

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Lic. Ana María Malles

Año 12, N. 24

2. Semestre de 1992

SUMARIO

Pág.

<b>Juan E. Bolzán</b>	
"Arístóteles y la teoría del calor" . . . . .	3
<b>Julio Lardies González</b>	
"La medicina árabe y su repercusión en Occidente". . .	14
<b>Eugeniusz Górski</b>	
"El pensamiento filosófico en la Europa del Este y en Iberoamérica" . . . . .	21
Encuentros de interés intelectual. . . . .	31
Comentarios Bibliográficos . . . . .	32



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.

## ARISTOTELES Y LA TEORIA DEL CALOR

Juan E. Bolzán  
CONICET, La Plata

Si bien desde siempre debe haber distinguido el nombre las sensaciones de frío y de calor, admirando especialmente esta última en cuanto producida por ese singular astro del cual dependía, al cabo, su vida -al punto que Aristóteles se atreve a decir que "el sol y el hombre engendran al hombre"- el desarrollo de la ciencia del calor es tema muy reciente en la historia de la física.

En efecto: a esta ciencia del calor o termología, se la hace arrancar, en general, de la invención del termómetro por obra de Galileo, hacia fines del 1500 e, independientemente, por el holandés Drebbel pocos años después. Dispositivos estos muy rudimentarios, que fueron sufriendo sucesivas modificaciones hasta alcanzar su forma habitual hoy; asimismo, las escalas usadas sufrieron cambios entre 1710 y 1750.

Pero todavía hubo de transcurrir su tiempo para que la aplicación de este simple pero útil instrumento rindiera sus frutos primerizos en el desarrollo de la ciencia del calor. Desde este aspecto la obra de Joseph Black es de primera magnitud. Hacia 1760 emprende Black sus exitosos estudios sobre varios de los aspectos del calor; en primer lugar, distinguió entre "cantidad de calor" e "intensidad de calor" la primera era la cantidad de "calórico" o "matter of heat" o calor-substancia, un fluido imponderable capaz de ser transferido de uno a otro cuerpo; la segunda, era la intensidad térmica de este fluido en cuanto apreciada por el termómetro. Al mismo tiempo desechó el frío en cuanto concebido como una real cualidad de los cuerpos, puesto que todo era explicable en función del "calor", apreciando en todo caso el frío como una simple ausencia o poquedad del

calor pues -decía- no existe razón para considerarlo como algo real más allá de ser una disminución del calor. Punto de vista que mantiene hasta hoy la ciencia.

Asimismo, pudo observar Black en sus experimentos sobre el fenómeno de fusión del hielo, que necesitaba una gran cantidad de "calórico" para que se produjera el fenómeno; pero que sin embargo la temperatura del sistema hielo-agua permanecía constante, ya que el agua formada durante el proceso tenía una temperatura sensiblemente igual a la del hielo. Había, pues, gran absorción de calórico pero no cambio de temperatura. A este calor puesto en juego pero no revelado por el termómetro lo llamó Black "calor latente" o calor que debe suministrarse para que se produzca el cambio de estado pero no el de su temperatura. Posteriormente se determinó que todo cambio de estado: fusión, ebullición, evaporación, tiene su correspondiente "calor latente".

Sus múltiples y cuidadosas experiencias llevaron también a Black a descubrir el llamado "calor específico" de los cuerpos. Observando que necesitaba una mayor o menor cantidad de "calórico" según fuera mayor o menor la masa de agua a calentar hasta una misma temperatura; o bien: que análogamente acontecía si se trataba de calentar a una misma temperatura masas iguales de diversas sustancias, llegó a la conclusión que existía una cantidad de "calórico" según el caso, que resultaba regulada por la especie de que se trataba. Por ejemplo hacía falta más calórico para calentar, hasta 40o. una piedra de 50 g. que para calentar 50 g. de agua; etc.

Por estas mismas fechas, otros pensadores estaban preocupados por la naturaleza misma del calor, especialmente en cuanto a su relación con el movimiento. Es así que ya en 1620, año de aparición de su *Novum Organum*, decía Francis Bacon que "el calor mismo, en su esencia y quiddidad, no es sino movimiento" Y algunos años después el célebre Roberto Boyle, tras una experiencia consistente en el martillado vigoroso y continuado de un trozo de hierro, sostendrá que el calor así producido se debía a "una vehemente y azorosa

agitación de las partículas del hierro".

En general, esta idea de la relación calor-movimiento fue la imperante en todo ese período empírico-mecanicista inglés del siglo XVII; siendo posible hallarla en filósofos como Hobbes (*Elements of Phil.*) y en científicos como los mencionados Black y Eoyle. Pero será necesario aguardar los casi ciento ochenta años que van desde Bacon a Benjamin Thomson, Conde de Rumford, para avanzar en esta dirección. Thomson, ocupado en la fabricación de cañones, se interesó vivamente por el calor generado en el taladrado de las barras de bronce, llegando a la conclusión que ese calor así producido sólo podría provenir del movimiento de la herramienta; y así lo sostuvo en una memoria de 1793. Pero otros cincuenta años habrían de transcurrir hasta que los célebres experimentos de James Prescott Joule le condujeran a establecer el conocido "equivalente mecánico del calor", tras la determinación precisa de la relación calor/trabajo; lo cual, de paso sea dicho, acabó también definitivamente con el "calórico": este calor no era sino una forma de energía; y de aquí a la teoría cinética del calor no hubo más que un paso.

Y con este muy apretado panorama de la ciencia del calor en sus más elementales pero fundamentales temas, damos por acabada su historia; historia que, como hemos visto, se concretó entre los años 1500 y 1850. Es tiempo ya de volver nuestra atención al prometido Aristóteles en función del mismo tema.

Pero antes será necesaria una aclaración de base, para no desorbitarnos luego en nuestros juicios: cuanto digamos de Aristóteles y su conocimiento en esta materia, no se referirá exactamente a lo mismo que hasta ahora hemos desarrollado; y esto, simplemente porque la perspectiva desde la cual lo ha encarado la ciencia en la breve historia recorrida, no es la misma que la perspectiva de Aristóteles, ni aún cuando Aristóteles esté hablando de hecho y según veremos, como científico y con una decidida recurrencia a lo experimentado. Precisamente en la experiencia, su concepto y

evaluación, reside la diferencia que anunciamos. Para Aristóteles la experiencia o empiria es el resultado de un más o menos largo proceso donde -como él mismo dice- "de la sensación procede el recuerdo, y del recuerdo suficientemente repetido surge la experiencia; pues una experiencia se constituye a partir de una multiplicidad numérica de recuerdos" (Anal. Post., 100 a 4; también Met. 980 a 29) y es de esta experiencia de donde nacen la ciencia y el arte o técnica una vez analizada en cuanto sometida a los principios de conocer y del ser. Pero en la ciencia en sentido moderno, si bien se acepta aquella cadena sensación-recuerdo-experiencia (al menos implícitamente) el conocimiento científico se logra sometiendo esa experiencia a una abundante, variada y a veces compleja experimentación; la cual es, a su vez, sometida al cálculo: "Mida y calcule; calcule y mida para comprobar", será la nueva orden. Y no por capricho o espíritu de novedad, simplemente; sino porque para este nuevo nombre de ciencia -como para Galileo- el universo está escrito de hecho en lenguaje matemático, y sólo se lo comprenderá si se sabe este lenguaje.

Tras esta breve aclaración, procedemos al caso.

En primer lugar, sabe Aristóteles que el tema del calor y del frío, con ser éstos ubicuos, no es de sencilla comprensión; y si bien es cierto que:

"Las propiedades naturales de muchas sustancias se refieren a esos dos principios fundamentales (calor y frío)" (De part. animal., 648 a 3).

eso no obstante, las discusiones acerca de lo que en concreto son calor y frío, le hacen exclamar:

"si calor y frío -las cualidades mejor determinadas entre las captadas por la sensación- originan tal controversia, ¿qué decir de las demás cualidades?" (De part. animal., 648 a 34)

De hecho, lo cálido y seco que es el fuego, se presenta

de muy diversas formas, pues

"El mundo en torno a la tierra se ordena así: en primer lugar y por debajo de la traslación circular, se halla lo seco y cálido que denominamos fuego (pues no existe un término común aplicable a todos los diversos estados de evaporación fumosa, y si utilizamos resumidamente el término 'fuego', se debe a que éste es por naturaleza el más inflamable de los cuerpos)..."  
(*Met.*, 341 b 13).

Así es de varia la existencia de lo cálido. A lo cual debe agregarse que el fuego es para Aristóteles uno de sus cuatro elementos o substancias fundamentales, junto con tierra, agua y aire (como lo dice, por ej. en *De gen. corr.* II, 3), siendo el calor solamente una cualidad, precisamente la cualidad propia del fuego (*De gen. corr.*, 331 a 3). Con lo cual debe quedar ya bien claro que para Aristóteles el calor no es una substancia, contra lo sostenido por la ciencia hasta mediado el siglo XIX. Conviene recordar que un científico de la talia de Lavoisier llega a colocar en su famosa "Tabla de Elementos" al calórico; y aun ya en 1842 publica Sadi Carnot -el fundador de la moderna termodinámica- su célebre trabajo: "La potencia motriz del fuego", todo él en función del calórico.

A mayor abundancia, tan no es substancia del calor para Aristóteles, que él mismo lo señala como producto del frotamiento (*Met.*, 1034 a 26); y la experiencia simplemente doméstica muestra que el médico usa de fricciones para provocar calentamiento en el paciente (*Met.*, 1032 b 25). De tal modo es universal esta producción que

"El calor y la luz que irradian los astros surgen del frotamiento violento de esos astros con el aire, durante sus movimientos de traslación. Asimismo, el movimiento lleva hasta la incandescencia a la madera, las piedras y el hierro (...) y los proyectiles lanzados por la

artillería llegan a calentarse, al punto de fundir las balas de plomo; y estando éstas incandescentes, el aire mismo que las rodea sufre análoga modificación". (De caelo, 289 a 19.

Sobre ello, todavía una declaración importante, mostrando la precisión con que se expresa Aristóteles, precisión ignorada por la ciencia:

"No es movimiento el calor sino el calentamiento". (Met. 1067 b 11)

Vale decir: mientras hay movimiento, lo que hay es la acción de ir calentando, no el resultado terminal. Lo cual se entiende muy bien hoy, con la teoría cinética del calor y según la cual es precisamente el rápido movimiento de las partículas de un gas, por ejemplo, lo que produce no precisamente el calor sino el calentamiento, sea de la masa del gas, sea del instrumento registrador. Si bien se repara, el calor -tal como la luz- no existe.

