas: no pertenece al orden de las causas segundas, puesto que es su fuente absoluta. Pero estas no pueden en ningún momento “separarse” en nada de esta fuente, so pena de reducirse a nada. La causa trascendente penetra, por consiguiente, sin cesar, hasta lo más íntimo de sus criaturas: está “en ellas”, sin confundirse con ellas, y esta inmanencia no es más que un aspecto de la trascendencia de la causalidad divina creadora. (Raeymaeker 1961: 323)

Aunque, para Raeymaeker, hacemos la precisión, Dios es el ser trascendente.

(3) El hombre en tanto posee un espíritu está vinculado a Dios, el hombre está religado o vinculado a Dios a través de su espíritu. Según Alarco, el espíritu encuentra sentido trascendental en Dios, es decir, Dios es el fundamento y la meta de las acciones y de la existencia del hombre. Incluso, desde esta posición teológica, Alarco afirmó: “El reino es respuesta al sentido trascendente de la historia humana. No puede ser descrito como un determinado paraje, porque rebasa todo emplazamiento y contenido cognoscible. Ninguna idea puede agotar su riqueza o descifrar su misterio” (Alarco 1981a: 233).

Por lo tanto, (a) la conexión entre el hombre y Dios es a través del espíritu del hombre. Aquí Alarco asimiló la distinción kantiana entre lo trascendental y lo fenoménico (o inmanente)

⁴¹ Para Luis Felipe Alarco, ambos (el ser trascendente y Dios) pueden otorgar sentido.

para afirmar que Dios se encuentra o se puede contemplar en el espíritu del hombre, y así lo afirmó:

En la Edad Media, las ciencias naturales explican los fenómenos desde ellos mismos. Se considera que este es el único procedimiento correcto que permite conocerlos exhaustivamente y dominarlos. Con ello se prescinde de Dios en el conocimiento de las cosas. Por eso, las cosas mismas aparecen como una región exclusivamente mundana. Dios queda eliminado de la naturaleza para refugiarse en el interior del espíritu humano. Quizá esta sea una de las razones por la que Kant lo buscó en la Razón Práctica. (Alarco 1951: 66)

Por eso, Alarco al igual que Kant ubicó a Dios, al ser trascendente y al espíritu en el ámbito trascendental (u ontológico), mientras que en el ámbito fenoménico (u óptico) ubicó al hombre y a las cosas concretas, donde el sentido está determinado por los principios trascendentales.

(b) La existencia de Dios no se demuestra con la razón, se demuestra vivencialmente a través del espíritu, y luego de contemplar a Dios en su espíritu, el hombre puede conocer la estructura y el sentido de la realidad y de su existencia. Al respecto, Alarco afirmó:

Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu. Ahí está su idea y ella es más evidente que el mundo en torno. El hombre encuentra la idea de Dios en sí mismo, sin necesidad de recurrir a medios externos. No se llega a Dios como conclusión de un razonamiento. Él es vivido como presencia. [Entonces,] iluminado el hombre con la visión de Dios, recién se le hacen transparentes la estructura y el sentido del mundo. (Alarco 1951: 76)

Y finalmente (c) el propósito de la teleología teológica de Luis Felipe Alarco fue darle orden, unidad y finalidad a la realidad y a la existencia y a las acciones morales del hombre. Así pues, esta finalidad en tanto sentido trascendental se encuentra en Dios, su fundamento está en Dios y, por ende, en el ser trascendente.

En síntesis, en la historia de la filosofía en el Perú, el planteamiento ontológico de Luis Felipe Alarco fue la continuación y reivindicación de la metafísica teleológica aristotélica que asimilaron los evangelizadores a través de la teología tomista, y que introdujeron al Perú en 1553 cuando funcionó la Universidad de San Marcos en el Convento de Santo Domingo (Valcárcel 1967: 16).

Por eso, las ideas filosóficas que han influenciado a la educación en el Perú han sido ideas religiosas, ideas de la metafísica aristotélica tomista, y así lo reconoció Alarco:

La educación religiosa no puede reducirse a la exterioridad, sino debe alcanzar los más íntimos recintos del alma para que el educando viva de Dios, inspirando sus actos en la doctrina del Hijo. –“Si alguno me ama, guardará mi palabra”-. Este amor al Amor, enciende el corazón en la apetencia del bien, porque no es solo el hombre quien se acerca a Dios, sino Dios mismo quien lo ilumina, al irradiar su luz en torno. Solo así podrán vivir los hombres fraternalmente, con amor y con justicia, al encontrarse a sí mismos mediante la palabra. (Alarco 1965: 176)

Por consiguiente, (1) nuestra tradición filosófica ha sido aristotélica tomista cristiana, (2) esta tradición filosófica ha determinado el desarrollo de la educación y de la moral en el país, y (3) la metafísica trascendental de Luis Felipe Alarco fue la continuación de esta tradición filosófica. Sin embargo, su planteamiento filosófico se diferencia de otras posiciones metafísicas que se desarrollaron en el Perú, porque la metafísica de Alarco estuvo influenciada por las ideas ontológicas de Heidegger y principalmente por las ideas de Hartmann.

CONCLUSIONES

1. La reflexión sobre el problema del ser en el Perú se inició con las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los teólogos dominicos al Perú en 1553 en la Universidad de San Marcos. El tomismo aristotélico fue la interpretación que hizo Tomás de Aquino del aristotelismo de Averroes y que dio como resultado un aristotelismo modificado que concilia con el dogma cristiano. Por lo que nuestra tradición filosófica ha sido aristotélica tomista cristiana, que exalta ideas como la de Dios, el alma, el pensar teleológico y la primacía de entidades ideales. Esta tradición tomista ha determinado la reflexión de las ideas en el Perú, su influjo ha decidido el desarrollo de las ideas filosóficas, políticas, educativas y sociales en el país. En el ámbito filosófico ha determinado no solo el desarrollo del problema sobre el ser, sino también el problema sobre la moral, el hombre y la ciencia.

