

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 10 N° 20

2do. Semestre de 1990.

SUMARIO

	Pág.
- Mesa Redonda "La filosofía centroeuropea, hoy" (Conferencia del Dr. R. Fornet Betancourt)	3
- Jornadas: "Nietzsche y los 90".....	20
- Información:	
. VI Congreso Nacional de Filosofía	
. III Jornadas Nacionales de Etica	24
- Casos opinables	26
- Comentarios Bibliográficos, por Celina Lértora Mendoza. 29	
- Pedro Henríquez Ureña y la Historiografía Filosófica Argentina, por Matilde I. García Losada	51



MESA REDONDA: LA FILOSOFÍA CENTROEUROPEA, HOY

Participantes: Dres. Raúl Fornet Betancourt
José Luis Damis-Carlos Alemián

Coordinación: Dra. Celina A. Lértora Mendoza

¿DONDE ESTA HOY LA FILOSOFIA EUROPEA? (Notas para una perspectiva de respuestal

Raúl Fornet Betancourt

1. Sobre el sentido de la pregunta por la "filosofía europea".

El término mismo "filosofía europea" puede ser cuestionable en tanto que bajo ese concepto o título se subsume en realidad una multiplicidad de experiencias filosóficas que no siempre son comprensibles en sentido único. Hay, en efecto, distinciones que reflejan diferencias culturales de fondo: Por ejemplo entre Alemania e Italia, Inglaterra o los países nórdicos, o incluso entre "vecinos" como España y Francia.

En base a lo reflejado en ese dato cabe entonces ver como legítima la duda acerca de un discurso que sancione sin más el uso del concepto "filosofía europea" en su sentido general. Por otra parte conviene recordar que, sobre todo a partir de finales del siglo XIX y de principios del XX, se destacan en Europa procesos histórico-político-culturales en cuyo marco empiezan a prevalecer diferencias culturales nacionales o regionales que con su dinámica de desarrollo cuestionan, por su parte, la línea uniformista de la modernidad europea.

Con estas observaciones no se quiere invalidar naturalmente el derecho, en sí legítimo, a emplear el término "filosofía europea", para designar con él un modelo o tipo determinado de filosofía; un modelo que además ha logrado imponerse como forma de carácter paradigmático y de valor universal para el quehacer filosófico. Pero si se quiere sin embargo llamar la atención sobre el problema de que en el interior mismo de la "filosofía europea" se debate la cuestión de las filosofías nacionales. Esto es hoy día evidente con el nuevo reajuste cultural y político-económico de Europa. Cabe señalar la vuelta a las tradiciones nacionales en la Unión Soviética, el desarrollo en Yugoslavia, la evolución en Alemania, etc.; sin olvidar, por otro lado, la permanente discusión en torno a la existencia o no de una filosofía española.

Des esta cuestión no es sólo de hoy, de nuestro siglo; sino que tiene su historia, como se apuntó ya antes. Basta ahora con resaltar, a título de ejemplo, la importancia del movimiento del romanticismo europeo y, especialmente, alemán con su consecuente búsqueda del "Volkgeist" o su decidido recurso a tradiciones de sabiduría popular tal como patentiza el caso de Herder.

Resumiendo, pues, la intención de las observaciones hechas en este apartado diría que la pregunta por la "filosofía europea" debe atender a descifrar el sentido de la filosofía europea como la forma de una filosofía que, a pesar de sus enormes esfuerzos por alcanzar la fundamentación de una racionalidad transnacional, está marcada en su desarrollo histórico por diferencias culturales nacionales nada despreciables; y que son, en definitiva, las que ayudan a explicar que en su

historia surjan nombres tan difíciles de armonizar como, por ejemplo, Descartes o Schopenhauer, Hegel o Kierkegaard, Unamuno o Carnap.

2. Determinando el "hoy"

Está claro que el "hoy" al que me refiero en el título no puede ser entendido en un sentido amplio; pues, si así fuese, abarcaría prácticamente todo el siglo XX. Y ello implicaría la necesidad de aventurarse a hacer una exposición panorámica de las corrientes filosóficas europeas en lo que va del siglo, es decir a historiar de hecho todo un siglo; y pasar revista de este modo a un desarrollo filosófico sumamente complejo que iría dibujando ahora un arco muy vago, desde los comienzos de la fenomenología hasta el post-modernismo, pasando por el existencialismo, el neopositivismo o la renovación del marxismo en la teoría crítica

Como semejante tarea podría acaso cumplirse en un curso, pero no en una charla, es para mí obvio que el "hoy" indicado en el título no puede sino referirse al momento más reciente, al actual; el hoy actual. Ciertamente también que incluso en ese hoy actual hay nombres que, explícita o implícitamente, están presentes como una hipoteca en la discusión en curso. Se puede pensar en Heidegger, Sartre o Foucault. Con todo, sin embargo, tampoco los podré tener en cuenta en la presente aproximación al hoy actual; pues quiero limitarme, como he dicho, a lo realmente último.

3. Aproximación a la situación de la filosofía europea hoy

La filosofía europea, como cualquier filosofía en otra región del mundo no tiene una situación propia. Es decir que su situación es necesari-

riente la situación de su mundo, en este caso, la del mundo europeo.

Entendiendo entonces que la filosofía nace por una parte del diálogo con su propia tradición pero por otra también de la confrontación con aquello que no es filosofía, esto es, su mundo histórico, hay que señalar en primer lugar que se asiste hoy en Europa a un esfuerzo de re-ubicación de la filosofía.

Este esfuerzo, pienso, se realiza en una doble dimensión:

a) Re-ubicar la filosofía significa re-situar su reflexión en referencia con el nuevo contexto histórico europeo. La filosofía busca su lugar propio en un contexto que ella no determina, pero que sí la determina a ella en cuanto que es el campo en el que ella encuentra los problemas específicos de una época con los que necesariamente ha de ocuparse, si es que quiere estar a la altura de su tiempo.

Y como este nuevo contexto parece estar condicionado o conformado por la tecno-ciencia, lo anterior quiere decir concretamente que, a este nivel, la re-ubicación de la filosofía se expresa fundamentalmente en el intento de redefinir la filosofía desde las exigencias de una época científico-técnica; entendiendo por ello una época cuyo modelo de intelección eje no viene de una racionalidad acuñada por la filosofía, y que la confronta además con nuevos problemas de fundamental alcance, como el desafío ecológico. Cabe indicar, en forma complementaria, las consecuencias que necesariamente se desprenden de la reorganización político cultural actual, sobre todo en los países del antiguo bloque socialista; una reestructura-

ción ésta que no sólo está todavía en pleno curso sino que resulta también difícil de predecir en su orientación final. Sea cual fuere su desenlace, me parece sin embargo que éste tendrá consecuencias de fondo para la filosofía; y por cierto, no sólo porque ello implicará un nuevo contexto mayor para ver el trato europeo con la tecno-ciencia. Pero tampoco sólo porque llevará a un nuevo reajuste de la filosofía académica o institucional (es seguro, por ejemplo, que ciertas sociedades "nacionales" de filosofía desaparecerán), sino también porque motivará un autocuestionamiento de la filosofía en sí misma. Con esto, empero, hago ya alusión a la segunda dimensión.

b) Esta otra dimensión brota del hecho de que la reubicación de la filosofía implica, también con necesidad, una revisión crítica de la tradición filosófica. Me parece natural que, en su esfuerzo por reubicarse, la filosofía tiene que volver sobre sí misma, cuestionar sus formas históricas usadas y discernir si esas formas son adecuadas o no para pensar su función en el mundo de hoy. Creo que esta segunda dimensión se concreta de manera ejemplar en una revisión radical de esa forma filosófica que cuajó en la figura de la racionalidad moderna. A este nivel la reubicación de la filosofía europea se manifiesta en buena parte como un reajuste o arreglo de cuentas con la propia tradición, y particularmente con el modelo filosofar que se impone en lo que se conoce por el nombre de proyecto de la modernidad.

En consecuencia con lo que acabo de señalar me luce que, en segundo lugar, la aquí indicada reubicación de la filosofía puede entenderse en el sentido programático de una "transformación de la filosofía", en el sentido preciso de transformar

el modelo vigente y rector de su racionalidad. Si por los años treinta Heidegger inició una "destrucción" de la filosofía, queriendo anunciar con ello el final de la filosofía pensada como ciencia del ente o metafísica, asistimos hoy en Europa a una "transformación de la filosofía" o, si se quiere, de la teoría de la racionalidad filosófica y que apunta a una reconstrucción teórica que permita contestar a la pregunta: ¿Cómo es posible hacer filosofía en el contexto de una cultura científico-técnica?

4. Concretando la situación del filosofar europeo hoy

Con la última indicación y, concretamente, con el uso del término "transformación de la filosofía" hemos aludido de hecho ya a un programa que concreta la situación actual en cuanto que se pretende con carácter de modelo para el filosofar en nuestros días. Me refiero, naturalmente, al planteamiento del filósofo alemán Karl-Otto Apel, cuya obra fundamental lleva precisamente el título de Transformation der Philosophie.

Como se sabe el planteamiento de Apel se orienta a transformar la filosofía trascendental en el sentido de efectuar una superación de la subjetividad solitaria de la conciencia para hacer posible la comunidad argumentativa. Este esfuerzo o intento, que es impulsado y convertido también por Jürgen Habermas, quiere corregir la racionalidad moderna anclada en la conciencia; y que se preocupa, en lo fundamental, por la posibilidad de fundamentación del conocimiento.

Desde esa óptica se comprende entonces que ni Apel ni Habermas pregunten en su programa por el conocer. Su cuestión fundamental ya no es el conocimiento, sino aquella que inquiere por la posibi-

lidad de la argumentación. O sea que la pregunta: ¿Cómo puedo conocer?, pasa de esta suerte a un segundo plano, dejando su lugar primordial a esta otra cuestión; ¿Cómo puedo y /o debo argumentar?.