Ahora bien: hablar del calor trae inmediatamente a colación el tema del frío, el cual la ciencia no concede ninguna importancia, al punto de negar su realidad, haciéndolo simplemente una pura sensación: la de "menos caliente que...". Lo cual se entiende bien, nuevamente, tras la teoría cinética o del calor-movimiento o calor-energía; pues resulta impensable lo contradictorio del movimiento o de la energía. Y si bien esta desaparición del frío como entidad física se originó hacia 1750 y por simple aplicación de la navaja de Ockham, refiriéndolo todo al mayor o menor contenido de calórico, no obstante hubo de guardarse todavía un siglo más para fundamentar físicamente esa eliminación. Ahora bien: Aristóteles se pronuncia también aquí claramente; y si habla a menudo de la "sensación de frío", considerándola, con razón, positivamente, cuando se refiere a calor y frío cual realidades naturales y residentes en las cosas sometidas a cambios, dirá claramente no sólo que:

"la afirmación es anterior a la privación como, por ejemplo, lo cálido es anterior a lo frío" (De caelo, 286 a 25),

sino que, ya decididamente, afirmará:

"El calor es una categoría y una forma; el frío, una privación." (De gen. corr., 312 b 16).

En su *Metafísica* también aparece el calor como forma y el frío, como privación; es decir: como aquello gracias a lo cual algo es actualmente caliente, y aquello gracias a lo cual algo pueda llegar a serlo, o a ser más caliente. Pero siempre un estado de privación es un estado relativo al estado actual: éste es el que realmente existe en acto y justifica la referencia a él de la privación.

Hemos visto ya que es Aristóteles consciente de las dificultades que presente el tema del calor. Pues bien: ¿Cuál es realmente la causa de esta situación?

"La controversia proviene de los múltiples sentidos de la expresión 'más caliente'; porque es aquí donde todos parecen tener razón, aun cuando sostengan opiniones contrarias" (De part., animal., 643 a 36).

Claro está -continúa Aristóteles- que todo puede deberse a la disposición de quien lo experimenta (aspecto subjetivo), pero no conforme con esta parcial consideración del problema, enfoca la situación ahora a partir del objeto que se dice más o menos caliente, y llega a expresar de este modo el estado de las cosas:

"Es 'más caliente' aquello que funde más rápidamente a una substancia fusible, o inflama una inflamable. Asimismo, de dos cantidades de una misma substancia, la mayor será más caliente que la menor. Y cuando se trata de enfriamiento, será más caliente el cuerpo que tarde más en enfriarse



(...) La piedra, el hierro, y otros cuerpos similares, tardan más que el agua en calentarse; pero una vez calientes, queman más que ella". (De part. animal., 643 b 18).

Aún cuando Aristóteles no llega a sacar las conclusiones, y que el texto mismo no es todo lo preciso que desearíamos hoy, es claro que estas observaciones conducen inmediatamente a la distinción entre intensidad y cantidad de calor. Esto fue obra de Black, pero recién a mediados del siglo XVIII.

Asimismo, ese texto de Aristóteles apunta hacia otro de los importantes temas de la ciencia del calor: hacia el calor específico o capacidad térmica de los cuerpos, descubiertos también por Black, significando con ese término la cantidad de calor necesaria para elevar hasta determinado grado de temperatura de una substancia. La última línea de Aristóteles, donde habla del mayor tiempo que lleva calentar el hierro o la piedra frente al agua, y su posterior poder de calentarse a su vez, está apuntando a la cantidad de calor que se acepta, en cada caso. A mayor abundancia:

"Suele ocurrir que los cuerpos más fríos pueden hacerse extremadamente calientes por acción del calor externo; porque los cuerpos más sólidos y duros son los más fríos si se los priva de calor, pero lo más ardientes cuando son expuestos al fuego. Así, el agua quema más que el humo, y la piedra más que el agua." (Meteor., 339 b 18)

Vale decir: tal la especie, tal la cantidad de calor admitido o desprendido. Y todo queda a un paso de ser transformado en calor específico. Un paso de 20 siglos...

Nuestro último tema será el del denominado "calor latente", o calor que realmente debe ser suplido para que tenga lugar un proceso, pero cuya presencia no es revelada por el termómetro. También es este un descubrimiento de Black, quien en una de sus experiencias hizo hervir agua,

comprobando que mantener este estado obligaba a mantener el suministro de calor, pero que de todos modos el termómetro señalaba constantemente los 100°. Una observación de Aristóteles es reveladora al caso:

"El fuego no continúa calentando el agua en la proporción en que él mismo aumenta, sino que existe un límite fijo para el calor que el agua puede aceptar. Si se aumenta el calor (más allá de ese punto) el agua no se hará más caliente por eso sino que se evaporará hasta desaparecer al cabo"  
(De gen. animal., 772 a 12)

Todo ello está dicho en términos menos técnicos, pero hay una total coincidencia con lo expresado por Black; pues aquí Aristóteles se está refiriendo a la **temperatura de ebullición** (su "límite fijo para el calor que el agua puede aceptar"), y el **calor latente** (ese por el cual "el agua no se hará más caliente sino que se evaporará hasta desaparecer"). Pero queda aún el rabo por descollar aquí.

Modernamente, la ciencia ha distinguido entre **evaporación** y **vaporización**: la evaporación es el paso del estado líquido al estado de vapor que se produce en todo líquido y cualquiera sea la temperatura del mismo, pues una elevación de ella sólo provocará una aceleración del proceso. La vaporización es un proceso semejante, puesto que también en él pasa un líquido al estado de vapor; pero mientras la evaporación es un proceso espontáneo, producido en la superficie libre del líquido, la vaporización es un proceso general provocado, que se produce en la masa del líquido cuando éste ha alcanzado su punto de ebullición.

Por supuesto que Aristóteles no llega a hacer tal diferenciación; no al menos como para acuñar términos técnicos para cada caso. Pero no menos cierto es que tiene una clara noción de ambos procesos, pues ahora se refiere al de evaporación al decir:

"La desecación puede lograrse por calentamiento"

bien por enfriamiento; pero el agente es siempre el calor, interno o externo. Y aun cuando ciertas cosas, en las cuales la humedad existe separadamente, se sequen por enfriamiento - caso de un vestido, por ejemplo- es el calor interno quien las seca; el cual calor, siendo arrastrado por el frío circundante, arrastra a su vez la humedad bajo formas de vapor." (Meteor., 332 b 16).

Es este un texto realmente llamativo; porque si bien se trata de una experiencia común y cualquiera sabe que un vestido húmedo puede secarse sea por el sol, sea por el viento -especialmente en invierno-; o que la evaporación de un líquido sobre la piel produce un enfriamiento, la explicación que da Aristóteles acerca de la causa del proceso es notable. Si hoy preguntáramos a la ciencia por dicha causa, su explicación sería más o menos esta: en función de la teoría cinética del calor, una evaporación significa el escape, bajo forma de vapor, de las moléculas más rápidas o de mayor energía del líquido; pero como estas moléculas son, precisamente, las más calientes (recuérdese la relación directa entre calor y energía), el líquido se va enfriando al mismo tiempo que se establece un sistema compuesto por el líquido y su vapor sobre él; si ahora se van quitando de esta situación, las moléculas de vapor por el pasaje de una corriente de aire, la evaporación continuará, continuando asimismo el enfriamiento del líquido, pudiendo llegarse hasta su congelación si no se suministra calor suplementario. Aplicado esto al caso del vestido, se dirá que las moléculas de agua escapadas como vapor, son arrastradas por el aire; y si el proceso continúa hasta la total eliminación del agua, es porque el vestido suministra suficiente calor como para dotar a las moléculas de agua de la necesaria energía de escape. En resumen; la desecación del vestido (=evaporación del agua) se produce siempre gracias al calor que ese vestido suministra al agua mientras se produce la evaporación. Y este es precisamente el llamado calor latente de evaporación.

Una aclaración todavía con relación a esos calores: interno y externo, de que habla Aristóteles:

"Entiendo por calor externo, el que hace hervir a las cosas; y por calor interno, el que al desprenderse de las cosas, arrastra consigo la humedad de las mismas." (Meteor., 382 b 25)

Este calor interno está siempre presente en esas cosas:

"Todos los cuerpos contienen calor; y algunos contienen frío en la medida en que está ausente el calor". (Meteor., 384 b 27)

Con esta clara universalidad y primacía del calor sobre el frío, y su total armonía con la ciencia moderna, cerramos nuestra exposición. Este tema del calor es mucho más amplio en Aristóteles de lo aquí dicho; y a menudo más complicado. Ahora sólo hemos elegido aquellos pasos que se refieren a temas fundamentales de la moderna termología, más llamativos ellos en sí mismos y que bien pueden motivar en el científico contemporáneo una admiración por la labor de aquellos sabios universales, que tanto llegaron a saber con tan pocos elementos, y a los cuales deberá sentirse hermanado en la historia; en esa historia que él mismo está, aquí y ahora, haciendo con su labor.

En este punto terminal de nuestra exposición bien puede pensarse que si no se hubiera despreciado o burlado la obra de Aristóteles, tal como se hizo allá por los siglos XVI-XVII, la ciencia del calor habría podido desarrollarse más tempranamente. Pero como, por otra parte, tal vez sin tal desprecio la ciencia moderna toda estaría aún por nacer, resulta que al cabo todo ha sido conducido sabiamente.

Trabajo presentado y leído originalmente en las II Jornadas de Lógica y Filosofía de la Ciencia, que realizó la Universidad del Salvador en Buenos Aires, 1981.

## LA MEDICINA ARABE Y SU REPERCUSION EN OCCIDENTE

Julio Iardies González

Fac. de Medicina, UBA

El pueblo árabe o sarraceno, surge como consecuencia de una mística que ha sido definida como el tercer monoteísmo. Mahoma que era analfabeto, pero estaba dotado de una fuerte personalidad, levanta en armas a numerosas tribus de la península arábiga y predica una religión que se llama el islamismo, que quiere decir la paz de Dios. El éxito de su doctrina proviene de su simplicidad y de los ricos goces materiales que promete en el otro mundo, tentación sumamente cautivadora para mentes simples. En menos de un siglo, el área de ocupación de los árabes era similar a la del imperio romano. En el año 711 de nuestra era se introducen en España por la punta de Tarifa, que es el extremo más meridional de la península.

La cultura y la ciencia árabes tienen dos raíces, una es la secta de los nestorianos y otra la de los sabios griegos emigrados cuando el emperador bizantino Justiniano cierra la famosa Academia de Platón en Atenas el año 529. Los nestorianos eran una secta cristiana que seguían a Nestorio, patriarca de Constantinopla, en su disputa teológica con Cirilo, patriarca de Alejandría, que después fue San Cirilo. Nestorio sostenía que María era la madre de Cristo, pero no de Dios y Cirilo era sostenedor de la doctrina tradicional de la iglesia, que María era la madre de Dios y también de Cristo. En el sínodo de Efeso, se enfrentan ambas fuerzas rivales y vence San Cirilo. Los nestorianos convertidos en herejes, huyen primeramente a Edessa en Siria, después a Nisibis en la Mesopotamia y terminan por asentarse en la alta meseta Irania en Condischapur. Allí se crea la primera escuela médica árabe y surge el primer médico árabe de que se tenga noticia: Hunain Yuhanna, Huesé el Viejo o Juan de Damasco. Discípulo de él es Hunai

conocido en el Occidente como Giovanizzius. Este recibía un oro el peso de los libros que traducía. Los términos médicos árabes son debidos a él. Tradujo el "Corpus Hippocraticum", más de doscientas obras de Galeno y el De Universa Medicina de Dioscórides. Como escritor propio le son imputables las Cuestiones de la Medicina, libro hecho en forma dialogada en que un alumno interroga a su maestro, preguntándole los temas que le son difíciles y no comprende. El profesor responde y amplía, haciendo una síntesis del tema. Hunain es autor también de un manuscrito denominado: Diez disertaciones sobre el ojo, que es el primer tratado de Oftalmología que se conoce.