2. Las ideas metafísicas de Bergson han influenciado en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú porque su metafísica fue una nueva interpretación del espíritu. La metafísica de Bergson concilia con las ideas del tomismo aristotélico en tanto consideró que el hombre está compuesto de espíritu y materia, dándole superioridad a lo espiritual sobre lo material. Mientras que las ideas del idealismo de Eucken han influenciado en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú porque sus ideas defendieron la vida espiritual y conciliaron con el dogma cristiano.

3. Las ideas ontológicas de Heidegger han influenciado en el desarrollo del problema sobre el ser en el Perú porque su ontología hizo un análisis sobre la pregunta en torno al ser y sobre todo de la existencia humana. Además, el desarrollo de la ontología de Heidegger en el Perú

estuvo muy vinculado al existencialismo porque sus ideas de *El Ser y El Tiempo* estudian al ser del hombre en tanto Dasein (ser ahí) o existencia. Conceptos fundamentales en el existencialismo. Mientras que la ontología de Hartmann tuvo muy poca aceptación en los pensadores peruanos porque Hartmann fue un crítico de la ontología de Heidegger. Hartmann criticó la idea heideggeriana de que la interrogante en torno al ser es la pregunta por el sentido del término “ser”. Además, Hartmann no hizo exclusivo el término “ser ahí” o existencia para referirse al ser humano.

4. En el siglo XIX en el Perú, entre 1853 y 1899, los pensadores peruanos continuaron con el desarrollo de la metafísica del tomismo aristotélico, que se caracterizó por ser una metafísica teológica y teleológica. Incluso los pensadores que asimilaron las ideas del positivismo reconocieron ideas metafísicas como la de Dios. Por lo que el positivismo en el Perú fue muy superficial y ambiguo. Sin embargo, en la Facultad de Medicina, Manuel Antonio Muñiz hizo una crítica directa y radical a las principales ideas del tomismo aristotélico. La posición de Muñiz fue la primera crítica a la metafísica tradicional. Crítica que se dio debido a su formación científica.

5. En el siglo XX en el Perú, entre 1900 y 1980, los pensadores peruanos estuvieron influenciados principalmente por el tomismo aristotélico, la metafísica de Bergson, el idealismo de Eucken, la ontología de Heidegger y la ontología existencialista de Sartre. En algunos casos por el idealismo de Hegel, por las ideas hegelianas de Gentile y por la ontología de Hartmann. Sobre el problema del ser, la reflexión de estos pensadores estuvo vinculada y se centró fundamentalmente en conceptos como Dios, el espíritu y la existencia humana.

Asimismo, las explicaciones que hicieron sobre los problemas científicos se dieron desde una posición metafísica, ya sea desde la metafísica tradicional o desde la ontología existencialista.

6. Respecto al problema del ser en el siglo XX en el Perú, Mario Alzamora Valdez fue el principal defensor y divulgador del tomismo aristotélico, porque su metafísica teológica y teleológica exaltó a Dios como ser supremo, trascendente y fin de las cosas. El dualismo ontológico de Alzamora fue una reivindicación explícita de la metafísica tradicional.

7. En el siglo XX en el Perú, Francisco Miró Quesada criticó la metafísica tradicional por ser apriorística ya que obtiene conocimiento de las categorías de la realidad mediante la intuición empírica. Sin embargo, planteó una ontología explicativa que concilie con el conocimiento de la ciencia física y que obtenga el conocimiento de las categorías mediante la verificación empírica. No obstante, Miró Quesada no niega la posibilidad de categorías de la metafísica tradicional como la de sustancia, por lo que no hay una superación total de la metafísica tradicional en el planteamiento de Miró Quesada.

8. En el siglo XX en el Perú, César Guardia Mayorga, desde una posición filosófica y científica, criticó la metafísica tradicional y rechazó las siguientes ideas metafísicas: (a) la de establecer un ser inmaterial y abstracto como causa de las cosas, (b) el dualismo ontológico que consiste en dividir al hombre en alma y cuerpo, y (c) la idea teleológica que consiste en pensar que el hombre y la naturaleza tienden hacia un fin. Por lo que la ontología materialista de Guardia Mayorga fue una total superación del tomismo aristotélico, porque afirmó que el ser es la materia en movimiento, la realidad sí existe independientemente del sujeto, los

fenómenos psíquicos son producto del cerebro y la vida del hombre no tiene que cumplir ninguna finalidad.

9. Luis Felipe Alarco Larrabure fue filósofo, educador, escritor, político, ministro, embajador y catedrático emérito de la Universidad de San Marcos. Fue descendiente de Hipólito Unanue y familiar del poeta Martín Adán. Desde 1936 hasta 1940 estudió filosofía en Alemania y sus maestros fueron Martin Heidegger y Nicolai Hartmann. Como filósofo reflexionó sobre temas de gnoseología, fenomenología y principalmente sobre existencialismo y metafísica. Como político fue miembro del comité político y secretario general de ideología y cultura del Partido Político Acción Popular. En 1980 fue Ministro de Educación y desde 1981 hasta 1984 Alarco fue embajador ante la UNESCO. Durante su gestión en la UNESCO consiguió el reconocimiento de la ciudad del Cusco y de la ciudadela Machu Picchu como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

10. Las publicaciones de Luis Felipe Alarco las podemos clasificar en cuatro grupos: Escritos sobre literatura, política, educación y filosofía. Estos escritos han sido publicados en revistas, periódicos y libros. Además, en estas publicaciones Alarco desarrolló temas sobre el pensamiento peruano, la filosofía de la educación, política, existencialismo y metafísica. Por último, como escritor desarrolló temas literarios. Cuando nos referimos a temas literarios hacemos referencia a artículos que analizan la personalidad y la obra de personajes literarios e históricos, como también artículos que exponen cuentos y analizan conceptos literarios.

