

Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año: 15, N° 29

1- semestre 1995

INDICE

Algunos eventos de Interés	3
Desglosando ideas	
Ana Mallea	4
Mesa Redonda: "Filosofía judía, cristiana y musulmana Tradicón y nuevas perspectivas"	
Presentación: Celina Lértora Mendoza.....	5
Rabino Dr. Shalom Rosemberg.....	6
Rabino Dr. Abraham Platkin.....	7
Presbítero Dr. Eduardo Briancesco.....	7
Imán Lic. Mahmud Husain.....	8
Dr. Ibrahim Al-Hayy Estomba.....	9
Carlos G. Einisman.....	10
Diana Sperling.....	13
Mesa Redonda: "El futuro de Hispanoamérica frente a España"	
Ciclo: Cinco Siglos de Dinámica Cultural Hispanoamérica.	
Luis Jorge Jaffén.....	15
Alcira Bonilla.....	18
Silvio Maresca.....	22
Jerónimo Martínez.....	25
Comentarios Bibliográficos:	
Celina Lértora Mendoza.....	29

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 1840 1°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

Algunos eventos de interés:

El Dr. Mario Bunge visitó nuestro país en marzo de este año. La Universidad de Córdoba lo invitó a hablar sobre Epistemología, donde dió dos conferencias y un seminario sobre el tema. Y el rector de la Universidad Dr. Francisco Delich le entregó el título de Doctor Honoris Causa de dicha casa de estudios.

En abril y mayo se realizó en Madrid un programa de Filosofía y Educación, organizado por la fundación Fernando Rielo. Participaron los profesores doctores: Angel Casado Marcos de León, Serafin Vegas González, José Luis Mora García y Fernando Rielo Parda.

En la Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras se realizó el encuentro "El intelectual y la sociedad de fin de siglo", en el mes de junio de 1995, cuyos participantes fueron Alejandro Kaufman, Leiser Madanes, Diana Maffia, Pablo Gilabert, José Pablo Feinman, Noé Jitrik, Marcos Mayer y Esteban Mizrahi.

Desglosando ideas.

Ana Mallea

El Boletín de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), 1995/2, con sede en México y coordinado por Enrique Dussel, expresa brevemente en su Editorial los fines buscados en este período institucional.

Expresa activar el sentido político y hegemónico de los diálogos intercontinentales en latinoamérica, E.E.U.U., Europa y sobre todo Africa y Asia. El primer tema del debate Sur-Sur es "la situación de pobreza y explotación creciente de las grandes masas del sur".

"La filosofía dejará de ser eurocentrista cuando sea efectivamente mundial", cuando la periferia mundial acceda al diálogo Sur - Norte.

Universalizando estos objetivos ¿podría aplicarse a otras corrientes de pensamiento? Por ejemplo, hablar de una fenomenología intercontinental, o de un kantismo mundial, o de un platonismo planetario.

La aspiración de AFYL parece ser más de orden político que filosófico. A la unión de Filosofía y Liberación ¿no le convendría mejor ser la unión de Política y Liberación?

MESA REDONDA: "FILOSOFÍA JUDÍA, CRISTIANA Y MUSULMANA. TRADICIÓN Y NUEVAS PERSPECTIVAS".

Presentación (coordinadora) Celina Lértora Mendoza

Hacia el s.I de la e. c. aparece un fenómeno cultural nuevo: las "filosofías religiosas". Hasta entonces la filosofía había sido formulada en la línea de la más pura tradición racional griega, con prescindencia de las creencias personales o colectivas, la aspiración a la universalidad, la absolutez y la fundamentalidad que acompañó desde su nacimiento al pensar filosófico, parecían incompatibles con motivaciones de tipo religioso. Pero tanto en el judaísmo como en el cristianismo naciente, algunos creyentes especialmente dotados para la filosofía, intentaron conciliarla con sus propias convicciones y su fe. Nació así la filosofía religiosa, entendiendo por tal aquella que está guiada y motivada por una creencia religiosa.

Durante siglos esta fue casi la única filosofía que hubo, confundida a veces con la teología (reflexión sistemática sobre la fe). En el Medioevo, judíos, cristianos y musulmanes estudiaron, comentaron y desarrollaron las grandes teorías griegas (especialmente platonismo, neoplatonismo y aristotelismo) en función de un proyecto vital con horizontes extraños a la filosofía misma. El racionalismo moderno atacó esta concepción y procuró "depurar" a la filosofía de ese lastre ajeno, con resultados ambiguos. En realidad no sabemos si se logró realmente excluir del pensamiento filosófico el imaginario religioso profundo o sólo se lo reemplazó por un sucedáneo racionalizado. Pero por otro lado las filosofías religiosas continuaron su camino silenciosa y marginalmente. No desaparecieron, sino que quedaron en letargo hasta que un nuevo movimiento cultural, que estamos viviendo, las pone nuevamente en marcha. Después de la caída de muchos mitos sobre la racionalidad moderna (a lo que no es ajeno el pensamiento llamado postmoderno y los "maestros de la sospecha"), después de la decadencia de las ideologías pragmáticas, cuando no se vislumbraba más respuesta que el nihilismo, el pensamiento religioso vuelve a cobrar fuerza, renacen los misticismos, los movimientos carismáticos y con todo ello entra nuevamente la vieja cuestión de las relaciones entre fe y razón.