En este punto, permítaseme hacer un breve inciso, se puede reconocer a mi modo de ver un caso en el que, tal como insinuaba antes, aparece la hipoteca viva de filósofos del presente, pero físicamente ya desaparecidos. Pienso aquí concretamente en Michel Foucault; y todavía más especialmente, en la preocupación de sus últimos cursos centrada en el problema del decir la verdad o del hablar lo verdadero. Pero vuelvo al tema.

La pregunta que plantean Apel y Habermas en el centro de su reflexión, responde a la necesidad de corregir el curso de la razón moderna, reorientándola hacia el programa de una "razón participativa" o "razón comunicativa".

Por eso mismo, esto es, porque se busca un nuevo modelo de racionalidad o de realización de la razón, la crítica a la modernidad en Apel y Habermas no desemboca en una negación de la razón, sino que por el contrario se reafirma, con la modernidad, la necesidad de apostar por la razón, haciéndose valer sin embargo, al mismo tiempo, contra la modernidad, la urgencia de "reconstruir la razón" en ese nuevo sentido de razón participativa o comunicativa. La figura histórica, concreta, sería la voluntad de argumentar para crear consensos; consensos que, por su parte, habrán de hacer posible la acción humana en el mundo de hoy.

Si en Alemania, con las figuras rectoras de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas, se opta por ese intento de reconstrucción de la racionalidad y se busca por consiguiente la confirmación posible de nuevos tipos de racionalidad, tenemos que en

Francia e Italia se sigue en general un camino diferente por cuanto la filosofía de esos países se ejerce, sobre todo debido a la influencia de pensadores como Derrida, Lyotard o Vattimo, más bien en el sentido opuesto de una "crítica total de la razón".

Por esta "crítica total de la razón" hay que entender aquí ante todo el esfuerzo por mostrar que no son sólo algunas formas históricas de la razón las que han fallado o son engendros fallidos, sino que la misma razón en cuanto tal pareciera ser una construcción fallida. interesante ante este cuestionamiento es el dato, permitiéndome aquí mencionarlo sólo de pasada, de que la crítica a la razón de la modernidad también tiene que ver con esta experiencia paradójica: No es lo poco sino precisamente lo mucho que ha querido rendir, lo que ha llevado, en última instancia, a la crisis actual de la racionalidad moderna.

Esta tendencia o corriente de crítica total a la razón se está conociendo hoy en Europa occidental, y particularmente en Francia, con el nombre de Posmodernismo. Como indica ya su mismo nombre esa corriente apunta en su línea fundamental a cuestionar radicalmente el proyecto filosófico de la modernidad, sobre todo en su pretensión de establecer una forma de racionalidad paradigmáticamente universal. En el fondo, pues, lo que se niega desde la perspectiva del planteamiento posmodernista es la posibilidad de operar con un modelo de racionalidad universalmente válido y vinculante. Y ello responde, por otra parte, al deseo de defender la diferencia. O sea que frente a la universalidad, disolvente de la diferencia, se quiere afirmar lo particular, lo diferente.

Por eso la crítica posmoderna a la razón está

esencialmente vinculada a un reclamo de la pluralidad. Pluralidad que, por su parte, y tal como la entiende Derrida, daría la llave para abrir el horizonte realmente superador del ámbito metafísico. Así la crítica posmoderna a la razón es programa para configurar una nueva constelación para el ámbito del pensamiento. Y decisivo es en ese proyecto que se trata de una constelación de elementos plurales, diferentes; pero que no son unidades cargadas ya en sí de sentido o de razón, sino que el sentido se abriría en y por la misma dinámica de la mutua respectividad. Lo racional se dibujaría así en una constelación marcada por la multiplicidad de los discursos. Es sabido que el programa de reconstrucción de la racionalidad moderna, tal como proponen Habermas y Apel, pero también Frank, ha chocado fuertemente con el planteamiento o, mejor dicho, con las visiones posmodernas en sus versiones francesas; siendo en parte debido a ello que esta discusión filosófica se ha convertido en una especie de debate francogermano.

Este debate en torno a la modernidad o, más concretamente, en torno a sus posibilidades y limitaciones, ocupa indudablemente un lugar central en la reflexión filosófica actual de Europa en general. Con todo hay que reconocer que con ese acontecimiento histórico iniciado e impulsado por el movimiento de la Perestroika se ha desatado también una discusión teórica de fuerte alcance y de profunda significación para la reorientación de la filosofía en Europa, tanto en su parte occidental como oriental. Me refiero, lógicamente, al debate sobre el marxismo. En efecto, con el derrumbe ideológico y político del socialismo real existente, en tanto que sistema que reclamaba al marxismo como eje referencial fundamental de su

credibilidad teórica y social, se ha agudizado de manera incuestionable y sustancial la crisis del marxismo.

No es este el lugar adecuado para entrar a evaluar en detalle las causas y consecuencias de la crisis del marxismo; crisis que, por otro lado, conviene recordarlo - el fin del socialismo autoritario ha agudizado, pero no iniciado. Sí conviene, sin embargo, anotar que sobre el trasfondo de la bancarrota del orden social y político, así como de la ideología del socialismo real existente, la crisis del marxismo aparece principalmente a la luz de la sospecha de que es toda una constelación del saber la que se desintegra y pierde coherencia. Desde esta perspectiva, pues, cobra la crisis del marxismo la significación de la extorción de una fuente proveedora de seguridad y de certeza para el saber teórico-práctico. Más aún, significa el cierre de una tradición generadora de sentido y de orientación para el trato del hombre con la historia.

De esta suerte la actual discusión sobre la crisis del marxismo, sobre el final definitivo de la filosofía marxista, sobre todo allí donde se perfila como sincera y preocupada pregunta por lo que queda del marxismo para la mejor comprensión de nuestro tiempo, es una discusión que contribuye, acaso en igual medida como el debate sobre la racionalidad de la modernidad y su herencia, a despejar el nuevo horizonte a partir del cual la reubicación histórica de la filosofía europea podrá, realmente empezar a adquirir contornos claros.

Pero pienso que todavía es pronto para arriesgar pronósticos sobre si esa reubicación cuajará de nuevo en una forma predominantemente rectora del pensar o no. Quizá lo más razonable sea pre-

pararse para un largo período en el que la filosofía no sólo sea lugar de comprensión y de clarificación de procesos, sino que sea en sí misma "proceso".

COMENTARIO DE: *Carlos Alemán*

1. Hoy empezamos a hablar de "Filosofía centroeuropa".
2. Tal denominación supone un cambio de visión geopolítica vinculado con las perspectivas que abre la crisis del sistema socialista, encauzada en los lineamientos de la glasnost y la perestroika.
3. Una de las consecuencias del nuevo juego de fuerzas políticas en el campo ideológico es el resurgimiento de la categoría de Europa Central, que incluye no sólo a varios países que hasta hace poco se ubicaban en el Este geográfico-político, sino también a una Alemania unificada.
4. La expresión "filosofía centroeuropa" refiere a un futuro previsible desde un punto de vista de las condiciones estructurales e ideológicas que den lugar a la configuración de un pensamiento regional identificable por sus rasgos doctrinarios. Se asienta en una expectativa y no tiene referente específico actual.
5. Tal concepción envuelve el supuesto -correcto en términos generales- de la estrecha vinculación entre el pensamiento y las condiciones

históricas, y muestra que la expectativa de un perfil filosófico no depende sólo del magisterio doctrinario y de su consolidación institucional, sino también de los virajes políticos, sociales y económicos.

6. También se supone, al anticipar una "filosofía centroeuropea", que ella será generada por una situación nueva. Vale como ejemplo de que las ideas son primariamente movidas por una energía distinta de la espiritual, sea cual fuere el status antropológico que se le asigne a ésta.
7. Pero el permiso teórico para preanunciar "filosofía centroeuropea" no sólo se asienta en la crisis política e ideológica del socialismo, sino también, y del modo más grave, en la crisis del imperio universal de la Razón.
8. Sólo en una situación de crisis y reacomodamiento en el Oeste se puede postular con una previsible aceptación generalizada que se forme un nuevo bloque ideológico-doctrinario, que virtualmente podría encabezar una Alemania unificada.
9. El oeste europeo (y especialmente Francia) cuestiona la imposición imperativa del Logos, y con ello señala la crisis de legitimación en la sociedad postindustrial, hondamente atravesada por la escisión entre la razón teórica y la práctica. Ciencia y ética discurren por vías separadas. Cada esfera de acción se reduce a un lenguaje, y se carece de un metalenguaje universal. La filosofía está en crisis, a causa de una crisis histórica, consistente en la ruptura del bloque de solidaridad intersub

jetiva que envuelve en tiempos normales situación y sentido. Cada vez que se busca la eficiencia en términos absolutos: "Haz esto, o de lo contrario no hagas nada"; "Comunica esto exactamente, o calla" se cae en un régimen de terror, con su consecuencia de virtual disolución social.

10. El pensamiento alemán contemporáneo, en cambio, si nos atenemos a figuras como Habermas o Apel, insiste positivamente en el imperio de la Razón, pasándola de la esfera trascendental a la intersubjetividad comunicativa, sobre el supuesto de un interés teórico escindible de la praxis orientada a fines.
11. Esta propuesta de negociación teórica de la verdad parece ser un polo de condensación del futuro pensamiento centroeuropeo. ¿Pero con qué interlocutores se negociaría la validez del discurso filosófico? Con interlocutores en crisis, cuya doctrina ha sido tocada por el cambio de rumbo de su sociedad. ¿Realmente es posible en general una negociación puramente teórica? Esta cuestión, que no es objeto de esta mesa, puede rozarse mediante otra formulación: ¿que rumbo le dará la sociedad a la ideología?
12. Con la expresión "filosofía centroeuropea", verdadero caballo de Troya que se introduce en el campo de la filosofía, se señala una reorganización de los bandos en el pensamiento europeo.
13. Al Occidente rige la filosofía de la crisis, que muestra las grietas ideológicas de la sociedad postindustrial.
14. Al Oriente, se generan planteamientos que cuestionan el pensamiento dogmático. Tal evo-

lución ha sido posible por la glasnost y la perestroika emergentes de la crisis, y previsiblemente provocará un sacudimiento filosófico.