11. Respecto al pensamiento peruano, Luis Felipe Alarco reflexionó sobre la personalidad y la obra de intelectuales peruanos como César Vallejo, Martín Adán, José María Arguedas,

Hipólito Unanue, Bartolomé Herrera, José de La Riva Agüero, Manuel Gonzalez Prada, José Carlos Mariátegui y Francisco Miró Quesada Cantuarias.

12. En el ámbito de la filosofía de la educación, Luis Felipe Alarco reflexionó sobre la diferencia entre la filosofía de la educación y las ciencias de la educación, la realidad educacional, el método didáctico y los elementos de la educación: educador, educando, contenido educativo y fin educativo.

13. En el ámbito político en el Perú, Luis Felipe Alarco fue un político de derecha que exaltó la democracia como forma de gobierno y el capitalismo como sistema económico para el Perú. Se autoproclamó como un político reformista que va de los hechos a la idea, se asienta en la realidad y la trasciende.

14. Sobre el Perú, Alarco afirmó que el problema principal del Perú es que todavía no es una nación, es un problema económico-social, porque la clase dirigente peruana está separada de los indígenas por su condición social y económica. El problema se origina en la época colonial entre los indígenas y los descendientes de los españoles, y la solución política de Alarco fue abolir el ordenamiento semifeudal del campo, favorecer el incremento de la clase media y el alza del nivel de vida de los sectores más humildes.

15. Respecto al existencialismo, Luis Felipe Alarco fue un existencialista cristiano y afirmó que la esencia del hombre es su espíritu. El hombre es un ser espiritual que tiene una existencia por realizar, como una constante posibilidad, y la característica principal de su existencia es su libertad. Sin embargo, la existencia equivale a existir y existir implica que

estamos religados a lo que nos hace existir, hay lo que religa, y aquello a lo que estamos religados es a Dios. Por lo tanto, el hombre es un ser espiritual que está religado a Dios a través de su espíritu.

16. Sobre el problema de la inmortalidad del alma, Luis Felipe Alarco afirmó que sí existe la inmortalidad, es el anhelo del hombre, le da sentido a la vida del hombre y la razón no niega la existencia de la inmortalidad porque es incapaz de comprender lo vital y lo espiritual en el hombre.

17. Sobre la existencia divina, Alarco afirmó que Dios sí existe, le da sentido a la vida del hombre y las acciones morales están fundadas en Dios. En el esquema kantiano de Alarco, las acciones morales no se fundan en recompensas o beneficios personales, sino se fundan en el amor al prójimo y en el amor a Dios.

18. La existencia de Dios, según Alarco, se demuestra vivencialmente a través del espíritu porque Dios reside en lo más profundo del hombre: en su espíritu. Dios es vivido como presencia porque la conexión entre el hombre y Dios es a través del espíritu del hombre. Y Dios en tanto ilumina el espíritu del hombre, este recién puede conocer la estructura y el sentido del mundo y de su existencia.

19. Para Heidegger, la ontología es la disciplina filosófica que estudia el ser y se pregunta ¿qué es lo ente? Sin embargo, no se interroga sobre algún ente o sobre qué son los entes, sino se interroga qué tienen en común todos los entes: el ser. Además, la pregunta sobre qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser”.

20. Sobre la pregunta en torno al ser, Heidegger afirmó que el único ente señalado para responder la pregunta qué es “ser” es el hombre mismo porque puede comprender preontológicamente al ser. El hombre sobre la pregunta ¿qué es “ser”? debe preguntarse a su propio ser, esto es, al ser del hombre. Este ser del hombre es denominado Dasein o “ser ahí”.

21. Para Heidegger, el término “ser ahí” significa “existencia” y, segundo, con el término “ser ahí” se designa al ente llamado hombre. El término “ser ahí” es el ente hombre y la “existencia” es el ser de este ente (el hombre), esto es, su esencia. Además, según Heidegger, hay una distinción entre lo óntico y lo ontológico. Lo óntico se refiere al ente en sí mismo y lo ontológico se refiere al ser del ente (al ser en general).

22. Para Hartmann, (1) la ontología es la teoría del ente en cuanto ente, estudia el ente en cuanto es, sus categorías y se pregunta qué es el ente en cuanto ente. Sin embargo, la pregunta por el ente es la pregunta por el ser. (2) No hay oposición entre el ser y el devenir porque el devenir es la forma general de ser de lo real. Y (3) el “ser ahí” y el “ser así” son los momentos del ser. Los conceptos de “ser así” y “ser ahí” hacen referencia a los conceptos de *essentia* y *existentia*, respectivamente. Por lo que el “ser ahí” es lo “que algo es” y “ser así” es lo “qué es algo”. Ningún ente tiene solo “ser ahí” o “ser así”, todo ente (cualquiera que sea su esfera) tiene siempre ambos momentos.

23. Los modos del ser, según Hartmann, son posibilidad, efectividad, necesidad, contingencia, ineffectividad e imposibilidad. Los modos del ser más importantes son efectividad, posibilidad y necesidad porque la posibilidad, la necesidad y la efectividad aparecen juntas y vinculadas

en los entes. Además, en la realidad no hay algo meramente posible ni algo meramente necesario, solo lo efectivo. A saber, la posibilidad y la necesidad no son independientes en la realidad, aparecen juntas la posibilidad y la necesidad y vinculadas y compenetradas en la efectividad.

