

Sobre César Pacheco Vélez

Introducción de Jorge Wiese Rebagliati

ORCID: 0000-0002-2819-2054

César Pacheco Vélez (Lima, 1929-1989) fue un destacado historiador peruano de la llamada Generación del 50, a quienes pertenecieron, en la historia, José Antonio del Busto, Pablo Macera y Armando Nieto Vélez S. J.; en la narrativa, Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa; en la poesía, Javier Sologuren, Carlos Germán Belli, Jorge Eduardo Eielson y Blanca Varela; en la plástica, Fernando de Szyszlo; en la filología, Luis Jaime Cisneros.

Luego de estudiar en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1947-1950), donde según Alberto Tauro (de quien tomamos los datos de la biografía de Pacheco), se definió su vocación histórica, se graduó en la de Sevilla (1951-1953) con una tesis sobre las conspiraciones del Conde de la Vega del Ren. Sin embargo, como parecería sugerirlo esa monografía, sus intereses no se limitaron solo al período independentista, sino que abarcaron varios temas peruanistas, americanistas y aun panhispánicos: la poesía de César Vallejo, la historiografía peruana contemporánea, la entidad histórica de Hispanoamérica, la identidad monumental y espiritual de Lima, el epistolario de Bolívar y varios temas más. Fue editor de los principales libros de las *Obras completas* del polígrafo peruano José de la Riva-Agüero y Osma (Lima, 1885-1944): *Carácter de la literatura del Perú independiente*, *La Historia en el Perú* y, sobre todo, *Paisajes peruanos*, con el magnífico estudio de Raúl Porras Barrenechea (Lima, 1897-1960) que ha quedado como prólogo del libro desde su primera edición (Lima, 1955). Además de ello, fue promotor de importantes iniciativas editoriales, como la Biblioteca Clásicos del Perú, auspiciada por el Banco de Crédito del Perú y el libro colectivo *Perú Promesa* (Universidad del Pacífico, 1988), que incluyó prácticamente a la totalidad de los grandes nombres de la cultura peruana de ese momento en un proyecto de esperanza y de entusiasmo en los años de plomo peruanos, desgarrados por la violencia y el terror.

Cómo citar este artículo:

Wiese, J. (2017). Sobre César Pacheco Vélez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 219-230.
<https://doi.org/10.63487/reo.302>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 34. 2017
 mayo-octubre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Pacheco alternó la actividad docente y académica con la política y la gestión cultural. Fue activo militante del partido Demócrata Cristiano. Ocupó diversos cargos de responsabilidad gubernamental: la dirección de Coordinación Pedagógica con los Organismos Internacionales del Ministerio de Educación Pública (1964), la dirección general de Culto del Ministerio de Justicia (1967-1968) y la dirección del Museo Nacional de Historia (1980-1983). Fue director de la revista *Mercurio Peruano*, fundada por Víctor Andrés Belaunde, y miembro de diversas corporaciones académicas: la Academia Nacional de la Historia, la Sociedad Peruana de Historia y el Instituto Riva-Agüero, donde ejerció el cargo de Secretario General.

Probablemente por su formación española, por su sensibilidad a la vez histórica, política, estética y filosófica y por su estrecha vinculación con Víctor Andrés Belaunde (Arequipa, 1883 – Nueva York, 1966), el filósofo, político y diplomático (llegó a ser presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas), que reconoció muy tempranamente –en Madrid, hacia 1905– la importancia de la obra de Ortega y Gasset, César Pacheco Vélez se interesó por profundizar en la obra de Ortega y usar sus categorías para comprender los temas americanos que lo acuciaban y lo reclamaban. Pacheco aplica con solvencia a la historia de la cultura peruana de la primera mitad del siglo XX las ideas de Ortega. *Ensayos de simpatía. Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX* (1993), un libro póstumo cuidado y editado por su amigo y colega Percy Cayo Córdova, recoge buena parte de la producción orteguiana de Pacheco, escrita con el estilo a la vez agudo y elegante que le habría gustado a Ortega. A continuación, se presentan dos extractos de este texto: los que corresponden a las páginas 40-43 y 68-75.

