

Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 14, N° 28

2- semestre 1994

INDICE

Mesa redonda: "de la herencia matriz a las nuevas perspectivas". Ciclo: Cinco Siglos de Dinámica Cultural Hispanoamericana (1991)	
Ambigüedades de la filosofía latinoamericana	
Armándo R. Poratti.....	3
A falta de Herencia. Proyectar e integrarse	
Carlos Mato Fernández	12
Homenaje de FEPAl a la memoria de Andrés M. Vera, Juan Carlos D'Alessio, Alicia Páez, Julio C. Colacilli de Muro, Ismael Quiles y Marta Bravda.....	16
Carlos Alemián.....	17
Bernardo Nante.....	19
Marta López Gil.....	28
Adhesiones.....	31
Información.....	32
Comentarios Bibliográficos	
Celina Lértora Mendoza.....	33

NOTA: A las instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAl. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by © EDICIONES FEPAl - M.T. de Alvear 1640 - 1° 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 remite un ejemplar.
ISSN 0326-3320

AMBIGÜEDADES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Armando R. Poratti

No me resultó fácil enmarcar un tema dentro del contexto, y el subtítulo que propongo es o parece insignificante. Me gustaría que pudiéramos pensar la cuestión de la filosofía estrictamente en referencia a los 500 años, y una mirada preliminar a ese lapso muestra desde ya la permanente ambigüedad de la filosofía en América Latina.

Esa ambigüedad nunca afloró mejor que hace casi dos décadas, al hilo de la discusión y polémica acerca de la existencia o posibilidad de una filosofía latinoamericana, que por momentos llegó a parecer un infinito reiterar el comienzo, un no poder salir de la afirmación inicial. Esta situación, subrayada con ironía por quienes negaban sin más una filosofía latinoamericana, no era casual y sí altamente significativa: porque hay culturas que o bien son filosóficas sin más -el *mainstream* de la cultura occidental- o no lo son y no les importa serlo. Pero nosotros hace mucho más de quince o veinte años que venimos preguntándonos por nuestra filosofía y nuestra condición filosófica. Esto tiene que tener motivos profundos, y los 500 años tendrían que ser una buena ocasión para pensarlo.

Una palabra del título general de la mesa redonda me reluvo, "matriz", que tiene que ver con "madre", nacimiento. A diferencia de otras entidades históricas, América tiene padres conocidos (aunque tal vez no legalmente casados) y tiene fecha de nacimiento precisa. Esto significa que en el acto y en el acto de nacimiento de América -contra lo que podría parecer obvio a algunos americanismos- no está el mito sino la historia¹.

La historia -el mismo Descubrimiento puede ser un ejemplo- tiene en ocasiones que hacer las veces de mito fundacional sucedáneo. Pero el hecho colombino no es tal mito, sino riguroso comienzo de la realidad que llamamos América.

Obviamente, afirmar que América tiene un comienzo no significa negar la existencia en estos territorios de sociedades y pueblos, desde las comunidades de nivel tribal a los grandes imperios y culturas. Sólo significa que las distintas sociedades precolumbinas no están unificadas dentro de la entidad "América", ni sus habitantes tienen una identidad como americanos. América no preexiste al Descubrimiento. (En rigor, tanto el nombre como la conciencia de América son, inclusive, posteriores a él.)

A diferencia de las grandes culturas asiáticas, que preexistían a la irrupción occidental y continuaron con su propia identidad bajo algún tipo de dominación colonial

y después de la retirada de las potencias, y a diferencia de 'África, a la que los occidentales encuentran en una dispersión de sociedades tribales sobre la que sólo ejercen una acción desintegradora y puramente negativa, que deja a su retirada en la segunda mitad del siglo XX un continente deshecho, América se constituye con el hecho colombino. Esto no es una valoración sino una comprobación.

¿Qué tiene que ver esto con la filosofía? La filosofía está en el acto de nacimiento de Grecia y por consiguiente de Occidente. La filosofía es la ruptura de la semántica saturada, completa, del mito - pero no su destrucción. El encuentro de la filosofía y el mito, ya en Grecia, produce la historia.

La estructura del mito es el tiempo circular cerrado que se repite, esto es, que repite un acontecimiento primordial. La historia, en cambio, es la posición de un fundamento, que es también una suerte de acontecimiento primordial y fundacional, pero que se reitera sin repetirse. El tiempo se abre, no a la dispersión sino a un proyecto².

El establecimiento de la filosofía tendió a ser el establecimiento del universal: el establecimiento del universal ontológico se corresponde con el del universal histórico e histórico-político. Pero éste tardó en realizarse. Roma accedió a la universalidad de hecho, fue un universal fáctico, empírico. Pero con el estoicismo y luego con el cristianismo, aparece la noción de unidad del género humano que permitirá la de Historia Universal. Sobre esta base, el Imperio teológico, el Sacro Imperio Romano Germánico, se establecerá como universal político -es decir, político-teológico, por lo tanto *no empírico*. En este horizonte de la idea medioeval de Imperio, que sostiene al Imperio español, se constituye América, en un proceso que no tiene por cierto las características idílicas de la leyenda blanca, pero que, aun contabilizando muchas atrocidades, no presenta la *indiferencia* absoluta por la cultura sometida que caracterizará a la posterior expansión de las naciones nordatlánticas. En este sentido el *slogan*, de intención mistificadora, del "encuentro de culturas", tiene un aspecto válido. Por ello el resultado será una entidad histórica original, no reducible a los elementos que la originan, y no meramente un territorio y una población explotados, ignorados y descartables.

Por otra parte, el descubrimiento de América por los occidentales no es el de una parte más del globo, así sea todo un continente nuevo. América completa el mundo. No se descubre el Nuevo Mundo, sino el Mundo. La circunnavegación del globo y la totalización geográfica se convierte en una totalización *histórica*. El Mundo queda abierto *de hecho* para el proyecto -hasta entonces ideal- de la Historia Universal, y ésta adquiere posibilidad y, rápidamente, realidad empírica. Sólo que a poco andar el

proyecto cristiano-medioeval de Historia Universal se cambió por el europeo-moderno de la expansión de la naciones. El resultado -la planetarización de la historia europea u occidental-, es nuevamente una universalidad empírica, aunque la filosofía y luego las ciencias sociales (y ahora el discurso de los comunicadores sociales) hayan pretendido que se trata de la inevitable realización del Lógos.

Una consecuencia temprana de esto fue la diferenciación esencial de la América del Sur de la del Norte. En lo que luego se conocería como América Latina la universalidad teológica hispana produjo un encuentro de culturas con sometimiento de una de las partes y en último término un mestizaje racial y cultural -que eventualmente quedaría fuera del *mainstream* de la nueva racionalidad histórica occidental. En América del Norte se produjo una substitución de culturas -y también una substitución de la población, por exterminio-, quedando así como campo de desarrollo inmediato de la nueva racionalidad histórica occidental.

Podemos en este contexto macro reconsiderar la cuestión de la filosofía. El origen no mítico de América haría pensar *a priori* en su predisposición para la filosofía. Lo notable es que con respecto a la filosofía siempre hemos sentido alguna incomodidad, lo que indica dificultades, pero también una cierta presencia permanente. La clave tal vez es que América no es *inmediatamente* filosófica, como Grecia/Occidente, sino que su ser filosófica está mediado por su primario ser histórica.

Y si el ser histórico es la ruptura del mito, y una ruptura filosófica, de modo que hay que establecer un fundamento y hacerse cargo de él conscientemente, en América la filosofía se hace presente en cada una de esas refundaciones, y aun en las fracturas y substituciones del fundamento de la vida histórica. Hay motivos esenciales para el hecho muchas veces señalado y no siempre entendido de que lo mejor del pensamiento americano no ande nunca demasiado lejos de la política, y que sus pensadores no cumplan del todo con los requisitos exigidos para ser filósofo.

Naturalmente, habría que ponerse en claro primero qué entendemos por filosofía. Porque la actividad que usualmente se designa con ese nombre, que no se remonta a Grecia ni mucho menos, tiene un origen perfectamente detectable: las universidades europeas, especialmente alemanas, desde mediados o fines del siglo XIX. Esta filosofía, cuyo sujeto no son los filósofos sino los profesores (en todo caso los filósofos podrían ser su objeto) se expresa en el Curso y el Tratado y en los Congresos, especialmente internacionales, ya que goza, y cada vez en mayor medida, de una exquisita universalidad.

Esto nos proporciona un primer modelo de filosofía para rastrear en América:

el universitario. Vistas las cosas desde acá, la filosofía en América no existirá antes del Positivismo, y no tendrá entidad social sino hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando, con palabras de F. Romero, se "normalice", pase a ser una actividad no excepcional sino normal:

"Antes del Positivismo no hubo filosofía entre nosotros, en cuanto función social, en cuanto preocupación intelectual generalizada." Y a esto sucede "...lo que puede denominarse 'la normalidad filosófica', esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal"³.

Como la universidad decimonónica y actual tiene afinidades aparentes con la Universidad medioeval, y como en el período hispánico la cultura se organizó en los moldes de la escolástica, se está de acuerdo en encontrar en América desde esa época filosofía o al menos enseñanza de la filosofía (independientemente de la valoración que se le asigne).

Cuando pasamos al período de la Independencia, la "filosofía" desaparece y usualmente se encuentra algo que se da en denominar "pensamiento" -que inclusive da nombre a las cátedras de "Historia del pensamiento argentino"- . Como decía don José Gaos en la introducción a una pionera Antología del Pensamiento Hispanoamericano, pensamiento es la producción intelectual que no puede ser considerada ni filosofía ni ciencia. Concepto residual, pues, aunque también más recientemente se lo haya usado en forma positiva para evitar la palabra "filosofía", a la que se consideraría cargada de las perversiones de la cultura occidental. Más todavía: ese pensamiento -para tomar el ejemplo argentino- se encontraría desde la generación del 37 y la del 80, pero no entre los hombres de la Independencia y las guerras civiles.

Ahora bien, muchos aquí presentes se acordarán de cómo a comienzos de los años 70, y en las circunstancias históricas y políticas de esa época, se reivindicó justamente a aquellos prohombres como pensadores, con cierto escándalo o burla de los académicos, que en realidad tenían varias cosas para escandalizarse. Es cierto que esa reivindicación se hizo en un tónica militante y pecó de superficialidad; pero el proyecto, creo, en principio era legítimo. Entre esos hombres de acción estaba presente, como podría hacerlo ver un rastreo adecuado, todo un pensamiento que iba mucho más allá de lo inmediato. La situación no carece de paralelos, y si nos vamos al ilustrísimo origen griego de la filosofía nos vamos a encontrar con los Siete Sabios y el establecimiento de una sabiduría política como acta fundacional de esa racionalidad. Como profesor de Historia de la Filosofía Antigua suelo poner en lugar de honor a Solón de Atenas y hasta ahora nadie me ha criticado por eso.

Y así encontramos un segundo modelo de filosofía, que como acabamos de ver cuenta con el ilustrísimo antecedente griego: la filosofía como política (en el más amplio y hondo sentido de la palabra política). Ahora bien, según desde qué modelo de filosofía se lea el pasado filosófico, no sólo cambiará la perspectiva sino que aparecerán y desaparecerán territorios.

Es fácil señalar el predominio de este modelo 'político' en nuestro pensamiento. Prácticamente toda la filosofía -o "pensamiento"- americano responde a él; sólo habría que sacar, en principio, los dos extremos, la enseñanza escolástica de la colonia y la filosofía universitaria desde la década del 20, lo que Romero llamó la normalidad filosófica. También el vasto movimiento positivista, de tan honda influencia desde México a la Argentina, estuvo primariamente comprometido con y existió en referencia a, y como exigencia de necesidades político-prácticas (y por ello fue mucho más rico y creador que la filosofía académica que le siguió, y que aun reconociendo sus méritos en el combate, lo consideró 'poco filosófico'). Pero esa misma filosofía académica muestra también, si se sabe o si se quiere ver, compromisos con determinados proyectos políticos⁴. Este predominio es, como decíamos, una de las consecuencias del ser histórico de América, de acuerdo al cual cada fundación o refundación y aun cada quiebra y fragmentación han reclamado y obtenido una explicitación reflexiva.

Pero queríamos pensar el tema en referencia cercana al V centenario. Oitamos al José Gaos de una pionera antología de 1945⁵, que nos sugirió una pista que buscábamos. Allí se indican como grandes momentos, para España, el pensamiento de la grandeza -desde el Medievo- y el de la decadencia, desde el siglo XVII -Gracián- y el XVIII y que incluye al krausismo y al tradicionalismo y que se hace llegar hasta la fecha del escrito. Para América, los dos momentos serían el de la colonia y el de la independencia, que tampoco se da por terminado.