24. La ley modal de Aristóteles es análoga a la ley modal fundamental de Hartmann. Los modos de ἐνέργεια y δύναμις de la ley modal de Aristóteles coinciden parcialmente con los modos de efectividad y posibilidad de la ley modal de Hartmann. Sin embargo, el principio central de la ley modal aristotélica coincide con el de la ley modal fundamental de Hartmann. Este principio esencial de la ley modal aristotélica consiste en la “prioridad” de la ἐνέργεια sobre la δύναμις. Sin embargo, la ley modal de Aristóteles es una teleología modal porque en la relación entre la ἐνέργεια y la δύναμις todas las cosas que se generan tienden hacia un τέλος. A saber, las cosas tienden a cumplir un fin, aquello para lo cual son realizadas.

25. Para Hartmann, las maneras del ser son el ser real (la realidad) y el ser ideal (la idealidad). Al respecto, afirmó que el ser real tiene como característica principal el devenir y está estratificado en cuatro niveles: inorgánico, orgánico, psíquico y espiritual, y que el ser ideal es un ser intemporal e inmutable.

26. Según Hartmann, El ser ideal no está condicionado por el ser real, tiene existencia independiente sobre el ser real, por esta razón se puede aprehender lo ideal directamente prescindiendo de lo real. Sin embargo, estas esferas no están totalmente desligadas, ya que el ser real contiene al ser ideal. Además, la única prueba de la existencia del ser ideal se da a

través del ser real porque la realidad está edificada por las leyes del ser ideal. Por lo tanto, el ser ideal no puede darse sin la realidad.

27. Para Hartmann, el mundo real estratificado está determinado por categorías fundamentales. Estas categorías fundamentales forman la base de los cuatro estratos y son tres grupos de categorías: las categorías de la modalidad, las categorías elementales y el sistema de leyes categoriales. Las leyes categoriales están compuestas por cuatro grupos de leyes fundamentales: (1) la ley fundamental de la validez, (2) la ley fundamental de la coherencia, (3) la ley fundamental de la estratificación y (4) la ley fundamental de la dependencia.

28. Para Luis Felipe Alarco, la metafísica está dividida en metafísica general y metafísica especial. La metafísica general está constituida por la ontología y la metafísica especial está constituida por la cosmología, la psicología y la teología. La ontología es el campo fundamental de la metafísica y estudia el ser.

29. Sobre el ser y los entes, Alarco afirmó que (1) el ser existe en sí, fuera de nosotros y simultáneamente nosotros mismos somos ser. (2) Los entes son cualquier cosa que existe en la realidad, ya sea que estén en la esfera del ser real o del ser ideal. (3) El ente óntico es cualquier cosa que existe en la realidad y el ente ontológico es lo ente y es lo general a todos los entes. (4) No es lo mismo ser y ente. El ser es condición de los entes o aquello que determina al ente. Y (5) la pregunta por el ente es la pregunta por el ser, porque interrogarse qué es el ente en cuanto ente no pregunta por algún ente, sino pregunta por lo general a todos los entes: el ser. Por lo tanto, no debe buscarse un ente detrás de la multiplicidad de los entes, sino lo general en ellos: el ser.

30. Luis Felipe Alarco afirmó que la pregunta ¿qué es el ser? gira en torno del sentido del ser. A saber, la pregunta sobre qué es el ser es la pregunta por el sentido del término “ser”. Lo que se pregunta del “ser” es qué es “ser”, esto es, cuál es el sentido de este término. Por lo tanto, la pregunta sobre el ser es la única que pregunta por el sentido del término “ser”.

31. Para Alarco, el único ente que puede responder la pregunta sobre el ser es el hombre porque posee entre sus posibilidades la de preguntar y puede comprender preontológicamente al ser. Por lo tanto, sobre la pregunta ¿qué es ser?, el hombre debe preguntarse a su propio ser, esto es, al ser del hombre.

32. Sobre las fases del ser, Luis Felipe Alarco afirmó que el ser posee fases o momentos como la consistencia y la existencia. Estas fases del ser se dan en los entes. La consistencia consiste en que todo ente posee cualidades esenciales y accidentales. Las cualidades esenciales son aquellas que son primordiales y necesarias en los entes. Las cualidades accidentales son aquellas características que pueden faltar, sin que por esto el ente deje de ser lo que es. Las cualidades esenciales constituyen la esencia del ente y las cualidades accidentales constituyen los accidentes del ente.

33. Sobre la esencia, Luis Felipe Alarco asimiló las concepciones de Aristóteles y Tomás de Aquino. Para Aristóteles, la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma. En Tomás de Aquino, la esencia es aquello según lo cual se dice que la cosa es.

34. Luis Felipe Alarco afirmó que los entes poseen existencia y esta depende del tipo de ente. Los entes reales poseen existencia real o poseen existencia en la esfera real. Los entes ideales poseen existencia ideal o poseen existencia en la esfera ideal. En cambio, los entes imaginarios o entes irreales poseen existencia irreal. Es decir, poseen existencia por añadidura, que se da solo en la mente para un sujeto o para varios sujetos.

35. Sobre la potencia y el acto, Luis Felipe Alarco asimiló las ideas de Aristóteles y afirmó que la potencia y el acto son principios del devenir y se dan en entes que están en un estado de actividad y movimiento. Para Alarco, la potencia es la capacidad de modificación que posee un ente y acto es aquello que lo completa y perfecciona. Estas definiciones coinciden o son similares a las de Aristóteles. Para Aristóteles, el acto (ἐνέργεια) es aquello que se ha realizado plenamente y la potencia (δύναμις) es aquel principio capaz de producir el cambio en otros. Además, asimiló la idea aristotélica de la prioridad del acto (ἐνέργεια) sobre la potencia (δύναμις).

36. Para Alarco, los modos del ser son necesidad, actualidad (efectividad), posibilidad, casualidad (contingencia), inactualidad (inefectividad) e imposibilidad. Al respecto, Alarco asimiló la ley modal de Hartmann que consiste en que hay una doble relatividad (interna y externa) de los modos relacionales a los modos fundamentales. Sin embargo, no asimiló la crítica que hizo Hartmann a la ley modal teleológica de Aristóteles.