¿Existe una filosofía judía, cristiana, musulmana? Eso que así se denomina ¿es auténtica filosofía? ¿cuál es su estatuto epistemológico y su justificación racional? Estas preguntas son polémicas y de ninguna manera hay acuerdo. Pero es auspicioso que se planteen y se discutan, porque -contra todo lo que se pretende insinuar hasta el hartazgo- la fe no ha muerto y la

*Organizado por el Instituto de Cultura Argentino-Israeli, en agosto de 1993, Buenos Aires.

filosofía tampoco.

Responden a estas preguntas varios filósofos

Shalom Rosenberg y Abraham Platkin,	rabinos
Eduardo Briancesco	presbitero católico
Mahmud Husain	imán
Carlos Gerardo Einisman	filósofo
Ibrahim Al-Hayy Estomba	"
Diana Sperling	"

Rabino Dr. Shalom Rosenberg

El pensamiento religioso se debate frente a las modernas corrientes filosóficas. Tres épocas se suceden en la historia de las relaciones entre filosofía y religión: a) La clásica, que se basa en las relaciones materiales entre filosofía y religión. b) La segunda, que estudió el fenómeno religioso y c) La tercera, que se dedica al lenguaje religioso.

Estamos bajo el impacto de estas tres épocas. Mi posición -sobre eso he escrito- es que en esencia la filosofía religiosa es una apuesta a la realidad. El fundacionalismo fracasó, pero estamos, a mi entender, frente a una apuesta. No como la de Pascal, pero sí una posición que afirma tres dimensiones.

Fe en lo agnóstico (fe no fundamentalista), MITZVA u obra en lo pragmático, la diferencia entre el bien y el mal en la moral, y esperanza TIKVA en la fe, en el futuro, en lo emitivo. Esta posición fue esbozada ya en el pensamiento del recientemente redescubierto pensador jasídico Rabi Najman de Baslav. En el pensamiento judío moderno el Rabino A. L. Kuk representa la herencia de la gran síntesis místico idealista, Soloweirchik representa el pensamiento existencialista religioso y la teología dialéctica, e I. Leibovich da un lugar a la ética de la religión en un compartimento inmune a la crítica (positivismo lógico). En la creciente influencia de E. Levinas hay un redescubrimiento del pensamiento bíblico y talmúdico. A mi entender debemos tomar a Levinas como una opción a Heidegger.

Rabino Dr. Abraham Platkin

La tradición judía está en la base de la filosofía judía. El concepto de "filosofía judía" es más estrecho que el de "filosofía hecha por judíos" (por ej. Bergson). La historia de la filosofía judía puede caracterizarse como el intento de conciliar la tradición judía con el racionalismo de cada época. El Talmud se refiere al mundo, lo que es un requisito para la constitución de un pensamiento filosófico, pero sus referencias no son propiamente filosóficas. Tampoco contiene una teología sino especulaciones teológicas, porque le falta la reflexión crítica y la sistematicidad, que son condiciones de la filosofía.

La filosofía judía aparece en relación con la árabe, que es más amplia. De los filósofos judíos el más completo, temáticamente, es Maimónides. En cambio Ha Levi está más cerca del pensamiento judío y niega la posibilidad de llegar a una certeza racional en la esfera de la metafísica. Pero parece que su posición debe interpretarse no como oposición a la filosofía sino a algunas de sus conclusiones.

Durante la modernidad la crítica racional significó un peligro para la identidad judía, porque se identificó al judaísmo con una especie de monoteísmo ético amorfo. Hoy se tiende a hablar de filosofía judía para referirse al conjunto de las personas judías que hicieron filosofía, pero esa no es la significación propia.

Presbítero Dr. Eduardo Briancesco

La historia del concepto de filosofía cristiana, a partir de la polémica inicial entre Gilson / Maritain y Bréhier, permite vislumbrar cómo llega hoy a plantearse la pregunta por el estatuto de la "razón cristiana". Tres son las etapas que muestran la metamorfosis del problema: precisión de la noción de filosofía cristiana en primer lugar, luego su visión dentro de una teología de la historia y finalmente su posible integración en el ámbito de la filosofía de la religión. Tal el planteo de Paul Vignaux que supone, a través de esos hechos de la razón que son las historias de la filosofía, de la teología y de la religión, un uso religioso de la razón que debe ser precisado en cada caso. Subrayar aquí el aporte de los teólogos medievales es imperativo: baste señalar el encuentro entre Maimónides y Tomás de Aquino, y el diálogo *inter philosophum et theologum* propuesto por Duns Escoto en el universo avicenzante de fines del siglo XIII.