15. El Centro, que puede constituirse sobre la base del acercamiento interinstitucional y personal, cuyos primeros pasos ya se están dando, puede fijarse por núcleo el pensamiento alemán, que convoca con la idea de la negociación teórica, compatible con la teoría de la práctica cognoscitiva y la argumentación en la cual puede diluirse la razón dialéctica marxista vaciada de sus principios.

Creo que aquí reside la cuestión principal:

16. ¿Cómo es posible que Alemania aparezca apenas rozada por la crisis de la filosofía, o que no haya cultivado una filosofía de la crisis?
17. Sería interesante seguir el diálogo que se generará en el Centro, para observar si se produce la actuación de esa Razón astuta que lo dejaba siempre triunfante a Sócrates frente a sus interlocutores.
18. Pero por último: ¿acaso la idea de una "filosofía centro europea" no es una mera posibilidad? Porque crisis del Este contra crisis del Oeste, el Centro podría quedar reducido a un referente intermedio, u operar como un polo opcional.
19. De todos modos, la apertura del Este puede promover un diálogo paneuropeo de proyección planetaria.
20. Entre otras cuestiones que esto abre, no se puede soslayar la de las relaciones con los Estados Unidos. Y en cuanto a América Latina no somos parte del juego.

COMENTARIO DE: José Luis Davis

Me pareció muy esclarecedora y puntual la exposición del doctor Fornet Bentancourt sobre la situación actual de la filosofía centroeuropea. Por supuesto sería imposible abordar, en el tiempo que dispongo, las diferentes cuestiones presentadas, por lo que prefiero enfocar, desde mi sospecha, uno de los temas claves, el diálogo de la filosofía, para ubicar el espacio que ejerce la reflexión filosófica en el mundo en que vivimos.

El disertante ubicó, en este momento, un doble diálogo de la filosofía. El primero con su propia tradición y el segundo, el que establece con la tecnociencia.

El surgimiento reciente de nuevas sociedades filosóficas en Europa, especificó algunas nacidas en España, marcaría el renacer de la preocupación por cierta temática, objeto de la filosofía, y el reencuentro de este pensar con su propia tradición. Sin embargo, más allá de la proliferación de los círculos filosóficos, en una realidad donde el discurso de poder está hegemonizado por los medios de comunicación, lo que llamamos filosofía no puede sino agotarse en un diálogo entre filósofos sin capacidad de incidencia social.

La tradición se ha vuelto nostalgia. Tal vez valga la metáfora de aquella mendiga que le contaba a sus compañeras de asilo su pasado de gloria, cuando era una dama noble de gran riqueza, belleza y poder. La filosofía también vivió suploria, a veces trágica, como la cicuta de Sócrates

o la hoguera de Giordano Bruno, a veces exaltante como lo que significó Hegel para el siglo XIX. Pero hoy sólo quedan los recuerdos de la mendiga.

Y de esta mendicidad, de la pérdida de sí misma, surge su diálogo con la tecnociencia. Esta necesita fundamentos epistemológicos y hasta justificaciones éticas, Karl Popper es un ejemplo de esta actitud, que cierta filosofía puede ofrecerle. El problema, de quien fue la madre de las ciencias, no es su condición servil, en realidad siempre se sirve a alguien. Sócrates buscaba servir al hombre y al logro de su libertad interior. Ahora este diálogo con la tecnociencia--aunque pienso que el término diálogo no es el más apropiado teniendo en cuenta su sentido originario, porque acá no son logos que se encuentran sino que hay un sólo logos que se impone y es el de la tecnología-- ha terminado convirtiendo a esta filosofía en la sierva de una ciencia cuyo objetivo más visible es la organización tecnocrática del mundo, desde las computadoras hasta los misiles y bombas nucleares.

¿Está muerta la filosofía? La pregunta puede insertarse en un interrogante más amplio. ¿Ha terminado la civilización que tuvo a la filosofía como expresión de su racionalidad?. O preguntando de otro modo. ¿Murió la cultura de la que la filosofía significó su visión totalizadora?.

Si pusimos el acento en Centroeuropa creo que es interesante mostrar la reflexión, no de un filósofo sino de un novelista, el checoslovaco Milan Kundera, quien analiza el acabamiento de una cultura partiendo de encontrar el significado de la crisis de la identidad europea.

Kundera habla de la ambigüedad de la palabra

Europa. Si geográficamente se la considera como un bloque único que va desde el Atlántico hasta los Urales, culturalmente existen dos Europas, la del Este, enraizada en la civilización de Bizancio y la Iglesia Ortodoxa, con Rusia como fuerza matriz, y la Occidental, con raíz en Roma y en el catolicismo, unida por la misma experiencia del Gótico, el Renacimiento, la Reforma y el Barroco.

Observa el novelista checo que la conciencia de esta muerte, el fin de la civilización, aparece con más claridad en las pequeñas naciones de Europa Oriental; así el himno polaco puede llegar a anunciar "Polonia aún no ha perecido", como esperando su muerte. Pero esta conciencia de muerte, de finitud, profetiza Kundera, pronto será de toda Europa. Esta es la razón por la que Kafka y Gombrowicz son tan universales, porque expresan en su obra la pregunta que angustia a la vieja herbia europea, y ésta es: ¿cuáles son las posibilidades del hombre dentro de un universo que se cierra en torno a él?

Comenta también Kundera que si en las calles de Praga detuviese a cualquier transeunte y le preguntase cuál es su pintor favorito, éste lo miraría con estupor. "¿Qué tengo que ver yo con la pintura?. Esa es cuestión de museos". Todo aquello que significaba la identidad del hombre en una civilización, el arte, la filosofía, va perdiendo su significado. Kundera rescata la novela como el último reservorio, y desde allí busca enfrentarse contra la pretensión de esa identidad abstracta que implica la tecnología. "No puedo conformarme a encontrar mi identidad en la informática y la computación, pero lo demás va muriendo", confiesa desolado.

Creo que en un mundo cuyos contenidos tradicionales van de la fragmentación a la disolución, y que va buscando su unificación en la materialidad de la tecnología y en la metafísica de las finanzas, la actitud más auténtica del pensador es reflexionar sobre el sentido profundo de la muerte de la filosofía.

• •

JORNADAS: NIETZSCHE y los 90.

LA FUNDACION PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO ARGENTINO E IBEROAMERICANO -F.E.P.A.I.

Organizó las Jornadas "Nietzsche y los 90.

Vigencia y Proyección de su Pensamiento a 90 años de su muerte.

21 y 22 de noviembre- Buenos Aires.

MESAS REDONDAS en el Centro Cultural San Martín.
a las 19,30 hs. Sala E.

Miércoles 21 - Temas Nietzscheanos con Carlos Alemián -Rosa Coll-Arturo García Astrada- Gabriela Rebok.

Jueves 22 -(Presencia de Nietzsche)- Jorge Bolívar Abelardo Castillo- Luis Jorge Jalfen. Silvio Maresca.

Carlos Alemián: introduce para este Boletín una presentación, a manera de anticipo, a la espera de tener las reseñas de algunos expositores, que se publicarán en nuestra próxima edición.

PRESENTACION:

Para evocar a Nietzsche, a 90 años de su desa-

parición, se ha convocado a pensadores críticos, con el fin de que susciten en nosotros la recreación de sus concepciones.

Todos hemos tomado distancia de ellas; las hemos interpretado y juzgado. Pero ninguno puede pasar por ellas, o por sobre ellas, sin recrearlas.

Esto es lo que se proponía Nietzsche en el decálogo "La escuela del estilo", que escribió para Lou Salomé.

En la 10ª recomendación dice:

"No es cuerdo ni hábil privar al lector de sus refutaciones más fáciles; es muy cuerdo y muy hábil, en cambio, dejarle el cuidado de formular por sí mismo la última palabra de nuestra sabiduría" (En Nietzsche, de E.M. Estrada, p. 72).

Los temas nietzscheanos abarcan todo el panorama de la cultura, desde la política hasta la estética, pasando por la moral, la metafísica y la religión.

Son puntos insoslayables de su pensamiento:

- . Dionisos y la embriaguez metafísica
- . La música
- . La voluntad de poder
- . El ataque a la moral
- . La humanidad centrada en los señores de la tierra
- . El desprecio por el pueblo llano
- . El mediodía
- . El superhombre
- . El eterno retorno

¿Por dónde empezar?

En 1893, en un artículo publicado en la Nación: "Los raros", Rubén Darío caracteriza el pensamiento de Nietzsche del siguiente modo: "Su fisco-

lofía es brumosa". Pero la causa de esta bruma reside en buena parte de nuestro modo de aproximarnos.

La resonancia de las ideas de Nietzsche se propagó entre nosotros desde la periferia hacia su centro, sin llegar muchas veces al núcleo de los conceptos fundamentales, que sustentan todo el cambiante sistema, por así llamarlo, diabólicamente construido con metáforas, alegorías, aforismos y dítirambos.

Daniilo Cruz Vélez sostiene que "Nietzsche es un fenómeno metafísico, y hay que verlo en el horizonte de la metafísica" (Introducción al Nietzsche de Lefévre, FCE).

En consecuencia con lo que sugiere esta idea, vamos a participar en la reasunción de tres temas centrales de la literatura nietzscheana: "El super hombre" del cual se ocupará el licenciado Luis Jalfen; "Genealogía de la moral" a cargo de la licenciada Gabriela Rebok" y "Gramática y tiempo" (sobre el eterno retorno) por la Prof. Rosa Coll.

En la segunda Jornada participaremos en una reexposición de otras de sus ideas, que son siempre llamados, y recordaremos algunos de sus ecos.