Pero la tesis afirma además una coherencia entre el pensamiento americano y el español mayor de lo que se suele decir. El primer pensamiento americano o hecho por españoles en América sería parte, según Gaos, del pensamiento español de la grandeza, y luego -como siesta colonial- del de la decadencia. Podríamos decir, sin embargo, que el auténtico pensamiento americano, esto es, hispanoamericano, de este momento inicial, aun por la temática, fue menos el de los profesores españoles en suelo americano que el de la escolástica barroca, profundamente americana con Victoria y Suárez. Ni se puede obviar a los jesuitas novohispanos -como Gígüenza y Peralta- que preparan el pensamiento de la independencia.

El pensamiento que Gaos llama de la decadencia tiene el nombre de Feijoo para unir América y España, en una función similar a la que dos siglos después cumpliría

Ortega. Pero con este nombre se indica que el pensamiento de la decadencia no es decadente o es lo menos decadente de la decadencia española. Sería más bien el diagnóstico y la búsqueda de causas y remedios, equivalente en todo al de la independencia -con su figura fundacional Bolívar, piénsese en la Carta de Jamaica, el Discurso de Angostura, el Discurso de la Constitución de Bolivia- que busca la constitución o reconstitución de las naciones. La independencia misma tiene su paralelo en la revolución española de 1812.

Estos pensamientos son 'operaciones de política en sentido etimológico, referida a la comunidad cultural y que comprende también la política en sentido estricto' (cf. p. XXXV). Inclusive las diferencias aparentes -el krausismo español que se correspondería con el positivismo americano- convergen en aquella índole práctica, en la adaptación de una filosofía a la peculiar realidad con creciente sentido político y pedagógico. Gaos sugiere que en cuanto se da un alejamiento de la política hacia la filosofía pura y el tratado, se sufre una pérdida de valor: pues se trata siempre de "pensamiento", no de "filosofía". Toda esta obra, sostiene Gaos, es obra política de sentido europeizante y/o al menos modernizante (inclusive el antipositivismo y el pensamiento que lo continúa, con el nombre de Ortega como principal nexo entre América y España). Hay una comunidad de fuentes: pensamiento francés e inglés de Bacon a Descartes, la Ilustración (que es ya filosofía política), y por fin el pensamiento francés y alemán de fines del siglo XIX y del XX.

Ahora bien, la tesis fuerte de Gaos en 1945 era que esta evolución común, más estrecha que un paralelismo, se debe a que tanto las colonias como la metrópoli, juntamente, se hacen independientes del Imperio. Cultural y políticamente, los países se independizan en la primera mitad del siglo XIX, las islas en la segunda. Pero España, según Gaos, no se había independizado todavía. Todo esto podría ser traducido en términos de la conversión del mundo hispanoamericano a la modernidad, aparentemente deseable. Pero en ese momento, Gaos ve los problemas de la modernidad, que obviamente el tradicionalismo y el franquismo no solucionan, y pide una independencia del Imperio sin dependencia de la modernidad extranjera, "un más allá de la modernidad".

Frase sugestiva: ¿qué ha pasado con esto casi medio siglo después, en esta "postmodernidad" o fin de la historia? ¿España se ha independizado al fin del Imperio -gracias a la CEE? ¿Y qué sentido tiene esto? ¿Acaso el de romper los vínculos con América? Al parecer, estas preguntas van a ser planteadas luego, y las dejamos en manos de otros participantes de la mesa.

En todo caso, queríamos ver si la cuestión podía enfocarse desde la óptica del

V Centenario. Como siempre, hay que empezar examinando la perspectiva misma. ¿Por qué un Centenario? ¿Desde cuándo los hay? Porque no hubo ni I ni II ni III, pero sí IV. El IV fue el primer Centenario que se conmemoró, y no casualmente. Están cerca el fin de siglo y la Guerra de Cuba. En España, la Generación del 98 madura la dolorosa conciencia de la crisis nacional, pero también en América del Sur hay un comienzo de toma de conciencia continental frente a la otra parte de América, la que había seguido el cauce triunfante de la Modernidad, y que entonces se volvía contra el otro hemisferio en forma cínica y salvaje: era la época de Theodor Roosevelt y el *big stick*. En unos años más se escucharían los *Cantos de Vida y Esperanza* de Rubén ~~ese~~ documento poético y político de primer orden y valía que, sintomáticamente, no hemos visto releído (o leído) para este centenario- y en el pensamiento iba a sonar la hora del arielismo. En este contexto, el hecho colombino pudo erigirse en mito fundacional en función de un proyecto claro, cuyo tarea mínima e inmediata era la preservación de la identidad hispanoamericana, muy concretamente hostilizada. Ante la clara identificación del enemigo (cuyo nombre y apellido eran los Estados Unidos de Norteamérica), la polaridad de lo hispánico y lo indígena no sólo no aparecía como un antagonismo sino, por el contrario, como una síntesis superior. Unos años después, el presidente Irigoyen establecería el 12 de octubre como Día de la Raza (pero una "raza" que se pretenderá universal, la Raza Cósmica de Vasconcelos).

Un siglo después, la situación parece exactamente la inversa. Habiéndose al parecer aceptado, después de alternativas dramáticas, la hegemonía del Norte, el nuevo Centenario apenas provoca un escozor por el lado indigenista (sobre cuyas motivaciones valdría la pena pensar más que sobre sus argumentos; por su parte, el hispanismo tradicionalista quedó desamparado por la España 'europea'). El indigenismo, sintomáticamente, olvida el genocidio absoluto consumado por la ocupación anglosajona o -sin ir más lejos que nuestro territorio- los genocidios parciales llevados a cabo por los mismos argentinos o las compañías inglesas, para concentrarse en España y en el simbólico Descubrimiento/ Encubrimiento. De este modo, la fundación de nuestra identidad se convierte en un hecho maldito.

El fin de los grandes relatos, anunciado en otras partes, nos sorprende sin haber terminado nuestro propio gran relato. La América de Colón, que hizo posible e inauguró la Historia Universal recientemente abolida, no alcanzó a figurar en ella: si buscamos un dato sobre nuestras repúblicas, podemos estar seguros de no encontrarlo en los manuales. Más aún, ni siquiera tiene estado público una historia regional, una Historia de América Latina como tal. Los 500 años, vistos desde acá, parecen mero transcurso. Hasta podríamos declarar que el V Centenario es una celebración que hacen otros respecto de nosotros, pero que justamente para nosotros el V Centenario no tendrá lugar.

Y es natural preguntarse por la filosofía, o si se quiere el pensamiento, en esta situación. Porque, después de una década como la del 80, cabría esperar un pensamiento de alguna manera paralelo al que provocó a su vez la profunda crisis de hace un siglo. Se requiere ni más ni menos que una reflexión sobre los puntos de partida mismos de América.

Ahora bien, si cada momento histórico se dio de un modo u otro su pensamiento, ¿cuál es el que está dado hoy para hacerse cargo de ello? Con el siglo XX y el Positivismo, el "pensamiento" deja lugar a la "filosofía". En nuestro país, unas décadas más tarde se da por alcanzada lo que Francisco Romero llama la "normalidad filosófica", esto es, ponerse a la altura y el ritmo de la producción europea, considerada normal y normativa. Hacia el 70 irrumpe, contra esta 'normalidad' -pero en su seno- el último movimiento filosófico visible, la filosofía (a la que acompañó o precedió una teología) que se llamó de la liberación, expresión parcial de algunos elementos de la compleja trama histórica y política de esa época, y que sufrió muerte violenta, como tantas otros emprendimientos y personas.

Actualmente parece que asistimos a una suerte de segunda normalidad filosófica, más modesta que la anterior, que reproduce las diversas corrientes del pensamiento central (anglosajón, francés, alemán...) sin demasiado ánimo de adaptarlas o asimilarlas creativamente desde un proyecto -como fue el caso sin duda del positivismo, y también de la normalidad-; en realidad, a veces da la sensación de que se ha asumido el bajo perfil del país y que no se espera alcanzar plenamente la deseada equiparación. En todo caso, los investigadores individuales van a "hacer carrera" en el exterior, y este reconocimiento vale más que la producción de un pensamiento que influya de modo efectivo y creador en nuestro propio medio. De este modo se reproduce la fragmentación del pensamiento de este fin de siglo, o bien se circula por la homogeneidad internacional de la filosofía académica y su expresión, la cultura del paper: no por casualidad acabamos de decir "investigadores", y no pensadores o filósofos. ¿Sería muy distinto el panorama si pasamos de la alicaída filosofía a las ciencias sociales? Tal vez no. A su vez la Universidad pasa por la peor crisis de su historia, a la deriva en la falta de un proyecto político que, si no le asigna el papel relevante que tuvo en otros momentos, al menos la integre.

No es de extrañar que prácticamente no exista la reflexión que pediría el V Centenario; es más, hasta como mera temática periodística está casi ausente: sobre la fecha, apenas se han visto un par de notas en diarios y revistas. Dada esta notoria ausencia de la palabra, ¿qué hay entonces? Como corresponde a tiempos postmodernos, la representación, el espectáculo, esto es, las celebraciones. Desde España naturalmente, bajo la marca del interesado logotipo de la corona sobre los dos hemisferios

(desaprensivamente adoptado en estampillas argentinas), en los tiempos en que se prepara a cerrarse con Europa. Desde el mismo ángulo, en Italia. Y sintomáticamente, desde los Estados Unidos, que se han apropiado de la idea de los centenarios, originalmente surgida contra ellos. Los países de América Latina se pliegan con mayor o menor -sobre todo menor- entusiasmo a alguna de estas propuestas.

El número 500, la mitad de un milenio, es una cifra escatológica, y está peligrosamente cercana a la otra cifra, el 2000. Los quillismos son momentos de terror. ¿Tememos realmente, en nuestra situación, desaparecer de la historia, o estamos resignados? La obvia y generalizada consciencia de la(s) crisis no se traduce ya en reacciones adecuadas. Vivimos los blandos terrores del año 500.

Cierro con una pregunta: ¿esta atonía es un destino, es reflejo insuperable de la situación, la renuncia a la filosofía es índice de una renuncia a la historia, o es posible y vale la pena todavía, aunque sea desde el pensamiento, tratar de romper esa atonía, por lo menos para comprender, y aunque el esfuerzo resulte sumamente doloroso? Esto es una pregunta, no retórica, sino de veras.

Notas

1- La misma prehistoria, que otros pueblos llevan puesta, está separada de nosotros (tanto de los postcolombinos como de la memoria de los imperios indígenas) por un corte insalvable, y sólo existe como material científico rescatado por los antropólogos.

2- Los tiempos del Fin de la Historia, que hay que tomar más en serio que a sus profetas coyunturales, son los de la pura dispersión, a lo sumo los de los múltiples relatos contingentes en que se desfleca el Gran Relato occidental... que, en esta aparente evaporación, está más vigente que nunca.

3- "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en *Sobre la filosofía en América*, Bs. As. 1952, pp. 56 y 52.

4- También para el período de la "normalidad", que aparentemente no encaja en esta descripción, podría señalarse la conexión -especialmente en la Argentina, donde fue temprano- con proyectos políticos (como aspecto cultural de una consolidación de la dependencia de Europa, a diferencia de las generaciones positivistas, europeístas pero en función de un proyecto propio).

5- José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México 1945. Por esa época Gaos comenzaba a ocuparse del tema y publicaba, también en México, *Pensamiento de lengua española*.

A FALTA DE HERENCIA, PROYECTAR E INTEGRARSE

Carlos Mato Fernández

Concurro desde mi país, muy agradecido por la invitación de ustedes, para intentar una vez más señalar la peculiar situación del Uruguay en la historia de Hispanoamérica, y -para decirlo más ceñidamente- para explicarnos y estimar juntos la excepcionalidad de la cultura uruguaya, la cual no se identifica fácilmente con las mismas matrices, ni asume iguales tradiciones y legados culturales que son los característicos de los restantes países de Hispanoamérica.

Tomaré la idea de herencia (no biológica sino social y cultural, educacional y simbólica) con la siguiente significación: transmisión de caracteres, de generación, mediante la cual se van conformando los rasgos propios de una comunidad.

En el ciclo sobre el Pensamiento uruguayo e integración latinoamericana (que estoy desarrollando en la Biblioteca Nacional, en Montevideo) no he hallado todavía ninguna matriz filosófica hispánica que fundamente, genere o determine los productos más logrados y más propios de la cultura letrada uruguaya.

Especialmente, para las generaciones actuales se hace muy difícil reconocer su matriz cultural identificándola con legados del pensamiento y la filosofía españoles, a no ser la obvia referencia a que, naturalmente, nuestro idioma materno y el que seguimos hablando: es el español.

