

**BOLETIN DE FILOSOFIA**

Directora: Lic. Ana María Mallica

Año 12, N. 23

1º Semestre de 1992

**SUMARIO**

	Pág.
"Los noventa y Nietzsche", Rosa Coll . . . . .	3
"Vas Ferreira en Argentina", C.A. Lértora Mendoza . . . . .	10
Encuentros de interés intelectual . . . . .	20
Comentarios bibliográficos . . . . .	29



Copyright © by Ediciones FEPAL - M.T. de Alvear 1640 - 1er piso "E" - Buenos Aires - Argentina -  
Queda hecho el depósito de Ley 11.723 - Se permite la reproducción total o parcial del contenido  
de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

## LOS NOVENTA Y NIETZSCHE

Rosa Coll  
Buenos Aires

Todo nuestro quehacer puede ser motivo de reflexión; en este caso se trata del hecho de rendir homenaje a Federico Nietzsche a los noventa años de su muerte. No es común elegir tal cifra para rendir un homenaje. ¿Sin embargo, por qué no a los noventa, por qué ha de ser a los cincuenta o a los cien años? ¿Son acaso privilegiados en el reino de la cantidad los múltiplos de cinco? Nos ocurrió sentir la necesidad de expresar nuestro respeto y admiración por un pensador y escritor genial e implacable en la profundidad y dureza de su juicio sobre el mundo contemporáneo -es más, no somos aún contemporáneos de Nietzsche dada su anticipación de lo que habría de acontecer-. Sin duda, mal no nos vendría en tanto nación y en tanto época- una cuota de su poder desenmascarador. Tuvimos que recurrir a la excusa de los noventa años; quizá en la próxima oportunidad nos hayamos afirmado suficientemente como para dejar de lado toda convención y decidir realizar un homenaje de acuerdo al espíritu nietzscheano: simplemente porque sí, porque así lo deseamos, sin tener que recurrir al convencionalismo de una fecha. ¿Nada menos que con tamaño pensador del tiempo! ¿Y, por qué Nietzsche? ¿Quizá por la potencia transformadora de su palabra? "Yo soy dinamita" dijo de sí mismo. Nuestro instinto nos conduce hacia aquello que más necesitamos: la transformación.

Si escolarmente se catalogan los temas del pensamiento de Federico Nietzsche del siguiente modo: nihilismo, transvaluación de los valores, voluntad de poderío, eterno retorno de lo mismo y superhombre, son precisamente estos dos últimos los menos favorecidos por el estudio y el análisis, excepto en el caso de Martín Heidegger, Klossowski y algún pensador más. Quizá ocurra así por ser el eterno

retorno de lo mismo y el superhombre los temas más urticantes: los más irracionales y propios del "delirio" nietzscheano. La posmodernidad tan en boga y tan deudora de la reflexión nietzscheana los ha tenido poco en cuenta.

Al eterno retorno de lo mismo le otorga su autor el rango de pensamiento central de su obra. Así lo expresa en *Ecce Homo*, con referencia al capítulo sobre *Así habló Zaratustra*: "La concepción fundamental de la obra: el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de la afirmación a que se puede llegar en absoluto". Y no es osado afirmar que *Así habló Zaratustra* es la síntesis poético-filosófico-musical de toda su creación. Con respecto a su carácter musical, Nietzsche le manifiesta en una oportunidad a su íntimo amigo Peter Gast que consideraba a *Así habló Zaratustra* como una sinfonía.

Para Martín Heidegger la doctrina del eterno retorno de lo mismo constituye el fundamento de la filosofía de Federico Nietzsche, sin ella sería como "un árbol sin raíces" (1), y la doctrina contiene una "declaración sobre el ente en su totalidad" (2): "en verdad el pensamiento del eterno retorno de lo mismo equivale a una conmoción del ser en su totalidad", es más, "semejante proyecto abre el ente de suerte que, por él mismo todas las cosas cambian de aspecto y peso". Todas las cosas cambian de aspecto y peso, nos dice Heidegger a partir de su reflexión sobre el pensamiento central de Nietzsche. ¿Qué puede significar que todas las cosas cambien de aspecto y de peso, que el ser en su totalidad se conmueva? Heidegger continúa: "lo que Nietzsche nombra 'pensamiento' no es -para decirlo provisionalmente- más que un proyecto de la totalidad del ente, proyecto con respecto a la manera como el ente es lo que es" (3). El ente no puede sino ser dentro de un proyecto determinado, sólo se muestra "dentro" de un proyecto. Lo contrario equivaldría a afirmar que hay algo "en sí". De lo que se trata es de la iluminación de un nuevo horizonte con respecto a aquello que ha determinado del modo más originario la comprensión del ente en Occidente: el tiempo. Heidegger aclara que tal proyecto no es de ninguna manera

algo "subjetivo" o una "experiencia personal", sino que es algo que ya no pertenece al pensador, sino que permanece como aquello acerca de lo cual él no hace sino depender (4). Ese algo es aún lo desconocido para nosotros, pues nos encontramos dentro del proyecto moderno: la posmodernidad significa una fractura, por cierto, pero en tanto "pos", se define aún a partir de la modernidad, y es preciso que ocurra así, porque lo nuevo, precisamente por ser tal, es impensable desde lo anterior, aunque luego se pueda ver la necesidad de su aparición. El brotar de una planta en la naturaleza es a la physis lo que el proyecto es al modo de ser que acontece historialmente (el vocablo historial desde la perspectiva heideggeriana se refiere a la historia del ser, mientras que histórico significa el desarrollo de los acontecimientos: lo que cotidianamente se entiende por historia): las épocas son los brotes históricos. Se podrá aducir que los brotes, a pesar de ser nuevos cada vez, se repiten eternamente en la naturaleza, en cambio, lo historialmente nuevo: una época histórica, es absoluta y radicalmente nueva; sin embargo, esa -para nosotros- novedad está dentro de lo mismo, en la medida que es.

Si hablamos de historia ya estamos dentro de la temporalidad, y el proyecto que en el eterno retorno de lo mismo asoma interroga, precisamente, con respecto al marco del proyecto occidental, hoy planetario. Ese marco es lo que llamamos tiempo. Heidegger desoculta la interpretación ontoteológica del tiempo como permanente presencia, a la vez que la donación que implica el Ereigniss es ajena a la interpretación del tiempo como permanente presencia: es presencia sin permanencia. Nietzsche parece moverse dentro y fuera del marco ontoteológico del tiempo, parece entrar y salir de él. Entra cuando se refiere a la sucesión temporal y a la intemporalidad sosteniendo que ambas se concilian cuando el ingtelecto desaparece (5). Tal afirmación está hecha desde nuestro proyecto occidental, obedece a nuestra lógica, podemos en cierto modo "comprender" que la temporalidad sea condición de nuestro intelecto; que sea nuestro prisma -comprensión que debemos a Kant-. Podemos aceptar que haya cinco, seis o ene dimensiones porque la

noción misma de dimensión cuadra con nuestro proyecto o pertenece a él. Pero la comprensión del eterno retorno de lo mismo tal como lo postula Nietzsche -no el pensamiento tradicional del eterno retorno propio de las culturas llamadas "primitivas"- nos resulta auduo: esa noción de lo mismo que alberga dentro de sí lo otro -quizá sea necesario referirse en otra oportunidad al diálogo platónico El sofista para volver a ver el juego de lo mismo y de lo otro desde la perspectiva del eterno retorno- como voluntad de superación. Todo retornará exactamente igual: "cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido" (6), sin embargo, cada uno de nosotros puede devenir otro siendo tal como es; para que ello sea posible Nietzsche señala que tendríamos que amarnos a nosotros mismos y a la vida de manera extrema.

Heidegger expresa que Nietzsche quiere preparar la vía para un cambio en nuestro temple de ánimo fundamental, cambio a partir del cual podríamos captar eficazmente su doctrina -sin tal cambio no hay comprensión posible-, y agrega que Nietzsche no aspira a transformar a sus contemporáneos más que para hacer de ellos los padres y precursores de lo que necesariamente ha de venir (7). Es decir que estarían los contemporáneos de Nietzsche a quienes el aspiraría a transformar y en segundo lugar lo que ha de venir como fruto de la transformación de sus contemporáneos. ¿Nos hemos transformado lo suficiente -a pesar de que ya han pasado más de cien años desde que Nietzsche enunciara su doctrina- como para ser los padres -y las madres, perdonémosle el "olvido" a Nietzsche- de lo que ha de venir? Lo que ha de venir advendrá necesariamente, sin embargo requiere del hombre, en el juego hombre-ser. ¿Podremos acompañar tal necesidad?

#### N O T A S

1. Martín Heidegger, Nietzsche T. I. París, Gallimard, p.204.



## VAZ FERREIRA EN ARGENTINA

Celina A. Léntora Mendoza  
CONICET, Buenos Aires

Esta exposición podría titularse también "Vaz Ferreira y la Argentina", ya que no me limitaré a las actividades realizadas por el Maestro de Conferencias en las ciudades argentinas que visitó, sino que me interesa evocar los múltiples y sostenidos contactos que tuvo con la Argentina, para reflexionar luego acerca del silenciamiento posterior. Por lo tanto abordaré el tema en dos partes: en la primera historiaré brevemente esos contactos, y en la segunda plantearé algunas cuestiones que merecen a mi juicio una profunda meditación.