El problema tiene, además, más allá de la vertiente propiamente religiosa del diálogo cultural, una permanente vigencia y una repercusión insospechada en un ámbito cultural más amplio todavía. El discutido libro *Reales presencias* de George Steiner permite tomar conciencia de lo que está hoy en juego en el mundo de la cultura: una visión inmanentista o trascendentalista que debe ser lúcida y encarada por los participantes de todo auténtico diálogo cultural. A mi entender, no otra cosa está implicada en la temática aquí expuesta sobre la filosofía cristiana. Y que un cristiano pueda llegar a hablar en términos de Creación y de Alianza no cambia los datos esenciales del problema sino que los precisa desde sus convicciones particulares. En una historia del pensar humano, tomado a secas pero en su dimensión pluridimensional abierta al diálogo tal como la atestiguan los diversos textos que nos va legando la historia, el cristiano debe hacerse presente para mostrar el estatuto de su pensamiento, tanto en su validez racional como en su originalidad propia. Más aún, mostrando que esa originalidad como fuente de su solidez racional. Tal, a mi entender, el esfuerzo por delinear hoy el estatuto de la "razón cristiana".

Iman Lic. Mahmud Husain

Amor a la sabiduría... En realidad esta etimología descriptiva es lo bastante descriptiva y amplia como para dar a entender lo polifacético y profético que puede llegar a ser esa realidad llamada "filosofía". Especialmente en lo que se conoce como "filosofía árabe", por su lengua, o "islámica", por su contenido temático (aunque en cuanto a su lengua y temas no dejó de influir en la judía, con los Maimónides, Avicbron, Ibn Gabirol, etc). ni dejó de tener una influencia directa sobre la cristiana, con los Raimundo Lulio, Raimundo Martín, Alberto Magno, Roger Bacon, etc. Podemos decir, en general, que en la filosofía islámica, viva y floreciente hasta hoy, lo propiamente filosófico es el intento de la experiencia de la verdad; y por fin, el sufismo o gnósis, que más allá de la filosofía asecas y de la misma mística intenta la sabiduría de la verdad, en el contexto tanto de la experiencia como del conocimiento racional, con un Mohieddin Ibn Arabi, sobre todo, y Al Gazzali, por sólo dar dos ejemplos.

La clave del pensamiento islámico en general que también se hace presente en la filosofía, es la idea de unidad. En el plano teológico dicha idea se reviste de un manto racional que le otorga Al-Kalam (teología islámica), que nos habla en abstracto de Divinidad, apelando a los conceptos de necesidad, simplicidad, no-contradicción, etc.

En el plano histórico la idea de la unidad es pergeñada en el Islam como en la tradición de Abraham, a quien el Sagrado Corán llama padre de todos los musulmanes, tradición que a partir de ese profeta el Sagrado Corán ubica en el pueblo hebreo, los de Israel y los judíos posteriores, a todos los cuales distingue entre sí como tres eras distintas, en Jesús y Muhammad (o Mahoma como mal se dice en castellano). Pero el contenido metafísico de la unidad -y esta es siempre unidad divina, porque cualquier otra acepción de la idea la empequeñece- está en ciertas expresiones fundamentales recibidas de Profetas venerados por el Islam, como Moisés: "Yo soy el que soy"; o Muhammad: "No hay divino más que Allah" (*la ilaha illa Allah=Dios*); o Jesús: "El mayor de los mandamientos es el primero" (tu Señor, tu Dios, es sólo Uno), o su "sólo Dios es bueno" (perfecto y absoluto). Frases como éstas son el contenido escrito, cuando no expreso, de toda la filosofía islámica.

Esta es, pues, multifacética y no puede determinarse con precisión cuáles son sus fronteras. El sufismo o gnosis nos muestra más claramente su doble faz externa: razón y experiencia (o bien, ambas, sabiduría). Sólo de este modo queda comprometido en su completitud el intelecto, que es la mayor riqueza que posee el hombre, según unanimidad de la religión y las ciencias islámicas. En ciertas tradiciones proveniente del profeta Muhammad se cuenta: Dios creó el intelecto y le preguntó: "Quién soy Yo y quién eres tú?", y el intelecto respondió: "Tú eres mi señor y yo soy tu siervo fiel". Y exclamó el Señor: "Nunca creé nada más bello y perfecto que tú. Por ti juzgaré, premiaré y castigaré, y sólo te perfeccionaré en aquel que Yo ame". Y luego, Dios creó el alma y le hizo la misma pregunta y el alma respondió dirigiéndose a su Señor: "Tú eres tú y yo soy yo"... Así quedó planteado el conflicto básico del hombre, tal como lo planteó la filosofía de base religiosa, entre su intelecto y su alma sensible, su razón y sus sentidos, lo infinito y lo finito, lo eterno y lo perecedero, la perfección y la corrupción. Y este conflicto, que es también entre la unidad y la multiplicidad, la realidad y la ilusión, alienta en el fondo del pensamiento islámico, toma forma en su filosofía, que para avisar lo divino no se detiene en las fronteras de la mera razón, sino que más allá encuentra las no fronteras de la sabiduría.