A la escuela de Bagdad-ciudad a la que se trasladó la enseñanza médica- pertenecen los siguientes médicos árabes: Ali al Tbarí, Rhazes, Avicena y Hali Habbas. En la capital del califato se congregaron sabios cristianos, griegos, hindúes, persas y judíos. Ali al Tbarí que fue el maestro de Rhazes, escribió el Paraíso de la Sabiduría, donde las enfermedades son descritas y analizadas de la cabeza a los pies.

Rhazes, discípulo de Ali al Tbarí, comenzó a estudiar Medicina a los cuarenta años y viajó mucho. Cuando se fue a construir el hospital de Bagdad, se le consultó y emitió el siguiente dictamen. Deben colocarse cuatro libras de carne en cada uno de los cuatro puntos cardinales. Aquel punto en que la carne demore más tiempo en entrar en putrefacción es el más adecuado por ser el más sano. Su libro principal es el Liber continens o Continente. El manuscrito íntegro se encuentra en la biblioteca del monasterio del Escorial. Son veinticuatro libros que pesan diez kilos cada uno. Rhazes que era persa, murió a edad muy avanzada completamente ciego.

El Liber medicinalis almanzoris es una especie de enciclopedia en diez tomos que es un resumen del Continens. El libro sobre la peste es muy breve y en él se hace por primera vez, el diagnóstico diferencial entre la viruela y el sarampión.

Avicena o Ibn Sina que también era persa, nació en Bukhara en el año 930 de nuestra era (esta ciudad perteneció a la Unión Soviética), y murió en el año 1037 en Hamadán, actual República Islámica del Irán. En el año 1370 de la Hégira, 1950 de nuestra era, se celebró en los países árabes el milenario del nacimiento de Avicena. No se pudo celebrar en Hamadán (Persia) donde está enterrado, por haber surgido en esos días una violenta revolución que destruyó por primera vez al Sha, quien una vez repuesto en su trono inauguró un gran monumento a Avicena en 1954. El monumento consta de Mausoleo, salón de actos y una gran biblioteca. Cinco naciones se disputan el honor de haber sido la cuna de Avicena. Los rusos porque Bukhara es rusa desde el siglo pasado. Afganistán porque el padre de Avicena fue afgano. Los iraquíes porque estudió y desarrolló la mayor parte de su actividad en Bagdad. Los turcos porque el padre de Avicena, aunque afgano era de origen turco. La verdad es que Avicena siempre se sintió como un persa arabizando y fue gran visir de los emires de este país. Fue un niño prodigio, a los 10 años se sabía el Corán de memoria. Dicen sus biógrafos que lo que más le gustaba a Avicena eran el estudio, las mujeres y el vino. Fue filósofo, astrónomo y también músico, pero donde más se destacó fue en la Medicina, siendo su libro más famoso el **Canon**, libro en cinco tomos, que junto con las obras de Galieno, han sido los textos médicos más famosos y difundidos hasta la creación de la imprenta. El primer tomo trata de los principios generales, define la Medicina y explica su campo de acción. El segundo tomo es una Farmacología general y al final se enumeran 760 fármacos. El tercer tomo se dedica a las enfermedades simples. El cuarto a las enfermedades generales y el quinto es un formulario o vademecum con los fármacos, su mecanismo de acción y los órganos donde deben ser aplicados. El Canon fue traducido en la famosa escuela de traductores de Toledo por Gerardo de Cremona y de allí proviene su gran extensión y fama. No es un libro bien sistematizado por sus interpolaciones; aunque algunos de los remedios suenan hoy a absurdo, por ejemplo, el piojo que introducido en el meato urinario cura la blenorragia, otros como la profusa aplicación de los jarabes han sido muy

Útiles en Farmacología.

El califato de Córdoba llegó a ser más importante que el de Bagdad. Córdoba, que había sido un campamento romano llegó a tener un millón de habitantes, alumbrado público, empedrado y baños públicos. Había sido en la época romana, la villa natal de Séneca y la civilización árabe alcanzó en ella su máximo fastigio.

El único cirujano de los árabes perteneció a este califato cordobés. Su nombre latinizado fue Albucasis, nacido en Medina Azahara, cerca de Córdoba en fecha incierta murió hacia el año 1013. Su obra quirúrgica de denomina Tasrif o Al Tasrif, especie de enciclopedia acerca del arte quirúrgico, y también de la Odontología. Son numerosos los instrumentos que ideó para ambos menesteres. Como buen médico árabe no usó el cuchillo sino el cauterio y modestamente decía, refiriéndose a los enfermos: Yo los he cuidado y Dios los ha curado.

Avenzoar, hijo y nieto de médicos, fue el segundo de los grandes médicos árabe españoles. Era sevillano y autor de una superstición secular, que es la de la piedra bezoar. Este fármaco milagroso estaba producido por la secreción lagrimal de los ciervos que habían pasado por circunstancias muy difíciles. Cuando se introducían en el agua y ésta les llegaba a los párpados, la piedra era más útil, ya que al secarse las lágrimas se convertían en una piedra muy dura. Avenzoar fue el primer descubridor del Escro de la sarna - descubrimiento que se atribuye al dermatólogo austriaco Hebra en el siglo pasado - y es el descubridor de los enemas alimentarios. Su obra médica es el Teisir o Teichsir.

El más ilustre de todos los médicos árabes españoles fue Averroes, que fue cadí en Sevilla, juez en Córdoba y gobernador de Marruecos. Fue un trabajador insigne, dicen sus biógrafos que las dos únicas noches en que no trabajó, fueron su noche de bodas y la noche en que murió su padre. Su obra médica es el Colliget que ha sido impresa conjuntamente con el Teichsir de Avenzoar. Lo más importante



de esta obra es la sugestión inmunológica de que la viruela no puede atacar dos veces a una misma persona. Se considera también entre los médicos árabes españoles a Maimónides que era de raza judía. Nació en Córdoba y tras haber vivido en Fez y en Jerusalén, se radicó en El Cairo, aunque esté sepultado en las orillas del Mar Muerto donde fue trasladado después de su muerte en la capital egípcia. Se lo considera como el talmudista más importante. Fue médico del sultán Saladino. Es famoso por sus **Aforismos**, su **Juramento**, hermosa oración, inspirada en Hipócrates y también por su **Ars Coeundi** o arte de la copulación, dedicado al hijo de Saladino.

Fueron famosos los hospitales musulmanes por su lujo y magnificencia. El primero fue fundado en Damasco por el sultán Koradino, después de haber salido victorioso en tres cruzadas consecutivas. Su fastuosidad y buen gusto hicieron palidecer de envidia a uno de los muchos califas árabes llamado Almanzor que sentaba sus reales en El Cairo, proyectando otro que se llamó Mansuriano para perpetuar su nombre. Comenzó por expropiar los terrenos más adecuados y obligó a todos los prisioneros bajo su yugo y a los curiosos que se detenían ante la majestuosidad de las obras, a trabajar gratuitamente. Lo de los curiosos, tiene su explicación, si eran curiosos, es porque estaban desocupados y si estaban desocupados era saludable socialmente que trabajasen. Este hospital caiota superó a su modelo. Tenía grandes patios con sus fuentes, orquesta que solzaban a los pacientes, disponiendo también de numerosos lectores que se alternaban para leer el Corán durante el día y también por la noche. Nadie podía sentirse desgraciado-salvo los muy enfermos- de estar en este hospital por el óptimo trato dispensado.

La contribución más importante de la medicina árabe a la historia de la Medicina, fue el descubrimiento de la circulación menor de la sangre. En 1924, un médico egipcio llamado Nuhji-ad-Din-at-Tatawi, escribió una tesis doctoral sobre un libro escrito en el siglo XIII por un médico caiota llamado Ibn-An-Nafis denominado: **Comentarios a la**

Anatomía del Canon de Avicena. En esta obra que fue después estudiada por el erudito alemán Meyerhof, está descrita la circulación menor en cinco oportunidades, siendo anterior esta descripción a las de Miguel Serveto y Realdo Colombo que fueron consideradas las primeras hasta este siglo. Este descubrimiento permaneció ignorado por la gran incomunicación que hubo entre Oriente y Occidente.

Otra contribución importante de los árabes a la ciencia universal, es el gran valor que le dieron a la Psicoterapia. Hay un poeta persa Nizami que nos refiere tres anécdotas que podrán ser o no verdad, pero que nos revelan sutilmente, la preponderancia que dio la ciencia árabe al empleo de los recursos mentales en los procedimientos terapéuticos. El primero de los relatos es de autor anónimo. Una joven padecía de parálisis en los brazos y en las piernas. Fue conducida al mercado, donde en presencia de numeroso público un mago o médico, le quitó rápidamente el velo y la levantó sus ropas, instintivamente, la joven parálitica cubrió las partes desnudas, moviendo sus extremidades paralizadas. La segunda anécdota tiene por protagonistas a Rhazes del que ya hemos hablado. Había un emir temido por lo sanguinario; la gota lo abrumaba y lo había convertido en un tullido. Decidió llamar a Rhazes para que lo auxiliara, pero éste temeroso de la mala fama del emir, no quiso ir. Entonces cuando el funcionario decide mandar una expedición armada para que lo prendan y lo lleve a su lecho de enfermo. Al llegar la gente armada, Rhazes dijo que había sido un olvido, que iría de buen grado sin que se recurriera a ninguna violencia. Lo único que exigía era la presencia de un buen caballo y una mula rápida, cosa que le fue facilitada. Cuando estuvo en presencia del emir, mandó que lo dejaran solos e introdujo al tullido emir en un tonel con agua bien caliente, desnudo como había venido al mundo. En ese momento, sacó su daga y se la puso en el cuello junto a la nuca o boquete de Adán, diciéndole que lo iba a matar por ser refulente y sanguinario. Al cabo de un tiempo, arrojó su daga al suelo en gesto despectivo, diciendo que sentía piedad por tan cobarde ser. Aprovechó el buen caballo y la rápida mula solicitada, regresando a su lugar de residencia.

Al cabo de unos días, el emir recibió una carta de Rhazes en la que le decía lo había tratado de acuerdo a su mejor experiencia y conocimientos. Lo había examinado y se había dado cuenta de que a su cuerpo enfermo le faltaba el calor natural. Por eso lo había introducido en el agua hirviendo y lo había hecho espantar de miedo con la daga en el cuello. Esto le había hecho aumentar de punto el calor natural y este mecanismo había operado como curativo.

La última de las anécdotas, le pertenece al más conspicuo y renombrado de los médicos árabes. Un atribulado jeque, lo estaba todavía más por tener a un hijo que en su melancolía, pensaba que se había convertido en una vaca y suspiraba que lo matasen. Fue llamado Avicena a examinarlo palpándolo al modo de los carniceros, aseverándole gravemente al paciente que efectivamente era una vaca, pero que estaba flaca que no servía para ser consumida. Lo importante era que comiera y entonces podría ser utilizada. Nos dice Rızani que el desvalido joven se alimentó y al recuperar su peso, también recuperó la razón perdida. Veamos, pues, que los médicos árabes usaban terapéutica y hábilmente la Psicoterapia.