CÉSAR PACHECO VÉLEZ

Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú

Pocos ejercicios intelectuales tan gratificantes como este de expresar públicamente mi admiración y gratitud por la obra de José Ortega y Gasset, en respuesta a la demanda enaltecida del Instituto Peruano de Cultura Hispánica y el Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico. Y más aún porque mi aquiescencia a esa demanda se produce en cordial y honrosa compañía de Juan Manuel Ugarte Eléspuru y Francisco Miró Quesada Cantuarias, para conmemorar el centenario del nacimiento del gran pensador español.

Conmemorar es *recordar*, es decir, volver a pasar por el corazón. La evocación exhuma, rememora y revive lo que no estaba presente pero ni había muerto ni había sido abolido. Así lo entendieron también los antiguos peruanos y lo repite poéticamente el Inca Garcilaso en sus imprescindibles *Comentarios Reales*. Cuando el Inca le pregunta a uno de sus viejos tíos maternos qué cosas son las que el pueblo quechua, sin escritura, puede guardar en la memoria, el tío le responde: “yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene *oírlas y guardarlas en el corazón...*”; y el Inca añade: “es frase dellos por decir en la memoria...”. No hay, pues, memoria verdadera que no sea memoria del corazón. Por eso al hablar de la presencia y gravitación de las ideas de Ortega y Gasset en el Perú, voy a permitirme una introducción que me resulta inexcusable.

Exordio orteguiano

Mis primeros recuerdos y experiencias de la lectura de Ortega arrancan del año 1947, en el primer curso de la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lima, que entonces estaba en el caserón recoletano de la Plaza Francia. El nombre de Ortega cruzaba furtivamente por algunas de las varias asignaturas filosóficas, que eran el núcleo de una auténtica formación humanística, unas veces unido a Spencer y Durkheim, otras a Bergson y Dilthey, a veces con la reticencia del inconfeso e ideologizado antihispanismo de alguno de los profe-

sores. Al año siguiente, cuando ya había devorado buena parte de los libros de Ortega, vi por vez primera, junta y relucientemente empastada, la colección completa de la *Revista de Occidente* en la casa de campo de don Honorio Delgado cerca a Vitarte, en el pueblito que él, Mariano Iberico y Cristóbal de Losada había bautizado poéticamente: *Santa Clara de la Buena Luz*. El diálogo de Delgado e Iberico, dos de los más altos exponentes de la filosofía en el Perú, y la ávida revisión de las páginas de la revista madrileña llegaban a mí desde el primer deslumbramiento que la lectura de Ortega me produjo y acrecentaron mi disposición para valorar la importancia del filósofo español. En 1950 el Suplemento Dominical de *El Comercio* hizo una encuesta entre un nutrido grupo de intelectuales peruanos sobre los libros a su juicio decisivos de la primera mitad del siglo XX; el escrutinio no dejó de sorprenderme: los más citados eran *La decadencia de Occidente* y *La rebelión de las masas*; estaba, pues, mejor acompañado de lo que creía en mi temprana admiración por Ortega.

La verdad es que entre esos tres nítidos recuerdos superpuestos se había ido tejiendo una experiencia decisiva en nuestra formación intelectual. La corriente predominante en la Facultad de Letras era, desde luego, el neotomismo y los libros de consulta que preferentemente se nos recomendaban eran sobre todo de autores franceses: Maritain, Gillet, Gilson... Sin embargo, los manuales de historia y de introducción a la filosofía más socorridos por nosotros eran los de García Morente y Julián Marías. En ellos no era omitido el capítulo dedicado al pensamiento de Ortega; a partir de allí comenzamos a sacar nuestras propias conclusiones. La incierta instalación de España en la modernidad; el esfuerzo agotador de la expansión americana y del largo siglo y medio de oro de su literatura es cierto que había producido casi dos siglos de decadencia y atonía sobre todo por lo que se refiere a las altas cumbres teológicas y filosóficas: después de los grandes místicos, de los teólogos y juristas que se cuestionan la legitimidad de la conquista de América y crean el derecho de gentes y de la culminación del *doctor eximio* Francisco Suárez, el pensamiento español parecía un páramo, un desierto con apenas oasis diminutos. Sin embargo, el testimonio literario en la España contemporánea nos producía una impresión distinta. Podría hablarse de un *medio siglo de plata* literario entre la generación del 98 –algunas de cuyas grandes figuras como Unamuno y Valle Inclán tienen vocación americana– y sus seguidores (Ortega, Juan Ramón Jiménez, Américo Castro) y la generación del 27: la formidable floración poética de Salinas, Guillén, Aleixandre, Alberti, Cernuda y García Lorca, cuyos versos, aureolados por el trágico fin del poeta granadino, todos repetíamos de memoria y algunos poetas de agraz plagiaban impunemente. Así, en ese primer balance, Ortega, dueño de un estilo de mágica transparencia, se nos aparecía tal vez no como un filósofo sistemático desde la perspectiva de algún profesor

nuestro, pero sí como un vigoroso pensador, como un ensayista eximio y de múltiples incitaciones.