37. Sobre las regiones del ser, Luis Felipe Alarco afirmó que las regiones o esferas del ser son el ser real, el ser ideal y el ser irreal. La esfera del ser real se caracteriza por poseer devenir, temporalidad, individualidad y ser en sí. La esfera del ser ideal se caracteriza por poseer

invariabilidad, intemporalidad, generalidad y ser en sí. Por último, los entes irreales de la esfera del ser irreal son meras creaciones de la conciencia del sujeto, por lo que no poseen en sí, sino ser para otro, por ende, poseen existencia irreal.

38. Luis Felipe Alarco, influenciado por las ideas de Hartmann, afirmó que la esfera del ser real está estratificada, regida por principios fundamentales y que es un error comprender la realidad desde un solo principio como lo hizo el materialismo y el idealismo. La realidad está estratificada en cuatro estratos: el estrato de la materia, el estrato de la vida, el estrato de lo psíquico y el estrato del espíritu.

39. Para Alarco, los principios fundamentales que rigen a la esfera del ser real son las cuatro leyes categoriales que desarrolló Hartmann: las leyes de la validez, de la coherencia, de la estratificación y de la dependencia. Sin embargo, de estas leyes Alarco asimiló solo las leyes de la dependencia que son la ley de la fuerza, de la indiferencia y de la libertad, pero no asimiló la ley de la materia. Además, de las leyes de la estratificación solo asimiló la ley del *novum*.

40. Sobre las dimensiones del ser, Luis Felipe Alarco afirmó que estas dimensiones son la dimensión semántica, lógica, óptica, cosmológica, ontológica y trascendente. En la dimensión semántica, el ser no se reduce al lenguaje. En la dimensión lógica, el ser es el concepto más indeterminado y abstracto. En la dimensión óptica, el ser es lo general a todo ente y está conformada por los entes individuales. En la dimensión cosmológica, el cosmos es la totalidad de los entes y es una inmensidad concreta y real.

En la dimensión ontológica, el ser es la causa primera de todos los entes, existe en los entes, y los caracteres del ser son los del ente, no de los entes. Sin embargo, no existe el ente, sino los entes, porque solo los individuales existen. El ente es solo una abstracción. El ser no existe por sí mismo, sino en los entes. Por último, en la dimensión trascendente, el ser trascendente es el fundamento del ser, comprende a todos los entes y está más allá de la realidad. El sentido del ser y de los entes es el ser trascendente. Por lo tanto, (1) el ser trascendente es la causa y le da sentido a los entes y (2) la búsqueda del ser y del sentido del ser es la búsqueda del ser trascendente.

41. Sobre el problema del ser, Luis Felipe Alarco planteó una metafísica trascendental o un idealismo teleológico trascendental ya que su posición ontológica fue un idealismo objetivo. Alarco concibió al ser trascendente y a Dios como principios fundamentales que determinan a los entes y a lo existente, que están más allá de la realidad y que existen por sí mismos. Estos principios fundamentales están ubicados en el ámbito trascendental. Además, la posición ontológica de Alarco no fue solipsista porque sus ideas metafísicas no negaron la existencia ni la autonomía de la realidad.

42. Para Luis Felipe Alarco, Dios no es el ser trascendente, Dios es un ente divino donde hay mayor plenitud del ser trascendente. A pesar de que Dios no es el ser trascendente es un principio fundamental, porque determina el sentido de la realidad y de la existencia del hombre.

43. El idealismo objetivo de Alarco se caracterizó por ser una teleología teológica porque (a) el ser trascendente le da sentido a la realidad y a los entes y (b) Dios le da sentido

trascendente a la realidad y sobre todo sentido trascendente a la existencia del hombre. Todo lo que hay en la realidad está determinado previsoramente y tendiendo hacia Dios en tanto meta y sentido, incluso las acciones morales están fundadas en Dios. Por lo tanto, el objetivo de la metafísica trascendental de Alarco fue darle orden, unidad y finalidad a la realidad y a la existencia y a las acciones morales del hombre. Así pues, esta finalidad en tanto sentido trascendental se encuentra en Dios, su fundamento está en Dios y, por ende, en el ser trascendente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCO, (1936a). “De como la soledad nace en el hombre”, en *La Prensa*, 12 de enero.
- ALARCO, (1936b). “Demencia”, en *La Prensa*, 1 de marzo.
- ALARCO, (1939). “Sobre las diversas perspectivas que en toda teoría se hallan”, en *Revista Letras*, tercer cuatrimestre, pp.367-373.
- ALARCO, (1940). “Búsqueda”, en *Revista 3*, setiembre, N°6.
- ALARCO, Luis Felipe. (1941a). *El diálogo agonal en el problema de la inmortalidad*. Lima: UNMSM. Tesis de Bachiller.
- ALARCO, Luis Felipe. (1941b). *Lo metafísico en la filosofía de Nicolai Hartmann*. Lima: UNMSM. Tesis de Doctor.
- ALARCO, Luis Felipe. (1943a). *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.
- ALARCO, (1943b). “En torno a la personalidad de Manuel Gonzalez Prada”, en *Revista Historia*, julio-agosto, pp.183-192. Volumen I, N°3.
- ALARCO, (1944). “Hipólito Unanue”, en *Revista Historia*, enero-junio, pp.3-9. Volumen II, N°6.
- ALARCO, (1946a). “Bartolomé Herrera”, en *La universidad y el pueblo*, Tomo I, pp.192-202. UNMSM.
- ALARCO, (1946b). “Apuntes de una filosofía de la educación”, en *Revista Nueva Educación*, julio-agosto, pp. 3-14. Año II, Vol. I, N°4.
- ALARCO, (1948a). “César Vallejo”, en *La universidad y el pueblo*, Tomo III, 13 de agosto, pp. 157-162. UNMSM.
- ALARCO, (1948b). “El problema del ser en Heidegger y Hartmann”, en *Las Moradas*, octubre, pp.234-239. Vol. II. N°6.
- ALARCO, Luis Felipe. (1949a). *Lecciones de filosofía de la educación*. Lima: UNMSM.
- ALARCO, (1949b). “Las esferas del ser”, en *Mar del Sur*, enero-febrero, pp.8-20. Año I, N°3.
- ALARCO, (1949c). “Reseña histórica del concepto de metafísica”, en *Revista Letras*, primer semestre, pp.27-37. N°42.
- ALARCO, (1950). “Miguel de Unamuno y el sentido de la existencia”, en *Mar del Sur*, enero-febrero, pp.53-64. Año II. N°9.