### I.

Es sabido que Vaz no fue un filósofo viajero, como muchos profesores de hoy. Vivió siempre en Montevideo y sólo visitó la Argentina (geográfica y espiritualmente tan cercana) en 1939, para dictar conferencias en Buenos Aires, La Plata y Rosario en 1940. Sin embargo, sus contactos con mi país son muy anteriores y se prolongan hasta su muerte. Es decir, cubren desde 1909 hasta 1958, o sea, medio siglo de presencia filosófica en Argentina, lo que constituye un caso casi único para un filósofo extranjero que no sea una "estrella" internacional.

La primera noticia que tengo de la presencia de Vaz en Argentina son sus colaboraciones en la revista *Renacimiento* que según H. Bígini, fue de corta vida (1909-1913). Como no he logrado ubicar los ejemplares, no me ha sido posible saber qué clase de colaboraciones eran, y no hay mención explícita y ordenada de ellas en sus *Obras Completas*; esta sería una tarea a proponer, espigándolas del material

ubicable, o con mayores y más precisas referencias. Quizá pudiéramos relacionar este aporte con la difusión del pensamiento de W. James, que llevó a cabo en el período inmediatamente anterior.

Un segundo testimonio de su vinculación con Argentina son sus "amistades filosóficas". Además de Francisco Romero, que ha editado y prologado sus libros, incluso póstumamente, tenemos que mencionar su adhesión explícita al modo de entender la tarea filosófica de uno de nuestros injustamente "olvidados": Macedonio Fernández (me refiero a su obra *Ho toda es vigilia la de los ojos abiertos*, cuyo título mismo sugiere claramente la proximidad al enfoque crítico vazferreirano). Este dato se obtiene de una carta dirigida a Macedonio por Ildefonso Pereda Valdéz, el 21 de febrero de 1932, y recogido en *Obras Completas*, v.2, p. 303.

El tercer testimonio de sus contactos con Argentina es, ya lo mencioné, el hecho muy importante de sus visitas. En 1939 ya Vaz tenía ganada fama uruguaya e internacional de ser un pensador profundo y sagaz, y un educador permanente a través de sus conferencias habituales. Como un dato a tener en cuenta, en este sentido, podemos mencionar que en 1938, en la Universidad de Jena, se presentó una disertación doctoral con el tema "Carlos Vaz Ferreira, ein führender Pädagoge Südamerikas", de Agustín Alvarez Villalba (conforme datos de la Bibliografía compilada por Raúl Fornet Betancourt sobre investigaciones alemanas en torno a Latinoamérica). Este trabajo es uno de los muy pocos realizados en Alemania sobre pensadores latinoamericanos, con anterioridad a la Filosofía de la Liberación.

Volviendo pues, a Vaz en Argentina, destacamos la importancia que se concedió en nuestros medios a su visita. *La Nación*, el diario más tradicional y de mayor prestigio en temas académicos y educativos, le dedicó numerosas columnas. Por ej. la nota del 6 de junio, anunciando las conferencias que pronunciaría en la Universidad de Buenos Aires, dice, entre otros conceptos: La palabra del alto representante del pensamiento uruguayo será escuchada con el respeto que



inspira su obra de publicista y su acción ilustre de catedrático. Hasta nuestros centros intelectuales y universitarios ha tenido más de una vez repercusión feliz su prédica docente. Sus libros, además, autorizados y seguros, son fuente difundida en el suelo de América".

En esta misma nota periodística se menciona el interés de Vaz por el proyecto de una Facultad de Filosofía en la Universidad de la República: "...según nos manifestó, tratará de conocer la organización de nuestra facultad análoga a fin de llevar a su patria, al regreso, nuevos elementos de juicio capaces de contribuir a que desaparezca el viejo prejuicio adverso a las carreras sin utilidad práctica".

En la Universidad de Buenos Aires, Vaz desarrolló dos ciclos: uno sobre el tema "La crisis presente desde el punto de vista racional" y otro sobre "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas", asuntos ambos que luego merecieron su publicación posterior. La primera serie, aparentemente, resultó más impactante. Una larga nota de La Nación del 8 de junio resume el contenido y destaca los pormenores que observó la concurrencia: "Su conferencia, pronunciada reposadamente y con el solo auxilio de notas, fue magnífica de lucidez. Una suave ironía filosófica iluminó todos sus períodos, aún los más graves". Como sabemos, en este trabajo Vaz sostiene que la crisis es de "racionalidad", de "razón razonante", por debilitamiento del sentido crítico. No se trataría, pues, de una crisis de tipo moral, según la opinión de la mayoría de los pensadores, porque para Vaz, al contrario, asistimos a un progreso pequeño pero permanente del sentido moral, a nivel universal. Vaz analizó en exposiciones sucesivas, las que denominó "cuatro tragedias" del mundo actual: la democracia, el individualismo, la lucha de clases y la lucha de razas. Nos dice el cronista de esta primera reunión: "Terminó recalcando que lo hace (poner de manifiesto los elementos irracionales de la conducta) sólo con una finalidad de estudio y con el deseo de evitar males y de realizar algún bien, para llegar a la reivindicación de la razón y a la demostración de su valor práctico. Aplausos entusiastas subrayaron sus últimas palabras, que abrieron

ante el oyente un panorama rico de posibilidades interesantes". Igual éxito tuvo la siguiente conferencia, donde se trataron en especial las "tragedias" de la democracia y el individualismo, a juzgar por la nota del 10 de junio, en el mismo diario, donde se dice que el público fue todavía mayor que el de la primera, lo que se interpreta como resultado del eco favorable de aquella. No es difícil comprender por qué estos temas atraían al público porteño a fines de la "década infame", Vaz ponía el dedo en la llaga de uno de los más graves problemas argentinos, el de su errática e inestable política interna. Acierta muy especialmente -quizá sin proponérselo- sobre el heterogéneo origen de nuestros "golpistas": los naturalmente antidemocráticos se suman a los desencantados de la democracia y así distorsionan, en esta unión coyuntural y ficticia, el mapa político de un país. Y eso era precisamente lo que nos había sucedido. Y lo grave, concluía Vaz, no es que los hombres de alma dictatorial combatan a la democracia, sino que su acción es reforzada por los que han perdido la fe en ella y/o los que sólo la entienden de modo utópico e idealizado. Pero todo esto pasa, y he ahí lo importante, porque no hubo una fundación racional de la democracia. En esta afirmación aparentemente inocua, Vaz está cuestionando una larga tradición política de irracionalismo (sentimentalismo, autoritarismo, amiguismo) que nos impide alcanzar una auténtica plenitud de vida democrática. Y esto no podía menos que resultar impactante.

Análogo interés debió haber tenido en ese momento (y hoy la historia podría repetirse) su enfoque de la dicotomía individualismo/socialismo. Mientras que éste plasma en un sistema (con todas las limitaciones que se quiera); el individualismo de hecho nunca ha sido aplicado consecuentemente. De allí que al condenarse el falso individualismo cae en descrédito lo esencial de la teoría: la dignidad personal de individuo.

El cierre del ciclo, con las dos "tragedias" restantes concitó parejo interés, según nos informa la crónica de La Nación del 13 de junio de 1939. Asistió, nos dice "un

público nutridísimo y escogido", que incluía en el estrado al decano Alberini y a Enrique Larreta. Ese mismo día inició el segundo ciclo, sobre "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas" que fue cubierto periodísticamente por La Nación en su nota del 15 de junio, advirtiendo que estaba destinado a un público más especializado y por ende menos numeroso. El núcleo central, como sabemos, es el cuestionamiento al concepto tradicional de "contradicción", y la admisión de la posibilidad de superar las contradicciones entre tesis y antítesis, o su expresión científica en teorías rivales del tipo "el éter existe" y "el éter no existe". En suma, habría, para Vaz, una falsa trascendentalización de la contradicción, superada, por ej. por las geometrías no euclidianas y las lógicas no aristotélicas. Debemos señalar que estos temas, hacia 1940, eran bastante novedosos incluso para nuestros profesores, con excepción de un pequeño círculo de iniciados.

Como síntesis de la repercusión de la visita de Vaz a Buenos Aires debemos mencionar, por último, la nota final del mismo diario (el 17 de junio), referida al acto académico de recepción del Maestro de Conferencias en la Universidad porteña. La magnitud del hecho se puede medir por las presencias significativas: el embajador del Uruguay, el arzobispo de Buenos Aires, casi todos los decanos de la Casa, presidentes de Academias y hasta de instituciones oficiales que pocas veces son visibles en este tipo de actos (por ej. el Director de Obras Sanitarias de la Nación).

Las conferencias dictadas en la Universidad de La Plata, sobre temas de moral, tuvieron también repercusión local, según testimonios personales de los asistentes, pero no he podido obtener documentación periodística en este punto.