Dr. Ibrahim Al-Hayy Estomba

Mi intervención en estas Jornadas es para referirme al tema de la autoridad espiritual. En una época marcada por el individualismo y el relativismo propio del predominio de la técnica y las ciencias experimentales, nos planteamos paradójicamente la existencia

de una autoridad espiritual que oriente en última instancia a los humanos. Sin duda que la humanidad ya no está para aceptar ciegamente postulados abtrusos, mitologías pulidas o rituales impenetrables, pero al mismo tiempo nos preguntamos: si ahora estuviera entre nosotros alguno de los antiguos Profetas, ¿les obedeceríamos quizás con la persuasión que surge de su Sabiduría?, ¿no reconoceríamos acaso la indigencia de nuestro intelecto ante la grandiosidad de sus palabras? Y si fuera así entonces, ¿quién habría de asumir hoy en día la autoridad y sabiduría profética-pues a ella nos referimos? La tradición profunda del Islam sostiene que dicha autoridad es portada por el Polo espiritual vivo de esta época, oculto a los ojos de los hombres como símbolo de la libertad otorgada a la humanidad, pero actuante virtualmente en la intuición de los purificados, hasta que Dios lo quiera manifestar y su Palabra ondee en un nuevo viento sagrado.

Carlos G. Einisman

"Viejos credos y nuevas religiones"

Abordaremos la cuestión que nos convoca aludiendo por separado a las dos partes del título del panel: "Filosofía Judía, Cristiana y Musulmana" por un lado y "Tradición y nuevas perspectivas" por el otro.

Respecto de la primera, cabe una reflexión acerca de la filosofía religiosa en general, independientemente de las diferencias vinculadas con lo específico de cada credo en particular.

Filosofía y religión.

En principio, indicamos en forma breve a la filosofía como aquel preguntar sin supuestos. Es importante aclarar el significado del término "filosofía", aun a sabiendas de la imposibilidad no sólo de agotar, sino de apenas presentar el problema. Del modo de comprender el carácter, alcance y sentido del filosofar, dependen muchas más cosas que una exquisita discusión académica. Por otra parte, sin esta aclaración, el presente debate se limitaría a mostrar el modo de correspondencia entre la definición de filosofía asumida por cada uno y su adecuación a la práctica religiosa en los cultos aquí representados.

Respecto de la posibilidad de una Filosofía Religiosa específicamente y refiriéndose en este caso a la cristiana, nos dice Martin Heidegger: "Una 'filosofía cristana' equivale a 'hierro de madera' y es un equivoco. En verdad, existe cierta elaboración intelectual e interrogadora propia del mundo cristianamente experimentado, es decir, del mundo de la fe. Pero eso es teología. Sólo épocas que ya no creen en la auténtica grandeza de la labor teológica llegan a la opinión perniciosa de que se podría lograr, o inclusive reemplazar, una teología mediante la filosofía, capaz de proporcionar una supuesta renovación, que la tomaría adecuada a las necesidades contemporáneas." (*Introducción a la metafísica*. Ed. Nova, Bs. As., Cap. I pág. 46)

Se trata entonces, de dos modos radicalmente diferentes del interrogar: el religioso plantea sus preguntas fundamentales dando a Dios por supuesto, dejando para la especulación sus características y derivaciones. En cambio, el preguntar filosófico debe socavar sus propios fundamentos allí mismo donde el abismal ejercicio del pensamiento parezca detenerse. Sin otro horizonte que el preguntar mismo. Filosofía y religión constituyen dos tradiciones de tal envergadura que su fusión termina en confusión. Si se intenta la fundamentación racional de la fe, se tendrá fe en la razón, aunque se la llame Dios. Así como, si se condiciona el alcance de la interrogación metafísica a creencias dogmáticas, cualesquiera sean sus fuentes y fundamentos, el pensamiento desaparece, los significados se anclan y la realidad se empobrece.

La nueva religión.

Respecto de la segunda cuestión: "Tradición y nuevas perspectivas", resulta sumamente interesante el estado actual de las creencias en general.

La ciencia es, hoy día sin duda alguna, la tradición dominante en Occidente desde hace aproximadamente 400 años, época en que relevó a la religión el lugar preeminente que esta ocupaba como discurso hegemónico. En aquellos tiempos, la religión constituía el ámbito en el cual los acontecimientos encontraban su significado. Tanto lo que ocurría como lo que no, hallaba en ella su sentido y fundamento. Y toda interpretación que se separa de ésta, sería perseguida y castigada.