La ciencia y cultura árabe enriquecieron los conocimientos de los pueblos occidentales, dándoles una nueva fisonomía, además de contribuciones originales de importante gravitación en el progreso de las ciencias. Estos aportes podrían haber sido más numerosos y relevantes, si no hubiese existido ese fatalismo que les impidió muchas veces tener una visión natural y objetiva, imprescindible en las ciencias naturales.

Trabajo presentado y leído originalmente en las II Jornadas de Lógica y Filosofía de la Ciencia, que realizó la Universidad del Salvador en Buenos Aires, 1981.

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN LA EUROPA  
DEL ESTE Y EN IBEROAMERICA

*Eugeniusz Górski*  
Univ. de Varsovia

Hablando sobre las coincidencias y divergencias entre las historias del pensamiento filosófico en la Europa centro-oriental y en Iberoamérica hay que partir de algunas semejanzas entre ambas regiones del mundo contemporáneo. Tanto Europa centro-oriental como América latina se encuentran en situación periférica en relación a Europa occidental y Norteamérica, pertenecen a ambos extremos de Occidente. Los caracteriza el subdesarrollo económico, gran endeudamiento exterior, hemos tenido grandes dificultades políticas y económicas en el camino hacia la democracia y la libertad.

Tanto la América de Ustedes como nuestra Europa, pobre, algo diferente del mundo desarrollado y "civilizado", hemos pasado por una trágica historia, marcada muchas veces por la falta de soberanía e independencia. Hemos buscado casi incesantemente nuestra identidad e integración latinoamericana, paramericana, paneuropea o panoccidental. A la dependencia económica, política y cultural se ha sumado un cierto complejo de inferioridad en nuestra mentalidad y pensamiento.

Hay muchas historias de la filosofía latinoamericana o en Iberoamérica, pero no hay ninguna que trate sistemáticamente sobre historia de las ideas en Europa central y oriental. Es cierto que no hemos tenido un filósofo de la talla de Kant, Hegel o Bergson. Muy breve es la historia de la filosofía en Europa oriental de los pueblos eslavos y bálticos, en Hungría, Rumania y algunos países balcánicos. Casi tan breve como en Iberoamérica,

donde los primeros signos del filosofar aparecen en el siglo XVI. Antes existían interesantes mitos de los indígenas americanos y de los eslavos precristianos en esta parte del mundo. En Rusia el pensamiento filosófico aparece en el siglo XVIII, antes existía solamente teología ortodoxa muy rígida y dogmática.

Relativamente más temprano es la filosofía en Bohemia y Polonia, que aparece en el siglo XIII. El pensamiento checo (Hus, Comenius) tendía a la reforma eclesial, se caracterizaba por el realismo, el empirismo y el humanitarismo. Polonia desde el principio seguía modelos occidentales de filosofar. La filosofía en el país, como en Iberoamérica, estaba muy ligada a la historia socio-política del mismo.

En Europa oriental hemos tenido relativamente poco o nada (Rusia) del pensamiento renacentista y mucho de la Contrarreforma, de los jesuitas, del Barroco.

A ambas regiones del mundo llegó en el siglo XVIII la *philosophia recentiorum* y la tardía Ilustración. Hemos asimilado eclécticamente por entonces y aún después a varios pensadores occidentales. En nuestra Ilustración moderada hay poco radicalismo. La Ilustración estaba asociada a la preocupación por las reformas sociales en el Estado en descomposición. En el sur del mundo eslavo, como también en Iberoamérica, las ideas de la Ilustración preparaban las luchas por la independencia de la monarquía austro-húngara e imperio turco. Durante la Ilustración - un período de renacimiento nacional para varios pueblos de la Europa oriental y central - gran influjo ejerció la filosofía de Wolff y Comenius.

Generalmente, tanto en Hispanoamérica como en nuestra Europa predomina el escolasticismo hasta bien entrado el siglo XVIII. En cuanto a la Ilustración, ambas regiones del mundo eran marginales y participantes de este movimiento intelectual. Para algunos pensadores occidentales tanto América como Europa oriental servían como ejemplo para

probar el bien natural del hombre primitivo, no corrompido por la civilización. Los esclavos del Este eran vistos casi como los indios americanos. Sobre todo Herder subrayaba el humanitarismo y las tendencias pacíficas en el carácter eslavo.

En Europa central y oriental, como también en América latina, el pensamiento francés ha influido mucho. Este influjo tradicional del pensamiento francés en nuestra Europa fue eclipsado un poco en el siglo XIX por la filosofía alemana clásica. Un fenómeno semejante no ocurrió en Iberoamérica, donde la gran influencia alemana llegó más tarde, ya en el siglo XX; mientras que casi todo el siglo XIX fue predominantemente francés. La única excepción en el mundo hispánico fue una presencia muy fuerte del krausismo alemán, que en Europa oriental fué más bien desconocido.

En Rusia, como en Polonia, el interés por el idealismo alemán no fue puramente teórico, sino existencial; brotaba de una búsqueda apasionada del sentido de la vida individual y nacional. La primera parte del siglo XIX es la época del mesianismo romántico, preocupado por el destino de la Polonia repartida. Hubo por entonces riqueza de ideas filosóficas, ligadas a la cuestión polaca, a la idea de liberación nacional y social. Se decía "por la humanidad o Polonia" y después "por Polonia a la humanidad", como aquí "América para la humanidad". Lo característico era la búsqueda de una filosofía nacional que expresase y formase el carácter nacional de los polacos. Pensadores polacos estaban por entonces preocupados por el problema de la originalidad, crucial para todas las culturas en vía de desarrollo y en condiciones de dependencia o falta de soberanía. Apareció, bien conocido aquí, el dilema de una creación original versus imitación.

Programas de una filosofía nacional eran presentados como filosofía de la praxis, de la creatividad o de la acción; casi todos soñaban con cambiar el mundo, querían regenerar la humanidad y naturalmente restaurar Polonia. La filosofía alemana era solamente un punto de partida, era

críticas por su excesivo racionalismo. Filósofos polacos quisieron superar "la autocracia de la razón". Su filosofía estaba orientada al porvenir, influida por la imaginación francesa, aspiraba a la reconciliación de filosofía y religión. Algunos combinaban la especulación alemana con las ideas socialistas utópicas de Francia. Para Karol Libelt (1807-1875) la poesía constituía una fuente y presentimiento profético de la filosofía nacional polaca o eslava. Según su opinión, el filósofo debe escuchar a los poetas, a la voz del pueblo, traducir la cosmovisión popular en discurso filosófico. Para Libelt, hay que pasar de la filosofía racionalista alemana a la filosofía imaginaria eslava.

En Libelt y otros pensadores polacos de la época se sentía el influjo de Schelling, quien era útil tanto para románticos polacos, eslavófilos rusos como también para algunos filósofos de la liberación (Dussel) para crear su propio pensamiento.

Cierta fama nacional e incluso internacional obtuvieron pensadores y poetas polacos tales como Cieszkowski, Moeneronki, Mickiewicz y Trentowski. Este último creó una "filosofía universal" y una "lógica nacional", aspiraba a un saber sintetizador, empírico y especulativo a la vez, un saber integral al que los eslavos podían aspirar.

Apareció por entonces también una interesante reflexión filosófica sobre naciones oprimidas, ideas sobre la unidad eslava, unidad contraria al paneslavismo imperial ruso, pensamientos inéditos sobre valores eslavos, sobre la relación del mundo eslavo al Occidente.

Después del romanticismo llega el positivismo y se observa un nuevo paralelismo de ideas. El positivismo en Europa oriental y en Iberoamérica tenía sobre todo fines prácticos y culturales. Llegó tardíamente, en Polonia a partir de los años 70; era dirigido contra el romanticismo y el mesianismo inútil, contra el feudalismo y en filosofía estaba en contra de toda la metafísica; luchaba por la introducción de la civilización occidental y de sus valores,

en los países atrasados. El positivismo polaco era muy poco original, mostró cierta originalidad sobre todo en sus ideas sociales (el darwinismo social de L. Gumplowicz). El positivismo era muy fuerte también en otros países del Este, con excepción de Rusia. Sin embargo, pronto fue contradecido por concepciones idealistas y vitalistas.

El antipositivismo tanto en Europa centro-oriental como en Iberoamérica era un reflejo de la moda occidental (intuicionismo de Bergson, decadentismo, simbolismo y vitalismo). Aquí desempeñaron gran papel Rodó, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira y otros idealistas. Este último pasó un camino del positivismo inicial al antipositivismo. Muy parecidas actitudes se ven en Europa central, oriental y en Rusia, donde muchos filósofos pasaron por una ruta semejante. En Rusia apareció una época de renacimiento metafísico y religioso a partir del año 1901 (el comienzo de famosas reuniones filosófico-religiosas en Petersburgo). En Polonia comenzó la época del neo-romanticismo, de filosofía idealista entremezclada con literatura. Gran fama obtuvieron filósofos pensadores y escritores tales como Vicente Lutoslowski, Estanislao Frybyszewski, Artur Górski y Estanislao Erzozowski. Influídos por Bergson y Nietzsche, con aspiraciones metafísicas y esteticistas, buscaban una "alma desnuda" y un nuevo mesianismo con ayuda de intuición e imaginación.

También muchos eslavos del Sur seguían al nuevo idealismo, combinaban la filosofía de James y Bergson con pan-eslavismo y cristianismo ortodoxo. También en las tierras de Bohemia se veía el turno del positivismo considerado casi como una filosofía nacional checa, en el nuevo irracionalismo de moda difundido. Filósofos checos, incluido el máximo pensador y héroe nacional, Tomás Masaryk, desarrollaban temas de libertad en su nueva filosofía idealista. Masaryk quien fue inicialmente positivista, en una época posterior escribía mucho sobre los valores humanistas y sobre el tema de filosofías nacionales, en su obra publicada en 1905 en Praga.



Para la historia de las ideas en Europa central y oriental el año 1913 es muy importante, ya que entonces algunos países de la región reconquistaron su soberanía política. En Polonia hubo también un renacimiento de la vida filosófica, donde la famosa escuela analítica de Ivov y Varsovia desempeñaba un papel muy importante. Hubo también otras corrientes de pensamiento.