En 1940 Vaz pronunció un ciclo de conferencias en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Rosario, sobre el tema "Interferencia de ideales, en general y caso especial de la imitación en Sudamérica". Vuelve aquí

a ejercitar su tarea crítica abordando un punto que también debió ser resulsivo para nosotros. En estas, como en las conferencias sobre la crisis moral y racional de nuestro tiempo Vaz está proponiendo no sólo el ejercicio permanente de la crítica racional en nuestro actuar cotidiano (social, político, económico, académico) sino que, en cuanto ese ejercicio de la razón crítica es el filosofar mismo, está reclamando un "espacio filosófico" omniabarcante, superador del entorno académico. Está exigiendo a todos (políticos, economistas, maestros, etc.) que filosofen; estamos quizá ante una inversión de la propuesta de Platón. Porque no se trata de que el filósofo gobierne, o dirija o enseñe, sino que quien gobierna, quien dirija, quien enseñe, debe tener capacidad de ejercitar críticamente la razón, o sea, debe ser filósofo en alguna medida. Y quiero decir, al margen, que para mí esta es la manera correcta de interpretar a Platón...

El cuarto testimonio del contacto con Argentina son las publicaciones de Vaz realizadas en esa plaza editorial. Casi todas sus obras (las que en vida se publicaron como tales) fueron editadas en Argentina, algunas varias veces e incluso en primera edición.

Así, *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, fue editado en 1915 en la Imp. Coni, por la *Rev. de la Universidad de Bs.As.* en entregas (Tomos 24, 25, 27 y 29), por Losada en 1957 y fragmentariamente como apartado de la *Rev. de la Univ. de Bs.As.* por el Departamento Editorial de sa universidad. *Lógica viva* fue editada por Losada en 1945, 1952, y 1962. La misma editorial, y el mismo año, publicó *Moral para intelectuales*, que previamente había sido editado (en 1957) por el Departamento de Filosofía de la Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. El ciclo de conferencias pronunciado en Bs.As. en 1939, fue editado por Losada el año siguiente, con título homónimo *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional*. En cuanto al segundo ciclo, fue editado por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UEA, en

1940, con el mismo título: **Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas.**

Antes de su visita, y además de las obras mencionadas en el párrafo anterior- las más conocidas- también fueron publicadas en Argentina otras contribuciones de Vaz a la Psicología, la Filosofía y la Estética, lo que muestra el interés que despertaban. *Psicogramas* se editó en Bs.As. en 1937; *Sobre feminismo* (en edición conjunta) en 1933; un Discurso suyo en el *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, en 1938.

Además de los mencionados, la infatigable editorial Losada le publicó: *Fermentario* (en 1940 y 1962), *Sobre los problemas sociales* (1939 y 1945), *Sobre feminismo* (1945), *Sobre la percepción métrica* (1956) y *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales* (1956). Finalmente, la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe), publicó en 1941 el ciclo de conferencias dictado allí por Vaz el año anterior, con el título: *Sobre interferencias de ideales en general y caso especial de la imitación en Sud-América.*

Después de su muerte, Aguilar publicó en Buenos Aires (1961) una Antología con el título *Estudios filosóficos*, con fragmentos de: *Los problemas de la libertad...* (versión de 1907 con las modificaciones de 1957), *Moral para intelectuales* (1909), *Lógica viva* (1910), *Fermentario* (1933), "Ciencia y metafísica" (publicado por primera vez en *Conocimiento y acción* de 1908).

La última edición que pude detectar data de 1965, también por Losada, con Prólogo de Francisco Romero: *Tres filósofos de la vida, Nietzsche, James, Unamuno, con una carta de Alberto Einstein.*

Tenemos pues exactamente cincuenta años (1915-1965) de presencia editorial permanente y reiterada, lo que también constituye una rareza para un filósofo extranjero, e incluso argentino. Curiosamente, casi no hay trabajos dedicados a

estudiar la obra de Vaz. Apenas puedo mencionar (quizá haya algo más, pero no creo que altere en lo fundamental la apreciación hecha) un trabajo de conjunto sobre su filosofía debido a León Dujovne, "Carlos Vaz Ferreira", en el Suplemento Literario de la Nación del 14 de septiembre de 1958; el de José H. Monner Sanz: "El hombre de la veracidad impiacable" en el Suplemento de la Prensa del 27 de octubre de 1974 y el artículo de Norberto Rodríguez Bustamante: "Actualidad de Vaz Ferreira", publicado en Montevideo, en el n.64 de Cuadernos de Marcha. Con anterioridad a su muerte detecto un solo trabajo, y muy puntual: C. Villalobos Domínguez: "Los pareceres de Vaz Ferreira sobre el Georgismo", en Nosotros, ns.38-39 (1939) coincidiendo con su visita. Además, por supuesto, los Prólogos y referencias de conjunto.

Finalmente, debemos mencionar algunos testimonios recogidos con motivo de la muerte, en 1958. Los medios argentinos se hicieron eco, pero fue sobre todo el diario "La Nación", que ya había historiado su paso por Argentina, que en su Necrológica (sin firma, pero expresión del pensamiento oficial de la publicación) del 4 de enero de 1958, resume lo que podríamos llamar "la visión" que la intelectualidad argentina tenía de Vaz Ferreira. Me permito citar algunos párrafos que me parecen particularmente significativos. En primer lugar, cómo sitúa a nuestro filósofo en el marco epocal; dice al comienzo: "En el Uruguay del 900, que por virtud de la calidad de algunos de sus hombres ha prolongado durante medio siglo su presencia, Carlos Vaz Ferreira es el filósofo". Obsérvese el destaque: la calidad de dos o tres hombres (Vaz junto con Rodó, Herrera Reissig, Florencio Sánchez y Horacio Quiroga y el poeta Carlos Reyles) ha permitido una presencia ulterior, de la cual, pasado el medio siglo, sólo Vaz, el de más larga vida (aunque menos publicitada) quedaba como testimonio. Formación pues, contemporánea al siglo; actuación cenital hacia la década del 30, que también para los argentinos fue un momento de crítica inflexión histórica. Continúa más adelante el artículo: "Grave responsabilidad fue la de este hombre al enfrentarse con un país conmovido hasta en sus

raíces más profundas por un grupo de intelectuales que revolucionaban las formas cuando en el terreno político la reforma imponía un orden, y el pueblo, más por intuición que por conocimiento, sentíase comprometido en una alta empresa." La figura de Vaz se presenta así, como un modelo generacional que sabe ser fiel a sí mismo y a los principios de su grupo inicial. Era sin duda una lealtad que la intelectualidad argentina del cincuenta valoraba (y añoraba) como un bien perdido.

Al referirse a la carrera intelectual y pública de Vaz, dice el cronista: "Por ello (por su ejemplar tarea de pensar y enseñar), Carlos Vaz Ferreira ascendió sin que a nadie extrañase su ascenso (...) Fiel entonces a su línea de siempre, este hombre que había nacido en 1873, a los sesenta años no señaló un rumbo: hundióse con su pensamiento, hasta las capas más hondas de la posibilidad del hombre para volver de ellas con las manos llenas de verdad. Generoso, no quiso entonces-ni nunca- imponer su verdad. Prefería que cada cual se realizase por sí mismo. Era ésa su fe". He aquí como veían los intelectuales argentinos a Vaz Ferreira al tiempo de su muerte.

## II.

En esta segunda parte me propongo algunas reflexiones acerca de la presencia filosófica de Vaz Ferreira en Argentina -y no creo que sea muy diferente en Uruguay, situación que aún con más razón podría extenderse a toda América. Planteándonos el tema de la "presencia regional" de nuestros filósofos, el caso "Vaz Ferreira y la Argentina" es particularmente significativo. En efecto, Vaz tuvo muchos contactos con los pensadores argentinos; pertenece al grupo de "los fundadores" que entre nosotros ha sido siempre objeto de particular estima; así todas sus obras han sido editadas, incluso varias veces; como extranjero no estuvo inmerso en las deslucidas cuestiones de poder interno y tampoco sufrió ninguna restricción por razones ideológicas. Tenía, diríamos, todo a su favor para permanecer en el mundo

filosófico argentino. Sin embargo, su presencia parece haberse desvanecido, y las referencias a su obra se han atomizado. Por tanto, no goza del reconocimiento actual de sus pares. Su caso no es el único, pero creo que analizándolo, quizá podríamos hallar pistas que nos expliquen el fenómeno de dispersión filosófica latinoamericana que todos observamos sin esfuerzo.

Creo que este análisis puede estructurarse alrededor de tres ejes que son: el autor, sus colegas y los medios (o sea, la dimensión de socialización del pensamiento). Quiero decir: la presencia filosófica de un pensamiento depende de tres variables que son: el modo de filosofar, la recepción del pensamiento por parte de otros filósofos y la socialización del proceso a través de los canales de comunicación (publicaciones, disertaciones, etc.) Cada una plantea una serie de interrogantes y problemas que, como veremos, exceden el caso específico de Vaz y permiten trazar ciertas líneas claves para la discusión sobre nuestra tarea filosófica.