Si somos "hijos de la vejez de España" como se ha dicho, si las letras pisan la Banda Oriental recién a fines del siglo XVIII y se asientan con el poder español ejercido desde Montevideo, pero la Madre Patria abandona su jurisdicción en 1812, se comprueba que la huella española directa es de poco relieve y se mezcla confusamente con la de portugueses y más tarde: brasileños.

Desde ese último cuarto del s. XVIII, siguiendo la sucesión de las generaciones, hasta este último cuarto del s. XX, la tradición cultural uruguaya se vertebra sobre la progresiva universalización del saber, saber expresarse, comunicar, pensar y -si cupiera- hacer filosofía, todo en lengua española. Pero sobre esa homogeneidad y continuidad básicas, del lenguaje, se superponen las rupturas y las discontinuidades de los contenidos, de las formas creadoras, de las letras, y de los pensadores. Sin ligazones entre sí, sin recibir a asumir legados, y como si cada uno partiera de cero, acontece -entonces- que sus obras (quieran o no) expresan influencias y proyecciones que trascienden las fronteras del país. Dependemos de las determinantes foráneas y

nuestras mismas respuestas tienen sentidos.

Por nuestra propia educación nos hemos autoconvencidos de que nuestra enseñanza es de avanzada por democratizante y universalizadora, pero habituados a las generalidades de nuestra cultura media hemos desatendido al conocimiento experto especializado que hoy se impone con la revolución científico tecnológica, pero -también- soslayamos las concreciones particulares: que son la maduración de la vida cultural de los pueblos y de las personas.

Paralelamente, no hemos hecho cuestión de esta nuestra carencia de aquellos valores que podrían vincularnos al pasado y a nuestro país concreto: valores, tradiciones y herencias que se aceptan voluntariamente para su conservación y enriquecimiento.

Nuestros florecimientos culturales tienen vida epifita como la del muy americano clavel del aire. No somos parásitos; pero sí, desarraigados (o tenemos pocas raíces). Sin reconocer paternidades ni complejos parentales, tampoco sabemos de matrices filosóficas de dónde derivar con fundamento nuestras concepciones del mundo y de la vida.

Nuestro primer hombre de letras, el Presbítero Dámaso Antonio Larrañaga (1771-1848) ya escribió, en sus anotaciones sobre la flora indígena, que se sentía "como Adán, poniéndole nombre por primera vez a las cosas".

En él se encarna ese modo de ser ajeno a los lazos étnicos o telúricos o educacionales. Esto se concreta dándonos el primer intelectual "español" (nacido en estas tierras) que, en cada una de sus opciones, borra y deja atrás los trillos de su cultura hispánica.

En lugar de volver a Córdoba (Argentina) para culminar sus estudios religiosos, prefirió "el portugués"; cuando las invasiones inglesas, eligió los aspectos positivos de la civilización moderna que penetraban en la colonia hispánica; cuando se vio obligado a retomar a Montevideo para contener a los avances del artiguismo, ya había valorado sus años de vida "científica" en la Biblioteca de Buenos Aires, como los más plenamente satisfactorios respecto a sus aspiraciones personales; apoyó el orden que trajo el Imperio portugués, luego al brasileño, y participó definitivamente en la vida legislativa de la República Oriental del Uruguay.

Con esta personalidad puedo ilustrar primariamente la ausencia y la disolución de los lazos culturales pre-existentes (ya fuera en esta Comarca, o más allá en la macroestructura del Virreinato) Larrañaga no reconoce ni padres ni padrinos, ni vascos ni

españoles, para su obra de sabio y naturalista, adelantado en estas tierras. Si llegó a ser hombre de consulta, hasta del Senado de la Nueva República Oriental, comprende la relativa importancia que tendría ser representante de sus conciudadanos uruguayos, en comparación con su logrado cargo de Obispo de la Iglesia de toda su vida. Murió siendo Vicario Apostólico, en 1848.

Ese Montevideo de los últimos años de la Guerra Grande crecía sobrepasando los cuarenta mil habitantes, pero los "orientales nacidos aquí" no eran sino unos once mil, mientras los extranjeros, notoriamente extranjeros, eran muchos más y -de entre ellos- un 50% franceses. Es recién entonces cuando se siente la necesidad de tomar conciencia de que, no siendo ni argentinos ni brasileños, ni españoles, ni portugueses, ni europeos, tendríamos que identificarnos como uruguayos. Pero ¿cuándo habíamos nacido a la vida independiente? La respuesta oficial definitiva recién llegará cuando se consagre nuestra mayoría de edad, con la celebración de 1930 donde se computa nuestro Centenario. Carentes de partida de nacimiento, tampoco sabemos de herencia matriz ni ibérica ni colonial, tanto si nos retrotráyeramos a la fundación de la "Nueva Colonia de Sacramento" en 1680, cuanto, al desgastado proceso fundacional de Montevideo, desde 1724 al 30.

El embrión nacional concebido en el seno del movimiento artiguista se perdió. Desde "el éxodo o la Redota", hasta el exilio de Artigas (sin retorno, voluntariamente al Paraguay) fuimos: "los orientales".

Sin saber bien ni cómo ni cuándo, dejamos de serlo, y (en 1928) nos despertamos con la perspectiva de hacemos "uruguayos". Fuimos blancos o colorados; y -en medio del aluvión inmigratorio, hubimos de definir nuestra nacionalidad, decidir si éramos viables, perseverar como pueblo independiente y construir poco a poco un nuevo Estado y una democracia, típicamente: sud-americanos.

Así como la presencia directa de España en el Uruguay es la más atenuada, igual aconteció con la fe cristiana y el catolicismo: los uruguayos tenemos la menor dosis de ese mestizaje cultural que se caracteriza por hispanoamericano: "rezando a Jesucristo y hablando en español".

Sólo excepcionalmente podremos encontrar reivindicaciones de los lazos pasados o coetáneos, de los pensadores uruguayos con la España católica. Al respecto será oportuno apurar una serie de citas con la que demostraremos lo afirmado en el título: la falta de herencia, de la supuesta herencia matriz concebida por la unión de la América indígena con los conquistadores españoles.

De Bernardio Prudencio Berro (1803-1868) sobrino y secretario de Larrañaga, quien llega a ser electo Presidente de la República en 1860: "Mi ídolo es el mediano Washington... no el sobresaliente, el gigante Napoleón o su mono Bolívar".

De José Pedro Varela Berro (1845-79) sobrino del anterior y sobrino nieto del Presbítero, respecto al cual ya se han borrado todas las referencias directas... "Si la América es la que representa el porvenir, la España representa el pasado"... "Dios quiso detener el progreso en la América del Sud, cuando hizo que la España la conquistara. Aún hoy, después de 50 años de libertad, cincuenta años empleados en desligarnos de España, nuestro progreso es un progreso enfermo. Todavía tenemos demasiada admiración por la fuerza, demasiado entusiasmo por la espada, para que podamos llamarnos grandes y libres. Herencia fatal de la España y resultado fatal del catolicismo, somos enemigos de las innovaciones y sólo lentamente, empujados por la corriente irresistible del progreso, y con pasos temblorosos, es que seguimos los ejemplos, los ejemplos que nos da la gran República del Norte". Noviembre 26 de 1865.

**Acto público de Homenaje a filósofos argentinos 8 de julio de 1994
en el Centro Cultural General San Martín.**

Organizado por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) los homenajeados fueron los profesores: Marta Bravda, Julio Colacilli de Muro, Juan Carlos D'Alessio, Andrés Mercado Vera, Alicia Páez e Ismael Quiles SJ, fallecidos todos en los últimos años.

Tanto los oradores como las adhesiones destacan el acto como un reconocimiento a la labor filosófica argentina en general, revalorando la función pensante y docente en un medio difícil y poco propenso al sustentamiento de los valores espirituales que implica la filosofía. El Dr. Bernardo Nante presentó la obra del P. Quiles como un loable esfuerzo por sustentar las limitaciones del existencialismo manteniendo la validez de su intuición inicial y por acercar estos logros al pensamiento oriental con el que entra en fructífero diálogo. La Dra. Marta López Gil recordó la silenciosa, abnegada y formativa labor docente de Marta Bravda y Alicia Páez, tempranamente desaparecidas. Su evocación "desde el dolor y el afecto" significó también un llamado a la vocación docente filosófica. El Prof. Schuster se refirió a la persona y la obra de Juan Carlos D'Alessio, también fallecido en plena productividad, adelantando algunos conceptos de la obra póstuma en curso de publicación. El Dr. Carlos Berbeglia, como ex-alumno y amigo de Julio César Colacilli, presentó un panorama de su personalidad filosófica centrándose en la analogía entre su obra literaria (especialmente su producción de sonetos) y su estilo filosófico: búsqueda de la "forma", el "cierre" (no cerrazón) conceptual, la vinculación del pensar y el querer. Finalmente el Lic. Silvio Maresca, recordando a Mercado Vera, lamentó la escasez y dispersión de la vida filosófica ahogada por un quehacer social sin tiempos para profundizar y repensar, y mostró al homenajeadado como un ejemplo de sincero compromiso con la tarea del pensamiento, a pesar de las dificultades personales que debió afrontar.

Coordinó el acto el Lic. Carlos Alemán, que en nombre de la Institución Organizadora lo consideró como un ejercicio de recuerdo, reconocimiento y convivencia intelectual entre vivos y muertos, anunciando también la próxima publicación de algunas reflexiones sobre el pensamiento de quienes han pasado a constituir historia de nuestra filosofía

Palabras de apertura del homenaje de FEPAL en el Centro Cultural General San Martín, el 8 de julio de 1994.

Carlos Alemán

Esta es una celebración a la memoria de Andrés Mercado Vera, Juan Carlos D'Alesio, Alicia Pérez, Julio César Colacilli de Muro, Ismael Quiles y Marta Bravda, que lo mismo que otros colegas y maestros nos dejaron en tiempos recientes.

Me permitiré, antes de la evocación de que se harán cargo los panelistas, fijar algunos puntos del sentido que para mí asume esta reunión.

Es un homenaje a la buena praxis, no en el sentido trivial de la práctica de los puntos de las virtudes que la ética societaria marca, sino en el sentido de aquello que debe distinguir al filósofo, según el paradigma fichteano de la entrega de la vida a las convicciones que nos vamos construyendo y modificando arduamente sobre la base del espíritu crítico.

Es un homenaje a la soledad, porque la crítica nos deja irremediablemente a merced de nuestras propias fuerzas de pensamiento, aun dentro de los círculos de pertenencia o adscripción doctrinaria.

Es un homenaje a la solidaridad, porque pensamos para los demás, y nunca para nosotros mismos, mal que le pese a Descartes, que en el fondo debería aceptar nuestra observación. Nuestra vocación es la del generalista de la sociedad, que ve y actúa hacia sí desde su entorno, para devolverle la imagen como un espejo.

Es un homenaje al desprecio por nuestro pequeño e íntimo destino, porque pensamos lo que pensamos sean cuales fueren las consecuencias para nosotros.

Es una participación, porque decimos "nosotros", cuando nos estamos refiriendo a quienes nos han dejado.

Es un reconocimiento al compromiso por la "gravedad" y la responsabilidad asumidos, aun en el reconocimiento de la levedad del pensar.

Es una escucha dramática, porque nuestra coparticipación en el habla, sea polémica o de apoyo, abre una intersección de tiempos que fija nuestro ser y realidad. Más allá de la presencia o ausencia, de la distancia doctrinaria o las diferencias personales, nuestras prácticas nos identifican como miembros de una comunidad que

ejercita la fragilidad como defensa ante el fantasma siempre presente del ser seguro de sí mismo, que empujamos continuamente al margen como subproducto de la ceguera de la cosa.

Es una celebración de la vacilación como cumplimiento del saber.

Andrés Mercado Vera, Alicia Páez, Ismael Quiles, Juan Carlos D'Aleassio, Marta Bravda, Julio Colacilli de Muro, lo mismo que otros por razones de organización no evocaremos de palabra pero tenemos presentes, como el amigo Alberto Prunes o Ernesto Lacroce, formaron con nosotros un cuerpo del cual sólo solemos advertir nuestro fragmento. Nos sostuvimos con ellos en el aliento o en la polémica, o simplemente por saber de su trajín y de su obra.

Nos une una praxis hordamente vivida como responsabilidad y sustancialidad del pensar.

Dejo a los oradores la evocación. Como coordinador, sólo debería dejarlos hablar. Mi exordio fue un exceso, pero no pude dejar de ponerme en el lugar de los muertos. Si ellos me lo permiten, es casi igual.