Para ilustrar esto, resulta muy interesante estudiar la pugna por la verdad entre la religión y la incipiente racionalidad científica, tal como aparece en los textos de Nicolás Copérnico o Galileo Galilei (Opúsculo sobre el movimiento de la Tierra, Alianza Ed.

Madrid, Trad. Alberto Elena). No sólo en el aspecto político del problema, ya suficientemente difundido aunque escasamente meditado, sino porque muestra con claridad el modo en que los argumentos de la fe fueron asumidos por la ciencia con el correr del tiempo y las acciones. En la famosa discusión sobre el movimiento terrestre, los Doctores de la Iglesia opinaban que las correlaciones entre los cálculos matemáticos y las observaciones astronómicas no podían de manera alguna alterar la Verdad Revelada por las Sagradas Escrituras, en cuanto a la ubicación y jerarquía de la Tierra. La astronomía era apenas algo más que un juego intelectual, que incluso muchos clérigos cultivaban. O sea, las observaciones y cálculos no afectaban a la Verdad Revelada. Hoy día sería imposible encontrar entre los Doctores de la Ciencia quien sostuviera la opinión de que la religión o las inclinaciones lúdicas o intelectuales de los astrónomos, afectan de algún modo la órbita terrestre. En este caso se invierten los términos de la misma ecuación: las creencias religiosas no afectan la Verdad Objetiva, fruto de la correlación entre cálculos y observaciones en el contexto de la teoría. A la fe se la tiene por asunto personal, en tanto que las órbitas planetarias pasan por ser fenómenos objetivos. Resulta irónico advertir que hace muy poco tiempo, la Iglesia rehabilitó a Nicolás Copérnico, admitiendo haber cometido un error que sólo es tal, si se reconoce que la Tierra es un cuerpo celeste, separándose así la Iglesia de su propia tradición teológica para acercarse a la verdad de moda, que parece ser el modo de la verdad.

De la religión, la ciencia heredó el particular modo de interrogar que supone, encuentra y corrobora la existencia y vigencia de causas y efectos, salvando las adecuaciones necesarias entre dogma, revelación, liturgia y milagros a teorías, métodos, descubrimientos y objetos de la experiencia. Asimismo, comparten la pasión por la búsqueda de una verdad siempre distante, que se desdobló en la verdad de la fe situada en el "más allá" y la verdad de la ciencia moderna ubicada siempre "Más adelante".

Herejía y verdad.

Asistimos hoy al espectáculo que presenta a la religión como una tradición agónica, reducida a artículo de uso personal, mientras que la administración del sentido de la realidad está en manos de la ciencia. Es por esto que la ciencia se ha convertido en la verdadera religión moderna universal. Esto nos puede gustar o no, pero se trata simplemente de una descripción de la actual situación. Síntoma de este tiempo es la enorme cantidad y variedad de herejes de la fe que se encuentran por doquier, en relación con el imperceptible número de herejes de la ciencia, capaces de refutarla con rigor y

suficiencia. Tal parece que la irrefutabilidad cambió de domicilio, mudándose del templo al laboratorio, cambiando la toga por el guardapolvo.

Esto, más que hablar de la infalibilidad de los supuestos fundamentales de la ciencia (los resultados, métodos y teorías están siempre en revisión), informa de los riesgos de la oposición radical. Los acusados de ayer son los jueces de hoy y conocen el precio (y el costo) de la crítica.

En fin, los designios del Señor son misteriosos.

Las mutaciones de la verdad son irónicas e irracionales.

Diana Sperling

El vínculo entre estos dos términos -filosofía y religión- siempre ha resultado en la modernidad difuso y conflictivo. Siglos de preeminencia de la razón han creado un falso antagonismo y han construido una dicotomía por demás engañosa: la que identifica filosofía con razón y religión con pensamiento mágico, es decir, irracional. La filosofía, pues, se concibe -¿se auto concibe?- como la forma de pensamiento que tiene acceso a la verdad, a lo que es, y la encargada, por tanto, de dictaminar acerca de otros saberes posibles, su grado de validez y de universalidad. Desde los lejanos tiempos en que la filosofía, verdad y *episthème* se engarzaron en un vínculo estrecho, vínculo anudado alrededor de la Idea, hacia estos últimos años -los años de la modernidad agonizante- la filosofía ha asumido como una de sus tareas pertinentes hablar de y sobre la religión. Es decir: la religión como objeto y nunca como sujeto. El bicho en el microscopio. Un saber -en el mejor de los casos- no sabido ni capaz de dar razón de sí, obligado a someterse al discurso racional y elevado de la filosofía. Casi una curiosidad, un motivo antropológico, folklórico o simplemente exótico que ilustra algunas de las rarezas del género humano. He aquí que, sin embargo, -y tal como la vapuleada posmodernidad- comienza a poner al descubierto, las cosas no son tan así. El discurso religioso, regido -como el mito, la poesía y el arte en general- por una lógica propia posee por tanto sus propios criterios de validez, su propia forma de acceso a la verdad -si, sin comillas- y constituye una experiencia humana tan propia y legítima como el pensamiento lógico o el conocimiento científico. Ocurre que en un comienzo, filosofía y religión no sólo no eran antagónicas, sino que se entroncaban en una experiencia común y fundante. ¿No fue acaso una diosa la que le susurró a Parménides las primeras palabras del decir