#### 1. El modo de filosofar

A primera lectura apreciamos que el modo vazferreirano de encarar la tarea filosófica no se parece al modo que solemos tener en vista cuando estudiamos académicamente a otros autores (por otra parte muy valiosos) como Kant o Hegel. No se trata sólo de que no haya producido un "sistema", mucho más fácil de enseñar y transmitir que un pensamiento asistemático (pensamos, por ej. cuánto más difícil es enseñar o resumir a San Agustín que a Santo Tomás, para poner dos pensadores cuyos resultados, en general, están muy cerca en cuanto católicos y maestros de la Iglesia). Además, Vaz Ferreira nos propone aceptar como filosofía un modo de pensar inhabitual en esa disciplina. Ejemplifico con unos párrafos del Prólogo a *Fermentario* (cito por la edición Bs.As. Losada, 1940). Vaz justifica allí la presentación de una obra que sólo propone ideas, barruntos, algo inacabado. Defiende una manera de publicar que no sea un libro terminado (a veces forzosamente) sino que contenga esbozos, trozos, estados de duda. En suma,



propone mostrar lo que él llama "el psiqueo total" (idea ya preconizada en *Lógica viva*).

Dice Vaz: "Mi sistema de publicación, dando a nuestras ideas y observaciones esa tan natural oportunidad de expresarse, evita que algunas se alarguen y artificialicen y que otras se pierdan" (...) "Tendencia, así a evitar lo concluido artificialmente, lo forzado, lo simetrizado: los rellenos (el alargamiento inútil, a veces hasta es debido sólo a la costumbre o a la sugestión de las dimensiones habituales de los libros) y la publicación de muchas cosas que se escriben o se publican para formar un libro con las que espontáneamente nacieron" (...) Pensemos en el contenido de *Fermentario* y comparémoslo con el estilo "académico" de filósofos de primera magnitud (pares de Vaz mismo). En él la forma dubitativo-racional está propulsando "pálpitos filosóficos", por definición mucho menos racionales y desde luego insistemizables, no susceptibles -en cuanto tales- de un tratamiento argumentativo-crítico que pudiera definirse como filosófico sin mayores oposiciones. Está reclamando para el filosofar una dimensión mucho más amplia, comunicativa, diría, de estados de espíritu. Pero sosteniendo al mismo tiempo que eso es también filosofía, y más, que tal vez es la auténtica filosofía. Un modo de expresarse con total libertad, en total consonancia con la idea expuesta en *Los problemas de la libertad ... acerca del filosofar: ámbito de la conciencia de la libertad personal de los seres humanos*.

Esta conciencia filosófica sin trabas supone alterar profundamente la idea de la tarea filosófica. Ya no será el pensamiento acabado, el sistema, la teoría, sino que esa tarea consistiría más bien en mostrar el proceso, el pensamiento haciéndose, no ya hecho. De allí que propugne adelantar el momento de la comunicación: "Y no necesidad de esperar, para comunicar un pensamiento, un proyecto, un estado de espíritu, a que hayamos podido pensarlo del todo, dominarlo en todas sus proyecciones y, todavía, emprender y acabar el trabajo penoso, y en una vida no muchas veces posible, de composición y publicación" (p.10). En este

adelanto "iría, expresado en lo posible, el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental". Nótese que en esa concepción de Vaz no es necesario que este fermento se complete y cristalice (la teoría) para adquirir, retrospectivamente, valor filosófico. Su valor está en sí mismo, consiste en la patencia del pensar crítico mismo. De allí que podemos incluir, como él mismo dice más adelante, "muchas otras clases de cosas que ordinariamente no se pueden publicar: ideas de estudios que no sabemos si podremos emprender o concluir; planes para trabajos y experiencias; resúmenes de conferencias o lecciones que hemos dado y no se recogieron" (p.11) ¿Por qué todo esto? "Y no morirse con tantas cosas dentro" (p.11). Para Vaz, el modo tradicional de encarar la tarea filosófica, obligando al perfeccionismo de lo acabado y simétrico, deja en el silencio definitivo -a la muerte prematura del autor - una considerable riqueza de pensamiento que no por inacabado es menos precioso. En otras palabras, para Vaz todo filósofo es interiormente más rico que lo trasuntado en sus ediciones, sobre todo las "acabadas". Rescatar esa riqueza personal para todos sería otra forma de filosofar, no opuesta pero sí más amplia que la anterior. Más aún, este método fermental tiene ventajas para los mismos autores: "Otro aspecto todavía: el efecto sobre los mismos autores. Mantener su espíritu a la vez más ágil y más sincero. Excelente gimnasia, intelectual y moral, ese trabajo continuo de aclaración, de corrección y rectificación en su caso. Efecto análogo de la costumbre de escribir las dudas, los modos de no entender" (p.14-15). Destaco: gimnasia intelectual y moral; no sólo la bondad de un método ágil, que obliga, como el tábano de Sócrates, a pensar siempre con cuidado y a revisar constantemente lo pensado. También moral, la honestidad de reconocer públicamente todo lo que de oscuro y dudoso hay en nuestro espíritu cuando damos a conocer nuestras ideas. Hacerlo antes que "cristalicen" tiene el efecto saludable de una más fácil corrección. Cuando hemos arriesgado un resultado, habra una natural tendencia a defenderlo como feudo propio ("mi" teoría) y tomar cualquier observación como un ataque casi personal. Cuánto daño hace esto al auténtico espíritu

crítico es algo que Vaz debió saber muy bien.

Y el otro lado de la cuestión: su método de trabajar y publicar permite "no morirse tantos con cosas adentro" (12). Hay, tal vez, muchos más filósofos de los que contaríamos si sólo tomáramos en cuenta las obras acabadas. Por las razones que ya nos ha dado, la proporción de obras acabadas y a la vez satisfactorias, en relación a todo lo que se piensa con seriedad y profundidad es muy pequeña. Así como hay más de filosofía en los filósofos que editan, hay también más filósofos, que no editan según los moldes tradicionales. Rescatarlos es una forma de enriquecernos todos.

De aquí, brevemente, la propuesta filosófica de Vaz Ferreira. Ahora podríamos plantear las preguntas que inmediatamente nos sugiere, en relación a su presencia póstuma. En primer lugar, un tal pensamiento ¿puede tener, propiamente, "continuadores"? ¿En qué sentido debemos tomar esta palabra, en relación a este tipo de filosofar? Porque si lo que se continúa y transmite es un contenido, una teoría, un sistema, entonces no hay aquí nada que transmitir o continuar, porque, como vimos en la necrológica de La Ilación, para Vaz cada uno debe buscar su propia verdad. Transmitir y continuar los contenidos concretos de sus obras sería un contrasentido, lo más anti-vazferreirano que pueda pensarse.

Y si lo que se continúa, lo que se perpetúa, es el método, la estructura mental, el ejercicio racional y su uso crítico, podemos preguntar ¿basta esto para considerar que continuamos el pensamiento de Vaz? Porque todo auténtico filósofo piensa o debiera pensar así, incluso nosotros mismos cuando pensemos lo nuestro. Por otra parte, la propuesta de Vaz: pensar los problemas cotidianos desde la filosofía como uso crítico de la razón, implica necesariamente la caducidad histórica de las soluciones. El mismo Vaz lo reconoce cuando al repasar su trabajo sobre feminismo y su inicial oposición al voto femenino, pide que, ante el mentís de los hechos, se tenga por no dicho lo anterior. Y sólo habían pasado unos veinte años. Ahora bien,

esta caducidad parece irremediabilmente opuesta a la perennidad conceptual que suele reclamar la filosofía. Por tanto, la inocente propuesta del Prólogo citado conlleva un cuestionamiento radical de una de las constantes filosóficas más fuertes, la de su validez trans-histórica.

Este modo de filosofar, cuestionador del sistema, ha tenido antes de Vaz, algunos conspicuos representantes entre los que se me ocurre mencionar a Kierkegaard y Nietzsche, con quienes, en algunos aspectos podemos comparar a nuestro uruguayo. Pero es sobre todo el pensamiento filosófico actual, la llamada "postmodernidad", que ha producido el estallido de sistemas en gran escala. ¿Puede considerarse a Vaz un post-moderno avant la lettre, un anticipador (como también se ha dicho de él con relación al análisis del lenguaje)? Realmente la tentación es muy fuerte. Por las mismas razones que Lógica viva semeja mucho, con anticipación de hasta treinta años, los desarrollos de la filosofía analítica europea. Vaz Ferreira, él mismo lo dice, barruntaba, esbozaba, y allí había un fermento. La elaboración completa, sistemática, acabada, vino después, y no la hizo él. Del mismo modo, él proponía un modo de filosofar que llevaba implícito el estallido sistemático. No lo proclamó ni lo buscó especialmente. Esa tarea la llevaron a cabo los postmodernos, con mayor o menor fortuna. Es riesgoso buscar permanentemente antecesores olvidados. Creo más bien que estos casos cuestionan la rigidez cronológica de los movimientos históricos y que si ellos se reducen a los "núcleos" de densidad, es indudable que muchos pensamientos afines quedan afuera, lo cual no tiene nada de particular. Es decir, no creo que para valorar a Vaz haya que "demostrar" que fue un antecesor válido del análisis o de la postmodernidad (o de cualquier otra tendencia hodierna), porque eso me parece constituir una claudicación más al servilismo mental implícito en muchas valoraciones filosóficas. La cuestión es si su pensamiento se muestra válido, rico, fructífero, independientemente de que sea o no antecesor de nada. Y entonces, las preguntas que he planteado cobran valor y adquieren dimensión distintas: no se trata de comparar con modelos establecidos foráneamente,

sino de evaluar nuestro filosofar.