Inmediatamente después pasamos a los seminarios del Instituto Riva-Agüero, la flamante Escuela de Altos Estudios de la Universidad Católica. Animados por el fervoroso magisterio de Belaunde y bajo la sonrisa irónica y temible de Raúl Porras leímos *Misión de la Universidad* y arribamos entusiastas a la convicción, todavía indeclinable, de que la universidad es *cultura, ciencia y sabiduría* y sólo accesoriamente *profesión*. En el Seminario de Historia que dirigía José A. de la Puente C., las páginas de *España invertebrada* iluminaron nuestras indagaciones sobre la época de la independencia. En el *Seminario de Peruanidad* de Belaunde, la preocupación central por el proceso de la nacionalidad peruana, por la *vividura o morada vital*, como diría orteguianamente Américo Castro, nos dábamos de continuo con la feliz definición de Ortega de lo que es una nación: “proyecto sugestivo de vida en común”. En el Seminario de Filosofía de Enrique Torres Llosa, al que también asistía, leímos cronológicamente, es decir orteguianamente, sus *Obras completas* y un ensayo que nos resultó decisivo –*Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*– que forma parte del libro *Naturaleza, Historia, Dios*, cuyo autor, Xavier Zubiri, ha sido también discípulo de Ortega aunque con una genealogía filosófica parcialmente distinta. Unamuno, Ortega, García Morente, García Bacca, Gaos, Zubiri, Granell, Marías, Ferrater Mora, Xirau... existía una filosofía española actual. Con Ortega a la cabeza, había una llamada *Escuela de Madrid* con un estilo de pensar y un sistema, cuyo creador se resistía a exponerlo de un modo orgánico y cerrado en un único discurso o tratado, y lo hacía por razones nada frívolas y que tenían que ver ineludiblemente con el mismo sistema. Esa escuela era una rama robusta del historicismo ontológico y epistemológico: el raciovitalismo o doctrina de la razón vital; era una corriente perfectamente discernible del existencialismo de Heidegger, el cual, bueno es recordarlo, había tenido el valioso antecedente, rigurosamente precursor, del pensamiento existencial kierkegaardiano de don Miguel de Unamuno. Es decir, dentro de nuestra propia tradición cultural, sin plagiar, diríamos con Eugenio D’Ors, podíamos estar los hombres del ancho y descomulgado mundo hispánico “a la altura de los tiempos”; *a la altura de las circunstancias*, para decirlo con las mismas palabras Ortega, de curso universal.

Aquél fue un descubrimiento reconfortante para quienes nos iniciábamos por entonces en los estudios e investigaciones históricas. Precisamente la filosofía española de esos días era una *filosofía de la historicidad*: la que acaso podía proporcionarnos los mejores fundamentos teóricos para solventar nuestra parcela científica: una historiología como la que más tarde elaboró José Antonio Maravall, discípulo también de Ortega, en su *Teoría del saber histórico*.

En el clima de esas fértiles ideas orteguianas –la Universidad como *cultura*; la nación como *proyecto histórico*; la vida humana como *realidad radical*–, fue creciendo nuestro horizonte intelectual. Me parece era orteguiana la revista que publicamos los estudiantes de la Universidad Católica con el título de un memorable poema de Vallejo: Gleba.

Entre 1951 y 1953 en que viví mis experiencias universitarias españolas en un momento de cambio perceptible dentro del cerrado sistema de entonces, Ortega adquirió para mí un valor añadido; su obra aparecía nimbada por el prestigio de su recusación política y filosófica desde la rígida ortodoxia del régimen español de entonces. En una nueva etapa de la vieja polémica de *las dos Españas*, hombres como Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar, Julián Marías y Joaquín Ruiz Giménez, eran llamados los “nuevos liberales” por su diversa cercanía a Ortega y propiciar, desde entonces, un más rápido tránsito hacia la democracia.