En este lugar hay que decir algo sobre el concepto del pensamiento centro-europeo, bastante ambiguo. Según una de sus interpretaciones, el concepto de Europa central implicaría en primer lugar un destino cultural común, no tanto una misma geografía como una sola manera de vivir y actuar. Dentro del problema de la conflictiva identidad centro-europea se incluye una mentalidad escéptica, soberbia, crítica y anti-utópica. Pensadores centroeuropeos estaban influidos por Austria, por el espíritu de la multinacional monarquía austro-húngara, que incluía dentro de sí muchos elementos eslavos. Se dice que la filosofía austriaca es diferente de la filosofía alemana, ya que no sufrió el influjo de Kant ni del idealismo especulativo de Hegel. En Europa central vivían muchos intelectuales judíos, quienes contribuyeron apreciablemente a la comunidad espiritual de la región de la monarquía austro-húngara. Ellos constituían un elemento cosmopolita, universalista e integrativo a la vez. En Praga nació por entonces el estructuralismo lingüístico y otras corrientes del pensamiento. Inspirados por el destino trágico de sus pequeñas patrias situadas entre Alemania y Rusia, muy sensitivos a su identidad lingüística y nacional, los intelectuales centroeuropeos presentaban en sus textos temas sobre el absurdo, lo grotesco y la existencia trágica. Según Milovan Zundero, el concepto de Europa central implica la mayor posible pluralidad sobre el mínimo de espacio, mientras que Rusia seguía una regla opuesta: mínimo de pluralidad sobre el espacio máximo.

En cuanto la filosofía en Europa centro-oriental del período de entreguerras (1918-1939) hay que mencionar aquí también una búsqueda apasionante de la humanidad en el

pensamiento rumano. Aparecieron por entonces interesantes intentos de síntesis de las tradiciones espirituales autóctonas con la metodología científica del genio occidental. Los rumanos pertenecen a los más jóvenes naciones de Europa y por eso son muy parecidos a los latinoamericanos, no solamente en su idioma. Lo característico de ellos en los años treinta fue una búsqueda inconjunta de su identidad nacional y cultural. El gran filósofo Lucian Blaga (1895-1961) creó la primera concepción filosófica de la cultura rumana. Se apoyaba en los mitos y símbolos de la cultura popular y campesina. Situados entre Oriente y Occidente los pensadores rumanos mostraban un interés por la tradición espiritual de Bizancio, por la metafísica nacional y la filosofía religiosa. Algunas de las ideas parecidas se veían por entonces en la filosofía de lo mexicano y en el pensamiento argentino. Además, era la época del redescubrimiento de América latina (Walter Frank) y de Rumanía, como antes fue la del redescubrimiento de los valores eslavos en el mundo contemporáneo (Herder).

Un período completamente nuevo en la filosofía de Europa central comienza después de la segunda guerra mundial. Con la ayuda soviética regímenes comunistas fueron instalados en la región. El nuevo período, contrariamente a Iberoamérica, significaba un cambio completo del papel de la filosofía. Marxismo-leninismo es declarado como una filosofía oficial y única del Estado totalitario. Aquí, en Iberoamérica es el período de la "normalidad filosófica", allí una catástrofe causada por el stalinismo reinante. En Rusia soviética el cambio total tuvo ya lugar en los años veinte. El pluralismo y originalidad fueron prohibidos. Algunos esfuerzos de filosofar creativamente aparecieron después de 1956 y mucho más a finales de los años 60. Pero generalmente la filosofía era controlada, considerada como un arma ideológica.

En algunos países de Europa central hubo un breve período de cierta libertad intelectual en los años 1945-1948. En Polonia la situación filosófica ha mejorado considerablemente después de 1956, en Checoslovaquia en lo

años 60, en Hungría en los años 70. Relativamente independiente y creativa era la filosofía en la ex Yugoslavia. Los polacos y los yugoeslavos (principalmente los croatas) enriquecieron el marxismo con una reflexión independiente sobre la alienación, sobre el tema del hombre y el humanismo. En Hungría apareció la famosa escuela de Lukacs. En Polonia se destacaron importantes esfuerzos por filosofar creativamente dentro y fuera del marxismo (Schaff y Kolakowski). En Checoslovaquia ocurre el renacimiento del humanismo checo en la obra de Karel Kosik; Jan Patočka continúa la tradición de Masaryk y de Husserl. Famosos fenomenólogos aparecen también entre los polacos tanto en el país (Roman Ingarden), como en el extranjero (A.F. Tyuleniecka). La fenomenología influyó al marxismo y al pensamiento cristiano polaco (Hajtyle, Tischner). Kropiec y la famosa escuela filosófica de Lublín está muy ligado al tomismo tradicional, mientras que Bochenski - el famoso filósofo cristiano polaco, residente en Suiza - defiende la filosofía analítica.

Desde hace ya mucho tenemos en Polonia un pluralismo filosófico y cultural. Los polacos han enriquecido la filosofía del diálogo; Józef Tischner subraya la necesidad de filosofar desde una perspectiva nacional, desde la patria ética. Inspirado por el rostro del hombre angustiado por su destino, Tischner propone una filosofía enraizada en los sufrimientos históricos de la nación. La filosofía de Lévinas está presente en la obra de Tischner y de otros filósofos polacos e iberoamericanos; aunque en la Europa central no ha surgido todavía una filosofía de la liberación análoga a la latinoamericana.

En el pensamiento centro-europeo e iberoamericano actual siguen siendo muy importantes los temas de axiología, de antropología filosófica y de filosofía de la historia, comprendida como filosofía de la lucha por la libertad (L. Žeš).

Aunque cultivado en circunstancias políticas y económicas más bien desfavorables, el pensamiento filosófico

en ambas regiones del mundo, tan distantes entre sí, ya no suele ser criticado por falta de originalidad o incapacidad de pensar creativamente sobre los problemas comunes y universales del mundo ya planetarizado. Se ve gran versatilidad y pluralidad de corrientes y estilos de filósofos muy sofisticados. Una verdadera fama mundial obtuvieron ya muchos filósofos y pensadores procedentes de ambas regiones del mundo; Tarski, Bunge, Erdynjev, Eliade, Gutierrez, Dussel y muchos otros.

La transformación democrática en América Latina y en Europa poscomunista facilita la reflexión filosófica en libertad. Pero la miseria económica y crecientes desigualdades sociales en Europa oriental constituyen un desafío para los filósofos de esta región del mundo - una región desprovista todavía de una conciencia, no forzosa comunidad de destino - pero donde está germinando una nueva filosofía populista de liberación.

Conferencia pronunciada en la Universidad de Palermo, Buenos Aires, el 19 de octubre de 1992, acto organizado por F.E.P.A.I.

## ENCUENTROS DE INTERES INTELECTUAL

### Seminario Internacional de Pensamiento Francés

- Del 7 al 10 de septiembre de 1992, organizado por la Fundación Instituto Argentino de Filosofía, en la ciudad de Buenos Aires.
- Invitados especiales: los pensadores franceses Marc Augé y Jean Baudrillard.
- Participantes de Argentina: Ezequiel de Olaso, Leiser Madonos, Mario Presas y Enrique Valiente Noailles.

### III Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales

- Del 28 al 31 de octubre, organizadas por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Jujuy.
- Las actividades académicas programadas son comunicaciones libres, simposios, conferencias y talleres.

### VI Simposio Nacional de Filosofía y II Simposio Internacional de Filosofía

- Del 26 al 29 de noviembre, en la Provincia de Córdoba, organizado por la Sociedad Argentina de Filosofía.
- Tema central: La Filosofía y el Mundo Contemporáneo.

### III Encuentro Nacional de Fenomenología

- El 27 y 28 de agosto de 1992, organizado por la Academia Nacional de Ciencias y el Centro de Estudios Filosóficos, en Buenos Aires.
- Participantes: Julia V. Iribarne, Alcira E. Bonilla, Daniel Leserre, Mario A. Presas, Antonio F. Aguirre (Univ. de Wuppertal), Hipólito Rodríguez Piñeiro, María Cristina

Di Gregori, Febio S. García, Marie-France Eague, Gabriela  
Rebok, Edgardo Albizu.

### II Jornadas de Filosofía

- El 27 y 28 de noviembre de 1992, organizadas por la  
Fundación Origen, Buenos Aires
- El tema central: El pensamiento en los umbrales del siglo  
XXI.
- Participación libre.

### IV Congreso Mundial de Filosofía Cristiana

- Del 8 al 13 de noviembre de 1992, organizado por la  
Asociación Católica Peruana de Filosofía, Lima.

## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

C.A. Lértora Mendoza

JULIO CESAR COLACILLI DE MURO, *Los espacios filosóficos*. EUDEBA. Buenos Aires, 1990, 149 pp.

Esta obra puede considerarse el resultado maduro y definitivo -hasta donde quepa ello en vida del autor de la problemática filosófica abordada por Colacilli desde 1965 por lo menos. Si la filosofía es una atalaya desde donde se ve el mundo (ésta parece ser la idea del autor), una teoría filosófica es como los anteojos que uno se pone para mirar. Y esto segundo sí es explícito: "Así, los 'espacios filosóficos' son para mí como anteojos galileanos a través de los cuales veo el mundo de la manera expuesta en este ensayo" (11).

La constitución de una teoría tiene dos requisitos, o exigencias, implícitas o explícitas. Por una parte, el convencimiento de que los problemas que plantea la filosofía (o esa peculiar manera de ver el mundo en que ella consiste) no han sido resueltos (o bien resueltos); por otra, la elección de un "criterio formal de aceptación de las proposiciones que conforman la teoría", y que en este caso es el principio de no-contradicción. Con estas salvedades, expuestas en la introducción, estamos en condiciones de abordar esta obra que sorprende, a primera vista, por el dogmatismo de sus afirmaciones, dogmatismo que resulta atenuado, cuando no disuelto, si tomamos en cuenta el carácter reconocidamente estipulativo de sus postulados.

Estructuralmente la obra responde a los cánones del atomismo lógico propiciado en el "Tractatus" de Wittgenstein aunque los dígitos no corresponden a proposiciones sino a áreas: 0. Introducción; 1. El espacio; 2. El tiempo; 3. El espacio óptico; 4. El espacio gneoseológico; 5. El espacio ontológico; 6. El espacio expresional; 7. Los espacios lógicos; 8. Sobre la verdad; 9. Epílogo.