## 2. Los otros filósofos

La relación entre un autor y los filósofos posteriores suele tomar dos direcciones. Por una parte puede ser continuado, repensado, criticado, en una corriente de pensamiento cronológicamente más o menos distante. Además, puede ser tomado como objeto de estudio y análisis histórico. Hay, pues, una tendencia a clasificar (con todos los peligros de la imprecisión categorial que Vaz denuncia en *Lógica viva*) a los filósofos en dos grupos: los "pensadores", "creadores" o "reflexivos" y los "expositores" o "historiadores". ¿Qué decir que en muchos casos esta diferenciación conlleva matices valorativos variados y paradójicos. Hay "pensadores" que reivindican para sí ese calificativo, con cierto menosprecio de los llamados "expositores", considerándose eximidos de referirse a sus antecesores en el difícil arte de pensar. Hasta en algunos casos se diría que niegan a la segunda categoría el calificativo de pensante. En el otro extremo, para ciertos "expositores", nada nuevo hay bajo el sol y todo ha sucedido en el tiempo mítico de los muertos ("filósofos eran los de antes"). Esta dicotomía ideológica entre la exposición y la creación filosóficas es peligrosa y considero deseable superarla. Es peligrosa en un doble sentido. Por una parte, arriesga la idea implícita de que hay creaciones mentales ex nihilo y puede hacer creer a algún aprendiz ingenuo del filosofar, que no le debe nada al pasado. Por otra, concede muy generosa e imprudentemente la patente de asepsia y "objetividad" (la pintura, que diría Wittgenstein) expositiva a los "historiadores", olvidando que ellos, lo sepan o no, lo quieran o no, son los auténticos plasmadores de la "historia" de la filosofía y hasta de los "mitos" filosóficos. Son los historiadores, los críticos, los expositores, quienes tienen en sus manos dar notoriedad o reducir al silencio a los pensadores muertos o lejanos. Por supuesto, sobre todos los historiadores que forman parte de una escuela, pero también los otros. En realidad, conocemos a los grandes filósofos del pasado porque alguien se ha ocupado de transmitirnos sus obras (ya veremos, en el

próximo punto, el papel tan importante que en esto llevan los medios de comunicación). Quizá hubo en la Grecia clásica algún otro filósofo tan bueno y tan ágrafo como Sócrates; pero si no tuvo historiadores, para nosotros no ha existido.

Pues bien, Vaz Ferreira tuvo quizá un grupo considerable de discípulos de primera generación (al menos en Uruguay). En la medida en que cada uno buscó su camino no hubo una doctrina a transmitir. Y el maestro, en cambio, no tuvo historiadores; al menos, no en la proporción necesaria para mantenerse presente como objeto al menos de análisis histórico. De allí que la bibliografía acerca de su obra, como ya he dicho, sea tan escasa. Mi pregunta va ahora más lejos: ¿por qué no tuvo historiadores? Comprendo la dificultad de tener seguidores de largo aliento en cuanto a sus ideas filosóficas concretas; ya lo hemos visto. Pero es que tampoco mantiene su presencia histórica, y eso es más difícil de entender y más grave. Sobre todo porque no es el único caso. ¿Qué pasa que nuestra historia filosófica se dispersa, se reduce a núcleos de interés esporádico, a veces "modas" -con todo respeto, así me parece el interés que hubo en la década pasada por la filosofía de la liberación, que ha disminuído mucho, a juzgar por las listas bibliográficas- y que siempre deje la sensación de no ser demasiado sincero?

### 3. Los canales de transmisión

Este es un tema que merecería reflexiones más largas y pormenorizadas. Al menos quisiera esbozar algunas ideas al respecto. En primer lugar quisiera señalar la importancia de la comunicación "normalizada" para lograr lo que Francisco Romero llamaba "normalidad filosófica" latinoamericana (lo decía hacia 1940 y consideraba que la filosofía había llegado a ser una "función ordinaria de la cultura" en América Latina). Pero indudablemente hay muchos motivos para poner en duda este optimismo. Uno de ellos es la inexistencia o ineficacia de los canales comunicativos adecuados para el mantenimiento y realimentación de la información, el diálogo filosófico. Eduardo Piaccenza ha puesto de manifiesto, en su ponencia al II Congreso

Venezolano de Filosofía, titulada "Vaz Ferreira y el análisis filosófico: notas sobre la precaria 'normalidad' de la filosofía en América Latina", que aunque Vaz escribió textos que deben considerarse analíticos y de valor filosófico considerable, su obra no llegó a integrarse en la "intertextualidad analítica". En un ambiente normal habría encontrado continuidad comunicativa. De este hecho concluye que estamos en presencia de síntomas de anormalidad, ya que no hay canales para eliminar errores de información y de lectura (se refiere concretamente a la exclusión de Vaz Ferreira en una antología del análisis filosófico en América Latina). Aunque coincido en lo fundamental del planteo en cuanto a la impropiedad de tal exclusión, creo que la cuestión es más compleja. No podemos hablar de "normalidad" plena, sin duda, y Piacenza tiene razón. Pero tampoco podemos hablar de "anormalidad" en el sentido de "silencio" o ausencia absoluta. De hecho hay autores muy "normalizados" estudiados, conocidos, analizados y hasta admirados en el continente y fuera de él. Hay corrientes como la filosofía de la liberación o autores, como Dussel, Kusch, Mariátegui, y otros, que no sólo tienen seguidores locales y regionales sino una pléyade de hormeneutas y analistas en todas partes. Esto es un hecho; es la dimensión expansiva, la vertiente social del pensamiento filosófico. Y es independiente, en cierta medida, del valor que concedamos a un autor.

Por eso quiero insistir aquí en que los canales de transmisión no son un agregado circunstancial al pensar filosófico, sino que son un elemento constitutivo de la socialización de ese pensar: son un hecho social en sí mismos. Si tomamos, por ej. la ya mencionada bibliografía alemana de Fornet, tenemos un solo trabajo sobre Vaz Ferreira contra más de cuarenta sobre la filosofía y la teología de la liberación, y varias docenas sobre Dussel y otros de esa corriente. No comparo el valor de esos autores, digo simplemente que la diferencia es en sí un hecho significativo que explica la presencia de unos y la ausencia de otros. Y que genera, se quiera o no, una apreciación axiológica: si un autor o una corriente son tan estudiados, deben ser muy importantes. He aquí nuevamente el papel

"creador" de los historiadores. Cuarenta trabajos hacen historia, hacen que un pensar tome cuerpo histórico y desplace y empalidezca la figura evocada en sólo dos o tres trabajos (o ninguno). Este proceso tiene ese efecto consolidador, incluso en el caso de que la crítica histórica sea negativa. Y ésto es fácil de ver: muy probablemente la mayoría de los trabajos históricos críticos sobre Kant, por ej. se dedican en mayor o menor medida a señalar sus límites y defectos; sin embargo eso mismo es importante y realimenta la discusión filosófica en torno a su figura y su obra.

Tenemos que reconocer que los canales informativos entre nosotros son precarios, dispersos y erráticos. Es sabido que solemos preferir, para nuestra propia lectura y para proponer como bibliografía a nuestros alumnos, el último paper de algún docente extraoceánico (aunque sea un pensador poco importante en su propio país) a la tarea de leer, comentar y criticar a nuestro vecino de zula. Nos ignoramos mutuamente. Y a veces salimos de esa ignorancia obligados por el reconocimiento obtenido por uno de los nuestros en el extranjero. No se trata de que "nadie es profeta en su tierra": esta frase no es verdad para muchas comunidades filosóficas. Se trata de que nos ignoramos porque en parte miramos afuera (y eso es nuestro pecado personal como filósofos) y porque nuestros canales comunicativos no son adecuados (y en eso compartimos culpas con nuestras sociedades en conjunto). Es cierto que hay esfuerzos significativos y valiosos por anudar esos viejos rotos. Encuentros como los propiciados por la Biblioteca Nacional de Montevideo son una muestra. Pero esa tarea no nos exime, sino que más bien nos exige, repensar este tema del filosofar como hecho social, de la filosofía como "mensaje" a transmitir en nuestros canales, sean la cátedra, la conferencia, la publicación o la mesa de café.

Y para terminar, quisiera recordar la dedicatoria de Vaz Ferreira en *Fermentario*, a su esposa: "por quien, para mí, no todo 'lo real fue dolor' y no todo 'lo ideal fue sueño'". Aplicando esta hermosa frase a nuestra filosofía latinoamericana, podemos decir que en ella no todo lo que se



hizo realidad fue dolor. De nosotros depende que lo ideal no sea sueño.