HOMENAJE A QUILES

Bernardo Nantes

Quisiera agradecer a la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano por haberme invitado a este panel y hacer público mi reconocimiento por la realización de este homenaje a seis profesores que abocaron sus vidas al quehacer filosófico.

Ismael Quiles nació en Pedralaba (Valencia, España) el 4 de julio de 1906. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1922. Se doctoró en filosofía en el Colegio Máximo de San Ignacio en 1930. Residió en la Argentina desde 1932 y ejerció la Cátedra desde 1938. Fue Co-fundador de la Universidad del Salvador, decano de la Facultad de Filosofía y rector de la misma universidad. En 1967 fundó y desde entonces dirigió hasta su fallecimiento la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y desde 1933 el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas Oriente y Occidente. Falleció en el año 1993.

Siguiendo una periodización propuesta por el mismo Ismael Quiles podría dividirse su obra en tres etapas¹:

a) Etapa racional (1938-1948)

Con excepción del problema del conocimiento, para el cual mantuvo siempre una solución de tipo vital e intuitivo como el contacto primero y sólido de la realidad; esta etapa de su pensamiento se desarrolló dentro del horizonte racional de la filosofía escolástica². Obras representativas de esta etapa son: *La Persona Humana*, *La esencia de la Filosofía Tomista*, *Filosofía y Religión*, *Filosofía y Cristianismo*.

b) Etapa in-sistencial (1948-1960)

En gran medida en respuesta a la corriente existencialista, profundizó más metódicamente y sistemáticamente la analítica de la realidad concreta del hombre, la más íntima experiencia existencial que lo llevó a la comprobación de lo que denominó la esencia del hombre, su esencia y elemento primero: el ser en sí. La característica ontológica del yo, del último sujeto *hypokeimenon* de la experiencia interior la denominó "in-sistencial", "in" tiene el sentido de interioridad y "sistencia" el de ser o estar firmemente. Desde la in-sistencia Quiles se abre al resto de las problemáticas filosóficas y a la vez dialoga con las diversas concepciones antropológicas con la intención de señalar que todas presuponen la in-sistencia.

Las obras más representativas de esta etapa son: *Más allá del existencialismo*, *Filosofía in-sistencial*, *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, *Das Wesen des*

Menschen.

c) Etapa de síntesis de Oriente y Occidente (1960 en adelante)

La concepción filosófica basada en la interioridad como método del hombre facilitó su diálogo con el Oriente, abocándose fundamentalmente al budismo e hinduismo. Pero si bien halló un punto inicial de coincidencia en la experiencia de la interioridad, advirtió diferencias en la interpretación de dicha experiencia: "...la negación de la personalidad individual, por considerarla ilusoria y la afirmación de un Absoluto como único ser, son incompatibles con mi experiencia, según la cual es imposible desconocer la realidad de la personalidad individual, así como su diferencia con el Absoluto"³. Halló más afinidad en algunas escuelas que rescatan en alguna medida el carácter personal del hombre o la divinidad tal como sucede en el Amidismo budista, o en el movimiento Bakti (devocional) que puede ejemplificarse en el Bhagavadgita.

Sin dudas las obras dedicadas al pensamiento oriental a saber: *Filosofía Budista, Qué es el yoga, El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, etc. se enlazan con sus estudios de antropología filosófica, condicionando su propia concepción en los siguientes aspectos:

1) La idea de la filosofía

La filosofía no se restringe al método racional y abstracto, supone un conocimiento vivido o experimental de sí y del Absoluto. La verdadera y auténtica filosofía es autorrealización.

2) Filosofía y religión

Hay una convergencia entre el acercamiento a Dios por el conocimiento propio de la filosofía y el reconocimiento, la actitud vital moral mediante la cual la religión se acerca a Dios.

3) Esencia del hombre y experiencia mística

La experiencia in-sistencial, experiencia interior del centro óptico es experiencia del yo, del ser y del Absoluto. "Ello equivale a decir que es, a la vez, experiencia individual y experiencia metafísica; pero también, por ser experiencia del Absoluto, debería llamarse experiencia mística"⁴. "El estudio de las experiencias de los místicos budistas le ayudó a comprobar que la experiencia metafísica (o del ser) y la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre. En relación con este último aspecto merecen ser mencionados sus estudios sobre la escuela Kyoto, por tratarse de varios filósofos japoneses de sólida formación filosófica occidental que en sus mismas indagaciones establecen un diálogo Oriente-Occidente.

De acuerdo con lo sugerido por los organizadores de este homenaje haré una breve referencia a este aspecto quizás menos conocido de la actividad filosófica de

Ismael Quiles que, si bien ocupa un lugar minúsculo dentro de su vasta obra, por un lado se entronca con sus líneas de interés habituales y por el otro es representativo de la orientación que parece transitar su reflexión hacia los últimos años de su vida.

Me referiré en particular a la concepción antropológica de Nishitani Keiji⁶ a la cual si bien Quiles destinó solamente un par de artículos⁶, estos aparentemente pretendían construir la base de trabajos de mayor aliento que no llegaron a ver la luz.

En Japón el periodo que comienza con el año 1868 (Restauración Meiji) se denomina "moderno" porque acaba el periodo feudal *samurai* y el país se abre a la cultura Occidental. En filosofía Japón recibe primero una influencia de Gran Bretaña, pero hacia fines de siglo se impone el pensamiento alemán. En 1893 Raphael von Kobel (1848-1923) es invitado por el gobierno japonés y dicta filosofía en la Universidad Imperial de Tokyo. Atrae así a varios estudiantes a proseguir sus estudios: Seichi Hatano (1877-1950), Hajime Tanabe (1885-1962) y Shuzo Kuki (1888-1941), este último más conocido por su relación con Heidegger. Estos filósofos fueron profesores de la Universidad Imperial de Kyoto. La reunión de éstos y otros pensadores destacados a los cuales podemos agregar Kitaro Nishitani Keiji dio lugar, a partir de los años treinta, a la "Escuela de Kyoto". Según Quiles, más allá de las diferencias, estos pensadores poseen los siguientes rasgos comunes:

- 1) Están enraizados en la tradición clásica del Budismo Mahayana.
- 2) Están abiertos a la filosofía occidental y mantienen con ella un diálogo fluido.
- 3) Están interesados en el problema religioso, especialmente el misticismo cristiano.
- 4) El concepto central común de su filosofía-religión es la "nada absoluta" (entendida como *sunyata*).
- 5) La mayoría de ellos asumen al Zen como su inspiración central.

El budismo de Nishitani se inspira en parte en una forma de budismo devocional denominado *nembutsu* (namu Amida Butsu) o Budismo Shin aunque también recibe una influencia del Zen.

Nishitani afirma que la idea del hombre como persona y del hombre como Dios es sin duda la más elevada concepción del hombre y de Dios. Con ello Nishitani parece apartarse de la habitual doctrina del no-yo, *an-atman* o *anatta*. Así, Quiles señala que el supremo valor ontológico de la categoría de persona, aplicada tanto al hombre como a Dios responde a una filosofía cristiana.

Santo Tomás afirma "persona significa aquello que es perfectísimo" (*Summa Theologica* I, 29, 3c). Pero el planteo se acerca más a la concepción agustiniana según

la cual la experiencia de la intimidad que descubre y reactualiza una relación concreta consigo mismo, es un hecho auto evidente (*self evident*).

Nishitani, apartándose de la interpretación más habitual del hinduismo y del budismo, otorga a la experiencia de la interioridad un valor real: "...con lo cual fundamenta gnoseológicamente el valor ontológico de nuestra percepción de la persona. Creemos que aquí se da un gran paso de aproximación entre Oriente y Occidente"⁷.

Pero según Nishitani el peligro del narcisismo pone en peligro el mismo concepto de persona, concepto que se traiciona a sí mismo si no se libera de su encierro subjetivista, inmanentista.

Sin embargo Nishitani se pregunta si el modo que hasta ahora ha prevalecido es realmente el único posible para pensar a la persona. El yo captado por sí mismo halla una salida en la Nada o el Vacío (*Sunyata*). Pero quizás no sea del todo lícito ponerlo en estos términos. No es que la persona halle una salida en la Nada sino que en la peculiar tensión entre la Nada y la persona se da la persona propiamente dicha. Nishitani Afilama: "... en cuanto persona, se nos presenta como un fenómeno que aparece distinto de todo lo que no es personal y por ello no entra, en manera alguna, en su auto-ser (*self-being*)⁸. Pero, agrega Nishitani, "Al referirse a la persona como un fenómeno, no quiero contrastarlo con la cosa-en-sí, como podría hacerlo Kant. Sería un error pensar que hay una cosa-en-sí que hace su aparición en alguna Forma distinta a la de su propia Forma, como un actor poniéndose una máscara"⁹. Si la persona fuera una mera máscara, se privaría a la misma del proceso de autodeterminación del sí mismo; la persona se resolvería en una mera Nada. Lo Otro que hay a más de la persona es la Nada que no es otra cosa, pues esto generaría una dualidad persona/Nada. Cómo es posible comprender esto? Cómo lo interpreta y lo apropia Ismael Quiles? Para ello debemos transitar aunque más no sea unos tímidos pasos por el extraño sendero que recorre el pensar en su diálogo audaz entre el Oriente y el Occidente.

En una conferencia pronunciada por Heidegger en Messkirch en 1964 y titulada "Über Abraham a Santa Clara", el filósofo alemán despliega el pensamiento de un predicador católico del siglo XVII. En ocasión de una plaga acaecida en Viena, el predicador observa: "He visto *Leiber* (*cuerpos* de seres vivos), no *Leiber*, diré *Körper* (*cuerpos* materiales), no *Körper*, diré huesos, no huesos, diré polvo, no polvo; diré la Nada (*das Nichts*) de los monarcas y kaisers coronados"¹⁰. Nishitani, comentando este trabajo de Heidegger señala que la frase de mayor interés es la que se cita a continuación: "hombre-esta Nada de cinco pies de largo"¹¹.

Heidegger comenta así esta frase: "La verdadera contradicción entre la Nada y el largo de cinco pies dice la verdad, la magnitud terrena y el vacío de su significado le pertenecen a la vez"¹². Nishitani observa que si bien para los hombres del Zen esta frase suena como si fuera Zen, es menester apuntar ciertas diferencias.

En primer lugar la apertura hacia una dimensión más profunda de la Nada que se vincula al *Sunyata* budista tal como se encuentra acuñada por el Budismo Mahayana: "La forma no es otra cosa que Vacío; el Vacío no es otra cosa que Forma."

Esta afirmación que nos revela un ahondamiento de la Nada no se puede confundir con la nada o el nihilismo de Sartre, pues no son Absoluto: "pero en la medida que Sartre ubica la subjetividad en el punto de vista del ego cartesiano, su nada no es siquiera la 'muerte' de la cual habla Heidegger"¹³. Sin duda hay un mayor cercanía con Heidegger, si bien según Nishitani en Heidegger la finitud no puede revelarse como tal. Por ello podemos preguntarnos:

Se inscribe aquí la negación del proyecto antropológico o es acaso posible inaugurar una nueva aproximación según la cual, paradójicamente, ahondando en la Nada, se recupera la finitud? Esta última parecer ser la propuesta de Nishitani; y si volvemos a la extraña frase "hombre-esta Nada de cinco pies de largo" desde el lado opuesto al considerado por Heidegger (y acaso por el mismo predicador) lo veremos, dice Nishitani, en una luz diferente. En efecto, el Zen pone el acento en los "cinco pies de largo" en vez de hacerlo en la "Nada". Afirma Nishitani "Sería así posible volver de los cinco pies de largo al polvo, no polvo; diré huesos no huesos; diré cadáveres, no cadáveres; diré cuerpos vivientes de carne y de sangre. 'Cinco pies de largo de Nada' es, como tal, un cuerpo viviente de cinco pies de largo"¹⁴.

Sin duda aquí se torna manifiesto que la diferencia en la concepción de la Nada nos revela una recuperación de la persona, de la finitud, del aquí y ahora. La diferencia entre el concepto de la Nada en Oriente y Occidente de inscribe en una apropiación vivencial de la misma manera que supone a la vez una transformación del hombre.