filosófico? ¿No fue en un acceso místico que Parménides escribió la primera regla del pensar ontológico que regiría el devenir de Occidente hasta hoy? Por esa y por muchas otras razones, que llenarían un libro, rechazo que el vínculo entre ambas se plantee en forma de "filosofía de la religión". El lenguaje de la religión -como bien demuestra Ricoeur- no puede en modo alguno ser reducido, a la manera de una mala traducción, al lenguaje conceptual. Si el diálogo es posible, sólo lo será en términos de mutuo reconocimiento y de la asunción de la filosofía de la insuficiencia de sus propias categorías para dar cuenta de experiencias radicalmente diversas. Algo de eso intuyó Platón en sus Diálogos, al incorporar numerosos mitos allí donde el idioma de la filosofía resultaba escaso para aprehender algo del orden de lo Real. Es decir, algo en última instancia innombrable a lo que sólo es posible aludir o bordear porque está más del lado de lo sagrado que de lo profano. Y lo sagrado, se sabe, es el terreno de la religión.

MESA REDONDA: "EL FUTURO DE HISPANOAMÉRICA FRENTE A ESPAÑA".

Participación: Luis Jorge Jalfen

Haré una breve participación para facilitar no solamente la de mis colegas sino también posteriormente el diálogo. El tema central de la convocatoria tenía que ver con América latina y España. Como todas las cosas se puede encarar desde diversos puntos de vista. Voy a tomar uno que espero sea polémico. Es el papel asumido por España en las últimas dos décadas y qué le cabe a Hispanoamérica frente a ese rumbo asumido por España. En una conversación con un asesor de Felipe González hace ya unos cuantos años (con Javier Rubén de Ventós, filósofo catalán, además de diputado del PSOE - Partido socialista obrero español- al parlamento de Estrasburgo) me dijo: "pues mira, te voy a ser franco, a nosotros nos interesa mucho más la integración con Europa que los vínculos con América Latina". Fue muy crudo y me pareció muy bien que lo fuera; es más, vino a decir que "nos interesan los vínculos con América Latina pero lo que a nosotros más nos va a importar es fortalecer vínculos con la Comunidad. Para nosotros es prioridad uno la pertenencia a Europa".

En ese entonces estaba yo intentando establecer algunos puntos de vinculación permanentes con España que implicaban, por ejemplo la edición en forma paralela de materiales de discusión en Buenos Aires y en Madrid, o en Buenos Aires y en Barcelona, que ahora es muy fácil de hacerlo via computación con edición simultánea. Más allá de las incapacidades personales -pongamos quizás la mía-, había un obstáculo y es que España estaba mirando a Europa. Aquí entran algunas preguntas. La europeización de España a mi criterio tiene que ver con lo que se puede llamar la modernización de España. La modernización de España quiere decir entrar finalmente y de lleno en lo que otros países de la Europa central ya habían entrado y es la asunción del proyecto moderno, del proyecto moderno que tiene que ver con el desarrollo de la empresa, la valorización de la eficiencia, la funcionalidad, la valorización del desarrollo y del progreso. Se podrá decir que de eso se trata, en esto consiste digamos la capacidad de las comunidades de quedar a la altura de la historia. Esto es cierto siempre y cuando, o a condición de que el único modelo o el modelo privilegiado (y sus categorías correspondientes;) sea el proyecto de la edad moderna que ciertamente da cuenta de los ideales europeos actuales

* Ciclo: Cinco Siglos de Dinámica Cultural Hispanoamericana. Realizado en el Centro Cultural General San Martín el día 29 de octubre de 1991 y organizado por FEPAL. Se transcriben desgrabadas. Por eso el castellano usado tiene los resabios típicos de la lengua hablada.

así como en gran parte (no del todo) de los ideales norteamericanos. La pregunta que queda es saber si el proyecto moderno anunciado por los pensadores contemporáneos también europeos y algunos de ellos españoles es el único vigente y hacia el que debemos mirar.