Desde ese temprano entusiasmo, mantenido a lo largo de mis años de docencia universitaria, intentaré resumir mi visión y apreciación de la presencia de Ortega en la cultura hispanoamericana y especialmente en el Perú.

La difusión de las ideas de Ortega y los estudios sobre el historicismo vitalista

A partir de la siguiente generación –la de los nacidos entre 1908 y 1922– y en las que siguen, la difusión de las ideas de Ortega se expande y se generaliza a través del periodismo literario. Ese escrutinio de citas, exégesis, afinidades y divergencias sería interesante estudiar, comenzando por la prosa elegante, del mejor ensayismo interdisciplinar, de Aurelio Miró Quesada S. Una sola veta de penetración en el tema, las páginas editoriales y los suplementos literarios de los principales periódicos, nos promete una copiosa cosecha. Así, por ejemplo, encuentro claras resonancias orteguianas en los valiosos estudios de José Durand acerca del Inca Garcilaso y *La transformación social del conquistador*. Hay periodistas que, como Alfredo Cánepa Sardón y Jorge Luis Recavarren, se han proclamado seguidores de Ortega, por citar sólo algunos testimonios. Lo mismo podría decirse de Enrique Chirinos Soto y Hugo Neyra; y luego de dos de los más promisorios periodistas orientados hacia el estudio de las ideas políticas: Pedro Planas Silva y José Luis Sardón. Nos circunscribimos, por eso, a los estudios específicamente dedicados a sus ideas filosóficas:

Ricardo Pérez Reinoso y Jorge del Busto Vargas se han acercado a las ideas de Ortega al estudiar a Spengler. Enrique Torres Llosa lo ha hecho alusivamente en su estudio sobre Max Scheler y directamente en sus lecciones en la Facultad de Letras y en el Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero.

Alberto Wagner de Reyna al estudiar a Heidegger, de quien fue discípulo directo; Felipe Mac Gregor S. J. al presentar el humanismo del siglo XX y Beatriz Benoit al acercarse al pensamiento de Dilthey. Eduardo Gómez Becerra y Enrique Azálgara Ballón se refieren al historicismo en sus estudios sobre filosofía de la educación y de estética y crítica literaria. Walter Garaycochea, que representa el punto más alto del interés por Ortega en Arequipa, ha dedicado trabajos especiales a las concepciones historiográficas de nuestro autor. La reflexión filosófica de Augusto Salazar Bondy –discípulo de Merleau-Ponty– es la expresión más importante del historicismo sociológico marxista en el Perú y muchas de sus reflexiones sobre la autenticidad filosófica como reflexión de la propia realidad y como toma de conciencia, coinciden con los postulados orteguianos. Pero en la imposibilidad de intentar una reseña exhaustiva nos limitamos en esta parte a los enfoques de Jorge Guillermo Llosa, Alfonso Cobián y, sobre todo, Francisco Miró Quesada C.

En 1960 publica Jorge Guillermo Llosa su estudio sobre *Unamuno, Ortega y Zubiri: tres vertientes del alma española*. Presenta allí a Ortega desde su españolía: el reto de ser español europeo, americano y universal; de incorporar a España al nivel de la filosofía occidental después de más de un siglo de marasmo. El *quijotismo* –tema común a Unamuno–, la actitud ante la lengua, revelan el talante español de filosofar, dice Llosa, aludiendo al sentido dialógico de su discurso y al valor que en sus escritos alcanzan palabras como *quehacer*, *preocuparse*, *circunstancia*... En Ortega, sostiene, se produce el feliz encuentro del modo de ser hispánico con los más altos niveles del pensamiento occidental. El existencialismo intuitivo de Unamuno se convierte en Ortega en una doctrina coherente y completa. La *agonía* de Unamuno y la *religación* de Zubiri contrastan, sin embargo, con la *historicidad* de Ortega, misteriosamente ajeno al tema religioso. Pero tanto o más que el breve ensayo anterior interesa en el libro de Llosa el capítulo dedicado al último trabajo importante del filósofo Mariano Iberico, cuya obra original le ha merecido varias exégesis. Se trata de las *Perspectivas sobre el tema del tiempo* que puede ser, desde su título, una meditación orteguiana. Iberico aborda el tiempo como presente, como remembranza y como retorno, duración y recurrencia. Su itinerario es similar al de Ortega: Leibniz, Dilthey, Bergson; y el mundo poético en el que busca inspiración y resonancia sería también muy grato a nuestro pensador: Manrique, Quevedo, Cervantes, Mallarmé, Rilke, hasta nuestro inmenso Vallejo, Pablo Neruda. Iberico arriba al misterio del ser y a la filosofía de la esperanza, que es, en cambio, un carisma ajeno al filosofar de Ortega. Del bergsonismo, Iberico evolucionó al vitalismo de Klages.