Estos títulos, un tanto extraños, se refieren en realidad a las antiguas divisiones y a los viejos problemas de la filosofía, sólo que

estructurados de distinto modo y obviamente- con los contenidos propios del autor. Colacilli tiene una definición precisa para cada uno de estos tradicionales conceptos filosóficos. Algunos ejemplos: "Decir que algo existe y que no está en ningún lugar, es una contradicción in se. Si algo existe, está en algún lugar. Existir es ser un lugar en un espacio" (1.001); "Cada cosa es, a su vez, condición necesaria, o condición suficiente para la determinación de otras cosas" (1.046); "El tiempo es una propiedad óntica de las cosas, relacionada con sus cambios espaciales o sus cambios de configuración" (2.003); "Llamo 'eternidad' a la suma lógica de todos los tiempos ónticos" (2.061); "El universo es eterno porque en él se dan todas las cosas y propter hoc, todos los tiempos" (2.062); "El universo es el espacio de todo lo que hay y de todo lo que sucede, sin exclusiones. El universo es la máxima onticidad y contiene en sí todas las condiciones necesarias y suficientes para el surgimiento, persistencia y culminación de las cosas" (3.009); "Llamo 'sistema biológico' a todo sistema abierto que puede transformar a otro sistema de su medio en parte de él, y restituya al medio los restos de la transformación. Pero, además, que puede constituirse en condición necesaria para la producción de sistemas homogéneos con él" (3.056); "Conocer es un proceso que conduce a un sujeto de conocimiento-desde la ignorancia de algo- a un saber acerca de ese algo. Saber es el resultado de conocer" (4.003); "Cada cosa tiene un único tiempo óntico y tantos tiempos propios como cambios medibles manifieste. El tiempo gnoseológico es un tiempo propio de cada sujeto de conocimiento" (4.054); "El futuro actual está determinado a priori en razón de que los espacios lógicos son exhaustivos" (4.073); "Llamo 'cultura' a la acción deliberada que un individuo o grupo de individuos ejerce sobre la onticidad, ya sea para modificar su estructura, ya sea para emplearlasin modificación estructural- con fines diversos. El resultado de esta actividad permite dividir los objetos ontológicos en dos grandes grupos: los objetos culturales y los objetos culturalizados" (5.003); "Los espacios ontológicos están penetrados de valor" (5.025); "Una norma ética es una prescripción -tácita o implícita- impuesta al individuo por la sociedad en los períodos de aculturación (o educativos)" (5.060); "Los valores éticos y los valores jurídicos son valores socioestructurales fundantes. Cualquiera otro valor social los implica" (5.087); "'Dios' es el nombre religioso de la máxima trascendencia; el nombre religioso de la eternidad" (5.095); "Los valores estéticos son valores poéticos que se actualizan en las obras de arte" (5.108); "Llamo 'lenguaje strictu sensu' a un sistema de signos articulados-tácita o explícitamente- según reglas semióticas. Las reglas constituyen el código de ese lenguaje" (6.025); "Existe una relación de



fundamentación entre la onticidad, el pensamiento y el lenguaje. Lo óntico precede a lo gnoseológico; lo gnoseológico precede al lenguaje privado y éste, al lenguaje público" (6.089); "Llamo 'espacio lógico' al meta-espacio de todas las combinaciones posibles de los elementos de un espacio exhaustible" (7.010); "La logicidad presupone- obviamente- a la onticidad, pero, asimismo, la onticidad es un testimonio de la logicidad del mundo" (7.024); "Es imposible concebir un mundo ilógico, pues el simple hecho de concebirlo es un caso de logicidad; es una cosa en un espacio" (7.028); "Verdad y falsedad no son atributos de la onticidad, sino de las interpretaciones que el sujeto hace de ella, y de las expresiones lingüísticas de estas interpretaciones" (8.006).

Valgan estas pocas proposiciones como una muestra del estilo y de las afirmaciones filosóficas contenidas en la obra. Como el lector habrá advertido, casi todas ellas, y con parecidos términos, han sido sostenidas por algún filósofo. Colacilli no alardea de absoluta originalidad, lo cual es un buen síntoma. Lo que sí propone es el haber aplicado rigurosamente el principio de no-contradicción, lo que induciría a suponer que las proposiciones contenidas son lógicamente derivadas. Pero no es así. Cualquiera puede ver que de una proposición no se deriva unívocamente otra con la sola aplicación del principio de no contradicción. Este principio, en todo caso, impide que se introduzcan proposiciones contradictorias, lo que llevaría a la inconsistencia del sistema. Tampoco la obra tiene la forma silogística acostumbrada de los tratados escolásticos o su versión moderna del análisis filosófico. Más bien parecen aproximaciones por sucesivas intuiciones (o quizá sean entimemas...) que se contrastan con el aludido principio. Hay, en definitiva, el ejercicio de un modo de filosofar, que el autor explicita en el noveno rubro (Epílogo). Y allí está la clave de todo. Para Colacilli hay dos formas básicas de filosofar: una va de lo obvio a lo críptico y conecta con la religión y el arte (él la llama "filosofía especulativa") otra va a la inversa, desde el enigma hacia su revelación y se conecta con la ciencia (él llama "filosofía científica"). Y en 9.006, aun admitiendo que ambas son formas legítimas por igual, considera que "sólo la filosofía científica está en condiciones de ostentar afirmaciones que sean objetivamente verdaderas, o falsas". En su historia personal, comenzó por la primera forma y acabó en la segunda ("tan necesitado como estaba de descifrar enigmas") Y habiendo hallado el modo de descifrarlo, halló también que, buscando un mundo mejor, éste es el mejor de los posibles, porque es el único que tenemos.

Discutir cada una de las proposiciones, o incluso los supuestos del autor, excedería el marco de una reseña. Porque se trataría en suma de ponerse de acuerdo sobre qué sea la tarea y también la posibilidad efectiva de la filosofía -o de una teoría filosófica-. Y lograr eso, aún en un ámbito dialógico reducido al mínimo, no es fácil. Pero sí me parece pertinente señalar como un mérito de esta obra, el haber patentizado la relación entre las pulsiones iniciales y los resultados del ejercicio racional. Ello nos permitirá extrapolar acerca de otros resultados muy diversos, que usan los mismos elementos conceptuales, pero parten de pulsiones distintas. Pero si esto es así, ¿es posible entonces hablar de afirmaciones filosóficas que sean 'objetivamente' verdaderas o falsas, pretensión que -por otra parte- han abandonado ya la mayoría de los epistemólogos y de los mismos científicos constructores de teorías? Si la 'filosofía científica' de que habla Colacilli sólo se justificara por esto, me temo que peligre. Quizá su justificación más obvia sea la del mismo autor: constituirse legítima y productivamente en un modo de filosofar, simplemente.

\* \* \*

ANGEL CAPPELLETTI, *La Estética griega*. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1991, 191 pp.

El Dr. Cappelletti, prolífico autor de obras sobre filosofía, pensamiento y cultura de la Antigüedad, nos presenta ahora un nuevo trabajo que "intenta ser una sucinta historia de esa primera y decisiva filosofía del arte, desde los presocráticos hasta los neoplatónicos" (Prólogo). La razón es obvia: todos los grandes temas de la estética posterior occidental, ya fueron de algún modo abordados en este período, y las grandes direcciones teóricas que los filósofos griegos iniciaron, se han continuado hasta el presente, en forma más o menos reconciliable pero cierta. Sin embargo, no es usual referirse a la "estética griega" con tal extensión temporal, ya que habitualmente el primer filósofo analizado como esteta es Platón. Sin duda el arte griego es muy anterior, pero la tematización filosófica del hecho artístico se considera mucho más tardía. Cappelletti comienza entonces por justificar la inclusión de los presocráticos, de

quienes siempre se ha dicho que se ocuparon básicamente de cosmología, y de los cuales sólo se conservan fragmentos de dudosa aplicación estética. Nuestro autor rastrea en tales fragmentos para mostrar que los presocráticos -Heráclito, por ej.- tuvieron ya una conciencia crítica frente a los hechos artísticos contemporáneos y ejercieron una crítica implacable a la épica, representada por Homero. Entre los presocráticos, fueron los sofistas quienes más aportaron a la filosofía del arte y a su forma más activa: la crítica literaria. Repasa las ideas de Hipias de Elis, Protágoras y Georgias, reconocidos por los romanos como iniciadores de la teoría retórica. En este marco se plantearon críticamente el tema de la belleza, que sería luego ampliamente retomado por Platón.

El segundo capítulo se dedica, pues, a la célebre teoría platónica acerca del arte y de lo bello. Lo que diferencia profundamente a Platón de los modernos, según Cappelletti, es que ha tratado ambos temas separadamente: hay una metafísica de la belleza (en *El banquete*) y una teoría del arte y la poesía (*Ion* y *La República*). No son teorías aisladas, pero su conexión deriva de su dependencia común a la dialéctica y la teoría de las ideas (p.19). Cappelletti dedica largas páginas a una cuidadosa exposición de las teorías platónicas, de las cuales resultan particularmente interesantes las referidas a la crítica homérica. Pero, a diferencia de las habituales exposiciones de Platón, que se centran en la sublimidad metafísica del discurso de Diótima, Cappelletti se detiene a reflexionar, con criterio realista, sobre los resultados prácticos de la aplicación política de las ideas platónicas, aplicación en la que el filósofo -"afortunadamente" dice Cappelletti fracasó. La rigidez pedagógica de Platón está en paralelo con el estrechamiento de sus reglas estéticas. A juicio del autor, los artistas que siguieran sus criterios sólo producirían mediocridades, al estilo de las que hemos conocido en nuestro siglo con el "realismo socialista" por ejemplo. En este sentido algunas afirmaciones históricas (con relación a Platón) tienen vigencia crítica actual. Por ej. "El arte no constituye para Platón un fin en sí mismo. Está al servicio del bien y de la verdad (o del mal y del error). Y en la medida en que lo está, se subordina necesariamente al saber del filósofo, a quien le compete determinar la verdad y el bien. No debe olvidarse, sin embargo, que ese acatamiento al filósofo significa concretamente, para Platón, sometimiento a las leyes vigentes y subordinación al poder del Estado" (p.31). Y este otro: "Nietzsche ve en esta subordinación de lo estético a lo ético el pecado capital del platonismo. Nosotros preferimos pensar que ese pecado no consiste precisamente en anteponer lo moral a lo estético, sino más bien en

reducir lo ético a lo político y, más aún, en hacer del arte un instrumento del poder del Estado" (p.39). Más claridad sobre la opción de Cappelletti no puede pedirse. Desde este punto de vista, habría que cuestionar cuán "platónicos" han sido los renacentistas, que si bien lo tomaron por maestro de diversas cuestiones estéticas, estuvieron en las antípodas de la reducción estatista y se situaron, al contrario, en los auténticos inicios del liberalismo estético moderno. Y desde luego, podemos también cuestionar hoy si no seguirá existiendo un arte al servicio del Estado, aunque de otro modo, pero que en definitiva nos conduce a matices hodiernos de viejas técnicas de manipulación y dominio de las conciencias. Pero considero que la acertada crítica de Cappelletti a las teorías estéticas platónicas (dejamos de lado su metafísica de lo bello) está en que limitan la autonomía del arte y lo transforman en algo casi autocontradictorio, en una actividad heterónoma, con fines ajenos a sí misma; todo lo contrario - en suma - de lo que la cultura occidental, incluyendo a los propios griegos, ha considerado como esencial al arte y lo que, por supuesto, ha sido vivencia permanente de los artistas mismos. No se puede poner tales límites a la imaginación creadora y el mismo Platón, nos dice Cappelletti, logró una calidad literaria que trasciende su moralismo político (p.38).

El tercer capítulo se dedica a Aristóteles, con una amplia exposición de su *Poética*, donde se incluyen ideas hermenéuticas y exegéticas que ya había adelantado en su Introducción a la propia traducción de dicha obra. También analiza, como en el caso de Platón, el lugar que el Estagirita reserva al arte en su programa ideal educativo. A diferencia del Ateniese, el autor observa que Aristóteles "muy pocas veces se refiere en la *Poética* al respecto ético o político de la obra de arte" (p.108) centrándose en la crítica interna a la corrección estética. También se plantea una jerarquía artística, y muy explícitamente entre los géneros literarios. Deduce que si bien no poseemos el Libro II de la *Poética*, que trataría la comedia, Aristóteles no comparte el desprecio platónico por este género e incluso que admitía una "catarsis" cómica (p.111). Según nuestro autor, esta idea de catarsis es aplicable a todas las artes, y el mismo Aristóteles habría analizado con ese criterio amplio los efectos de la audición musical. Este punto de vista es muy interesante porque permitiría reconstruir una teoría general del arte teniendo por eje esa categoría, lo cual se acercaría mucho a ciertos conceptos muy actuales sobre las relaciones entre equilibrio psíquico y goce artístico.