- ALARCO, Luis Felipe. (1951). *Ensayos de filosofía prima*. Lima: Imprenta Santa María.
- ALARCO, Luis Felipe. (1952). *Pensadores peruanos*. Lima: Tip. Santa Rosa S.A.
- ALARCO, Luis Felipe. (1954). *Lecciones de filosofía de la educación*. Lima: Juan Mejía & P.L. Villanueva, Editores.
- ALARCO, Luis Felipe. (1955a). *Mi libro de aritmética*. Lima: Editorial Médica Peruana.
- ALARCO, Luis Felipe. (1955b). *Mi libro de lectura*. Lima: Editorial Médica Peruana.
- ALARCO, (1956). “Julio Chiriboga”, en *La Prensa*, 4 de noviembre.
- ALARCO, (1960a). “Federico Schiller”, en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, 13 de marzo, N°358, p.2.
- ALARCO, Luis Felipe. (1960b). *Guía didáctica*. Lima: UNMSM.
- ALARCO, (1963). “Nuestra democracia y el APRA”, en *La Prensa*, 2 de julio, p.8.
- ALARCO, (1965). “Sobre la ironía y la burla”, en *Revista Literaria Alpha*, abril-mayo-junio, pp.14-16. Año I. N°2. Barranco.
- ALARCO, (1966). “Aristófanes y la comedia griega”, en la *Revista Literaria Alpha*, octubre-noviembre-diciembre, pp.2-7. Año II. N°8. Barranco.
- ALARCO, Luis Felipe. (1970). *Lecciones de metafísica*. Lima: UNMSM.
- ALARCO, (1972a). “El problema educativo, es también social”, en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, 10 de abril.
- ALARCO, Luis Felipe. (1972b). *Sócrates y Jesús ante la muerte*. Lima: UNMSM.
- ALARCO, Luis Felipe. (1979). *Reflexiones sobre la educación y la democracia en el Perú*. Lima: Editorial Minerva.
- ALARCO, (1980a). “Sagacidad política dio triunfo a Belaúnde”, en *El Comercio*, 20 de mayo, p.6.
- ALARCO, (1980b). “Apuntes sobre el paisaje en el antiguo Perú”, en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, 9 de noviembre, p.8.
- ALARCO, Luis Felipe. (1981a). *Jesús ante la muerte*. Lima: UNMSM.
- ALARCO, (1981b). “Una predicción del futuro”, en *El Comercio*, 17 de octubre, p.2.

ALARCO, (1982). “José Jiménez Borja”, en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, 10 de octubre, p.7.

ALARCO, Luis Felipe. (1983). *Bolívar y San Martín*. Salamanca: Colegio de España.

ALARCO, (1985). “La montaña sagrada”, en el *Suplemento Dominical de El Comercio*, 29 de diciembre, p.15.

ALARCO, (1989). “Luis Aquiles Guerra”, en *El Comercio. Suplemento Dominical*, 21 de mayo, p.13.

ALARCO, (1990). “Las ideas y la política”, en el *Suplemento de El Comercio*, 25 de marzo, p.2.

ALARCO, Luis Felipe. (1995). *Tres autores. José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Martín Adán*. Lima: Editora Amauta S.A.

ALARCO, (1998). “Dimensiones del ser”, en *Homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias*, pp. 29-64. Lima, UNMSM.

ALARCO LARRABURE, Gerardo. (1996). *Agustín de Hipona*. Lima: PUCP.

ALCORTA, José Ignacio. (1975). *El ser: conocer trascendental*. Barcelona: Editorial Herder.

ALZAMORA VALDEZ, Mario. (1937). *Metafísica*. Lima: Lumen.

ALZAMORA, (1941). “La filosofía de Bergson”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú*, mayo-junio, N°2-3, Tomo IX.

AQUINO, Tomás. (1945). *Del ente y de la esencia*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. Traducción de Alberto Wagner de Reyna.

AQUINO, Tomás. (1983). *De los principios de la naturaleza*. Madrid: Sarpe.

ARGÜELLES ELGUERA, Manuel. (1929). *El neoidealismo y Eucken*. Lima: UNMSM. Tesis doctoral.

ARISTÓTELES. (1987). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.

ARISTÓTELES. (1995). *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Editorial Gredos, S.A. Tomo II. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.

ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

- BASADRE, Jorge. (1987). *Perú problema y posibilidad*. Lima: Ediciones Studium. 5ta edición.
- BERGSON, Henri. (1956). *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- BLUMENFELD, Walter. (1966). *Contribuciones críticas y constructivas a la problemática de la ética*. Lima: UNMSM.
- BARBOZA, (1929). “Sobre el problema de la realidad”, en *Revista Letras*, Año I, Volumen I, N°1-2, pp.79-83.
- BARBOZA, Enrique. (1931). *Ensayos de filosofía actualista*. Lima: Imprenta La Opinión Nacional.
- BARBOZA, Enrique. (1936). *Ética*. Lima: Editorial Perú Actual.
- BOCHENSKI, I.M. (1981). *La filosofía actual*. Madrid: FCE.
- CAPELO, Joaquín. (1894). *Materia y espíritu*. Lima: Imprenta y casa editora J. Galland.
- CÉSPEDES, (2007). “Un bosquejo de la filosofía de Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005)”, en *Letras*, Vol. 78, N°113, pp.183-196.
- DELGADO, Honorio. (1956). *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial lumen S.A.
- DELGADO, Honorio. (1958). *Psicología*. Barcelona: Editorial científico-médica.
- DEUSTUA, Alejandro. (1923). *Estética general*. Lima: Imp. Eduardo Ravago.
- EGUIGUREN, Luis Antonio. (1951). *La universidad en el siglo XVI*. Lima: UNMSM. Tomo I.
- EUCKEN, Rudolf. (1925a). *La lucha por un contenido espiritual de la vida*. Madrid: Daniel Jorro-Editor.
- EUCKEN, Rudolf. (1925b). *El contenido de verdad en la religión*. Madrid: Daniel Jorro-Editor.
- EUCKEN, Rudolf. (1926). *El hombre y el mundo*. Madrid: Daniel Jorro-Editor.
- FERRATER MORA, José. (1984). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. 4 tomos.
- GAOS, José. (1971). *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE.

- GARCÍA BACCA, Juan David. (1990). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, Editorial del hombre.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. (1963). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. Novena edición.
- GILSON, Etienne. (1951). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclee, De Brouwer.
- GÓNGORA PEREA, César. (1939). *Formas de la vida del espíritu*. Lima: Imprenta La Moderna.
- GÓNGORA PEREA, César. (1943). *El espíritu y la vida en la filosofía de Max Scheler*. Lima: Librería e Imprenta Miranda.
- GÓNGORA PEREA, César. (1946). *Ética*. Lima: Atlantida.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel. (1961). *Tratado de metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- GONZALEZ PRADA, Manuel. (1908). *Horas de lucha*. Lima: Tip. El Progreso Literario.
- GONZALEZ PRADA, Manuel. (1924). *Horas de lucha*. Callao: Tip. Lux.
- GRENET, P.B. (1965). *Ontología*. Barcelona: Editorial Herder.
- GUARDIA MAYORGA, César. (1941). *Léxico filosófico*. Arequipa: Editorial Economía y finanzas.
- GUARDIA MAYORGA, César. (1949). *Terminología filosófica*. Arequipa: sin editorial.
- GUARDIA MAYORGA, César. (1966). *Concepto de filosofía*. Lima: Tipografía peruana.
- GUARDIA MAYORGA, César. (1967). *Sicología del hombre concreto*. Lima: sin editorial.
- GUARDIA MAYORGA, César. (1970). *Problemas del conocimiento*. Lima: Industrias Gráficas Ingeniería S.A.
- GUERRA MARTINIÉRE, Luis Felipe. (1970). *Presentación de la filosofía*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- GUEVARA, (1973), ET. AL. *Homenaje a Mariano Iberico*. Lima: UNMSM.
- GUTHRIE, W.K.C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, S.A. Presentación de Carlos García Gual y traducción de Alberto Medina González.
- HARTMANN, Nicolai. (1954). *La nueva ontología*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Traducción de Emilio Estiú.

- HARTMANN, Nicolai. (1956). *Ontología*. México: FCE. Tomo II. Traducción de José Gaos.
- HARTMANN, Nicolai. (1959). *Ontología*. México: FCE. Tomo III. Traducción de José Gaos.
- HARTMANN, Nicolai. (1960). *Ontología*. México: FCE. Tomo IV. Traducción de José Gaos.
- HARTMANN, Nicolai. (1961). *Introducción a la filosofía*. México: UNAM. Traducción de José Gaos.
- HARTMANN, Nicolai. (1964). *Aristóteles y el problema del concepto*. México: UNAM. Traducción de Bernabé Navarro.
- HARTMANN, Nicolai. (1965). *Ontología*. México: FCE. Tomo I. Traducción de José Gaos.
- HARTMAN, Nicolai. (2007). *El problema del ser espiritual*. Buenos Aires: Editorial Leviatán. Traducción de Mateo Dalmaso y Miguel Ángel Mailluquet.
- HEGEL, G.W.F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, S.A. y Librería Hachette S.A. Traducción de Rodolfo Mondolfo.
- HEIDEGGER, Martin. (1958). *¿Qué es esto, la filosofía?* Lima. UNMSM. Traducción del alemán y notas por Víctor Li Carrillo.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). *El Ser y El Tiempo*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores. Traducción de José Gaos.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HERRERA, Bartolomé. (1964). *Bartolomé Herrera. Homenaje en su centenario 1864-1964*. Lima: UNMSM.
- IBERICO, Mariano. (1926). *El nuevo absoluto*. Lima: Editorial Minerva.
- IBERICO, Mariano. (1932). *La unidad dividida*. Lima: Compañía de impresiones y publicidad, Editores.
- IBERICO, Mariano. (1941). "La filosofía de Bergson", en *Revista Letras*, tercer cuatrimestre, N°20.
- IBERICO, Mariano. (1946). *El sentimiento de la vida cósmica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- IBERICO, Mariano. (1950). *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Lima: Imprenta Santa María.