Tomarán la iniciativa del diálogo: Jorge Bolívar, quien ha titulado su enfoque "El juego de los cuerpos", Silvio Maresca, "Nietzsche y el poder" y Abelardo Castillo, "Presencia de Nietzsche en la literatura contemporánea".

Nietzsche piensa para un nosotros a cuyo seno convoca a toda mentalidad crítica. Su mensaje no es un dogma sino una suscitación: da qué pensar.

Este "nosotros" del cual muchos gustan ex-

cluírese, se va engrosando no obstante, de modo significativo. Nietzsche ha tenido una presencia eruptiva en la cultura europea: André Gide, Thomas Mann, Miguel de Unamuno, José Ortega, Martín Heidegger, los posmodernos, tomaron en serio su reto

Pero también ha sido una moda.

Su hermana fabricó un santón, y en algún momento lo enajenó a la campaña nazi y el III Reich se apropió de su caricatura política.

Dije que buena parte de los malos entendidos sobre Nietzsche se originaban en su abordaje periférico, y puse por ejemplo de incomprensión la frase de Rubén Darío en la Nación, en 1893; "Su filosofía es brumosa".

Este registro es de los primeros que se asientan sobre Nietzsche en nuestro país. Qué habría leído Darío sobre Nietzsche, es cosa que no sé. Las primeras ediciones españolas son de principios de siglo.

En 1915, en "Nosotros", aparece un ensayo de Leopoldo Hurtado, crítico musical, sobre Federico Nietzsche.

Alejandro Korn, en "La libertad creadora", se inspira al parecer en "La voluntad de poder".

Luego se interesan por su pensamiento Carlos Astrada, Ezequiel Martínez Estrada, León Dujovne, Angel J. Casares, Víctor Kassuh... y nosotros.

Su vigencia es de hoy

Dejaré a los expositores que digan lo suyo, como una reafirmación de las resonancias de un mensaje vivo.

INFORMACION

CONGRESO:

En septiembre de 1991 se realizará en Córdoba organizado por la Sociedad Argentina de Filosofía el VI CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA. El tema central girará en torno del "Hombre, Educación y Cultura".

Han comprometido ya su asistencia Evandro Agazzi (Suiza) Alberto Wagner de Reyna (Francia, Perú), Armando Rigobello (Italia), Niels Offenberger (Alemania) Vial Iarrain (Chile) Mayz Vallenilla (Venezuela).

Estará presente también el filósofo español Alfonso López Quintas. Su propuesta, de alto valor educativo, está destinada a la formación intelectual, con una metodología, diferente, original.. Utiliza contenidos tradicionales con un nuevo enfoque, uniéndolos a apreciados valores de actualidad en materia de educación intelectual y moral. Y viceversa. Afirma lo actual a la luz de propuestas tradicionales, adquiriendo éstas virtualidades insospechadas.

La transmisión de su propuesta formativo tiene extensos campos. La cátedra, la TV, el Video, el diálogo o coloquio. López Quintas es también autor de varias obras escritas.

Para informarse acerca del Congreso dirigirse a:

Casilla de Correo 912 (5000)Córdoba

Teléfono: (051) 515965

Telex: 51728 GOCOR AR

FAX, 54-51-244092

III JORNADAS NACIONALES DE ETICA

Organizado por el Centro de Investigaciones, Eticas y la Asociación Argentina de Investigaciones Eticas, presididas por Ricardo Maliandi, tendrán lugar en Buenos Aires las III Jornadas Nacionales de Etica y I Congreso Nacional Interdisciplinario de Etica Aplicada.

OBJETIVOS:

- + Reflexionar sobre la problemática de la niñez en la Argentina en un diálogo interdisciplinario que explicita y desarrolle la dimensión ética de tal problemática.
- + Elaborar conclusiones y propuestas para afrontar los problemas de la niñez en la Argentina.
- + Promover la concientización, el establecimiento de políticas, el desarrollo de programas y proyectos y la movilización de recursos para atender a la solución de los problemas discutidos.

Tema General: "La situación de la niñez en la Argentina".

Se realizarán en julio de 1991 en la Escuela Superior de Comercio "Carlos Pellegrini" Marcelo T. de Alvear 1851. Cap. Fed.

Informes e inscripción: lunes a viernes de 14 a 18
Tte. Gral. Perón 2395 - 3º "G" - 1040 - Cap. Federal.
Tel. 48- 0183.

I. BOLETIN DE FILOSOFAR LATINOAMERICANO

Ha llegado a esta redacción el Número I-abril de 1990- del Boletín de Filosofar latinoamericano que se ha empezado a editar en Montevideo - Colonia 815 esc. 507.

Su contenido es vario, interesante, actualizado, con comentarios bibliográficos, con informaciones útiles sobre filósofos, congresos, cursos. El tema central lo constituye un artículo de Mauricio Langón sobre el reciente libro de Francis Fukuyama "El fin de la Historia".

No dudo que por su contenido este Boletín merece un elogio. Por eso es casi inexplicable que en ningún momento se informe al lector o suscriptor quién lo dirige y qué entidad lo edita, convirtiéndose así en un boletín anónimo, lo cual se contradice con la seriedad que parece presentar.

En una hoja aparte se incluye un recorte para suscribirse, y se solicita hacer el depósito correspondiente a nombre de dos personas. Esa es toda la referencia personal existente.

Pienso que este vacío debe ser subsanado en el próximo número, pues seguramente debe tratarse de una omisión irreflexiva o involuntaria.

II. FACULTAD ABIERTA DE FILOSOFIA DE LA FUNDACION ORIGEN

La Fundación Origen es una Escuela de Altos estudios, presidida por el Lic. Silvio MARZUCA, dedicada a actividades de docencia e investigación, principalmente en el área de filosofía, y también en las de psicoanálisis, lenguas clásicas y modernas. Es una institución sin fines de lucro, sostenida por el aporte de sus integrantes -docentes y alumnos- y colaboraciones personales e institucionales.

Sus actividades se iniciaron en 1987. Además de sus actividades específicas, edita un CORREO institucional y la REVISTA ORIGEN.

La Facultad Abierta de Filosofía es la encargada de desarrollar las actividades filosóficas de la Fundación. Y practica un nuevo estilo de educación que se conoce con el nombre de EDUCACION ABIERTA.

Transmitir la filosofía en un sistema de educación abierta es un estilo de trabajo que brinda a esta disciplina un sinfín de beneficios para que el filosofar se despliegue al máximo de sus posibilidades, y pueda comunicarse el saber filosófico con una apertura y una vocación hacia el diálogo intelectual que, a veces, se pierden o desperdician en la educación formal, o sistemática, o tradicional -como quiera llamársela.

Pero a mi modo de ver debe verse entre ambas modalidades de educación una complementariedad ampliamente conveniente para ambos estilos. Y no debe verse de ninguna manera a la una como excluyente de la otra, es decir, como sistemas alternativos y no complementarios. En este caso cerrado y

abierto no se oponen sino que interdependen uno del otro y el fin de ambos sistemas es afín: incentivar la creatividad intelectual. Que a veces esto no lo logre alguna enseñanza académica no invalida el valor intrínseco del sistema.

Por tanto, promover la educación filosófica abierta es altamente recomendable, cumple una función complementaria. Como asimismo, la educación formal es genuinamente necesaria y complementaria de la abierta.

No he visto en el folleto que difunde la Fundación Origen esta posición. Tampoco rígidamente expresada la otra, pero sí se perfila la tendencia.

• •

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Celina A. Latorra Mendoza

ENRIQUE B. MARI. Elementos de epistemología comparada, Bs.As. Puntosur, 1990, 246 pp.

El autor, poco prolífico en ediciones, compensa el escaso número con la densidad del contenido. Profundo conocedor del pensamiento contemporáneo, nos ofrece en esta obra una reflexión sistemática sobre lo que quizá deba considerarse la polémica filosófica sobresaliente del siglo: la epistemología anglosajona vs. la continental. La tesis de Mari es que sólo mediante un análisis comparativo de estos registros podrá comprenderse bien el nexo ciencia-sociedad.

El libro comprende dos partes. La primera, que le da título, es la más extensa. La segunda, "El concepto de verdad en Karl Popper", lleva como apéndice un trabajo anteriormente publicado "La verdad en la filosofía a fines de nuestro siglo".

Los "Elementos" constan de dos partes. En la primera se analizan las formas de la filosofía en su relación con las fuerzas sociales. Su tesis está abiertamente enunciada en p. 15: "lo que aparentan ser formas, divisiones o ramas de la filosofía, según distintos criterios clasificatorios, no expresan sino el juego cambiante de las fuerzas sociales en una época histórica dada". Precisamente el hecho de que actualmente predomina la epistemología en las dos versiones mencionadas es lo que justifica, para Mari, su propuesta de una

epistemología comparada. A continuación, en sucesivos párrafos se ocupa de los distintos nudos en que irá enlazándose la polémica, a través de Moulines, Neurath y la génesis del cientificismo desde Bacon y Comte. Como conclusión expone las redefiniciones de las corrientes anglosajona y materialista francesa con respecto a la filosofía de la ciencia.