El último capítulo trata los postaristotélicos. En primer lugar la

escuela peripatética y Teofrasto, cuya estética hoy se trata de reconstruir. Otros postaristotélicos heterodoxos (influídos por otras corrientes) son Aristoxeno de Tarento, Heráclides del Ponto, Epicuro, Filodemo de Gadara, Hermógenes y otros. Dedicó una atención especial a la Stoa, particularmente a Panecio, quien sigue a Aristóteles en la división de artes puras y útiles. Trata también al Pseudo Longino, a quien anteriormente había dedicado un cuidadoso trabajo. El capítulo se cierra con la exposición de la metafísica de la belleza de Plotino, única teoría de este tipo en el período helenístico. La obra termina un poco abruptamente; luego de estas exposiciones hubiéramos deseado una conclusión o síntesis final que unificara sistemáticamente las ricas ideas exegéticas originales dispersas en el libro, dándonos en forma explícita el balance final del autor. Aunque esta tarea puede hacerla el lector, hubiera sido interesante tenerla de manos de quien tanto ha pensado estos temas y que puede lograrla muy bien: una sugerencia para la próxima edición.

MARTIN HEIDEGGER, Die Kehre, Traducción y notas de María Cristina Ponce Ruiz, Prólogo de Arturo García Astrada, Alción Editora, Córdoba, 1991, 85 pp.

Este texto heideggeriano, leído en una conferencia de 1949, fue incluido en "Die Technik und die Kehre" en 1962. Como tantas otras palabras comunes, usadas por el filósofo, adquieren una significación que hace peligrosa y difícil toda traducción, y necesaria otra instancia hermenéutica, generalmente a cargo del traductor.

El libro que comento contiene la labor del Seminario de Filosofía Contemporánea de 1991 de la Universidad de Córdoba. En el Prólogo, el Dr. García Astrada, profundo conocedor, y -lo más importante- sutil dialogante heideggeriano, nos presenta el texto indicando su sentido y su importancia. Si la metafísica surge, nos dice con el olvido del ser, y si la técnica es la última instancia histórica de ese olvido, habrá un momento en que el olvido se olvide de sí. Y allí será "la vuelta", "el giro", en el sentido de un auténtico retorno del Ser a su mismidad.

El texto es sin duda denso y difícil, lleno de osados intentos de

aproximación a un objetivo arduo, con el resultado de retorcer el lenguaje y torturarlo para sacarle el máximo de su posibilidad expresiva. La traductora sigue al autor en este camino, pero omite traducir algunas palabras claves, justificando en la larga primera nota esta actitud. Naturalmente los argumentos son válidos, desde cierto punto, pero lo mismo podría decirse de casi todos vocablos comprometidos, si bien es cierto que los traductores en algunos casos han logrado un apreciable consenso, mientras que en otros -como éste- parece que no. De todos modos, creo que poniendo en nota todas las salvedades posibles (como hace a lo largo del libro) una traducción debe incluir los vocablos más conflictivos, y precisamente por eso, porque su conflictividad reclama una toma de posición, y porque así se respeta sobre todo la misma actitud de Heidegger, que pudo obviarse su dura pelea con la gramática y la sintaxis recurriendo a neologismos o a préstamos de otros idiomas. Y sobre todo porque creo que este ejercicio hermenéutico, así patentizado, es la expresión definitiva, y por tanto inapelable, de que toda traducción (y toda lectura, que es lo mismo) es ya, de por sí, interpretación.

Por suerte esta autorrestricción - a mi juicio injustificada- se ejerce sobre tres palabras. Las demás, en cuanto son filosóficamente significativas, están explicadas y su traducción explicitada y justificada con largas notas que constituyen más de la mitad de las páginas. Hay que aclarar que no son sólo notas lingüísticas, ni siquiera sólo exegéticas, sino que avanzan hermenéuticamente y buscan una auténtica relectura de todo Heidegger a partir de este breve texto. Así, por ej. a partir del concepto de Kehre se explicita la índole del olvido y la tensión: ocultamiento-desocultación y sobre todo la relación con lo Ereignis (acontecer, cf. nota 1). Al justificar la traducción de "Bestand" se evoca no sólo la relación entre el existir y el representar, sino también con el aparecer y el aparentar, con alusión a las metáforas del ángel y el almacenero (nota 5). Y así podríamos mencionar por su riqueza temática, las notas n. 8, 12, 25, 32. Quizá la nota filosóficamente más interesante, como intento hermenéutico complejo, sea la 19 donde a propósito de "Verwinden" (olvidar) se llega a una exposición nuclear del tema de la Metafísica, poniendo en relación su superación con la recuperación de su auténtica esencia. De allí que "superar" la Metafísica (en tanto olvido) implique por una parte el diálogo, y por la otra la superación del nihilismo. Dos temas que el pensamiento postmoderno sin duda debe a Heidegger.

Al cerrar esta breve nota, hago votos por la continuación de las

labores académicas del Seminario de Filosofía Contemporánea, con los alentadores resultados que testimonia este libro.

\*\*\*

SAN AGUSTIN DE HIPONA, *Del Maestro*- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Del Maestro*  
Cuaderno de Filosofía N. 12, Universidad Iberoamericana, México, 115, pp.

Esta publicación auna los pequeños tratados medievales que ya fueron publicados en los ns. 3 y 4 (1977 y 1979) de la misma colección. Ahora se publican juntamente, dada la afinidad temática, con una *Presentación de Ramon Xirau*, donde puntualiza las aproximaciones y diferencias de los dos textos: San Agustín enfoca la educación desde el platonismo y Santo Tomás desde el realismo. Son diferentes, pero se complementan y aún son contemporáneos porque los problemas que plantean son los nuestros y las reflexiones que encierran son bienvenidas.

El tratado agustiniano fue traducido por José Rubén Sanabria, quien también escribió la introducción. En ella destaca la actualidad de la problemática agustiniana sobre el lenguaje, que corresponde a los primeros tramos del diálogo. A partir de la elucubración acerca del signo (las palabras lo son), se fundamenta el proceso cognitivo en la teoría de la iluminación. Observa Sanabria que la tesis agustiniana sobre el lenguaje (siempre "vale" más la cosa que su signo, idea que no le resulta totalmente clara, empíricamente considerada, a Adeodato) es la parte más débil porque conduce a una aporía sobre las relaciones entre lenguaje y realidad. El valor de esta obra, para Sanabria, está en que es la primera en el ámbito cristiano que trató filosóficamente el problema pedagógico en profundidad y al mismo tiempo con una dimensión teológica que permite incorporar la doctrina del Maestro interior (Cristo). Como S. Tomás, la doctrina agustiniana es optimista (aunque sea necesaria la recurrencia al Maestro, ya que el hombre tiene sus facultades debilitadas) y en ese sentido ejerció una notable influencia en toda la pedagogía posterior: consolidó la idea de que la educación no sólo es posible, sino que es necesaria como complemento de la "naturaleza" (la base vivencial dada al nacer).

El opúsculo de Tomás de Aquino corresponde a la cuestión 11 del *De Veritate*, y fue traducido por Mauricio Beuchot, quien escribió la

introducción. En ella se destaca el marco desde donde debe entenderse el planteo tomista (la disputa sobre la verdad). En esta obra S. Tomás mitiga el innatismo platónico de S. Agustín, aunque acepta la idea del Maestro interior, que no excluye el magisterio humano, de modo que en definitiva cuestiona las pretensiones del ideal autodidáctico. Sobre el magisterio de los ángeles y sobre la función del intelecto agente, S. Tomás enfoca la polémica contra el averroísmo. Y finalmente, observa Beuchot, esta cuestión debe ubicarse en el seno de la polémica parisina suscitada por los maestros seculares, que se oponían a la enseñanza de los frailes. Por eso se intenta demostrar que el magisterio es una función relevante de la vida religiosa, completando aquí ideas vertidas en otros opúsculos suyos.

Las traducciones, de mano de estos dos conocidos medievalistas, son una garantía de acercamiento certero al original. Por tanto pueden ser utilizadas sin escrúpulo y recomendadas a nivel docente. Tenemos así una fuente, asequible material e intelectualmente, que será bienvenida entre los docentes de filosofía.

\*\*\*

FRANCISCO LEOCATA SDB, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas Históricas* Bs.As. Centro Salesiano de Estudios, 1992, 510 pp.

En este libro nos ofrece el autor la primera parte de un proyecto que abarcará toda la historia de la filosofía argentina, centrándose en este primer volumen en el período que va desde los orígenes coloniales hasta 1910. Aunque la producción local sobre el pensamiento propio es bastante significativa, se trata en buena medida de estudios puntuales o de síntesis reducidas. El autor se propone historiar nuestras ideas filosóficas con mayor amplitud que las historias generales hasta ahora editadas, aprovechando largamente el material producido, pero siempre recurriendo a las fuentes, cuando es posible.

Con una metodología muy correcta, ubica su propuesta en el marco de los distintos tipos de trabajo históricofilosófico, definiendo el suyo como "método de la configuración cultural", que consiste en partir de la base periódica histórica, para leer en cada período "una forma" o "constelación de pensamiento" (p.17), lo que, obviamente, exige tomar en consideración la



totalidad de la cultura, y especialmente los estilos del pensar, aunque insistiendo en que su propuesta será estrictamente filosófica.

La época que abarca este volumen se divide en cinco etapas: la enseñanza colonial, filosofía e independencia, búsqueda de la identidad americana, el debate entre la visión espiritualista y la biológica y la crisis de la conciencia iluminista. He citado estos títulos porque resumen la "forma" o "configuración de pensamiento" buscada por el autor, de acuerdo a su método. Así, en los primeros siglos y hasta comienzos del XIX, la filosofía se identifica entre nosotros con su enseñanza y todo lo que ello implica: su carácter académico, de transmisión pautada, dependiente de sus modelos peninsulares, etc. Desde 1790 ve el autor una efervescencia que anuncia los movimientos liberatorios, coincidentes con el auge de la ideología. Apenas asegurada por las armas y la política la reciente independencia, se abre camino un tema que resonará permanentemente entre los americanos: nuestra identidad. La generación del 37, los románticos y los emigrados son la constelación mental que cubre esta inquietud. Después de la organización nacional se anuncian nuevas polémicas entre el pensamiento cristiano tradicional, los influjos del espiritualismo alemán y el naciente positivismo. Se cierra el ciclo de nuestro primer siglo de vida independiente con un replanteo de los problemas que antes había monopolizado -o casi- el positivismo y asoman nuevos nombres (Kant, Hegel) en nuestro horizonte mental.