Voy a tratar de ser más claro respecto de este punto. Creo que España ha logrado el objetivo finalmente, sus clases dirigentes son una prueba de eficiencia, una prueba de idoneidad, quizás sean como han declarado varios líderes europeos, los más interesantes de los líderes políticos en este momento. Pero yo agrego a condición de que se piense que el proyecto moderno es el único a realizar. Entonces el desafío está a mi criterio en otro lado y esto significa preguntarse si el proyecto moderno (que implica varias cosas que ya anuncié y otras más que voy a decir) es el único o es el más conveniente. Cuando decía recién que España con sus clases dirigentes altamente dinámicas (de las más dinámicas si no la más dinámica de Europa), logra *aggiornarse* al pensamiento moderno, estoy diciendo con eso la optimización de la empresa del progreso, de la funcionalidad, concretamente una idea positiva de la historia. Pero lo que empezó a estar en juego en los últimos diez años en el orden del pensamiento -claro está todavía no ha llegado al orden político- es la crisis de la historia, la crisis de la idea de historia o como se llama un libro de ensayistas que se congregaron en Francia y produjeron la obra *El mito del progreso*. Lo que está en juego son las categorías de la modernidad que tienen que ver precisamente con la historia como progreso y como de alguna manera decía Fukuyama, aunque en otro sentido porque anunciaba el fin de la historia. El lo anunciaba en el sentido de que la historia había sido comprendida hasta el momento como una pugna o una puja entre ideologías para ocupar el lugar de la verdad; pero esto ya se había desmoronado aunque Fukuyama todavía al escribir este artículo no había asistido a la debacle de la Unión Soviética, aunque se preveía. Fukuyama veía el fin de la historia simplemente como una realización del liberalismo, lo cual en un sentido descriptivo es cierto. Lo que sucede en Hispanoamérica es que no solamente por el fracaso de sus clases dirigentes y por el fracaso de los valores de la modernidad en sus clases dirigentes, no ha podido ser realizado.

Digo que en Hispanoamérica el problema es otro y de esto tenemos que hacernos responsables y dedicarnos a pensarlo. Yo tuve que dar una conferencia en Turin el año pasado sobre el tema de la posmodernidad y dije allí y lo quiero decir aquí: que me parecía que el criterio de posmodernidad no era conveniente porque lo que podía estar bien para la realidad europea era inconveniente para la realidad americana. Porque para Europa o más concretamente para Italia, Nápoles, ejemplo, es un reservorio del proyecto

moderno. El sur de Italia o el sur de Europa en general o las aldeas montaÑesas españolas son lo "aún no", "lo no todavía" pero en camino de ser. La pregunta que queda picando aquí en Latinoamérica es si acaso las regiones no conquistadas por el proyecto moderno son un "todavía no", o son otra cosa. Entonces para ir terminando diría que tomemos un símil que hace Vattimo en relación a los medios de comunicación, que me pareció muy interesante, Vattimo, que es un pensador italiano, justamente quien me invitó a Turin, dice en uno de sus libros que si la realidad fuera una sola bastaría con un solo canal de televisión, con una sola radio y con un solo diario, cosa que por supuesto, como ustedes saben muy bien, se piensa en los regimenes dictatoriales: como la realidad es una, o sea la que coincide con la visión del partido o la clase dominante, no hace falta más que un diario o en todo caso del diario de una u otra corporación pero que coinciden en que la realidad es una sola y va a ir paralelo con la visión que ofrece esa clase dominante. Dice Vattimo, siempre hablando de los medios de comunicación (me estoy refiriendo al proyecto político en general): si la realidad es múltiple, si no es una sola, no la puede decir un solo medio de comunicación ni un solo canal de televisión, ni un solo diario ni una sola radio. O dicho de otro modo, cuantas más versiones podemos tener de la realidad, más rica es. El liberalismo ha inventado el pluralismo, de modo que no vengo a descubrir ninguna novedad, porque el liberalismo es uno de los pocos sistemas que se ha reivindicado respetuoso de la multiplicidad. Sin embargo como el liberalismo pivotea el desarrollo del proyecto moderno, en rigor la disidencia o la diferencia es solamente válida a condición de que se respete el mismo modelo. O sea, lo que cualquier marxista podría haber dicho diez años atrás, que el marxismo no fue estático, que fue cambiando en el último siglo y siempre ha habido cambios, claro, a condición de que se permanezca en el marxismo. Lo mismo sucedería con una orden religiosa, ninguna orden religiosa ha quedado estática, hay muchos cambios en la historia de las órdenes, puede ser la jesuita, la franciscana o la que fuere, a cambio de permanecer la misma orden.

La pregunta es entonces dirigida a España y como rebote dirigida hacia nosotros: si acaso se trata de pertenecer y permanecer en un mismo modelo, o de lo que se trata es de alentar la multiplicación de los modelos de convivencia, de los modelos sociales, para que sea efectivamente un pluralismo aquello a lo que nos vayamos dirigiendo y no necesariamente el imperio de un solo modelo que repito está representado por los países europeos, que son la vigencia y la preponderancia de un solo modelo que es el modelo de la modernidad. Para terminar -y sin que esto implique de ninguna manera reivindicar culturas pasadas ni hacerse el aborigen ni mucho menos-, quiero decir, nosotros tenemos aquí en Hispanoamérica la existencia de diferentes sentidos de la realidad. No es lo mismo el sentido de la realidad que impera en Potosí que en Rosario, o en

Cuemavaca que en Bahía o en La Rioja. Si admitimos esto creo que el porvenir nos tiene que esperar en Hispanoamérica en relación a España con una revalorización de las diferencias y las posibilidad de gestar un proyecto político que no sea la repetición en serie de las instituciones en serie que producen los países centrales en serie. Queremos reivindicar la legitimidad de la diferencia y buscar en Hispanoamérica las instituciones jurídicas y políticas que representen la heterogeneidad, una heterogeneidad que se salga del proyecto moderno. Lo dejo para discutir.