Quiles comenta:

"Primero porque en el ambiente occidental, la nada es 'pensada' y aquí debe ser algo 'vívido'. Diríamos que en el sentido Occidental Heidegger y sobre todo Sartre piensan en la nada como una simple contrapartida del ser, mientras que para Nishitani se trata de una simple vivencia (as a nothingness that is lived). Segundo, pero todavía es más importante que para ello es necesario pasar del modo de concebir la persona como un 'modo de ser de persona centrada en la persona' (a mode of being person centered-person) hacia el modo de la persona como manifestación de la nada absoluta,

lo cual requiere una 'conversación existencial', un cambio de corazón dentro del hombre (a change of heart within himself)"¹⁵ Quiles p.29. En su *Filosofía Budista* Quiles relata que el mismo Nishitani es quien en Octubre de 1960 en el curso de una conversación que tuvo en la Universidad de Kyoto le da a entender que el budista tiene como propósito la realización de la Nada. "Me explicaba un maestro del Zen que 'la condición fundamental para entender lo que es la Nada consiste, como generalmente se dice en el Zen, en que nosotros debemos llegar a ser nada. 'Esto hace por la simple vía intelectual, sino por una realización. Pero, como quiera que la nada es totalmente inaceptable por la vía intelectual, debemos nosotros más bien evitar los impedimentos que nos hacen experimentar la nada que somos nosotros mismos. En tal sentido debemos más bien esforzarnos para que la nada, que somos, aparezca por sí misma'. Nosotros no debemos tratar de captar intelectualmente nada, sino más bien la nada debe captarnos a nosotros. Ésta es la razón porque el Zen pone tanto énfasis en el estar sentado en meditación prolongadamente"¹⁶.

Cabe mencionar que uno de los *koan* u objeto-tema de meditación entre los budistas japoneses es "*Mu*", es decir, "Nada", por considerarse esta la verdadera realidad del yo y de todas las cosas.

Estas consideraciones nos permiten aclarar un poco más el alcance que Nishitani le da a la notable frase de Abraham a Santa Clara, y acaso una posibilidad de mayor acercamiento a la concepción heideggeriana.

Al preguntársele a Joshu, maestro Zen chino del siglo IX, : Hay naturaleza Buddha en un perro?, éste respondió: "Nada". Esta Nada, aclara Nishitani, no es algo que se concibe como opuesto al Ser, yace más allá de la alternativa de "ser" o "no ser". Por ello, en otra ocasión Joshu responde a la misma pregunta "Ser". "Cuando las palabras "Ser" y "Nada" se presentan desde la dimensión que está más allá de la dualidad, por alguien, a saber Joshu, que se encuentra existencialmente en esa dimensión, entonces debemos a la vez fijar nuestros ojos en aquellos que esta allí hablando (...) Joshu, corporizando la absoluta libertad, existe en su cuerpo de cinco pies de largo junto a todos los otros cuerpos y se sienta junto al monje que pregunta y, quizás también, junto al perro en cuestión. Los mira, escucha la pregunta y expresa las palabras de su respuesta. Esta allí, y donde está, está también el lugar donde sus palabras vienen, con las cuales confiere o desdice libremente al Ser; el lugar donde se origina el Ser de un perro, y su Nada de dos pies de largo; el lugar, donde la naturaleza de Buda aparece en todas las cosas vivientes e incluso desde donde todos los Budas se originan-el tan mentado *Heimat*. El mismo, Joshu, cuyo cuerpo está sentado allí en una silla, está al mismo tiempo en ningún lugar; es el verdadero "no lugar" (*nowhere*) *Sunyata* (Nada) haciendo lugar a su Ser, de donde provienen también sus palabras de respuesta.

En este No lugar es absolutamente libre. Y en esta libertad absoluta está en todas partes. Está, en la ocasión antes mencionada, allí, adonde está el perro. Está totalmente junto "con" este, mientras se sienta próximo a él. Esto en su conjunto expresa el estado de *satori*¹⁷.

Estas reflexiones le permiten retomar a Heidegger. Con relación a la frase "hombre-esta Nada de cinco pies", Heidegger señalaba que en la proximidad de los factores contradictorios la Nada y los cinco pies, se ponían de manifiesto la verdad, la verdad de la proximidad entre la magnitud terrena y el vacío del significado. Alude Heidegger a la verdad que hace patente el sin sentido, la vanidad de las cosas terrenas? O sugiere quizás una verdad positiva respecto de un modo esencial de ser? Esto parece sugerirlo sus palabras: "Allí se despertó en la segunda mitad del siglo XVII un nuevo espíritu de afirmación creadora y formación del mundo (*schöpferische Weltbejahung und Weltgestaltung*) -el espíritu barroco"¹⁸.

Desde el punto de vista del *Sunyata* el ser sí mismo se realiza, es *True self* por su instalación en el vacío, *not the self* "There the self is what is not the self". Allí el sí mismo es aquello que no es el sí mismo.¹⁹

Nishitani, observa Quiles, toma un término de la teología escolástica para expresar que todos los seres están unos en otros en la cosa originaria de todos (*home ground*) que es la *Sunyata*: circuminsección. (Con este término se expresa que las tres personas de la Trinidad Cristiana están cada una en las otras dos, es decir, todas en todas.)

Por ello es Nishitani, dentro de la escuela de Kyoto, quien da un concepto más positivo de la persona en comparación con Nishida Kitaro, Masao Abe, Shizuteru Ueda, Takeuchi Yoshimori, y menos aún, Teitaro D. Suzuki. De allí que Quiles manifestara un particular interés por su obra y acariciara el proyecto de iniciar un diálogo más profundo con su concepción antropológica.

Quizás un diálogo implícito se insinúa en alguna de sus últimas obras, por ejemplo en *Cómo ser Sí mismo*, diálogo que si bien no modifica sustancialmente su concepción antropológica, la abre a nuevas posibilidades.

Me limitaré a enumerar algunos puntos vinculados con nuestro anterior desarrollo:

1) Un ahondamiento de la experiencia y del análisis de la apropiación filosófica de la persona humana que intenta dar cuenta de la advertencia de las antropologías filosóficas ya clásicas (Scheler, Cassirer, Buber) según las cuales el compromiso que

el mismo antropofilósofo debe asumir poniendo en juego, según palabras de Buber, "... no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto. Y todavía más. No basta con que coloque su yo como objeto del conocimiento. Sólo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene espectador impasible"²⁰.

2) En virtud de esta apropiación totalizadora del hombre hay una mayor consideración del cuerpo, concebido como límite o frontera exterior de mi mismidad.

3) El énfasis en la apropiación del yo concreto va acompañado de una mayor insistencia en la importancia de la negación de sí mismo. Hallamos aquí la presencia de la tensión del carácter positivo de la naturaleza humana frente a una negación que jamás alcanza los límites del no-yo pero introduce junto a la imposibilidad de negación del sí mismo esencial una verdadera negación de sí mismo entendida como abnegación.

Este mayor énfasis en la tensión entre esencia del hombre y su negatividad, su finitud y contingencia, entre su temporalidad y la eternidad que se abre a la intimidad hubiera encaminado quizá un nuevo y enriquecedor diálogo con Bergson y con el último Heidegger, a la luz de la misma apertura de Heidegger hacia el Oriente y del Oriente hacia Heidegger.

Pero ese proyecto no se llevó a cabo y, que yo sepa, ni siquiera se formuló.
"Si -como dice Borges- para todo hay término y hay tasa
Y última vez y nunca más y olvido
Quién nos dirá de quién, en esta casa,
Sin saber, nos hemos despedido?"²¹.

Quiles vivió esa relación inexorable entre la Nada y los "cinco pies de largo", esa presencia de la contingencia y el límite con un énfasis afirmativo. Por ello siempre fueron para él vigentes estas palabras escritas tempranamente hacia 1948 en *Filosofar y Vivir*:

"...no somos para la soledad sino para la comunicación;
...no somos para la muerte, sino para la vida;
...no somos para la nada, sino para la plenitud"²².

Notas

1. Nos basamos fundamentalmente en Quiles, Ismael, *Autorretrato Filosófico*, Buenos Aires, 1981.
2. Op. cit., p. 37.
3. Op. cit., p. 42.
4. Op. cit., p. 45.
5. Cfr. Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, trans With an introduction by Jan Van Bragt, foreword by Wiston L. King, Berkeley, 1982.
6. "Personalidad e impersonalidad según keiji Nishitani" en *Revista de Oriente Occidente*, año VIII, n. 1/2, 1987 y "The 'Absolute Nothingness' according to the Kyoto School of Philosophy" en *Revista Oriente Occidente*, año IX, n. 1/2, Enero-Dic, 1988).
7. Quiles, I., "Personalidad e impersonalidad según Keiji Nishitani", p. 27.
8. Ibidem.
9. Nishitani Keiji, Op. cit., p. 70 en Quiles, I., Op. cit., p. 28 n. 11.
10. Cfr. Nishitani Keiji "Reflections on Two Adresses by Martin Heidegger" en *Heidegger and Asian Thought*, (ed. Graham Parkes), Honolulu, 1987, p. 150.
11. Ibidem.
12. Nishitani Keiji, Op. cit., p. 151.
13. Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, p. 33.
14. Nishitani Keiji, "Reflections...", p. 151.
15. Quiles, I., "Personalidad...", p. 29.
16. Quiles, I., *Filosofía Budista*, Buenos Aires, 1973, p. 323.
17. Nishitani Keiji, "Reflections...", p. 151-152.
18. Ibidem.
19. Quiles, I., "Personalidad...", p. 37.
20. Buber, Martin, *Qué es el hombre?*, México, 1974, p. 20-21.
21. Borges, "Límites" en *El otro, El mismo*, 1964, en *Obras Completas*, Buenos Aires, p. 879.
22. Quiles, I., *Filosofar y Vivir*, Buenos Aires, 1984, p. 84.

Homenaje a Marta Bravda y Alicia Paez,

Marta López Gil

"Que alguien esté destinado a desaparecer nos produce un sentimiento insoponible. Pero este sentimiento aumenta si es la muerte la que viene a desaparecer...". Estas palabras de Jean Baudrillard tienen que ver con una de las pérdidas simbólicas a que asistimos en nuestra cultura tecnocientífica: hemos perdido la capacidad de simbolizar la muerte, y con ello también la vida. Lo que sean depende del consenso de los expertos y lo que pasa con el muerto después de muerto está en manos de los "profesionales cuya tarea es ocuparse del cadáver".

Por eso, en una lectura de la muerte en nuestra época, Jean-Vincent Thomas, afirma que su estudio es un buen camino para captar el espíritu y la imaginación de una cultura. Pues bien, la cultura tecnocientífica asiste, hoy a una desnaturalización, desimbolización y profesionalización de las conductas en torno de ella. "Nuestra sociedad, siendo mortal, rechaza la muerte. Y así como la muerte ocultada o escamoteada es la muerte *en otro lugar, fuera del lenguaje, fuera de la naturaleza, fuera del hogar*, el difunto, a su vez, obedece al mismo principio de *desplazamiento - evacuación*: es obscuro y proscrito, está de más". (Louis - Vincent Thomas, *La muerte. Una lectura cultural*, Barcelona, Paidós, 1991, p.87).

No vi el cadáver de Marta ni de Alicia. En el primer caso estaba en el exterior y cuando volví había desaparecido hasta de nuestras conversaciones; en el segundo, me enteré cuatro días después, a pesar de que nos unía una amistad no sólo intelectual. Por tanto, agradezco a FEPAI la ocasión que me da de hablar de ellas y de pronunciar un doloroso pero bienvenido: Marta está muerta.

Voy a hablar desde el afecto y con afecto de dos mujeres de extraordinario temple y de conducta irreprochable. Marta nos acompañó como secretaria del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, durante una parte de la gestión de Félix Schuster como director del mismo. Luego como secretaria también de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas que dirige Ricardo Maliandi. Fue cuando ocupaba este último cargo cuando enfermó y murió en seis meses, no pues, "después de una cruel y larga enfermedad" como dicen las necrológicas periodísticas, sino de una manera fulminante, sin compasión para alguien que hasta último momento tuvo la ilusión de sobrevivir. La quimioterapia no tuvo piedad con ella. Y los médicos la engañaron. No cumplieron con ese principio, sólo aceptado a medias, del derecho a la información que tiene el enfermo si está en condiciones de tenerla.

No estuvo en la Facultad durante el proceso. Yo tampoco. Nos reencontramos con la vuelta de la democracia. Recuerdo un primer pedido de ella, cuando ambas deambulábamos por la Universidad de Buenos Aires buscando un lugar en nuestro lugar natural de pertenencia. Y recuerdo también un pedido que me hizo: "Marta organizá una Catedra de Introducción a la Filosofía e incluíme en ella". No fue posible. Sé, por otra parte, que durante su ausencia de los claustros se dedicó, especialmente, a la enseñanza privada de la filosofía de Hegel. Es muy difícil, me dijo en aquella ocasión en que dirigió ese pedido mencionado antes, mantenerse con las clases privadas. Estoy queriendo salir de una situación económica casi insostenible. Y esto sí resultó. Schuster está aquí presente y puede dar cuenta, igual o mejor que yo, de su dedicación y eficiencia, de su buen humor y de su decencia en el desempeño en la secretaría del Departamento de Filosofía de nuestra Facultad.