#### Resumen de la discusión

Dr. Pouchet: La marginación o el olvido de Vaz Ferreira pudo deberse, sobre todo, a la índole de su filosofía y a su modo de filosofar. Un pensamiento cuestionador no gusta y no es fácil de aceptar.

R. De acuerdo; la gravedad del asunto radica precisamente en que la filosofía se presenta como ejercicio crítico de la razón, como un pensar radicalmente cuestionador, pero luego ese modelo en vivo no se acepta.

Un asistente: ¿Por qué no se ha comparado a Vaz Ferreira con el argentino Korn, que cumplió un rol pedagógico semejante en su país?

R. He relacionado a Vaz con Macedonio Fernández porque el mismo Vaz ha demostrado su acuerdo en algunos aspectos comunes del pensamiento. Naturalmente Korn, que pertenece al grupo de los "fundadores" como Vaz, tiene similitud en cuanto a la tarea de iniciar la normalidad filosófica. Y aún deberíamos señalar ciertas coincidencias con otras dos figuras centrales de la filosofía argentina, contemporáneos de Vaz, que son Coriolano Alberini y Alberto Rouges. Pero esto excede el tema propuesto.

Prof. Langón: Vaz Ferreira está presente, aunque no se lo mencione, cuando se ejerce el modo de filosofar que él propuso, cada vez que alguien hace uso implícito o explícito de sus categorías (por ej. cuando se denuncia en una discusión, algunos de los paralogismos que él ha analizado). Lo que pasa es que se han cortado los canales que permitan el reconocimiento filosófico de esa presencia y eso no es casual.

R. Cuando yo hablaba de la ausencia de Vaz en el panorama filosófico, me refería concretamente a la ausencia de reconocimiento en cuanto filósofo. Es decir, lo que Vaz no tiene hoy es una presencia en el mundo de los filósofos

reconocidos y tratados como tales en las discusiones filosóficas. Ese es el punto. Sin duda está presente como están presentes implícitamente muchos otros, cuyas ideas han pasado al dominio público, por decirlo así. Lo que a mí me preocupa y me importa es la ausencia de Vaz como filósofo, como colega nuestro.

Un asistente: ¿Podría decirse que el historiador de la filosofía obra de mala fe cuando crea "mitos" (agrandamientos) filosóficos? Por ej. hay historiadores que se dedican al panegírico.

- R. No creo que esa mistificación sea siempre de mala fe. Inclusive no siempre (o casi nunca) sirve el panegírico, porque de entrada puede ser cuestionado. Creo que muchas mistificaciones son de buena fe y de un modo muy sutil. Por ej. un profesor conoce mucho al autor X, entonces, propone a los doctorados que dirige, o a los alumnos de sus seminarios, o a sus adjuntos, que trabajen sobre X. Al cabo de unos años hay 10 ó 15 trabajos de investigación, tesis, cursos, conferencias sobre X. Luego X es un filósofo importante. Ese es el peligro del proceso "socializador" incontrolable de la transmisión filosófica. Y señalarlo es también una tarea crítica de la filosofía.

Conferencia pronunciada en el Ciclo "Pensamiento Uruguayo", organizado por la Biblioteca Nacional del Uruguay, el 3 de abril de 1951, en Montevideo.

## ENCUENTROS DE INTERES INTELECTUAL

### VI International Symposium

- Del 4 al 9 de junio de 1992, organizado por la Academia Búlgara de Ciencias y el Instituto de Ciencias Filosóficas, en Sofía, Bulgaria.
- El tema central: "Methodology of Mathematical Modelling"

### Seminario Internacional sobre Escepticismo Antiguo, Moderno y Actual

- Del 25 al 27 de junio de 1992, organizado por la Fundación Ortega y Gasset Argentina, en Buenos Aires.
- Participantes del exterior: Nicholas Rescher (Univ. de Pittsburgh), Halte Hossenfelder (Westfälische Wilhelms-Universität), Osvaldo Porchat Pereira (Univ. de San Pablo), Roberto Polzaris Filho (Univ. de San Pablo), Quintín Racionero Carmona (Univ. Complutense de Madrid), John Christian Laursen (Univ. de California), Luiz Alvez Eva (Univ. de San Pablo, Uberlândia), José Raimundo Maia Neto (Univ. Católica de Río de Janeiro), Tomás Calvo (Univ. de Granada), Anne Freire Ashbaugh (Colgate University), Flínio Junqueira Smith (Univ. de San Pablo, Marília), Danilo Marcondes de Souza (Univ. Católica de Río), Constance Blackwell (Foundation for Intellectual History, London).

### VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana

- Del 28 de junio al 3 de julio de 1992, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Tema Central: Filosofía de la Historia a la luz de los 500 años del Descubrimiento de América.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Celina A. Lértora Mendoza

MAURICIO BEUCHOT, *La Real Universidad de México, Estudios y textos II. Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)* Universidad Nacional Autónoma de México, México 1987, 173 pp.

En esta colección de estudios sobre la primera universidad mexicana, el Dr. Beuchot, de amplia trayectoria en la temática, se ocupa del aporte de los frailes dominicos, sus compañeros de Orden, a lo que añade la labor desarrollada en sus propios colegios.

Luego de una breve introducción, donde el autor explica la índole de su trabajo investigativo, se pasa directamente al análisis de autores y obras, por siglo. Del s. XVI se analizan las *Súmulas* de Domingo de Soto, que fue el primer texto académico para el Nuevo Mundo. Los autores estudiados son Bartolomé de Ledesma, Pedro de Pravia, Tomás de Mercado, Cristóbal Ortega, Francisco Jiménez, Bernardo Bazán, Luis López, Domingo de la Cruz y Diego Vicente. Los últimos seis son tratados en un párrafo cada uno, ya que las noticias al respecto son muy escasas. En cambio, los anteriores han dejado más huella documental y es posible hasta una reconstrucción de sus cursos. Particularmente Beuchot se había ocupado antes de estudiar a Tomás de Mercado y ha continuado haciéndolo luego de 1987.

Del s. XVII se estudia a Antonio de Hinojosa, Francisco Haranjo, Antonio de Nonroy y Juan Bautista Méndez. Los tratamientos son muy breves, y hay algunas referencias a otros profesores, extraídas de las Actas Capitulares y otros documentos dominicos, pero casi siempre se reducen a nombres. De los mencionados, Francisco Haranjo parece haber sido el más famoso, pues de él hay más constancias, aunque no queda ninguna obra suya. Se cuenta de él que tenía una memoria prodigiosa y que sabía de memoria la *Suma* de Santo Tomás, lo cual sin duda fue la causa fundamental de su fama entre los frailes.

Más abundante es el capítulo correspondiente al s. XVIII, pues incluye tratamientos bastantes amplios de Antonio Mancilla, Vicente Aragón, José Ignacio Cuéllar, Manuel López de Aragón, José Jiménez de Villasoñor, Cristóbal Coriche, José Gallegos, Servando Teresa de Mier y Matías de Córdova. Hay una larga exposición del contenido del curso de Lógica de Mancilla, y una más breve sobre su Metafísica. Es analizado luego el Curso filosófico de Aragón, dictado en Puebla a mediados de siglo. Dada su completéz, puede ser tomado como una muestra significativa del tipo de materias y cuestiones de la enseñanza dominica en tiempos de auge juminista. De los restantes, con excepción de Mier, se analiza exclusivamente la Lógica, que por otra parte, constituye la mayoría de la documentación epocal conservada. Beuchot se ocupó en otras ocasiones de Servando de Mier, de larga y turbulenta vida y pensamiento, y a quien se estima como héroe nacional mexicano. Al contrario de los otros, cuya actividad principal fue la académica, Mier se ocupó de política e incluso para Beuchot su aporte fundamental es precisamente su filosofía política y social, de la cual parecen haber tomado algunas ideas capitales los independentistas mexicanos desde 1810.

La obra se completa con una nutrida bibliografía y un índice onomástico. Hay que destacar la cuidada y lujosa presentación, como corresponde, sin duda, a la importancia de la institución que se ha querido celebrar.

\* \* \*

MAURICIO BEUCHOT, O.P. Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del verreinato, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1990. 139 pp.

Mauricio Beuchot se ha dedicado asiduamente al pensamiento escolástico colonial, que no tiene secretos para un medievalista como él. En esta obra nos presenta una síntesis de los más eminentes pensadores mexicanos que en esos tres largos siglos de cultura hispana se preocuparon tanto o más que los peninsulares por los temas de justicia y sociedad. Advierte que algunos capítulos fueron editados antes en diversas publicaciones periódicas, pero la importancia de esta recopilación es precisamente mostrar el conjunto, dando así una idea cabal de su importancia. Coincide Beuchot con muchos

otros historiadores en que el período colonial no fue una época de estériles repeticiones anacrónicas. Tuvo cultivadores del pensamiento lúcido y hasta comprometido. No es que no hayan existido, sino que su obra fue silenciada por otros intereses. Como podría pasar hoy, exactamente: "ellos simplemente corrieron la suerte de la mayoría de los filósofos sociales, a saber, el no ser escuchados por los hombres de su tiempo, en especial por los gobernantes y quienes tienen el poder, quienes, como siempre, escuchan sus propios intereses" (6).