En la segunda parte trata específicamente las corrientes epistemológicas contemporáneas, justificando en primer lugar la necesidad de un marco teórico para la epistemología comparada. En el punto V. "Racionalidad científica e historia interna y externa de la ciencia" muestra que la polémica Kuhn/Lakatos, sobre la preeminencia de la historia externa o interna de la ciencia, está íntimamente relacionado con las divergencias acerca del concepto de racionalidad. En los dos puntos siguientes y últimos, se esbozan las líneas maestras de lo que para Marí debe ser una epistemología comparada. En primer lugar, él mismo nos muestra un caso, mediante la comparación entre la noción Kuhniana de paradigma y los desarrollos de Althusser, Canguilhem y Foucault, teniendo en cuenta que en ambos casos se partió de un proyecto crítico de contenido historicista. La relación los comunica y permite agruparlos en una visión epistemológica en la que "la idea de un campo, estructura u horizonte preteórico ... fija las condiciones absolutas de regulación y producción de teorías y conceptos" (p.114) Este es el elemento común a los conceptos epistemológicos aparentemente disímiles que maneja cada uno de ellos (Foucault: "configuración conceptual", Canguilhem: "marco teórico"; Althusser: "problemática"; Kuhn: "paradigma" Lakatos: "programa de investigación"). Los puntos

sobre los que podría versar esta epistemología con parada son enunciados en el último párrafo: 1. Estatuto teórico de la epistemología en relación con la teoría del conocimiento. Aquí hay puntos convergentes (su inicial orientación antimetafísica, adopción de un método y una problemática que desplazaba las preguntas y direcciones especulativas originadas en los tradicionales sistemas de filosofía) y divergentes (la corriente francesa rompe con elementos de la teoría del conocimiento y llega a una posición alternativa con respecto a la anglosajona): 2. ¿La ciencia, producto o proceso de producción? y 3. Otros puntos de confronte: relación entre ciencia e ideología; el problema de la verdad, modelo epistemológico recortado sobre las ciencias sociales o las físicas, etc.

Este trabajo, muy rico en referencias y en el cual prácticamente ningún epistemólogo de consideración queda fuera, es en sí mismo una demostración del modo adecuado de proceder comparativamente frente a teorías alternativas o rivales. Las preferencias y adhesiones personales del autor, que las tiene, no han empañado en lo más mínimo su proceder. Un ejemplo que ciertamente muchos compartirán, pero que no todos estarán dispuestos a seguir.

- - - - -

ALEJANDRO AMY. Introducción a la epistemología para psicólogos, Montevideo, Ed. Roca Viva, 1990, 134 pp.

El objetivo de esta obra es superar una visión epistemológica acrítica de la enseñanza y la práctica de las ciencias psicológicas uruguayas. El autor asume que la significativa carga ideológica de las ciencias psicológicas y sociales con

pira contra sus igualmente significativas pretensiones de cientificidad. Pero para eso es necesario plantear el problema metodológico como instancia inicial e inexcusable: "...queremos una Psicología que sea estudiada y desarrollada en nuestra Universidad poniendo especial énfasis en la crítica profunda de los contenidos y metodologías que conforman el panorama actual de las ciencias psicológicas" (p.7).

Los 38 acápites que componen el libro constituyen una suma elemental de las cuestiones epistemológicas y metodológicas clásicas: ciencia, saber, conocimiento, sujeto, psiquismo, métodos, teorías. Aproximadamente la mitad de páginas se dedican a una explicación de la metodología general, en un nivel elemental pero correcto y actualizado. Se observa el esfuerzo de Amy por citar e incluir a pensadores compatriotas tanto en el texto como en la bibliografía. Resulta interesante la inclusión en el último acápite ("Epistemología discontinuas contemporáneas") de las intervenciones estudiantiles en las clases del curso de Introducción a la Epistemología, que el autor dicta en la Universidad. Las preguntas y comentarios indican - a veces muy explícitamente - las direcciones del interés de los alumnos, sobre todo en cuanto a la ideologización de las ciencias sociales, que parece ser una preocupación recurrente tanto en el curso mencionado como en este libro. En efecto, una visión acrítica de las ciencias sociales y también de la Psicología, por supuesto) ha enmascarado el carácter ideológico no sólo de ciertas teorías, sino aún de las metodologías investigativas y los trabajos de campo. El autor ve claro que no basta denunciar la ideologización, y mucho menos aceptable es reemplazarla por otra de signo con-

trario o diverso. Los niveles de compromiso ideológico sólo pueden patentizarse en una discusión crítica sobre los fundamentos metodológicos de las investigaciones y la asunciones de las teorías. Naturalmente esta obra no aborda en profundidad este problema, lo que excedería el marco introductorio que se propone, pero quienes la lean con atención estarán en condiciones de comprender el núcleo de la preocupación metodológica e incluso de algunas vías de abordaje.

Cuando aún asistimos a inexplicables esfuerzos por reducir el porcentaje de materias formativas y críticas en beneficio de las técnicas, en casi todas las carreras, lo cual es más grave si cabe en disciplinas como las ciencias sociales y las psicológicas, y cuando esto se hace invocando una sedicente mejora en la "formación profesional" (?), obras como la que comentamos, a pesar de su modestia teórica, no pueden menos que ser calurosamente bienvenidas.

- - - - -

ANGEL J. CAPPELLETTI, Notas de filosofía griega, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1990, 81 pp.

Angel Cappelletti, fecundo profesor de origen argentino y radicado en Venezuela desde hace muchos años, continúa ofreciéndonos sus estudios sobre la filosofía griega, especialidad que ha cultivado desde los comienzos de su carrera filosófica. Aunque ha dedicado obras de envergadura a los "grandes" de la filosofía griega, prefiere redescubrir y transmitirnos, a través de sus sucesivos libros y artículos, el valor de otros pensadores helenos a quienes nuestro desconocimiento o desinterés ha condenado a la región crepuscular y a la letra menuda.

En este libro se reúnen siete trabajos relativos a los sofistas, los socráticos menores y los peripatéticos, y se destina -según la nota preliminar- a la enseñanza Universitaria hispanoamericana que posee escasa bibliografía en castellano sobre estos temas y autores.

El primer trabajo, "Vida y evolución en la filosofía griega", propone, como su título indica, una descripción histórica de los principales conceptos biológicos que manejaron los pensadores griegos desde los milesios hasta Aristóteles, el gran sistematizador de la biología de su tiempo. En el segundo se ocupa de las "Ideas igualitaristas en el siglo de Pericles", adelantando así la descripción usual de primeros igualitaristas a los estoicos. Entre otras virtudes filosóficas hoy reconocidas, los sofistas del s. V aC habrían contribuido a una teoría del gobierno democrático basada en la propia experiencia histórica y en el uso crítico de la razón. En esta misma línea, en el tercer artículo, Cappelletti estudia especialmente a Protágoras y su célebre afirmación. Proponiendo una interpretación a su juicio más ajustada a la verdad histórica, titula este aporte: "Del hombre medida al hombre medido", y explica así el surgimiento del Estado como el recurso ideado por el hombre débil frente a la naturaleza y a sus propios congéneres. En el estado originario o natural el hombre es medida de todas las cosas, pero en el estado de cultura él mismo es medido por las normas que le permiten sobrevivir.

El cuarto artículo trata "El escepticismo de Jenófanes de Corinto", un sofista de la primera generación, como Protágoras y Georgias, aproximándose a la posición de este último. El trabajo siguiente trata "El hedonismo de Aristipo", fundador de la "secta cirenaica", quien revelaría, según

Cappelletti, la ascendencia socrática de su pensamiento, al asignar a la razón (aunque no en el sentido socrático del término) el papel de medio para lograr el objetivo moral (el mayor placer con el mínimo dolor), lo que en definitiva significa dirigir los placeres como se dirige al caballo o a la have.

El sexto trabajo se ocupa de la "Religiosidad e iconoclasia del cinismo", mostrando a otro socrático menor influenciado por los sofistas: Antístenes de Atenas, quien propone una profunda crítica de la religión positiva, paralela a la crítica de las instituciones, desembocando en un monoteísmo o quizá panteísmo, ya que en definitiva, según el testimonio de Clemente Alejandrino, para el griego "Dios no se parece a nadie" (p.65). El último capítulo se ocupa de la psicología y la ética de Dicearco de Mesina, un peripatético matemático, geógrafo, retórico y filósofo que se inclinó hacia el materialismo psicológico y antropológico, rechazando la teoría de la inmortalidad del alma, la de su localización y en general toda la antropología platónica. Cappelletti señala que este materialismo no se vincula con ideas avanzadas o revolucionarias en materia social, ya que Dicearco está muy cerca de la teoría política aristotélica y el mismo Lucrecio, continuador suyo es más bien un conservador.

Aunque los trabajos o "notas" como las denomina modestamente el autor, son breves, recogen lo fundamental acerca de estos pensadores tan poco conocidos- y apreciados- de los cuales la mayoría de los testimonios autorales son indirectos y muy fragmentarios. Con todo, este recordatorio tiene el saludable efecto de mostrar hasta qué punto fue rica y variada la filosofía griega, sin renegar por ello de sus grandes cabezas.

A FERRAZ, C.FLOREZ, N.ORRINGER, S.RABADE y F.RIELO
Raíces y valores históricos del pensamiento español, Madrid, Fnd. Fernando Rielo, 1990, 155 pp.

Este libro recoge los aportes de los participantes en el Ciclo homónimo organizado por la Fundación en el año académico 1988-1989, y continúa la línea de preocupación planteada anteriormente con el título "¿Existe una filosofía española?". Todos los convocados esta vez ostentan una importante trayectoria académica. Algunos se han dedicado asiduamente al tema de la historia filosófica española, como Nelson Orringer y Cirilo Florez otros provienen del ámbito reflexivo (Sergio Rábade, Antonio Ferraz y Fernando Rielo). El orden de presentación de los cuatro primeros trabajos va de lo general a lo particular. Sergio Rábade, en "Aportaciones del pensamiento español a la filosofía" las sintetiza en la línea de un humanismo jurídico, teológico y existencial. Un punto importante, nos dice, es el arsenal problemático provisto por la gesta americana. Pero el aporte mayor estaría constituido por el humanismo teológico del siglo de oro, cuyo núcleo fue el problema de la libertad (y su secuela en la clásica controversia "de auxiliis" cuyo valor filosófico y teológico supera en mucho las inevitables nimiedades escolásticas). Sin desconocer descollantes figuras del pasado y del presente (Vitoria, Suárez, Ortega, Unamuno), parecería que Rábade valora sobre todo el "temple" humanístico existencial (no abstracto) del pensar filosófico español. Observa que la filosofía española -dejando aparte el pensamiento árabe y judío medieval- no ha producido ningún gran sistema. Esto no le parece un demérito sino una respetable peculiaridad. Y, al fin del siglo XX, no se puede menos que estar de acuerdo.