Alicia dejó una huella más clara de su pasaje por la Facultad y de su proyecto filosófico. Dedicada a la Introducción a la Filosofía en los Profesorados de nivel terciario no universitario, su especialización en la Facultad fue la filosofía del lenguaje, a la cual abordó de una manera que fue un carácter propio y definitorio de su personalidad. La obsesividad, que llevaba a un extremo hasta cómico. Recuerdo interminables diálogos sobre un colchón que acababa de comprar pero que parecía tener una cavidad desagradable justo en el centro y nada menos que en el centro.

De esa obsesividad y dedicación extrema, y dejando de lado el anecdotario cómico que no voy a olvidar nunca, espero, es buena muestra un artículo antológico que figura en *Foucault y la ética*, editado en Buenos Aires por Biblos y dirigido por Thomas Abraham con quien trabajaba en una cátedra de la materia "Filosofía" en el CBC de la UBA. Su título: "Ética y prácticas sociales".

Nos veíamos todas las semanas en el Instituto Nacional Superior del Profesorado en Lenguas Vivas. Las dos éramos profesoras del nivel terciario de ese Instituto. Seguí, pues, muy de cerca, su enfermedad, una metástasis de un cáncer de pecho que soportó diez años antes. Recuerdo apesadumbrada cuando me describió el síntoma claro: una noche en vela, sentada en la cama, con un fuerte dolor en la espalda que le impedía acostarse. Luego siguieron nuevos síntomas que me iba comunicando semana a semana. Hasta que el diagnóstico duro de la metástasis extendida a todo el organismo convirtió, de alguna manera, a estos "partes médicos" que me transmitía con entereza y hasta desapasionamiento, en una penosa experiencia.

Sin embargo, no sólo hablaba de su enfermedad. Fue capaz de seguir la conversación filosófica y darle un lugar en el diálogo a los avatares de la enseñanza de la filosofía. Sin embargo, ya al final todo diálogo, conmigo por lo menos, se suspendió

No quiso ya verme. Y yo no me animé a invadir su aislamiento de mujer deformada físicamente por la enfermedad, y lastimada por una muerte más que anunciada. No sé qué sintió en ese par de meses previos a la muerte. Si sé, en cambio, que pocos se enteraron a tiempo de su suerte y que pasó a formar parte de los que parecen no haber existido nunca en la Facultad. Agradezco de nuevo a FEPAL hacer realidad el recuerdo tanto de Alicia como de Marta, dos amigas que perdí, o mejor dicho, que perdimos aquellos que, más allá de las relaciones académicas -en relación con las cuales, no quiero olvidar enfatizar, asumieron una actitud de enorme y para mí, como mujer y feminista, excesiva humildad- las amamos.

Parece leve y poca cosa lo que dije. Pero es que no tengo más que decir. Es lo que ocurre, quizá, cuando uno habla desde la emoción y el dolor. A lo mejor, el silencio que interrumpe mi discurso diga más y tenga más consistencia.

Adhesiones recibidas y leídas en el Acto.

- Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.
Director: Félix G. Schuster.
- Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.
Director: Gregorio Kaminsky.
- Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata.
Director: Alberto Guillermo Ranea.
- Facultad de Filosofía y Letras de la U.C.A., Santa María de los Buenos Aires.
Secretaria: Angela F. García de Bertolacci.
- Facultad de Filosofía y Teología, Area San Miguel, de la Universidad del Salvador.
Rector: Juan Carlos Scannone S.J.
- Universidad Maimónides, Facultad de Estudios Orientales, Facultad de Humanidades.
Autoridades: Jaime Barylko, Regina Steiner.
- Area de Estudios de la Mujer de la U.B.A.
Secretaria: Mirta Rosovsky.
- Centro de Traducciones Filosóficas 'Alfonso el Sabio'.
Coordinadora: Ana Mallea.
- Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.
Presidente: Ricardo Maliandi.
- Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales.
Presidente: Mario C. Casalla.
- Ateneo Popular de la Boca.
Secretario General: Celia F. M. de Ghermek.
- Hermanos Marianistas.
Profesor: Hno. Roberto González.

Algunos eventos sobresalientes del año.

- XIX Semana Tomista.

Tema: Naturaleza -filosófica y teológicamente encarada, y como respuesta a planteos contemporáneos-

Organizó la Sociedad Tomista Argentina, septiembre de 1994, Buenos Aires

- Jornadas Nacionales Nietzsche 1994.

Tema: Nietzsche y su proyección en el pensamiento contemporáneo.

Organizó el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. y la Revista "Perspectivas Nietzscheanas", octubre de 1994, Bs.As.

- III Jornadas de Profundización: Metafísica y Antropología de Descartes y Leibniz.

Cursos a cargo de Martín Schneider, Augusto Furlán, Fernando Inuarde, Haralo von Holz y Antonio Aguirre.

Organizó la Sociedad Argentino-Germana, septiembre-octubre de 1994, Buenos Aires.

- VIII Simposio Nacional de Filosofía.

Tema: Filosofía: ¿Tradición?, ¿Fin?, ¿Transformación?.

Organizó la Sociedad Argentina de Filosofía, noviembre de 1994, Sierras de Córdoba.

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

MAURICIO BEUCHOT Y BERNABE NAVARRO (Compiladores), *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 105 pp.

Los trabajos que componen este libro fueron presentados en dos ocasiones de homenaje: al IV Centenario de la muerte de Fray Veracruz y al Bicentenario de la muerte del jesuita P. Clavigero. El primero representa los esfuerzos iniciales de introducción de la filosofía en México, el segundo es una muestra de su nivel al tiempo de la expulsión. La idea común a los dos homenajes y la edición de esta obra es mostrar que en México colonial se cultivaba la mejor filosofía posible de la época, y que por tanto las reiteradas calificaciones al pensamiento de estos siglos deber ser definitivamente rechazadas. Tal es el sentido y síntesis de la "Presentación" de Antonio Gómez Robledo.

Tres son los trabajos relativos a Veracruz, de la mano de sendas autoridades en la materia. Mauricio Beuchot, que ha incurrido fructíferamente en el análisis de la lógica de los ss. XVI y XVII, nos presenta "Lógica y dialéctica en Fray Alonso de Veracruz", resumiendo conceptos centrales ya varias veces abordados antes. Lo nuclear es interpretar la obra de Veracruz como una integración valorable de la lógica analítica y la tópica, que representaría así un verdadero instrumento ("organon") para el trabajo intelectual, que es constitutivamente dialógico. Walter Redmond, también especialista en temas de lógica y teoría de la deducción postmedievales, ofrece una formalización de la expresión de existencia en el contexto de las teorías escolásticas que acepta la *Recognitio summarum* de nuestro fraile. Utilizando nomenclatura moderna presenta una relectura de los textos de lenguaje natural, para mostrar su corrección formal. Este interesante trabajo, que merece una consideración especial que no podemos abordar aquí, plantea la suposición como involucrando el "postulado de existencia". Esto implica, aunque el autor no lo dice, redimensionar en forma radical la teoría escolástica de la verdad y en general de toda su semántica. Aceptando este punto de vista, la lógica de Veracruz y su teoría de la suposición adquieren sin duda mayor interés, particularmente por la introducción de problemas como el "señalamiento"

como procedimiento de verificación (o parte de él), o la asunción de que la teoría de la suposición se aplica a universos no numerables. Finalmente Bernabé Navarro, destacado estudioso de manuscritos coloniales, hace un pormenorizado análisis de la *Physica speculatio* de Fray Alonso, corrigiendo algunos errores que la historiografía mexicana ha dejado deslizar, en particular la asunción del "Tratado de la esfera" de Campano de Novara (que Fray Alonso transcribe al final, en reemplazo de su texto propio inexistente) como sistema del mundo enseñada y sostenido por él, lo que significa que Veracruz fue el primer difusor en América de la física aristotélica, tanto en su sentido cosmovisional (filosofía natural) como "científica" (el sistema de Campano).

El segundo grupo de trabajos se refiere a Francisco Xavier Clavijero, brevemente presentados por Ignacio Osorio Romero. El primero, de Juan A. Ortega y Medina, trata de la idea de la historia del jesuita, conforme a la *Historia antigua de México y las Disertaciones*. Mauricio Beuchot, analizando la misma obra de historia mexicana, expone algunos rasgos de la antropología filosófica del jesuita insitos en ella. Se centra en la defensa cultural e histórica del indio, para mostrar que sus productos culturales son signos y efectos valiosos de sus capacidades creativas, con lo cual se opone a las interpretaciones comunes que veían en las diferencias culturales americanas sólo signos de atraso y salvajismo. Finalmente Bernabé Navarro, en "Clavijero filósofo" reivindica ese título para el jesuita, quien sólo fuera valorado antes como historiador.

MAURICIO BEUCHOT PUENTE, La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, 144 pp.

El tema de la distinción real entre esencia y existencia puede considerarse una de las tesis capitales del tomismo, e incluso, para algunos constituye el fundamento de todo el sistema, Beuchot aborda la cuestión en tres etapas. En primer lugar, presenta el pensamiento histórico del Aquinate en su proyección histórica: los antecedentes en la Alta Edad Media y luego entre los escolásticos inmediatamente anteriores (Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia, Alejandro de Hales y Alberto Magno)

concluyendo que si bien se fueron acercando el concepto, no coincidieron en la distinción real de los coprincipios entitativos en el sentido presentado por S. Tomás.

En una segunda etapa, el autor hace la historia de la polémica en el seno de la escolástica posterior, comenzando por Enrique de Gante y Gil de Roma, dedicando luego un acápite pormenorizado a las posiciones negativas de Scoto y Ockham. También se hace una referencia bastante amplia a la polémica entre Trombetta y Cayetano, mostrando que ninguno de los contraargumentos del escotista tocan válidamente a la distinción tomista en sí misma, sino a erradas interpretaciones de ella. Finaliza la historia de esta polémica escolástica con el análisis de la posición de Suárez.

La tercera etapa está constituida por la polémica con la filosofía analítica, centrada en la postura de Lorenzo Peña, quien ha dedicado un esfuerzo especial a la dilucidación crítica del tema. Dentro del planteo, dedica un capítulo especial a la tercera vía tomista, y la relación de las dos cuplas: posible-necesario, esencia-existencia. En este caso dialoga con las objeciones planteadas por Anthony Kenny. Este acápite es particularmente interesante para quienes se hayan preocupado por la cuestión de la formalización de las vías, asunto que ocupó y preocupó a los tomistas sobre todo en las décadas del 60 y 70, sobresaliendo los trabajos de Francesca Rivetti Barbó para la primera vía, que parecía la más adecuada. Tras varios lustros de esfuerzos al parecer un tanto infructuosos, o quizá por agotamiento de las expectativas en la lógica y la analítica, el asunto quedó bastante abandonado. Beuchot lo retoma en un asunto puntual (sobre la tercera vía también hay una extensa bibliografía que el autor no toma en cuenta): la dilucidación del carácter sintácticamente válido de las fórmulas como "impossibilia est autem omnia que sunt talia semper esse", donde la modalidad puede colocarse de dos maneras: que la imposibilidad se refiere a las "cosas que son así" o a las "cosas que no son" en relación a la afirmación "siempre", así como la cuestión de si en el argumento hay cambio o exportación de cuantificadores. El punto más importante para Beuchot es la implicancia del tema esencia-existencia, concluyendo que la identidad real de esencia y existencia (que solo se da en Dios) es uno de los resultados de la tercera vía.

En un momento filosófico en que el embate de las posiciones "postmodernas" hacen difícil plantear cuestiones metafísicas de este tipo,

el trabajo de Beuchot y su esfuerzo por "remar contra la corriente" y mantener viva la tradición escolástica en lo que a su juicio tiene de más valiosa y motivante, es sin duda digno de elogio. Además, acostumbrados también a una exposición del tomismo atemporal y desgajada de toda conexión con el pensamiento actual, esta visión temporalizada y dialogante constituye un ejemplo que los tomistas de nuestras latitudes deberían imitar más asiduamente.

MAURICIO BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 187 pp.

Casi todos los filósofos tomistas se han sentido alguna vez motivados y tentados de escribir una obra introductoria que motive y tiene a otros para estudiar y quizá adherir al pensamiento del Santo. Beuchot nos presenta su visión enmarcada en una introducción histórica. Los puntos de presentación constituyen un orden demostrativo del punto de mira del autor: Filosofía y ciencia, filosofía del lenguaje, lógica, teoría del conocimiento, metafísica, antropología, ética, filosofía social, filosofía de la educación y teología natural.