El trabajo más extenso y analítico sobre la filosofía orteguiana es la breve tesis de Alfonso Cobián Macchiavello (1936-1969) *La ontología de Ortega y*

Gasset. En su comprensión simpática de Ortega, parte Cobián de la verificación del auténtico y abrumador humanismo de su autor, a quien, como a Terencio, nada humano le era ajeno y, fiel a su principal teoría, quiere salvar toda su circunstancia. Traza el cuadro de los parentescos filosóficos de Ortega no como una sucesión histórica de influencias reales que hayan gravitado genéticamente en su sistema, sino como un clima espiritual y un cuadro de referencias que tienen unos innegables parámetros; Leibniz, Kant, Bergson, Dilthey, Husserl, Heidegger. De este último, Ortega dice en *Goethe desde dentro* y repite en el *Prólogo para alemanes* que “apenas hay uno o dos conceptos de Heidegger que no preexistían a veces con anterioridad de trece años, en mis libros”; aunque sean abundantes los puntos de divergencia, como aparece en el libro póstumo sobre Leibniz.

La perspectiva ontológica en que Ortega se sitúa, sostiene Cobián, lo lleva a captar la vida humana como realidad radical que constituye y da sentido a su contorno: las cosas, el mundo, son sólo en la medida en que son circunstancias, posibilidades, obstáculos o recursos para el hombre. La libertad es la que confiere a la vida humana su capacidad de realidad constituyente del mundo. La problemática ontológica se reducirá así a la función vital de dar sentido al mundo del hombre. A pesar de la riqueza de la *ontología de la vida*, la persona humana en la antropología de Ortega se reduce también al dinamismo autocreador de las experiencias; persona y personalidad se identificarían por la idea de vocación, como pura intencionalidad y tendencia psicológica.

Pero la vida como realidad radical es sólo una ontología regional, arguye Cobián; no permite fundar una ontología general. Las cosas son *importancias u obstáculos* para la vida pero esa función no esclarece el problema de los diversos modos del ser. La perspectiva vitalista no agota la realidad, el monismo perspectivista implica el estrechamiento del mundo al horizonte de cada individuo. Su negación de la esencia —*el hombre no tiene naturaleza sino historia*— obtura el camino de explicación de los objetos ideales. La doctrina del punto de vista reduce el *ser* al *aparecer*, diríamos resumiendo a nuestra manera las objeciones de Cobián, aunque el propio Ortega diga varias veces que las perspectivas son las “posibilidades” de lo real. Si la ubicación del sujeto imprime carácter a los objetos, estaríamos en una forma de relativismo. Las limitaciones del perspectivismo alcanzarían también a su concepción de la verdad, pero Ortega se propone salvar el problema recurriendo a una hipotética verdad absoluta inaccesible para la historia humana.

Ortega identifica ser y vida; el sistema vital es fuente del ser y lo trasciende. La inteligencia proyecta al ser en su función de librar al hombre, de salvarlo con sus circunstancias. También encuentra problemas Cobián en la distinción orteguiana entre el *mundo ser* y el *mundo valor* como dos ordenaciones distintas

y supremas. El valor no es cualidad del ser, pero sí tiene cualidades propias. En cambio, las cosas reales no lo poseen; ellas simplemente *soportan* los valores. ¿Por qué Ortega confiere consistencia propia al valor y se la niega a los seres reales?, se pregunta Cobián. Y él mismo se responde: de haber tomado en toda su proyección y objetividad el valor, Ortega habría tenido que replantearse *ab initio* las bases de la ontología. Habría trascendido el nivel de su experiencia. La exégesis severa de Cobián, operaba con una hermenéutica rigurosa y respetuosa, le ofrece, desde la perspectiva de su ortodoxia neotomista abierta a la fenomenología y a las filosofías de la vida, un balance que remite la importancia de Ortega del campo preciso de la ontología al de otras vertientes del pensamiento. Pero se trató, no hay que olvidarlo, de la expresión precoz de un innegable talento filosófico lamentablemente frustrado por la muerte a los veinticuatro años, explicablemente teñida de énfasis dogmático.