Nelson Orringer se ocupa del "Radicalismo en la España filosófica del siglo XX", entendiendo por "radicalismo" no el extremismo político sino el regreso a la raíz del acto de filosofar. Tomando como punto de partida y propuesta husserliana (y haciéndose cargo de la postura crítica de Kantorp), el autor pasa revista a tres exponentes de ese radicalismo filosófico: Ortega, Zubiri y Laín Entralgo. Cirilo Flórez Miguel, en "la filosofía unamuniana y las raíces del pensamiento español", pone el caso del filósofo exiliado (real, en París) como un ejemplo de la conversión a sí y el "exilio" interior necesarios para lograr una difícil síntesis de la escisión personal y nacional entre el yo profundo y el yo superficial. En cierto modo la tragedia interior y filosófica de Unamuno es el espejo de la tragedia de España de su tiempo.

Antonio Ferraz se ocupa de "Realidad y ser según Zubiri", regalándonos una cuidadosa y fiel exposición del denso pensamiento zubiriano. Pero no queda en esto, que ya sería bastante, sino que avanza hipótesis de posibles hermenéuticas enriquecedoras. Finalmente Fernando Rielo no habla de la filosofía española sino que expone "in actu exercitu" un caso de ella: la concepción genética de lo que no es el sujeto absoluto y fundamento metafísico de la ética, que tal es el título de su trabajo. En síntesis, según Rielo, la identidad absoluta carece de sentido sintáctico, semántico y ontológico. De esta constatación se pueden deducir numerosas teoremas, la mayoría de los cuales ponen en cuestión afirmaciones tenidas por obvias en los tratados de historia de la filosofía (y en las exposiciones mismas de los filósofos). En el corolario se propone una nueva fundamentación de la ética, como aporte concreto a la filo-

sofía española. Al término de estas exposiciones se recoge -seguramente en forma selectiva- el debate posterior que tuvo lugar en una mesa redonda final, coordinada por Ramiro Florez, en el que se notan claramente las diferentes opiniones que el público tenía con respecto a la existencia y/o valor del aporte filosófico español. Las respuestas y las repreguntas muestran que el debate sigue abierto. Muy posiblemente en breve tiempo tendremos noticias de su continuación, gracias a la generosa labor editorial de la Fundación Rielo.

- - - - -

RAUL FORNET-BETANCOURT, Lateinamerika- Forschung an Deutschen Hochschulen. Eine bibliographische Annäherung, Aachen, Concordia, Reihe Monographien, 1990, 171 pp.

Esta nueva entrega de la Serie Monografías de la Revista Concordia, nos ofrece un material bibliográfico recopilado por el Prof. Fornet a lo largo de varios años de trabajo. Son un millar y medio de acientos bibliográficos sobre trabajos de investigación realizados en Universidades y Escuelas Superiores de Alemania en los últimos 100 años (1887-1988). Para este trabajo se ha valido especialmente de las recopilaciones de Leipzig y Frankfurt/Main, y cada asiento, luego del nombre del autor y título del trabajo, indica el carácter y la institución.

La primera parte recoge las investigaciones generales sobre Centro y Sud América, con 251 asientos. La segunda, con 52, recoge las relativas a la América prehispánica. El tercer acápite se refiere a estudios sobre autores en especial, con 74 ítems. El cuarto lleva la nómina por países:

Argentina (118), Bolivia (54), Brasil (241), Chile (150), Costa Rica (18), República Dominicana (3), Ecuador (29), El Salvador (7), Guayana Francesa (1), Guatemala (13), Haití (4), Honduras (1), Jamaica (6), Colombia (75), Cuba (127), México (144), Nicaragua (8), Panamá (4), Paraguay (17), Perú (117), Puerto Rico (3), Trinidad (2), Uruguay (9) y Venezuela (39).

Tal como lo indica el autor, dado que esta recopilación incluye todas las temáticas, nos permite trazar un esbozo y perfil integrativo con muy aceptable aproximación. Algunos de los aspectos a tener en cuenta, relativos a las temáticas y su correlato temporal: los temas aparecen significativamente vinculados a los problemas históricos correspondientes, tales como ellos fueron visualizados en Alemania, y en parte también en relación a sus propios intereses (cuando los autores son alemanes). Así, por ej. los 4 trabajos sobre Panamá se produjeron entre 1906 y 1921 y se refieren al canal, la copiosa producción de las dos últimas décadas sobre argentinos, Brasil, Chile y Colombia está relacionada con los problemas políticos de estos países (derechos humanos, militarismo, etc.) y en buena parte parecen haber sido abordados por oriundos americanos. La mayoría de los trabajos sobre Paraguay se refieren a su cultura indígena. En cambio, los trabajos sobre aspectos físicos (flora, fauna, minería, etc.) están igualmente repartidos tanto temporal como especialmente y son constantes. Llama la atención la escasez de trabajos puramente históricos, mientras que, aún refiriéndose al pasado, los estudios están más bien orientados económica o sociológicamente y esto quizá deba verse como una tendencia investigativa general alemana. No puede menos que sorprender la escasísima participación de la filosofía. El mismo

Fornet se encarga de decirnos que sólo 9 trabajos versan sobre esta disciplina; en cambio se contabilizan 41 sobre teología de la liberación (hay que destacar que en buena parte los autores son o parecen ser de ascendencia americana, al menos por los apellidos). Pocos filósofos han merecido estudios especiales, en primer lugar Dussel, y luego algunos pocos recordados en estos lares, como Vaz Ferreira o Macedonio Fernández. Por supuesto la mayoría de las preferencias son literarias y la estrella es Borges.

Podríamos continuar con otras consideraciones y/o reflexiones que nos sugiere la simple lectura de una bibliografía escueta y objetiva como ésta. Lo dicho basta para mostrar cuánto material informativo y reflexivo nos aporta. Si una tarea similar fuese encarada en otros países de Europa, el perfil de la "imagen" de América vista por europeos cobraría cuerpo sólido. Aunque Fornet ha buceado los últimos 100 años, está claro que, al menos en Alemania, el interés por América se hace sensible c. 1930 y tiende a aumentar. Habría que comparar estos datos con los de otros países. Si hay tantos investigadores estudiándonos, podemos también preguntar, sin ninguna falsa ingenuidad, con qué fines lo hacen. Esto daría pie, sin duda, a sospechas poco edificantes (para los sospechosos y para los suspectantes). Pero también serviría para ayudarnos a comprender mejor la índole de nuestras relaciones transoceánicas. Y eso siempre es positivo.

CARLOS ENRIQUE BERBEGLIA, JULIO ENRIQUE CARVAJAL,
MARIA ESTHER NOSTRO. Argentina, Visión convergente
Buenos Aires, Ed.Docencia, 1989, 94 pp.

Los tres trabajos que componen el libro surgen como respuesta a una inquietud que formulan conjuntamente en el prólogo: asistimos a un proceso de decadencia social, cultural, político y económico como quizá antes no se vió en Argentina. La falta de conciencia y acción comunitarias, nos dicen los autores, son dos de los factores más graves que impiden remontar esta gravitación negativa. Teóricamente, los autores denominan "implosión" a este proceso por el cual "numerosas culturas en el transcurso de la historia, fueron apagándose paulatinamente hasta llegar a los límites de su extinción, incluso, aunque raras veces, sin mediar el contacto negativo de otras intromisiones" (p.8). Esta "muerte por dentro" que significa la implosión amenaza a la Argentina, con el ahondamiento paulatino de una crisis estructural ya endémica. Se deja claro desde el principio, que los ensayos reunidos no proporcionan soluciones de tipo práctico (político, económico, etc.) sino que manifiesta una voluntad de comprensión antropológica.

Carlos Enrique Berbeglia, en "Tras una necesaria consistencia" formula una caracterización general del hombre medio argentino y de los procedimientos típicos de sus instituciones formales y/o informales, oficiales y/o privadas, generales y/o locales. Pero además de esta descripción, en dos Atisbos de Solución, se exponen las actitudes y medidas que objetivamente, en circunstancias análogas, permitirían movilizar el estancamiento crítico. Es claro que para muchos lectores estas propuestas sonarán a utopía. Por ej. confiabilidad de

la acción gubernativa (ejemplo ético de las cúpulas), no rentabilidad de los cargos (ad honorem), opción y no obligación del voto, responsabilidades recíprocas de los sectores en pugna (ej. empresarios y obreros, empleadores y empleados), etc. Berglia aclara que esos ítems no son una plataforma doctrinaria, sino puntos de convergencia trans política. En un nivel más concreto, otros "Atisbos" indican algunas medidas prácticas (energéticas, ecológicas, etc.) Finalmente el autor aventura la tesis de que la inmigración desarticulada que constituye la configuración originaria de la Argentina moderna quizá sea la causa (o una de ellas) del desencuentro comunitario actual que nos pone al borde del colapso. En definitiva, intuyo que el autor le duele (como filósofo y como argentino) no tanto que nuestra cultura muera (porque toda cultura histórica está siempre amenazada de muerte) sino que "muere sin haber vivido, sin haberse expresado creativamente y sin dejar su impronta en la historia, en suma, sin haber estallado hacia afuera, aunque más no sea que con un nuevo ritmo, un nuevo tipo de poesía... o una convulsión social liberadora" (p.31).