En todos los casos, el esquema expositivo es similar; planteamiento de la cuestión, antecedentes, obras dedicadas al tema, teoría, continuadores y críticas, posible replanteo actualizado. Este criterio le permite un diálogo permanente con las diversas interpretaciones y con otras posiciones sobre todo escolásticas, lo que enriquece la visión de conjunto.

Se cierra la obra con una bibliografía didáctica, que tiene el mérito de incluir las más importantes traducciones y obras españolas sobre el Santo. Beuchot, profundo conocedor de la escolástica posterior a S. Tomás. Ha sabido incluir aquí también algunas informaciones sobre el desarrollo posterior de teorías tomistas, presentando especial atención a los autores contemporáneos que más han contribuido a una relectura actualizada de los textos medievales. Todo ello hace que este esfuerzo resulte a la vez útil y meritorio.

ERNESTO DE LA TORRE VILLAR (coordinador), Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, 176 pp.

Como lo señala el compilador, mientras que la cultura mexicana del período "ilustrado" (segunda mitad del XVIII) cuenta con una apreciable bibliografía, es bastante poco lo que se ha estudiado el período de transición entre finales del XVII y la ilustración, lo que también suele llamarse "pensamiento barroco" (denominación que no me parece del todo feliz en la filosofía y teología). A llenar estos vacíos viene esta obra que auna algunas transcripciones con trabajos de investigación histórico-crítica.

Abre el libro un trabajo de Mauricio Beuchot sobre la concepción del conocimiento filosófico y teológico de Eguiara con una traducción de fragmentos del Tratado de Dios Uno. Continúa un interesante trabajo de Roberto Balmori Cinta sobre la "josefología" del homenajeado, tema de indudable interés eclesiológico y para el Tratado de la Gracia, que pocas veces merece consideraciones especiales. Roberto Heredia Correa introduce y traduce el Prólogo de las *Selectas Disertaciones Mexicanas*, aclarando que el título no significa que hable del tema local sino que se refiere precisamente al lugar de redacción, es decir, que Eguiara se habría preocupado por señalar que en México podían pensarse y escribirse *Disertaciones académicas "selectas"* (en el concepto de los intelectuales europeos).

Continúa varias transcripciones de textos epocales sobre la participación de Eguiara en la vida cultural mexicana. Tres trabajos del coordinador cierran la obra. El primero es una "Defensa y elogio de la cultura mexicana" entendiendo "mexicana" toda la época que va desde el establecimiento de las primeras letras hasta la actualidad. Rechazando, como otros autores, el concepto de "cultura colonial" justifica hablar de una cultura "novohispana" para referirse específicamente a la cultura mexicana de los ss. XVI-XVIII. El segundo trabajo, en la línea ideológica con el anterior, se dedica a estudiar a dos "descubrimientos de la Nueva España": José Antonio de Villaseñor y Eguiara, finalizando con un paralelo entre el obispo de Zumárraga y el homenajeado.

Entre el primer conjunto de trabajos y las transcripciones hay un artículo de Tarsicio Herrera Sapién sobre Cayetano de Cabrera, un poeta

latino novohispano, tema que si bien no se refiere a Eguiara, sí puede tomarse como un ejemplo de la excelencia cultural mexicana que el coordinador ha querido destacar.

AGUSTIN URA JUAREZ, *San Agustín (354-430)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994, 93 pp.

Continuando con el plan editorial de ofrecer noticias filosóficas históricas en tamaño reducido, la Colección Filósofos y Textos, dirigida por Luis Jiménez Moreno presenta la vida y obra del Santo hispanense debida a la pluma de un experimentado profesor de la Universidad Complutense. El enfoque es estrictamente filosófico, planteando desde el inicio la controvertida cuestión de si Agustín fue o no un filósofo y en qué sentido y medida lo fue. Apretando el texto y las referencias bibliográficas, Uña Juárez presenta varios títulos que acreditan sin duda alguna su condición de filósofo en sentido propio: el abordaje del problema de la verdad y la discusión antiescéptica, la teoría de la interioridad, la antropología "interiorista" (replanteo muy original y personal de algunas cuestiones platónicas), la constitución de una nueva ontología (incorporación filosófica al tema religioso de la creación) y la ética del "ordo amoris" con sus correlatos en filosofía política y filosofía de la historia. Señala además, lo que pocas veces se recuerda, que Agustín inauguró nuevas formas literarias para la reflexión filosófica, obligado por la materia interiorista y reflexiva que quería expresar.

Luego de las cincuenta páginas dedicadas a la exposición sintética de los núcleos esenciales agustinianos, todo ello precedido por una completa tabla cronológica a la vez biográfica y contextual, la parte final está constituida por una selección de textos que apoyan los puntos referidos antes, y una bibliografía selectiva que sirva de orientación para profundizar y completar esta exposición.

La idea de difundir la filosofía en forma amena, breve y económica se ha ido imponiendo en las últimas décadas y contamos con una apreciable producción castellana al respecto. ¿Por qué un nuevo libro de este tipo sobre Agustín?. La respuesta implica la justificación de la colección

misma, puesto que la inclusión del Haponense se impone. Repasando los títulos publicados y preparados para próxima edición, se nos aclara la idea. Tenemos los nombres de Kant, Fichte, Descartes, Leibniz, S. Tomás, Spinoza, Nietzsche, Adorno y Unamuno. El carácter plural está patente. Para otras colecciones (o en otras épocas) la lista española de las "eminencias filosóficas" hubiera sido también otra. Es valorable que aparezcan muchas alternativas. Y para los estudiosos y docentes, siempre es un tentador desafío la tarea de exponer en pocas cuartillas lo esencial del pensamiento de un monstruo sagrado. Uña Juárez supera exitosamente la prueba. Quienes hemos leído mucho de y sobre S. Agustín podemos apreciar que ha puesto lo justo y en la medida adecuada.

ELIAS CAPRILES, Individuo, sociedad, ecosistema, Ensayos sobre Filosofía, Política y Mística, Universidad de los Andes, Mérida, 1994, 477 pp.

El autor posee sin duda un interesante curriculum. De formación filosófica clásica tradicional, ha incursionado luego en el mundo del pensamiento oriental, dedicándose a la difusión en la universidad que hoy publica esta obra, que podemos considerar una muestra de sus reflexiones integradoras. Además, Capriles no oculta su simpatía política por las tesis del anarquismo, entendiendo este en el buen y vigoroso sentido que le dieron sus iniciadores, quienes ahora suelen ser historiados como "utopistas". Síntesis de la filosofía griega, pensamiento budista y política anarquista, esta obra correría el riesgo de un "pasticcio", si no fuese porque plantea problemas actuales tan arduos y para los que tan pocas respuestas significativas tenemos, que nada resulta en eso rechazable. Y además porque el hilo del discurso es claro si el lector se toma el agradable trabajo de buscarlo más allá de las disquisiciones eruditas y los excursus prescindibles.

Resumo este hilo en cuanto me ha sido posible reducir a pocas frases un pensamiento con muchísimos matices: ante una situación como la actual, en que asistimos no sólo a la quiebra del filosofar tradicional y de la ciencia autosuficiente, sino -lo que es mucho más grave- al peligro de nuestra destrucción no ya tanto por la guerra atómica cuanto por nuestra

incapacidad de manejar el deterioro del ecosistema, se hace necesario revisar los pensamientos y asunciones más profundas que han llevado a esto. La desacralización de la naturaleza, producto en parte del racionalismo griego y en parte de la religión judeocristiana, llevó a la constitución de un pensamiento autónomo (científico y filosófico), determinó también la elaboración de justificaciones racionales sobre el "dominio" de la naturaleza por parte del hombre. Esta idea, plasmada en el Génesis, es la causa más profunda de la actitud antiecológica. Considera Capriles que mientras no abandonemos la idea de que hay un Dios "personal" (como nosotros) que nos dió el dominio de la naturaleza, principio de dualidad entre hombre-mundo, no superaremos nuestra destructividad. Las religiones occidentales, lejos de ser modelos hoy imitables (con excepción de San Francisco, nos dice) deben ser superadas mediante un acceso a la mística, en sentido natural es el acercamiento directo a las primeras intuiciones de la humanidad. Estas intuiciones, que corresponden al tiempo que las religiones místicas "Edad de oro", anterior a la "caída", se ha oscurecido en virtud del surgimiento del pensamiento racional, que distingue y separa lo que en un principio fue unidad. La Ontología, en cuanto sistematización racional de la pluralidad (negativa) entitativa, es otro de los "pecados" que debe abandonar Occidente.

Por otra parte, también la tradición occidental "inventó" una filosofía de la historia justificadora, mediante la idea de progreso, que tanto se entienda a lo Hegel o a lo Marx, oculta la realidad de un progresivo deterioro de la conciencia primigenia. Dentro de este gran esquema, la proliferación de narraciones históricas "heroicas" han promovido el culto al "yo", impidiendo ver y aceptar que la felicidad humana sólo es asequible en la medida en que la conciencia del yo humano aislado se transforme y supere. Es aquí donde el autor sitúa las posibilidades del enfoque y de la propuesta anarquista, revalorando la formación de comunidades altamente concientizadas que serían motores propios de los procesos del devenir de lo humano a lo suprahumano. En este punto es interesante la analogía que presenta entre el pensar de Nietzsche y la filosofía oriental (p. 316 ss) aunque su interpretación del filósofo, se aleja de la habitual. Aplicando los principios del Tao, Capriles concede también su parte a las reivindicaciones feministas, en el sentido de que lo masculino (yang) y lo femenino (ying) son parejamente imprescindibles en la visión holística que armoniza los contrarios.

Un largo capítulo, titulado "Teoría del valor" cierra la obra con una crítica a la axiología tal como la ha desarrollado el pensamiento occidental. El punto inicial de la "caída" epistemológica es la "ilusión de la separatividad" que lleva a considerar relevante la valoración individual y fragmentada. Cualquiera sea la composición, los plexos y las escalas valorativas elaboradas por los filósofos están viciados -según Capriles- del mismo error. Desde esta perspectiva está claro que no cabe sino la descalificación de todas las cuestiones que la filosofía ha tejido en torno a este tema: objetividad vs. subjetividad, escalas, valores fundantes y fundados, etc. La dificultad en percibir -y corregir- la base de esta cadena de errores y degradación es la permanencia en la ilusión de la separatividad. Desde el punto de vista concreto y práctico, sólo la vuelta a la mística, como auténtica develación de los Logos, permitirá la superación conjunta de los múltiples errores de la conciencia separada. La obra se cierra con el siguiente juicio: "Quienes, no habiendo accedido a la develación del Logo en la vivencia mística y no habiendo ganado acceso a la función conceptual que emana de establecer en esa vivencia, viven en base a su "entendimiento privado", en ignorancia del Logo o Tao, no tendrán más remedio que guiarse por valores. Pero quienes hayan accedido a la verdadera sabiduría y se hayan liberado de su ilusoria individualidad, podrán abandonarse al flujo espontáneo del Logo o Tao y, así, serán y manifestarán aquello que es infinitamente superior al valor: aquello cuya pérdida da lugar a los valores" (p. 545-544).

Llegados aquí, parece pertinente preguntar cual es el próximo paso puesto que en definitiva la teoriedad filosófica y la praxis política de que el autor se ha servido a veces, parecen haber quedado descartadas como acceso a la plenitud humana y a la constitución de la superhumanidad o grado más elevado de la humanidad. También pareciera que el autor decaía aquí guardar silencio. La vía mística no se enseña en la Universidad -al menos hasta ahora- ni hay recetas generales para los interesados. Uno estaría tentado a concluir que el autor nos remite a una praxis budista de las múltiples que actualmente se ofertan en el mercado de los nuevos cultos. Pero nada de eso está siquiera sugerido en el texto y hasta me parece una grosería intelectual suponer que el autor se tomó el trabajo de escribir 500 páginas para promocionar el negocio de alguna secta. Descartada esta interpretación, resta la que para mí es obvia: si tomamos realmente en serio el diagnóstico de la crisis y al mismo tiempo no abominamos de la racionalidad, entonces no queda sino seguir pensando y buscando nuevas vías de comprensión. Capriles emprendió una búsqueda

intelectual cuyo resultado final es imprevisible, incluso tal vez para él mismo. Creo que esta obra debe leerse con este espíritu. Buscadores de sistemas filosóficos axiomáticos, abstenerse. Dijo Aristóteles que aun para negar la filosofía hay que filosofar. Capriles no deja de hacer filosofía interesante, incluso buscando superarla.

Revista Antártica Siglo XXI. Metafísica, ciencias, arte, Buenos Aires, Fundación cultural A. Castex siglo XXI, n. 1, abril 1994.