Por eso podemos concluir que la exégesis más entusiasta de Ortega es la de Francisco Miró Quesada C. (1918), quien no se considera un seguidor suyo pero lo ha tratado siempre con admiración y con respeto; reconoce sus anticipaciones a Heidegger y Sartre; le confiere un sitio indiscutible en el proceso de la filosofía española y latinoamericana; y proclama su modernidad y su vigencia frente a los múltiples problemas filosóficos del mundo contemporáneo.

F. Miró Quesada C., pensador importante en el desarrollo y progreso de la filosofía en el Perú, dedica en uno de sus principales libros *–Apuntes para una teoría de la razón (1963)–* largas páginas para situar el aporte de Ortega y sus discípulos en la gran problemática a la cual se enfrenta. Precisamente poniendo como epígrafe a su estudio más original y personal una cita auspiciosa del libro de Ortega sobre Leibniz, Miró Quesada aborda la *cuestionabilidad de la lógica*, su posibilidad de elaborar una *epistemología general* que abarque los diversos tipos de conocimiento científico y sea “capaz de descubrir en ellos el principio de unidad imprescindible” y legitimar “las facultades de la razón para aprehender toda la realidad”. “Si la filosofía ha de continuar”, decía Ortega en ese texto, el pensamiento occidental deberá sumergirse denodadamente en el abismo que la *cuestionabilidad de la lógica delata*. Desde tal perspectiva y luego de un largo recuento, Miró Quesada se detiene en los historicismos como intentos de una nueva razón. Dedicar algunas páginas al historicismo sociológico de Mannheim, Weber, Scheler, Lukács, Lefebvre, etc., que tiene su origen en Hegel y en las tesis marxistas sobre la ideología. Pero al llevar a sus últimas consecuencias el determinismo de las clases sociales, denuncia Miró Quesada, entramos en un callejón sin salida y nos encontramos en los dogmatismos insostenibles a los que ha llegado la rígida ortodoxia staliniana, que no comparten, por cierto, los ilustres representantes del historicismo sociológico. Es imposible reducir, sostiene el autor, todo el proceso de la razón y la cultura

“a la lucha de clases o a la influencia ideológica de las relaciones de producción sobre el pensamiento científico”.

Mucha más importancia concede Miró Quesada al historicismo vitalista; y de sus varias ramas escoge para una exposición rigurosa y amplia a la más vigorosa de ellas, la que representa la *Escuela de Madrid* de Ortega y sus discípulos: “la única escuela historicista que ha tratado de aprovechar sistemáticamente la crisis de la matemática y de la lógica y los resultados de la metateoría con pruebas de la verdad de sus tesis”. Miró Quesada observa con sagacidad que aunque el historicismo vitalista nace de los trabajos de Dilthey, Ortega hace germinar autónomamente su doctrina, pues su contacto con el pensamiento del filósofo alemán –al que considera el más importante de la segunda mitad del XIX– se produce cuando ya ha elaborado sus principales tesis. Precisamente Ortega y sus seguidores, afirma, amplían los posibles tipos de filosofar que Dilthey reduce a tres, e imprimen rigor a los sugestivos pero imprecisos planteamientos del padre del historicismo moderno.

Miró Quesada apunta las coincidencias de Ortega con el pragmatismo de W. James, pero destaca la originalidad y amplitud de aquél al desarrollar su tesis básica sobre el pensamiento como función de la realidad radical que es la vida. Si *pensar es saber a qué atenerse*, Miró Quesada podrá decir, parafraseando a Ortega y en términos de metateoría, que el pensamiento es un “*procedimiento de decisión*”. Como el hombre no tiene naturaleza sino historia, así el pensamiento no puede reducirse a un sistema fijo. El descubrimiento de la conciencia histórica, magistralmente expuesto por Ortega a juicio de Miró Quesada, es el que permite comprobar que la razón matemática, la razón de los principios de la lógica y las ciencias llamadas exactas, carece de núcleo o de invariancia capaz de revelar para siempre la naturaleza humana: el método de la razón tradicional no reposa en principios de vigencia suprahistórica. La razón, como todo lo humano, *tiene que ser y es historia*.