Julio Enrique Carvajal, en "La identidad cultural del hombre argentino" propone una aproximación antropológica al debatido tema de la identidad cultural argentina a través de un excursus histórico sistemático que comprende la etapa inicial, el período inmigratorio que determina la formación de las clases medias con el problema anejo de la conciencia histórica. Contra la generalizada visión de la Argentina "crisol de razas", el autor afirma que la inmigración real-no la idealizada- fue un freno a la consolidación de la conciencia histórica que había comenzado a gestarse: sin embargo estima que a pesar de su importancia

numérica, la inmigración "no ha logrado bastardear la cultura colectiva nacional intacta en la población autóctona" (p.50) sobre todo en las provincias, cuya afluencia a Buenos Aires dió origen al proletariado industrial. Ya en tono ríspidamente denunciante, el autor insiste en que la política cultural dependentista "bombardea" desde la posesión de los medios de comunicación con slogans que las clases medias digieren pasivamente, y cuya lógica se opone a la racionalidad popular. Ejemplos de esto serían las postulaciones de liberalización y privatización de la economía, el anacronismo de las posturas "tercermundistas", etc. Con todo, afirma, hay un resto de conciencia popular que escape a la manipulación y que da resultados insospechados para los conductores, como ya se ha visto en la reciente historia política argentina. Finalmente se propone, como tarea urgente e inexcusable, la valorización de la cultura popular, el respeto por la diversidad cultural y la constitución de una cultura nacional integrada

La Prof. María Esther Nostro se ocupa de la "Situación actual del indio en la Argentina, constituyendo un trabajo de campo puntual y muy bien documentado. Trata brevemente los antecedentes históricos, la situación presente, las organizaciones indias y el pensamiento indio. Este acápite es a mi parecer, el más interesante, porque logra sintetizar en pocas páginas los aspectos fundamentales de la cosmovisión india, que muchos documentos, por otra parte muy completos, suelen omitir o parcializar. Naturalmente este pensamiento es el que enuncian las comunidades organizadas como enfoque oficial propio, y está muy en relación con la política y cultura blancas, sea para afirmarse frente a ellos con reivindicaciones, sea para exi

gir un respetuoso pluralismo. Aún no se nos ha ofrecido, en esta línea, un desarrollo propio de la cultura india que los profanos en antropología puedan conocer y asimilar, única forma posible de lograr el tan mentado respeto pluralista.

El libro, en su totalidad, suscita simpatía inmediata por su valentía, su compromiso y su considerable esfuerzo teórico. Es cierto que mucho de lo que aquí se dice ya se sabía. También lo es que difícilmente haya acuerdo sobre las direcciones de superación que los autores proponen. Lo importante es que aquí se presenta sin tapujos un modelo de país, a ser contrastado con otros posibles modelos. Lástima que aún no se haya logrado un auténtico diálogo crítico entre las diversas posturas. Sería deseable que esta obra fuera tenida en cuenta más bien por los que disienten que por los que están de acuerdo.

- - - - -

CARLOS ENRIQUE BERBEGLIA (Coordinador). Propuestas para una Antropología argentina, Buenos Aires. Ed. Biblos, 1990. 226 pp.

Los dieciséis trabajos que componen la obra, muestran en su diversidad temática y metodológica una buena porción del tipo de estudios antropológicos argentinos hodiernos. Este criterio amplio es señalado explícitamente por el compilador en el Prólogo, donde Berbeglia nos dice que la condición impuesta a los colaboradores fue referirse estrictamente a la realidad argentina y en lo posible hacerlos con un enfoque original. De hecho, la mayoría de los articulistas, con significativa trayectoria anterior, han continuado aquí desarro

llos teóricos e investigativos que constituyen su programa permanente de trabajo.

Un grupo de estos aportes se orienta hacia la reflexión teórica, sobre todo interdisciplinar. Se el caso de Carlos Cullen sobre una posible intersección entre antropología y pedagogía; Berbeglia, confrontando la ética con la antropología y Héctor Vázquez, sobre la interacción socio-étnica.

Dos de los trabajos son enfoques críticos a las teorías "centrales"; Berbeglia - en "Los límites del juego"- denuncia las generalizaciones teóricas a que conduce la visión histórica occidental (por ej. que la historia es lineal, que tiene un destino, que "el hombre" conquistó el espacio o que "el hombre" está ahora en condiciones de autotransquilares). Estas generalizaciones son falaces y en muchos -quizá la mayoría- de los casos, falsas. Entonces aparecemos todos como solidarios responsables de hechos sobre los cuales ni siquiera en forma indirecta y lejana podemos influir, incluso por ignorarlos. Berbeglia llama a este fenómeno el "efecto centrífugo" que las potencias centrales imprimen al movimiento en sus sistemas. Un ejemplo paradigmático de este "efecto" señalado por Berbeglia es abordado por Ana Margarita Furlong en "La creación de la postmodernidad: una estrategia 'obscena'". Su tesis es que la postmodernidad, lejos de ser una "superación" (digamos hegelianamente) del proyecto moderno, no es sino su contracara, en el sentido que la misma razón que abogó por un proyecto universalista, ahora lo fragmenta en beneficio de las individualidades. Pero universal y singular son interdependientes, elementos complementarios de determinada captación de lo real. Por eso crear la postmodernidad es para

la autora otra estrategia de dominio, ya que ambas - modernidad y su post, son categorías que no nos pertenecen, sino que han sido elaboradas en otros contextos socio-histórico-culturales.

Dos trabajos se refieren al status actual de sendas disciplinas: Eduardo A. Crivelli Montero y Margot Bigot tratan respectivamente la antropología y la etnolingüística. El primero ofrece una reseña de la actividad antropológica argentina en los últimos diez años cuya apreciación cualitativa que indicada en el título: "Un campo de huesos secos". La Prof. Bigot expone los puntos de vista más importantes en la actuales investigaciones lingüísticas con grupos aborígenes y aporta personalmente un análisis etnosemántico del quechua santiaguense (realizado según el modelo de Guizzetti) y algunas consideraciones sobre la cosmovisión toba (de pobladores conectados con la cultura standard) en relación a su lengua.

La cultura popular y sus canales gnoseológicos son objeto de los trabajos de Mariano Garreta y Julio Enrique Carvajal. Este autor califica a dicha cultura, gráficamente, como "fantasma epistemológico" proponiendo superar el miedo o el desconcierto mediante la clara diferenciación de dos conceptos a veces confusos: cultura de masas y cultura popular. Una peculiaridad de esta cultura es el discurso popular, cuyas particularidades lo hacen a veces incomprensible para quienes no tomen en cuenta la totalidad de sentido en que se mueve, y que impide una correcta captación del mismo con el solo recurso a la articulación sintético-analítica.

El resto de los trabajos, en mayor o menor medida son investigaciones de campo o de casos con-

cretos, de diverso nivel de generalidad. Sara Torres y María Esther Necuzzi tratan sobre la mujer en el mundo cultural cotidiano y concluyen en la necesidad de que la revisión de los paradigmas epistemológicos tenga una proyección práctica en la conciliación entre sus roles. Alicia Bruzoni estudia la crisis de los valores tradicionales de la mujer y el hombre en la década de los setenta, donde enuncia la hipótesis de que el cambio de eje en la percepción de la mujer por parte del hombre culminó en respuestas sangrientas y sádicas contra ella, ejercidas sobre todo por la persecución de la "guerra sucia". En otros términos, lo que se condenaba al torturar y matar mujeres embarazadas y al robarles sus hijos, era el rompimiento -ya anteriormente operado y entonces perceptible- del mito de la mujer-madre. La respuesta cíclica a este hecho es otra forma de vuelta al pasado: la lucha femenina será retomada por las mujeres precisamente en calidad de "madres", lo que es interpretado como un retorno al antiguo mito y probaría el carácter no lineal de la temporalidad social. Mirta Barbieri trata la pobreza urbana mostrando su relación con los "saberes" que el urbanismo exige, y el círculo vicioso que se produce entre los marginados, haciéndoles cada vez más difícil romper la valla de la pobreza crítica. Ricardo Alvarez Capdevila trata el problema de la adolescencia argentina desde la acuciante pregunta "Adolescentes ¿para qué?. Por supuesto no puede sino denunciar la escasa atención que el estado y sus instituciones prestan a esta problemática que se agrava día a día. Un interesante trabajo de Carlos A. Trevisi (que no es antropólogo profesional) reflexiona sobre "La escasez, causa de disolución" donde luego de algunas consideraciones más generales, explica detalladamente dos experien-

cias en zonas marginales muy significativas precisamente por su fracaso. María Ester Nostro ofrece un trabajo puntual sobre la reacomodación de viviendas standard entregadas a pobladores rurales de la Puna. Finalmente Daniel Ponce ofrece un estudio sociológico de la figura de Eva Perón a través de sus palabras, mostrando el carácter conservador del mito femenino peronista.

CARLOS MATO, Filosofía(y ciencia) de la cultura: Aplicada al caso uruguayo y su integración latinoamericana. Montevideo, 1990, 60 pp.

El autor, profesor desde hace varios años de Historia de las Ideas en la Universidad de la República (Uruguay) nos plantea aquí los problemas generales (epistemológicos, hermenéuticos y metodológicos) que subyacen a toda investigación y / o reflexión en esta temática. Esta aproximación tiene dos tiempos, marcados en el acápite "Recapitulación para proseguir". En un primer momento, partiendo de la obvia diferencia entre filosofía y ciencia como actividades intelectuales- ejemplificada muy bien en esta frase de p. 6: "si pude sustituir el sustantivo nombre de Filosofía (así, Con Mayúscula) por el de filosofar, no acontecerá lo mismo con: la Ciencia, con mayúscula) por el de filosofar, no acontecerá lo mismo con: la Ciencia o las ciencias, en razón de que aquí no caben las opciones subjetivas ni puedo yo presumir ante el lector anunciándole calidades científicas en mi trabajo, cuando justamente de los criterios de la validez de la objetividad se trata"- se plantea de qué modo pensar lo real consiste en reali-

zar objetivaciones. Pero estas objetivaciones no son homogéneas sino que hay dos tipos claramente diferenciados: las conductas productivas (el "saber-hacer" que ya desde Aristóteles se caracterizan como un pensamiento que se objetiva en la dinámica operacional poética, artística, técnica) y la madurez discriminadora de la propia subjetividad. Por tanto, las funciones del pensamiento se van objetivando y realizando por etapas; de allí que haya que hablar de diferentes "historias". Y además será necesario tener en cuenta con qué línea nos guiaremos al historiar, y al respecto el Prof. Mato presenta dos ejemplos prácticos. "La idea de Dios en la sociedad de los hombres" de Sergio Bagú y "La historia del tiempo" de Stephen Hawking, donde él ve la convergencia de dos investigaciones objetivamente situadas en polos opuestos y que aparentemente responden a autores creyente y no creyente -respectivamente- en un ser divino. Esto mostraría, entonces, que es necesario alcanzar un consenso acerca de qué sea el "núcleo del fenómeno religioso" y del término "religión". En la "Recapitulación" aplica estas reflexiones iniciales al caso uruguayo, donde las ciencias sociales parecen más próximas a la propia situación y tradiciones universitarias.