Reumiendo los logros y limitaciones de nuestro filosofar, apunta como caracteres y preferencias, una especie de realismo natural, interés por la historia y la antropología, la presencia de América. Señala también que no son los grandes creadores de sistemas los filósofos más influyentes y por eso nuestro desarrollo filosófico no puede comprenderse siguiendo esas líneas. Anota también el fenómeno de difracción cultural que otros autores han señalado repetidamente en otras esferas. Como caracteres generales coincide con casi toda nuestra historiografía en hablar de un pensar comprometido con la realidad inmediata, ligado a los problemas vitales. No es difícil acordar con sus conclusiones, ya que ellas, lejos de pretender originalidad a toda costa, recogen selectiva y críticamente los resultados de muchas investigaciones y reflexiones, lo que configura un humus que da consistencia a su propia interpretación. Este manual, completo, serio, bien armado, respetuoso de la veracidad, será sin duda bienvenido y resultará sumamente útil como consulta y como aproximación filosófica a la comprensión de la cultura argentina.

\*\*\*

**Nombres**, Publicación del Area de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, publicación periódica, primer número, Año 1, N. 1, Diciembre de 1991.

El Instituto de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, que dirige el Dr. Horacio Faas, con la coordinación del Prof. Oscar del Barco para el Area de Filosofía, con los editores de esta nueva publicación que sorprende agradablemente por su fina presentación y por la novedad de su temática en revistas académicas argentinas. Los "nombres" que convoca esta primer entrega son nada menos que Martín Heidegger, Gilles Deleuze, Roland Barthes, George Stenier y John Cage. A ellos pertenecen los textos seleccionados por los editores. Pero además la revista ofrece la labor de pensadores e investigadores locales. Ellos asumen dos frases claves que extraigo de la (no titulada) presentación: "Escribir (y también publicar) ha dejado de ser el gesto temerario que Platón estigmatizó" y "para hacer una revista de filosofía las circunstancias son siempre adversas". A primera vista las dos frases no encajan, porque ¿qué hay de más temerario que intentar algo que siempre es adverso? Pero también podría decirse que intentar permanentemente lo adverso quita al acto el sello de la temeridad que ostentan los que sólo se atreven a probar de vez en cuando. Es de desear que quienes ahora nos presentan sus trabajos, y muchos otros, pierdan la temeridad a fuerza de intentar siempre con renovados bríos la tarea de subir a la montaña.

La estructura que propone la nueva publicación es la siguiente: en primer lugar una sección de artículos de temas diversos; luego otra sección temática, en este caso dedicada a Nietzsche. A continuación se editan dos textos de Heidegger y al final la sección bibliografía. Entre estas dos últimas aparece aquí un "Dossier: la música", cuya presencia se explica con estas palabras: "Este dossier sobre música en el corazón de una publicación de filosofía se quiere un gesto de reconocimiento hacia la infinita seriedad de lo que está para ser vivido, de lo que se disipa en silencio, de las sendas que se pierden en el tiempo" (p.95), y cuenta con trabajos de

Barthes, Steiner, Deleuze y Cage. Esta apertura a otras dimensiones a las que la filosofía podría hacerse cargo a su modo, pero que aquí se presentan desde su peculiaridad no universalizada, se continuará sin duda con un dossier diverso en cada entrega, cuyo contenido podemos deducir de la propuesta: "Poesía, pintura, mística, música, entregan los absolutos efímeros de su puesta en juego, que la filosofía, tal vez, sólo puede recoger a la hora del ocaso" (ibid.)

¿Quiere ser esta publicación una expresión del "ocaso de la filosofía"? Tal vez, pero habría que precisar qué se entiende por la expresión entrecuadrada, porque de "ocazos" y "muertes" ya sabemos bastante. Lo que me sugiere la entrega es que en todo caso esta situación crepuscular coincidiría con el abandono de la pretensión de absoluto, de los intentos agresivos ("refutar" al contrincante), del solipsismo del maestro con sus discípulos, en fin, de todo aquello que para muchos fue una gloria y el cenit del filosofar de los últimos tiempos. Y vuelvo a la no titulada presentación: allí se dice claramente que la revista no quiere presentarse explicando posiciones; en todo caso a partir de las que cada uno exhiba tendrá sentido dialogar, comentar o polemizar, que sí son acciones típicamente filosóficas, aunque un tanto olvidadas y ahogadas por el academicismo expositivo. Por eso, luego de la agradable sensación estética de la presentación, viene la segunda y más duradera sensación agradable de la frescura y hasta casi diría de la inocencia (en cierto modo casi primigenia) con que se convoca a filosofar desde estas páginas.

\* \* \*

GONZALO DIAZ DIAZ, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, Volumen IV.H-LL. Madrid, OSIC. 1991, 911 p.

El proyecto "Hombres y documentos..." va cumpliéndose puntualmente y ha llegado ya la cuarta entrega, correspondiente a las letras H-LL. EL total de obras elencadas (entre fuentes y estudios) es de 16.643, cifra que - como dije en notas anteriores- habla por sí misma. Me he referido ya en ocasión de anteriores entregas, a las características y valores de la colección. Ahora toca comentar algunos puntos concretos de esta.

Además del elenco mencionado, la publicación comienza con una

Bibliografía General de una veintena de páginas en letra menuda. Una larga lista de revistas y publicaciones periódicas muestra también la exhaustividad del rastreo bibliográfico. Las descripciones bio-bibliográficas y doctrinarias son, como siempre, ceñidas y objetivas. Lo que merece destacarse especialmente cuando se trata de contemporáneos.

Ya que el concepto de "filosofía" está tomado en sentido amplio, se incluyen numerosas referencias teológicas y literarias y es de agradecer que incluso con sinceridad extrema se haga notar la dificultad informativa de algunos nombres. El autor es prudente a la hora de establecer identificaciones, y sólo en algunos casos arriesga hacerlo, cuando los datos le parecen suficientemente seguros. Por la misma razón, también consigna las diferentes escrituras y variantes de nombres, cuando ellas pudieran dar lugar a confusión.

Una vez más debemos felicitar a Gonzalo Díaz por esta obra monumental e insustituible, que tan útil está siendo a los investigadores del hispanismo filosófico.

Perspectivas Nietzscheanas, Buenos Aires, Año 1, N.1, octubre 1992, 111 pp.

"Nietzsche detestaba las revistas (...) Publicar una revista sobre Nietzsche se torna, de este modo, cuando menos paradójico (...) creo que es 'tiempo de Nietzsche'. Porque sus planteamientos siguen vigentes y curiosamente, en la finalización de este siglo se reavivan las mismas cuestiones que él activó (...)" Con estas palabras Mónica Cragnolini, directora de la revista, explica esta decisión en buena medida quijotesca, en la que participan docentes y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, acompañando el proyecto de una alumna. Que esta propuesta surgiera de un cursante y que éste fuese secundado amistosamente por compañeros y profesores, es ya un síntoma promisorio. Aunque a Nietzsche no le gustasen las revistas, le interesaba la discusión filosófica en serio, que es la propuesta de este grupo, cuyo deseo es "convertirse en lugar de diálogo para las distintas interpretaciones de la obra del pensador alemán". Por eso está abierta a colaboraciones, críticas y sugerencias.

Los trabajos de este primer número muestran, efectivamente, diversos matices de abordaje: lecturas más libres o hermenéuticas, propuestas expositivas más didácticas, trabajos histórico-críticos. En general el nivel es parejo y el contenido interesante y sugerente. Hay que felicitar al grupo por este empeño y desearle fuerzas, continuidad y entusiasmo para el futuro.

\* \* \*

CARLOS MATO, Pensamiento uruguayo. La época actual: A. Ardao y J.L. Segundo, Tomo II, Montevideo, Ed. Roca Viva, 1992, 110 pp.

Esta segunda entrega del autor se compone de dos partes. En la primera culmina y cierra el tema de la anterior: la figura y la obra de Vaz Ferreira. En la segunda, selecciona dos autores actuales como prototipos de la filosofía uruguaya presente.

Alguien podría decir que se trata de un recorte extraño, incluso arbitrario. Sin duda los tres autores a los que en definitiva se reduce el aporte filosófico uruguayo merecen el lugar que el autor les concede, pero ¿no hay otros pensadores mencionables? ¿O es que la "historia" que propone Mato no es la "historia" que solemos entender cuando usamos la palabra, sino otra cosa? La respuesta a esta pregunta, para el lector, no puede ser sino conjetural. Hay signos positivos en favor de ambas posibilidades.

En primer lugar, el autor se ha propuesto historiar la filosofía uruguaya desde la perspectiva de detectar una producción original que haya generado, al menos por un tiempo, una efervescencia cultural superadora de la teoría misma. Es decir, que para entrar en la "historia de la filosofía uruguaya" de Mato hay que cumplir dos condiciones: haber sido un pensador original y haber trascendido con ese pensamiento, el ámbito específico de la filosofía misma, dándole dimensión cultural general a la respuesta filosófica propia. Con estas condiciones, es verdad que el cuadro de los posibles candidatos a ingresar se reduce considerablemente. Porque las líneas temáticas y problemáticas que en el tomo I se anunciaban como los nucleamientos de la "historia", son aquellas que cumplen con las condiciones indicadas. La historia de la filosofía común, nos dice Mato,

ya ha sido hecha, concretamente por Ardao, en tres libros que cubren cronológicamente con su barrido sistemático toda la producción uruguaya. Nos dice Mato: "Mi interés se centra en comprender ese pasado (ya hitoriado por Ardao) para conocer lo que está vigente y distinguir lo inerte de las ideas muertas y lo vivaz del presente que se proyecta hacia la integración latinoamericana. En esta perspectiva debe entenderse la selección realizada.

¿Qué es lo rescatable de las antiguas ideas? Mato termina su exposición de Vaz Ferreira con la constatación del silencio que siguió a sus conversaciones con Einstein sobre sus respectivos ámbitos de interés. Lo cual mostraría la prudencia del Maestro de Conferencias frente sus propios resultados. Pero el "modo de pensar hegemónico" que se había instalado en la intelectualidad urugaya osificó los contenidos vivos de aquel persr "fermentativo" de Vaz y los reiteró hasta el agotamiento. El pluralismo surgió en el Uruguay, dice el autor, bajo otras condiciones socio- culturales: el criticismo primero, aunque cuestionado y a veces rechazado, y luego otros pensamientos vivificantes. Los casos de Ardao y Segundo, dialogando uno con la ciencia y otro con la religión, le parecen a Mato ejemplos de un filosofar abierto a las necesidades de un mundo al que ya no interesa el especialismo filosófico.

En sendos apéndices, Mato muestra otras cartas. En el primero, recdite un artículo suyo de 1967 titulado "Vaz Ferreira. Limitaciones y escamoteos de una filosofía" donde exhibe una actitud muy distinta a la actual. Desfilan allí cuidadosos análisis lógicos y epistemológicos que ponen er cuestión la consistencia de los planteamientos vazferreiranos, en medida muy superior a la que trasunta la reflexión actual del autor. Es un notable rasgo de su honestidad el hacerse cargo de su propia evolución de pensamiento. El segundo apéndice es la transcripción de varios textos kantianos detindos a silenciar las indebidas críticas que alguno: formularon al kantismo sin conocerlo. Y finalmente se transcribe una selección para uso didáctico de *Lógica viva*. Con todos estos elementos se enriquece la visión un tanto escueta que el autor nos da de la vida filosófica uruguaya. Y queda pendiente lo que suponemos es para él lo más interesante: la proyección futura.