Saludamos la aparición de una nueva revista que quiere ser expresión de la tarea intelectual de la Fundación editora. Su propietaria y Directora, Adelina Castex, en la Presentación de este primer número, traza lo que podríamos llamar el manifiesto intelectual y el proyecto de este emprendimiento. "Las Ciencias de la Naturaleza llevan a investigaciones metafísicas. Las Ciencias de lo Humano, por lo contrario, parten o derivan de una metafísica, explícita o implícitamente implicada y elaborado" (p. 7) Luego de historiar "la decadencia, dispersión y empequeñecimiento de la problemática filosófica", encuentra que siguen siendo capitales ciertas preguntas y cuestiones que están siendo retomadas por estos "Milesios del s. XXI". La principal de estas cuestiones es la del Tiempo. Ella implica otras cuestiones también esenciales como: 1. la creación continua; 2. si el Tiempo Creador o Duración Creadora es la Divinidad; 3. si esa Divinidad coincide con el Dios Uno y Trino del Cristianismo (p. 10). "A estas investigaciones metafísicas venideras, y a la insistencia sobre la decisiva importancia de que ella se comunique, a través de la Educación, dedicará sus esfuerzos la Fundación y esta Revista en que ella se expresa" (p. 11)

Esta primera entrega consta de siete trabajos de Orlando Barbieri, Adelina Castex, Néstor A. Domínguez, Susana A. Orden, Mirta L. Petra de Popoff, Gracia L. Ritacco de Gayoso y Carmen Vidal Serín. No todos son estrictamente metafísicos, ni abordan el tema propuesto por la directora que es, obviamente, el de su trabajo. Constituyen no obstante una expresión significativa del tipo de reflexiones que están gestándose en esa nueva comunidad filosófica, en que los enfoques kantianos coexisten con los hermenéuticos.

Como reza su subtítulo, la publicación se propone aunar la metafísica con las ciencias y las artes. Es así que Domínguez se ocupa de la contaminación ambiental y Aldo Caponi aporta su pluma de agradable trazo a las ilustraciones que evocan los animales del Con Sur en peligro de extinción (¿metáfora de los filósofos mismos?). Felicitamos a la Fundación y a la Directora por este esfuerzo y esperamos su afianzamiento y desarrollo.

LUIS A. DE BONI, **Bibliografía sobre filosofía medieval**, Edipucrs, Porto Alegre, 1994, 143pp.

Esta obra pertenece a un proyecto de la Comisión Brasileña de Filosofía Medieval, entidad que en los últimos años se está destacando como una de las entidades más activas en la promoción de la filosofía medieval dentro de América Latina. El proyecto consiste en componer un elenco de todas las obras que sobre el tema existen en Brasil, una especie de Catálogo de existencias bibliográficas que facilite la consulta y los préstamos.

Usando los parámetros habituales para delimitar la filosofía medieval, De Boni acopia aquí la información pertinente a Rio Grande do Sul, con algunos otros datos de San Pablo y Rio de Janeiro. Cada asiento va seguido de una sigla que permite a los datos completos del repositorio, incluyendo las bibliotecas privadas -como la propia del autor- que admiten ser consultadas.

Además de la utilidad que este trabajo tiene para quienes necesitan hallar y consultar bibliografía del área, el elenco permite advertir que tipo de intereses medievalistas han predominado y en su caso completarlos o modificarlos. Sin duda este acervo se formó en su conjunto indeliberadamente, aunque cada centro tuviese un plan propio de adquisiciones. Este trabajo permite apreciar tanto las repeticiones (algunas quizá innecesarias) como las carencias. Así, predominan trabajos sobre S. Tomás y S. Agustín, sobre todo en ediciones y bibliografía general de presentación. En cambio la proporción de obras especializadas, y

referidas a pensadores menos conocidos, es minúscula. Hay poco o nada por ejemplo de filosofía árabe, judía, bizantina y latina de Medio Oriente, sobre patología griega o siríaca o sobre escolástica de la zona oriental de Europa latina, temas todos que hoy interesan mucho a los medievalistas. Un programa de posgrado como el que, con excelente criterio, se quiere instrumentar, debe hacerse cargo de estas deficiencias. En otro sentido estas adquisiciones dan la impresión de ser "sesgadas" por intereses no estrictamente histórico-filosóficos, sino de escuela u observancia. También habrá que pulir esos criterios dando cabida a enfoques historiográficos no religiosamente comprometidos, como son muchos de los actuales en la investigación internacional. Finalmente parece necesario revisar el criterio de incluir como bibliografía de filosofía medieval las exposiciones escolares (tanto en el sentido de ser puramente facilitadas y didácticas como en el de servir a la formación de adeptos), ya que no se adecuan a criterios historiográficos hoy exigibles. Que en una primera entrega se incluyan parece correcto por tratarse de un elenco informativo. Mi cuestionamiento radica en que puedan llegar a usarse como texto para el estudio de la filosofía medieval.

Sé que mis ideas al respecto son básicamente compartidas por los colegas brasileros que están abocados a este proyecto. Resaltarlas tiene el sentido de afianzar la nueva corriente de estudios medievales que ha surgido tardíamente en nuestros países y que hoy muestra síntomas de gran vitalidad en Brasil. Además, contribuye a una idea generalizada sobre la necesidad de conocer, apreciar y utilizar nuestro propio acopio bibliográfico, incluso como un modo de motivar a su acrecentamiento. Bienvenida esta idea y sus próximos pasos.

Revista Española de Filosofía Medieval, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, número cero, abril de 1993, 285pp.

Con gran placer saludamos la aparición de esta nueva publicación medievalista en castellano. Es un signo de la vitalidad de la Sociedad de Filosofía Medieval, fundada en 1990, con ocasión del primer Congreso de Filosofía Medieval en España. La serie ha continuado y a comienzos de 1993 se realizó el segundo, cuyas actas se aguardan. Además ha convocado a una serie de eventos locales de significación.

La orientación de estos esfuerzos es clara: se trata de revitalizar los estudios de filosofía medieval en España. A pesar de la tradición histórica, de las ricas fuentes y de diversos esfuerzos personales, es verdad que los estudios de filosofía medieval habían decaído, como puede apreciarse por la escasa presencia de medievalistas españoles en los encuentros internacionales de los últimos lustros.

Nuevos temas, nuevas perspectivas, discusiones metodológicas, puesta al día informática y otras cuestiones similares se plantean como una decisión urgente y positiva. En el seno de estas inquietudes surge la Revista, como un canal natural de comunicación y de expresión de resultados.

Este primer número recoge dos tipos de aportes: algunas comunicaciones del Congreso de Zaragoza que no se publicaron en las actas y otros trabajos específicamente presentados a la Revista. Son en total 29 trabajos que abarcan diversos períodos y autores, con claro predominio de estudios sobre Santo Tomás: ocho sobre el total, que representan aproximadamente un 30%. Hay varios trabajos sobre pensamiento judeo-musulmán andalús, lo que configura un promisorio comienzo en esta publicación. Hay también estudios de conjunto o temas: tres sobre el s.XIII, y otros sobre pensamiento islámico. Hay trabajos sobre Boecio, Escoto Exíguo, Ockham, Llull, Nicolás de Cusa, medievales que también gozan de una bibliografía respetable en castellano. En cambio los trabajos sobre Pedro Compostelano y los *maestros* Teodorico y Guillermo de Chartres representan una línea poco explorada en nuestro idioma. Algunos trabajos fronterizos, como la pobreza voluntaria, el Cancionero de Baena, los *Disticha* Cotonis, así como "varia" (una reflexión sobre el tomismo y sus crisis y una aproximación entre Algazel y Llorens Barba) muestran una concepción amplia de la temática, no sólo en el sentido de incluir aspectos teológicos, como es habitual, sino vinculados con otras áreas y épocas.

La continuación de este primer paso permitirá apreciar en qué medida la labor de la Sociedad va consolidándose en trabajos que marcan resultados significativos del avance investigativo, enriqueciendo la bibliografía filosófica en lengua hispana.

ARMANDO R. PORATTI, *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1993, 260 pp.

El Prof. Poratti, que desde hace años está dedicado a explorar el pensamiento político de los filósofos griegos, nos presenta en esta obra el producto maduro de sus reflexiones sobre el primer Platón. Desde luego no es una novedad el redescubrimiento de la dimensión política presente aun en aquellas obras platónicas que la tradición ha vinculado exclusivamente a la metafísica. Exhibir esa conexión raigal ayuda también a consolidar hermenéuticas "situadas" de toda metafísica, platónica o no, lo que de por sí produce un beneficioso -para mí- ensanche de su problemática. La "juntura" entre metafísica y política está presente también, nos lo recuerda Poratti, en todos los presocráticos. Para ellos, como para Solón, la "ley" era una manifestación de lo divino (la totalidad) y la ley política es su inmediata manifestación para nosotros. En este sentido puede decirse que Platón no ha hecho sino tematizar algo implícito en la vida política griega: la comunidad como horizonte ontológico. "Lo que Platón llega a decir no es tal o cual cosa sobre la política en el mundo sino que el mundo mismo en su raíz es político" (p.8). Tal es la cuestión central de la hermenéutica que el autor nos presenta en estas densas páginas.

Entre las varias, interesantes y por supuesto discutibles tesis que se derivan de este enfoque, algunas me parecen dignas de destaque. La primera es que permite diferenciar (y hasta disolver) el inescindible (si se lo mira desde una óptica tradicional) triduo: Sócrates, Platón, Aristóteles. Poratti considera que el pasaje al helenismo consistiría en la superación del horizonte de la "pólis" por otro que, siendo concreto, no es reconocido todavía como tal. Entonces Sócrates sería el último griego, Aristóteles el primer helenista y Platón un intermedio. Este enfoque es particularmente rico hoy, imbuídos como estamos del discurso planetario que en muchos sentidos es análogo al de los helenistas.

La segunda tesis interesante es que esa conexión entre lo político, lo ontológico y lo meta-físico, que muchos estarían dispuestos a reconocer en el "último" Platón, se halla presente en los primeros diálogos y es allí, y no en los otros, donde debe ser buceada. Pero por lo mismo, Poratti rechaza la idea de que el Platón "inicial" sea el joven inmaduro que todavía no ha llegado a la feliz dimensión de la metafísica de las ideas ejemplares. Al contrario, esta dimensión resulta inicial en el sentido de "originaria", de "arché". En La *apología* de Sócrates y en *Critón* están presentes en germen

los desarrollos más importantes de toda la filosofía platónica tal como es vista en esta perspectiva.

La tercera tesis significativa, y que justifica la larga tarea literaria que Poratti ha llevado a cabo, es que todo pensamiento cabalmente comprendido debe poder ser traducido de modo que la interpretación quepa en la literalidad. Esta tesis me parece esencial. La literatura filosófica transita desde la absoluta pretensión del original (ninguna traducción es buena...) hasta una libertad interpretativa que hace de la traducción una paráfrasis, o directamente otra obra. Que el recurso a la letra es imprescindible y que las traducciones no son inocentes lo saben desde hace siglos los traductores, exégetas y usuarios de venerables textos sagrados, sobre todo la Biblia. Poratti toma el toro por las astas y reconoce desde la primera línea lo que de visión propia tiene su traducción; sólo que argumenta a favor de su coherencia con respecto a la literalidad platónica.

La obra consta de dos partes que son largos trabajos exegéticos sobre los diálogos que se traducen -anotados- al final. Según Poratti, el tema conductor del *Critón* es la pregunta por el hombre, en relación con el cual trata acerca de las opiniones (de la mayoría, de algunos, de los mejores, de los sabios) hasta llegar a la figura del "varón bueno y valiente" que constituía el ideal humano de la "pólis" y que, es obvio, nada tiene que ver con la imagen que esas mismas palabras evocan en las culturas cristianas posteriores. El tema de la justicia, reiterado obsesivamente en su obra, aparece en conexión con esta pregunta por el hombre modélico, porque es justo aquello que dictamina el hombre bueno y valiente luego de un examen de la cuestión. "Vivir bien" es pues, la forma propia del hombre bueno, cuya relación con los "logoi" Poratti explica largamente. Pero la determinación de estos principios del vivir es dialógica, se forja en un diálogo permanente. Las dificultades de la cuestión producen saltos de sentido en el texto que Poratti va detectando, hasta llegar a la segunda respuesta: la noción de "polis", la Ciudad como fundamento y apertura. Es la "pólis" por sus leyes la que engendra al hombre, la que le da la posibilidad de humanizarse, de hallar su lugar en el mundo. Este "animal político", que dirá luego Aristóteles, es el resultado de la configuración del mundo que la "pólis" estructura desde sus "logoi", consensual y dialógicamente.

La *Apología de Sócrates* continúa este tema centrándose en el problema del fundamento: cómo se determina el fundamento dentro del horizonte de