En la segunda parte, el trabajo se centra en la fundamentación de la historia de las ideas desde la perspectiva de las ciencias sociales. Al respecto se plantea una compleja situación. Por una parte están los saberes científicos específicos, por otra la elaboración filosófica (que puede o no tener que ver con ellos) y finalmente, de modo casi englobante, aparece la historia, también con pretensión de científicidad, pero con la particularidad escandalosa de su omnicomprensividad. El autor considera, desde esta perspectiva, a la

Historia de las Ideas como una disciplina; prope -
déutica, auxiliar y de función también heurística
con respecto a las ciencias que integran el curri-
culum (p.51, donde se refiere concretamente al
currículum jurídico). Observa que estos conteni-
dos son conocidos en otros países con denominacio-
nes diversas: historia intelectual, historia de la
filosofía, historia de la cultura, historia de las
mentalidades, etc. Está de acuerdo en que esta his-
toria aumenta el saber de las disciplinas de las
cuales es propedéutica, pero para decidir si au-
menta el saber de una disciplina en particular ha-
bría que justificar la existencia de una historia
de las ideas propiamente dicha que tenga aportes
significativos a la investigación científica(52).
Justamente es también el caso de la contravertida
Historia de la Ciencia, que tan pronto integra un
currículum científico obligatoriamente, enseguida
es relegada al limbo de los "adornos" optativos y
finalmente desaparece hasta ser nuevamente resca-
tada por otra generación... al infinito. Tener en
claro las dimensiones de la "historia total" y den-
tro de ella la parcela que nos ocupa es fundamen-
tal para superar esas situaciones. Esta reflexión
no propone soluciones definitivas-no podía ser de
otro modo- pero avanza resueltamente en una línea
investigativa, asumiendo que al apropiarnos de
los aportes objetivados de la propia cultura ya
estamos reinterpretándolos y realizándolos median-
te un compromiso práctico. "El saber poseído, la
investigación de lo desconocido y la resolución
de nuestra praxis terminan integrando realmente
la auténtica historia". Desde esta perspectiva las
dicotomías excluyentes(e irresolubles) se diluyen
Entonces podemos empezar a pensarlos en serio. Tal
es la valiente propuesta del autor.

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA Y LA HISTORIOGRAFÍA
FILOSÓFICA ARGENTINA

Matilde I. García Losada

37).

Entre las múltiples líneas del polifacético y fecundo pensamiento de Pedro Henriquez Ureña aspiramos a destacar la relativa y la historiografía filosófica argentina. Línea en la que Henriquez Ureña se nos revela anticipándose a la crítica más especializada y al mismo tiempo, actual de la historiografía de la filosofía argentina (1).

En tal sentido corresponde señalar que la historiografía del pensamiento filosófico argentino plantea problemas (2), v.gr. la existencia misma de la filosofía argentina, punto de partida histórico, dependencia e independencia filosófica, y otros, entre los cuales nos interesa destacar el problema de la originalidad y las influencias en la filosofía argentina. Porque es en este punto, donde - a propósito de sus consideraciones relativas a la historia de las ideas filosóficas, en Argentina tomada particularmente y en América Hispánica en general - Pedro Henriquez Ureña se nos presenta adelantándose a la investigación más especializada de la historia del pensamiento filosófico argentino (3).

El estudio de la originalidad y las influencias en la filosofía argentina suscita dificultades, constituyendo una de los problemas de la historiografía de la filosofía argentina.

En efecto, los estudios historiográficos que se han realizado sobre las ideas filosóficas en el país, revelan un predominio de las investigaciones relativas a influencias del pensamiento europeo y desatención de los rasgos de originalidad vernácula. Desde esta perspectiva han realizado sus estudios José Ingenieros (4): Evolución de las Ideas Argentinas 1910, Direcciones Filosóficas de la Cultura Argentina, 1914; Alejandro Korn (5) : Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional, 1912, Filosofía Argentina, 1927(6). A ellos siguieron muchos otros, entre los que destacamos a Coriolano Alberini (7): Contemporary Philosophy Tendencies in South America with Special Reference to Argentina ; 1927 (8); Die Deutsche Philosophie in Argentinien, 1930 (9); English Influences in Culture and Thought, 1937, (10); La cultura filosófica argentina, 1950, (11).

En las más de las obras mencionadas, ya el nombre es suficientemente sugeridor de la perspectiva en que se han realizado la mayoría de los estudios historiográficos de las ideas filosóficas en Argentina.

Dicha perspectiva termina, en muchos casos, limitando el movimiento filosófico vernáculo a cuadros y líneas de épocas. Advierte las coincidencias, lo genérico y exterior, con olvido de lo propio, singular y original. Este es su inconveniente.

Respecto a lo apuntado: el problema de la originalidad e influencia, uno de los que plantea la historiografía de la filosofía argentina - coincidente en este punto con la historiografía de la filosofía iberoamericana - Henríquez Ureña se ha adelantado a la crítica más especializada.

Henriquer Ureña, en efecto, ha reconocido la producción precipitada de Ingenieros, Eorn, Alberini (12) - signo de la orientación de la mayor parte de la producción historiográfica filosófica argentina - y se ha adelantado a la más especializada crítica, a la que ella se hace susceptible, en cuanto llama la atención sobre el hecho de que el panorama de nuestro pensamiento filosófico sea un panorama de "luces reflejos", y postula una historia de las ideas filosóficas en Hispanoamérica, en general, y en Argentina, en particular, que no acentúe la semejanza entre el pensamiento filosófico europeo y el hispanoamericano o argentino, con olvido de las notas singulares existentes (13).

Reconoce, nuestro autor, que para acceder a lo original, a lo propio, a lo vernáculo, hay que prescindir del espíritu reductivo que supone la búsqueda de las influencias.

Pedro Henriquer Ureña se anticipa así en el planteo de uno de los problemas que suscita la historiografía de las ideas filosóficas en Argentina - coincidente en este punto con la historiografía de la filosofía hispanoamericana - el problema de la originalidad e influencias. Y con ello se nos revela anticipándose a la crítica más especializada y actual de la historiografía filosófica argentina.

NOTAS:

- (+) Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
- (1) Cf. PRO, Diego P., Historia del Pensamiento Filosófico Argentino, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Mendoza, Ar

gentina, 1973, 229 pp. Diego Francisco Pr6 - figura señera de la historiografía de la filosofía argentina - director del mencionado Instituto, dirige asimismo desde su inicio la publicación especializada de mayor continuidad en el país; nos referimos a Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Filos6fico Argentino: Mendoza, Argentina, que se ha publicado ininterrumpidamente desde su aparición en 1965.

- (2) Cf. PRO, Diego P., "La Filosofía Argentina; balance y perspectiva". II Congreso Nacional de Filosofía; Actas Ed. Sudamericana, Bs. As. Argentina, 1973. t. II. pp. 427-41.
- (3) Cf. HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, "Filosofía y Originalidad", Sur, Bs.As. 1936, p.24, pp.14-27; además PUCCIARELLI, Eugenio, "Pedro Henriquez Ureña y la Filosofía", Revista de la Universidad, La Plata, Argentina, 1966-1967, p.20-21, pp. 422-33.
- (4) 1877-1935; representante del positivismo científico-argentino.
- (5) 1860-1936; encarna la superación del positivismo.
- (6) Los trabajos mencionados, que datan originariamente de la segunda década del siglo, cuentan con ediciones posteriores. Cf. La evolución de las ideas argentinas, Obras Completas revisadas y anotadas por Anibal Ponce 1977, 4 vols. más 112 págs. de apéndice: Bs.As., El Ateneo, 1951, Colección revisada y anotada por Anibal Ponce, 2 vols.; Las direcciones filosóficas de la cultura argentina, en Revista de la Universidad de Buenos Aires 11 (1914) t. 27, 261-99 y 372-412; Bs. As. Eudeba 1963, 97 pp. Influencias filosóficas en la evolución nacional en: Revista de la Universidad de Buenos Aires, 9 (1912) t.20-431-478; Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, La Plata, Argentina, 2a. serie, 9 (1913) 305-375 y, 5 (1914) 140-192; y en vol. homónimo con introducción biobibliográfica por Luis Aznar. Buenos Aires, Claridad, 1937; Obras 1940, Univ. Nac. de la Plata, Argentina, (editadas por Francisco Romero, Eugenio Pucciarelli y Anibal Sanchez-Builet) estudio preliminar de Francisco Romero Obras Com

pletas, 1949, advertencia, por Francisco Romero: Filosofía argentina, Nosotros, Bs. As., 21(1927)p.219-220 52-68; Obras, 1940, t. 3, 259-260- Obras Completas, 1949, 29-42.

- (7) 1886-1960, organizador universitario de la filosofía y de las humanidades en la Argentina de la primera mitad del siglo, especialmente por su actuación como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en tres períodos alternativos entre 1926 y 1940 sus estudios sobre el pensamiento y la cultura argentinos constituyen verdaderas contribuciones a la historia de las ideas.
- (8) "The Monist", Chicago, 1927.
- (9) Ed. Henrich Wilhelm Hendriock, Berlin-Chalottenburg 2, 84 pp. 1930.
- (10) "The Daily Telegraph", September, 3, 1937.
- (11) Primer Congreso Nacional de Filosofía, Actas, Mendoza, Argentina, 1950, t. I, pp. 67-80.
- (12) Cf. HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, Loc. Cit.
- (13) Ibidem