La obra se divide en tres partes, dedicadas respectivamente a figuras de los ss. XVI, XVII y XVIII. En la primera, se analizan las ideas sociales de Juan de Zumárraga, Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Luis López y Hernando Ortíz de Hinojosa. Pertenecen a la segunda parte los estudios dedicados a Juan de Zapata y Sandoval, Juan de Palafox y Mendoza y Carlos de Sigüenza y Góngora. En la sección dedicada al s. XVIII se estudia a Francisco Xavier Alegre, Francisco Xavier Clavijero y Servando Teresa de Mier.

Acerca de varios de los nombrados ya se había ocupado Beuchot anteriormente. Son especialmente importantes los trabajos sobre Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado, que completan la visión de estos autores ofrecida aquí. Naturalmente Beuchot se ha dedicado personalmente más al s. XVI, pero no se debe a eso (o al menos no solamente) el hecho de la diferencia numérica de los pensadores seleccionados. Está en consonancia con la tesis que defenue el autor, acerca de la riqueza especulativa de la escolástica española del Siglo de Oro, riqueza que fue decayendo en épocas posteriores. Curiosamente, el panorama que presentó este libro, para Nueva España, es inverso al que suele darse en general para la cultura de la época, cuya curva ascendente llega hasta el iluminismo. Sin embargo, a juicio del autor, y al menos en materia de filosofía social, el aporte del Siglo de Oro fue incomparablemente superior, y en realidad constituye la auténtica raíz de un pensamiento autónomo, cuya letencia dura hasta la eclosión independentista del s. XIX. Como un ejemplo de esta visión, la obra se abre con la figura del franciscano Juan de Zumárraga, primer obispo de México y primer defensor de los indios (antes que Las Casas) y se cierra con el dominico Servando Teresa de Mier, figura prominente de la independencia mexicana. Suscribe Beuchot la tesis desarrollada hace años por C.C. Stuetzler, en el sentido de que la política americanista del XIX tenía raíces escolásticas. Tesis que aún antes, en la década del 40, había adelantado en Argentina G. Furlong para las figuras políticas locales. Los

tres coinciden en que "a pesar de lo que comúnmente se cree, los próceres de la independencia utilizaron primordialmente el pensamiento escolástico y sólo secundariamente el ilustrado" (p.132). El ejemplo mexicano sería precisamente Fray Servando. Por supuesto, esta tesis no es pacífica. Ha sido cuestionada incluso desde ámbitos católicos, como por ej. por Enrique Rivera de Ventosa, con largos análisis textuales. Por otra parte, pareciera que la oposición "escolástica-ilustración" es una simplificación excesiva, ya que hay que tener en cuenta la influencia norteamericana (como por ej. ha señalado Orringer) que sólo muy latamente puede considerarse ilustrada. En cualquier caso, la seriedad de los argumentos aquí esgrimidos invitan a una ponderada y fructífera reflexión.

\* \* \*

MIQUEL A. GRANADA. Giordano Bruno y América. De la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo -Geocrítica 90, Univ. de Barcelona, 1990. 63 pp.

En esta entrega de Geocrítica se presenta una aproximación al amplio debate filosófico posterior al descubrimiento, desde la perspectiva de la Historia de la Filosofía, especialidad del autor.

Bruno nos ha dejado muy pocas referencias concretas a América en general, y a la colonización europea. Pero un pasaje de La cena, transcrito por Granada, es altamente significativo: dice allí Bruno que los conquistadores han violado la prudente separación natural, han propagado la violencia y los vicios y que como resultado, un día aquellos territorios volverán iguales o peores frutos de los que ahora han llevado allí los europeos. Para Bruno, la colonización europea en su conjunto es un hecho negativo por la subversión de valores que la preside. Este es un punto de vista absolutamente revolucionario para su tiempo. Pero además los hechos americanos le sirven a Bruno para defender aún más fuertemente dos de sus principales tesis: el poligenismo humano y la falsedad de la historia religiosa como "Historia de la Ciudad de Dios". Por eso, aunque en algún momento parece apoyar la colonización inglesa (en contra de la católica española) en definitiva considera que Inglaterra, procedente del mismo mundo que España, producirá a la larga resultados negativos no muy diferentes. En el fondo está la tesis del poligenismo (contra las tesis de

Vitoria y Bodino) y como consecuencia la crítica radical a todo intento endoculturalista.

Para el autor, la función de Bruno como reformador cultural tiene su punto central en la crítica a la representación cosmológico-religiosa de la tradición europea católica, con todos sus efectos civiles y políticos. En esta crítica entra tanto la interpretación unigenista y creacionista directa del Génesis, como la teoría agustiniana de la lincaidad salvífica de la historia humana. Esta cosmología aristotélico-cristiana es permanentemente atacada por Bruno con argumentos científicos, empíricos, teóricos, etc. En esa constelación de recursos críticos, el tema de América le aportaba algunos elementos aprovechables. Uno de ellos está constituido por la crítica a los esquemas apocalípticos y milenaristas-utópicos del propio Colón. Las expectativas escatológicas en conexión con la conquista espiritual de América se difundieron en Europa a través de la historiografía franciscana, aunque su eco se limitó al ámbito católico. Por su parte, está claro que los países reformados producen su propia justificación cuando se convierten en conquistadores y colonizadores, abandonando la anterior actitud crítica.

La conclusión histórica de Granada es que Bruno llegó a la negación colonizadora por vías propias e independientes del movimiento lusciano, al que tal vez no conoció suficientemente. Pero lo que en Las Casas era crítica al colonizador, se transforma en Bruno en anticristianismo. Así mientras que los misioneros críticos salvan a la Corona española y sobre todo al cristianismo de la responsabilidad directa por los abusos contra los indios, Bruno ve en la religión cristiana el origen mismo de esas prácticas depredatorias y en su prédica una especie de cobertura ideológica legitimadora. Para el autor, lo que Bruno vió con meridiana y asombrosa claridad para su tiempo, es que el monogenismo permitió a los europeos integrar en su propia historia, en su horizonte cultural y religioso, al aborigen americano, excluyendo su alteridad. El adamismo jugó así un papel negador de la diferencia. Este sería el proceso "demoníaco" de que habla Bruno, cuyo poligenismo e infinitismo cósmico ponía en cuestión, en definitiva, el hecho mismo de la "universalidad humana" de la retención. El hecho de América es para Bruno una confirmación de su crítica al monogenismo, así como la tesis copernicana sería una confirmación de su crítica al finitismo cosmológico. De allí la importancia de América para Bruno, a despecho de sus escasas menciones. La investigación de Granada pone de manifiesto, una vez más, que en los caminos del pensamiento hay atajos



insospechados que sólo una cuidadosa mirada crítico-histórica puede descubrir.

\* \* \*

#### BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA LATINA MEXICANA

Esta serie, que publican el Instituto de Investigaciones Filosóficas, y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, tiene por objeto editar y analizar los documentos filosóficos novohispanos, en particular los producidos durante la época colonial y escritos en latín. Por lo tanto, además del interés específico para la Historia de la Filosofía, estas ediciones posibilitan otros tipos de trabajos de investigación lingüística, filológica y literaria.

Hasta el presente se han editado cuatro volúmenes, que reseñaremos someramente a continuación:

1. Fray Alonso de la Jara Cruz, Libro de los Elenchos Sofísticos, Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, 1969, LIII + 35 (bilingüe) pp.

El Dr. Beuchot se ha dedicado reiteradamente a este pionero de los académicos novohispanos, y en particular ha estudiado su lógica, contenida en su *Recognitio Summularum*, primera parte del Curso filosófico que dictó en el trienio de 1555, en la recién creada Universidad Real y Pontificia de México. El texto de este curso puede considerarse el primero del Nuevo Mundo, ya que fue impreso en México en 1564 y 1567, con numerosas ediciones posteriores europeas. El Curso comprendía Lógica Menor, Lógica Mayor y Física aristotélica. El *Elenchorum Liber*, que ahora se edita, era un largo apéndice de la lógica menor contenida en las *Súmulas*. En el plan y en lo más importante del contenido sigue fielmente a Aristóteles. Se divide en 13 capítulos cuyos temas son: presentación general de los sofismas; la falacia de equivocación; la de anfibología; la de composición y división; la del acento; la de figura de dicción; la de accidente; la de relativo y absoluto; la de ignorancia del efecto; la de petición de principio; la de consecuente; la de no-causa por causa; y la de muchas interrogaciones en

una. Como se ve, las cinco primeras son las llamadas "de dicción" o verbales (lingüísticas), y las otras son de extra-dicción o conceptuales. La traducción es muy cuidada y literal, con notas que aclaran el sentido de los términos, fijan con exactitud las fuentes y ofrecen bibliografía complementaria.