- IBERICO, Mariano. (1958). *Perspectivas sobre el tema del tiempo*. Lima: UNMSM.
- IBERICO, Mariano. (1969). *El espacio humano*. Lima: UNMSM.
- IGARTUA, (1974). “El relato de los torturados”, en *Revista Oiga*, 6 de setiembre, pp. 11 y 12. Año XIII, N°591.
- LI CARRILLO, Víctor. (1986). *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima: sin editorial.
- KANT, Immanuel. (1997). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara. Traducción de Pedro Ribas.
- KANT, Immanuel. (2004). *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: Alianza Editorial. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo.
- KÜLPE, Oswald. (1939). *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Poblet. Traducción del alemán por Carlos Jesinghaus.
- LORENTE, Sebastián. (1853). *Curso elemental de filosofía. Metafísica*. Ayacucho: Imprenta de D. Toribio Arriaran.
- MARITAIN, Jacques. (1943). *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*. Buenos Aires: Dedebec.
- MEJÍA VALERA, Manuel. (1963). *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima: UNMSM.
- MERCIER, D. (1902). *Ontología*. Madrid: La España Moderna.
- MILLA BATRES, comp. (1990). *En qué momento se jodió el Perú*. Lima: Editorial Milla Batres, 1990.
- MIGUEZ, José Antonio. (2002). *Parménides-Heráclito*. Barcelona: Folio.
- MIRÓ QUESADA, Óscar. (1934). *Lo que es la filosofía*. Lima: Imp. Torres Aguirre.
- MIRÓ QUESADA, Óscar. (1937). *Psicoanálisis y perfeccionamiento*. Lima: Editores Lascano & López.
- MIRÓ QUESADA, Óscar. (1945). *El problema de la libertad y la ciencia*. Lima: Librería e imprenta D. Miranda.
- MIRÓ QUESADA, Óscar. (1953). *Nociones de psicología*. Lima: Ministerio de Educación Pública.

MIRÓ QUESADA, Óscar. (1955). *Introducción a la filosofía existencialista*. Lima: Ediciones de la dirección de educación artística y extensión cultural.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. (1941). *Sentido del movimiento fenomenológico*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. (1951). *Ensayos I (Ontología)*. Lima: Imprenta Santa María.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. (2001). *Francisco Miró Quesada Cantuarias. Filósofo y periodista*. Lima: Editora El Comercio S.A.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. (2003). *El hombre, el mundo, el destino*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

MIRÓ QUESADA, (2005). “Sócrates y Jesús ante la muerte”, en *El Comercio*, 28 de octubre, p. 4.

MUÑIZ, Manuel. (1883). *Vida, animismo, vitalismo, materialismo*. Lima: UNMSM. Tesis de Bachiller.

MUÑIZ, (1884). “Animismo, vitalismo, materialismo”, en *La Crónica Médica*, 31 de julio, Año I, N°7.

MÜLLER, Aloys. (1945). *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. Traducción del alemán por José Gaos.

OBANDO MORÁN, Octavio. (2003). *Ocaso de una impostura. El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

OBANDO, Octavio [y] SOLÍS (2004). *Filosofía: Inicio y camino*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

PEÑALOZA RAMELLA, Walter. (1955). *Estudio acerca del conocimiento*. Lima: sin editorial.

PEÑALOZA RAMELLA, Walter. (1962). *El conocimiento inferencial y la deducción trascendental*. Lima: UNMSM.

PEÑALOZA RAMELLA, Walter. (1973). *El discurso de Parménides*. Lima: Textos Filosóficos Griegos. Edición bilingüe griego-castellano.

PLATÓN. (1992). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, S.A. Tomo V: El Sofista.

RAEYMAEKER, Louis. (1945). *Filosofía del ser*. Madrid: Editorial Gredos. Traducción de Valentín García Yebra.

- RIU, Federico. (1966). *Ontología del siglo XX*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa. (2000). *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima: FCE. Tomo II.
- RIVARA, comp. (2008). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima: Talleres de Gráfica Euroamericana, 2008.
- RODRÍGUEZ, Pedro Manuel. (1906). *Filosofía científica*. Lima: Librería Francesa Científica.
- RUGGIERO, De Guido. (1946). *La filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Atalaya.
- RUSSO DELGADO, José Antonio. (1963). *El hombre y la pregunta por el ser. Estudio de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Lima: UNMSM.
- RUSSO DELGADO, José Antonio. (1968). *Lecciones de psicología general*. Lima: UNMSM.
- RUSSO DELGADO, José Antonio. (1985). *De filosofía, paz y religión*. Lima: Impresos José Luis López.
- RUSSO DELGADO, José Antonio. (1991) *Lo que es*. Lima: Ausonia.
- RUSSO DELGADO, José Antonio. (2000). *El logos*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- SALAZAR BONDY, Augusto. (1958). *Irrealidad e idealidad*. Lima: UNMSM.
- SALAZAR BONDY, Augusto. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Francisco Moncloa Editores S.A. Tomo I.
- SALAZAR BONDY, Augusto. (1967). *La filosofía en el Perú*. Lima: Editorial Universo S.A.
- SCHELER, Max. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. Prólogo de Francisco Romero.
- SOBREVILLA, comp. (1978). *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Fondo Editorial Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978.
- SOBREVILLA, David. (1988). *Repensando la tradición nacional I*. Lima: Editorial Hipatia S.A. Volumen 1.
- SOBREVILLA, comp. (1992). *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima, 1992.
- SOBREVILLA, comp. (1995). *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Editora Amauta, 1995.

SOBREVILLA, David. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta Editor.

SOBREVILLA, David. (1999). *Repensando la tradición de nuestra América*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.

SOBREVILLA, David. (2006). *Escritos kantianos*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel. (1967). *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1919-1966)*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva S.A.

WAGNER DE REYNA, Alberto. (1945). *La ontología fundamental de Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

WAGNER DE REYNA, Alberto. (1949). *La filosofía en Iberoamérica*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.

WAGNER DE REYNA, Alberto. (2000). *Ensayos en torno a Heidegger*. Lima: PUCP.

ZEVALLLOS VERA, Manuel. (1956). *El pensamiento vivo de San Agustín*. Arequipa: UNSA.

ZULEN, Pedro. (1920). *La filosofía de lo inexpresable*. Lima: Impreso en los talleres tipográficos de Sanmarti y Cía.

ZULEN, Pedro. (1924). *Del neohegelianismo al neorrealismo*. Lima: Imprenta Lux.