Con citas dramáticas de Ortega y de Manuel Granell, Miró Quesada expone la doctrina raciovitalista de la lógica como una estructura “que varía de acuerdo con las circunstancias históricas”. Nadie podría negar, sostiene Miró Quesada, que la concepción del historicismo de la Escuela de Madrid “constituye un aporte permanente al acervo filosófico occidental”; y uno de los más fecundos de esos aportes es “la concepción de la razón como el instrumento que utiliza el pensamiento para saber a qué atenerse”. El advenimiento de la razón, dice, es por cierto histórico y, por tanto, es posible imaginar un tiempo futuro en que el hombre deje de utilizar el actual método racional y comience a funcionar con otro diferente para encarar nuevas circunstancias. El elogio del raciovitalismo orteguiano es entusiasta: abre un nuevo horizonte, propone un sistema de profundidad y precisión y es la primera escuela que no pertenece

al conjunto de las escuelas filosófico-matemáticas y que aquilata la inmensa importancia de la crisis de la matemática y de la lógica para fundar una nueva actitud y elaborar una nueva concepción del mundo y de la vida. Sin embargo, dice Miró Quesada, y en ello está el meollo de su confrontación con Ortega, la variación en la validez de los principios lógicos y matemáticos y en el sistema de intuiciones fundamentales con que la razón se aprehende así misma “no se debe de ninguna manera a la variación de las circunstancias históricas”, sino que se ha producido “a través de un proceso puramente racional, de un dinamismo interno que nada tiene que ver con algo que no sea él mismo”. “Lo que obliga al hombre actual a tener que modificar el concepto que tiene de razón es la propia razón”. Zubiri le respondería orteguianamente a Miró Quesada que en el desarrollo interno de la razón hay también un despliegue histórico, porque el hombre ha ido creando al hacer la historia las “condiciones de posibilidad” para que todas las potencias, todas las virtualidades de la razón humana, contenidas ya en su punto de partida, se hayan ido *actualizando y obturando* en el proceso libre pero también condicionado, y siempre impredecible de la historia; el desarrollo, el *crecimiento* (concepto más comprensivo que el de *progreso*) está también impregnado de tiempo, de historia: porque el tiempo, la historia, dirá Zubiri, es un ingrediente constitutivo de toda esa realidad radical llamada vida humana, que incluye, desde luego, a la razón. Miró Quesada, en cambio, sostiene que “una vez que el hombre decide emplearla (la razón) descubre su grandiosa autonomía, un dinamismo incontenible que sigue su propio curso y que realiza una trayectoria puramente inmanente”. “La razón, concluye, *es algo más que su historia*”. Pero si la razón es también, aunque no sólo, historia, entonces su trayectoria no sería puramente inmanente. A la solución de esta aporía apunta Julián Marías, discípulo de Ortega, cuando funda la posibilidad del conocimiento objetivo en la doble estructura analítica y empírica, de la razón; es decir, la estructura lógica y la estructura histórica de la razón.

En el epílogo de este libro fundamental, Miró Quesada adelanta, –bajo un epígrafe de tono germánico: *Vislumbre de la razón: ensayo no demasiado imprudente de anticipo especulativo*–, la que podría ser su conclusión frente a este problema:

La razón es histórica porque sus principios evolucionan a través del tiempo... Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. El proceso de la razón es un proceso de reducción y de reajuste realizado a través de un dinamismo intuitivo y formal. Pero es un proceso cuyo término descubre *principios autónomos de vigencia suprahistórica*. Por eso si se quisiera encontrar una denominación a la posición que consiste en negar los supuestos del racionalismo clásico pero que acepta la existencia de princi-

pios racionales de validez suprahistórica, creemos que no sería descaminado acuñar la expresión atributiva: *racionalismo histórico*¹.

Con lo cual podríamos concluir que el propio sistema intentado por el filósofo peruano actual de mayor influencia sería una continuación confirmatoria y rectificadora del raciovitalismo orteguiano.

Ensayos de simpatía: sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX.
Lima: Universidad del Pacífico, 1993, pp. 40-43 y 68-75.

¹ Francisco MIRÓ QUESADA C., *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: Universidad del Pacífico, 1963, pp. 320 y 321.