2. Ignacio Osorio Romero, **Antonio Rubio en la Filosofía Novohispana**, 1988, 233 pp.

Antonio Rubio fue quizá la figura más importante durante la época colonial- de los pensadores americanos. Su obra sirvió de texto en España y América, extendiéndose su fama más allá de las fronteras del imperio español. Fue organizador de los estudios filosóficos de la Compañía de Jesús en Nueva España, actividad en que se desempeñó entre 1576 y 1600. Sabemos de su gran afición al estudio, las dificultades que tuvo en América y finalmente su regreso a la Península, luego de 24 años de docencia y pastoral americana. Los últimos 15 años de su vida los pasó en Alcalá, atendiendo la impresión de sus libros, que fueron reeditados muchísimas veces hasta bien entrado el s. XVII. En esta obra, Osorio Romero nos ofrece una breve síntesis de su vida y obra, pasando luego a la parte sustancial: un Catálogo de documentos sobre Rubio y el Índice de sus obras con todas las ediciones antiguas. El catálogo (con 27 ítems) recoge los documentos hallados sobre este jesuita, en su mayoría cartas correspondientes al período americano, muchas de las cuales se transcriben. El índice, con 61 ítems, recoge las ediciones de "Commentaria...in totam Aristóteles philosophiam". El Dr. Osorio elenca todas las ediciones indicando la portada completa, el índice de muchas de ellas y lo que es muy interesante- transcribe los escritos prologales más importantes. Este recaudo me parece de un gran valor para los investigadores, porque muchas veces no se editan en las versiones modernas, y sin embargo proveen de numerosas informaciones significativas acerca de la situación de la filosofía, de su enseñanza, de los problemas universitarios, académicos, etc. En el caso de Rubio, dado que su texto fue elegido como lectura obligatoria, y reafirmado frente a la oposición de algunos profesores, estos escritos introductorios son una fuente importante para el análisis de la controversia sobre libertad de cátedra en la España del XVII.

3. Fray Alonso de la Vera Cruz, **Tratado de los Tópicos Dialécticos**,

Introducción, transcripción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, 1989, XXXII + 83 (bilingües) pp.

Tenemos aquí otra edición parcial del "Curso" ya mencionado, y que es el otro de los apéndices de la *Recognitio Summarum* (Lógica menor). Para Alonso, los tópicos pertenecen a una dimensión de la lógica irreductible a la analítica, que es precisamente la "tópica" o dialéctica (es decir, supone el diálogo con un interlocutor) Define el tópico siguiendo a Aristóteles, con las precisiones de Boecio y Agricola. Sus fuentes principales fueron, además de los citados: Cicerón, Quintiliano, Pedro Hispano y Francisco Titelman. La obra se divide en 30 capítulos. Comienza por una exposición general de los tópicos y su lugar en la sistemática lógica. Sigue su división (Capítulo 2) y a continuación un tratamiento de cada uno en los capítulos siguientes. Los divide en tres grandes categorías: intrínsecos, extrínsecos e intermedios. Son intrínsecos: la definición, la descripción; la interpretación, la diferencia, el propio, los sinónimos, el todo universal, el todo integral, el todo cuantitativo, el todo potencial, el todo modal, el todo local, el todo temporal, la causa eficiente, la causa material, la causa formal, la causa final, la generación, la corrupción, los usos, las cosas que acaecen comúnmente. Son extrínsecos: los opuestos relativamente, los opuestos privativamente, los opuestos contrariamente, los opuestos contradictoriamente, los disparatados, lo contrario o él mismo, lo mayor, lo menor, la proporción, lo semejante, la proporción transmutada, lo semejante y desproporción, la autoridad, la transunción. Son intermedios: los conjugados, los casos o flexiones, la división, de lo más a lo absoluto, la anteposición. Como ya indiqué a propósito de los Elencos, la traducción es muy literal y cuidada y las notas bibliográficas y aclaratorias son muy útiles.

4. Mauricio Beuchot- Jorge Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: Lógica y Economía*, 1990, 153 pp.

Tomás de Mercado, un dominico del s. XVI, fue uno de los más importantes expositores mexicanos del pensamiento aristotélico-tomista. Nos han llegado tres de sus obras, que tratan los dos temas en que se divide este libro. Luego de un primer capítulo dedicado a exponer su vida y obra, el segundo trata su filosofía de la economía, contenido en su *Suma de tratos y contratos*, que es ubicado en el contexto económico y social de Europa y México del s. XVI. Los temas generales incluidos en esta Suma son

la socialidad natural del hombre, la relación entre economía y justicia y el comercio. Los capítulos restantes se refieren a la lógica, que abarca las *Súmulas* y la *Dialéctica*. Luego de explicar la naturaleza de la Lógica para Mercado, los autores examinan los elementos lingüísticos que Mercado considera, hallando un cierto paralelo con la actual filosofía analítica. Un capítulo siguiente se dedica a los predicables, otro a los predicamentos y con ellos se cierra la *temática* de Lógica formal, de inspiración netamente tomista, como ya dije. El último capítulo se refiere a su comentario de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, que contienen su teoría de la ciencia. Cierren esta obra dos apéndices: "La categoría aristotélica de la sustancia y la reflexión de Tomás de Mercado" y "El paradigma científico posterior a Tomás de Mercado: Galileo y el sentido de su ruptura con el aristotelismo". Al final se ofrece una abundante bibliografía. En conjunto, es una obra importante para mostrar de qué modo el pensamiento de la segunda escolástica hizo pie en las universidades y centros intelectuales americanos, en qué medida fue influido por los sucesos epocales y por qué sus horizontes conceptuales jugaron como valla (obstáculo epistemológico) para la aceptación de los nuevos paradigmas científicos.

\*\*\*

JOSE ANTONIO DACAL ALONSO, *Estética General*, México, Ed. Porrúa, 1990, 450 pp.

Una larga experiencia docente permite al autor abarcar la difícil tarea de escribir un tratado de *Estética General* que cubra generosamente las exigencias de un programa estándar de la materia, proporcionando a la vez la información adecuada y una línea de reflexión que ayude al lector a internarse personalmente en la disciplina.

Según un planteo problemático con apertura interdisciplinaria, conforme a las tendencias actuales del pensamiento estético, el autor divide su tratado en diez densos capítulos. En el primero presenta al problema estético desde su dimensión semántica y en conexión con otras disciplinas, proporcionando también las definiciones iniciales. El capítulo segundo, "Estética y metodología" ofrece un exhaustivo análisis de los métodos usuales de abordaje disciplinar, sean los estrictamente filosóficos

(metafísica, racionalista, fenomenológico, neotomista) como los científicos y disciplinares (psicológico, psicoanalítico, sociológico). Su criterio no es pontificar sobre el "mejor" método sino mostrar cuáles son los supuestos, los logros y los límites de cada uno, con oportunas referencias sobre su complementariedad.

A partir del capítulo tercero se desarrollan los niveles filosóficos del análisis estético, de acuerdo a la presentación inicial. En primer lugar, el tema gnoseológico (estética y verdad, universal estético, conocimiento estético); luego el tema metafísico (capítulo cuarto) a través de las teorías de quince destacados filósofos, de Platón a Coruth, pasando por Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros. El capítulo 5 se ocupa del tema axiológico, pasando revista a las diferentes teorías sobre los valores en general, y los estéticos en especial: objetivismo, positivismo, formalismo, vitalismo, criticismo, idealismo, etc. En un largo excursus, el autor analiza en forma descriptivo-interpretativa los principales valores estéticos: lo bello (que incluye la hermosura, la gracia, la elegancia, lo sublime, lo trágico, lo dramático y lo místico con sus subdivisiones) y lo feo con sus variantes (lo desmesurado, lo monstruoso, lo ridículo, lo trivial, etc.)

Los capítulos 6, 7 y 8 tratan los temas interdisciplinarios. La relación de la estética con la antropología y la psicología es abordada en el sexto, donde también se dedican algunos párrafos a la intuición y el símbolo estético. El capítulo séptimo se ocupa de la comunicación estética y el octavo de los elementos formales y humanos de la estética: el artista, el espectador y el intérprete, desde una perspectiva más bien sociológica.

El interesante problema de la relación entre arte y filosofía es analizado en el capítulo noveno, a través de las propuestas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Haritain. Otros puntos de contacto filosófico artístico también considerados, son la teleología artística y el sistema de las artes. Finalmente, el décimo capítulo vincula el arte con las restantes manifestaciones de la cultura: la técnica, la ciencia, la economía, la moral, la religión, la política, la ideología, la educación y la pedagogía. Cierra el libro una bibliografía general de fuentes fundamentales y obras de consulta en castellano.

En la introducción, el prof. Jacal Alonso justifica su empresa: si es que fuera necesaria una justificación en el recibo de que la bibliografía

española sobre el tema, si bien es considerable, resulta dispersa y difícil de obtener. Se propone presentar un texto que auxilie, una guía tanto para el profesor como para el alumno. En realidad, el resultado es mucho más que eso; la versación del autor, la amplitud y profundidad con que aborda casi todos los temas, la convierte en una fuente de consulta que excede la preocupación inmediata estudiantil del examen. Y para el lector culto es sin duda una introducción excelente a la reflexión filosófica.