Participación: Alcira Bonilla

Creo que en algunos matices y cosas de fondo mi exposición es posible que coincida en muchos aspectos con la de Jalfen. Aunque habrá también matices de diferencia. En primer lugar cuando estuve pensando qué decir hoy, me di cuenta que los organizadores nos habían cargado a nosotros la tarea más difícil. En efecto, hablar del futuro de Hispanoamérica frente a España parece que no está a nuestro alcance y esto lo digo porque mayoritariamente esta mesa está constituida por quienes tenemos una formación filosófica y vamos por el mundo haciendo cierta gala de nuestra entre comillas profesionalidad filosófica. Entonces uno de nuestros padres Hegel diría que no es posible para un filósofo hablar sobre el futuro. Nos han preparado profesionalmente más bien para conceptualizar lo dado, para criticarlo, para hacer un análisis de los discursos sobre lo dado y de los distintos tipos de lenguaje, pero no nos han preparado profesionalmente para profetizar, ser profetas no es, digamos, una función de nuestra competencia. Tengo la impresión de que hoy se nos ha convocado para hacer profecías. Por suerte Jalfen se ha apartado también de este marco. Tal vez quizás las intenciones de los organizadores hayan sido un poco menos elevadas y solemnes y en lugar de profecías pidan de nosotros algunas apuestas al futuro. Con este cambio de términos quizás los filósofos nos sintamos más cómodos y sobre todo nosotros, no sólo porque provenimos de pueblos en los que los juegos de azar y la apuesta constituyen un auténtico vicio, sino más bien porque entre los filósofos apostar y jugar son hábitos de pensamiento y de vida de hondo arraigo y vigencia. Pero mal podemos hacer hoy nuestra apuesta si carecemos de una idea global de la situación y de aquello que está en juego, como decía también Husserl en los años críticos del nazismo. Y retomando las visiones de Hegel, nosotros somos filósofos de este presente. No se trata obviamente de un presente estático, de un presente cosificado: estamos y somos un presente viviente que

se constituye también especialmente en la confluencia fugaz y única de un pasado y de un porvenir.

Nuestra primera tarea entonces -en parte realizada durante el ciclo- será justamente la de una búsqueda del presente, tal como tituló Octavio Paz su exposición ante la Academia Sueca, una descripción de nuestro presente y en él deberemos discernir las líneas que nos conducen hacia el futuro. No vamos entonces a profetizar pero si al menos vamos a poder indicar la dirección en que haremos nuestra apuesta. Nos ayudaría mucho en esta tarea si tuviéramos sociólogos en la mesa que pudieran trabajar un poco con el imaginario de los hispanoamericanos y con el de los españoles y nos mostraran justamente cómo en el imaginario aparece el futuro en ellos y en este futuro cómo ven la relación con la España los habitantes de Hispanoamérica y viceversa. A falta de estos y de otros muchos datos creo que con una caracterización algo esquemática podemos entonces llegar a apostar. Voy a hacer primero una caracterización que digo tiene mucho que ver con la caracterización que hizo Jalfen y que además la apoyó en afirmaciones de una indiscutible autoridad, como la de Javier Rubén de Ventós por la lado de España.

Para hacer esta caracterización se nos ofrecen dos indicadores notables. Uno, al que ya se hizo referencia, es la integración económica y política de España en la Comunidad Económica Europea. Ello implica, como bien lo sabemos y soportamos, barreras proteccionistas, opción preferencial económica y financiera por los países del este europeo. E intercambio educativo, científico y cultural muy activo con los países comunitarios, por ejemplo el Proyecto Erasmus ya vigente. En segundo lugar hay otro indicador que es la hegemonía cultural que España tiene hoy en el mundo hispanoamericano. Esta hegemonía cultural, como bien conocemos, ha tenido su base de sustentación en un formidable mercado editorial y en el sostén económico en gran medida por parte del estado del crecimiento educativo, científico y cultural. Día a día y cada vez con mayor fuerza la información suministrada por la prensa, la radio y la televisión española nos muestra que España pretende hoy para sí un destino europeo una vez más en su historia, como lo han dicho Jalfen y otro de los expositores, llevando esa opción al comienzo de la modernidad. España entonces opta por un modelo que se pretende universal, que es europeo y que en términos globales no se reconoce en sus ex-colonias americanas ni reconoce la particularidad de sus ex-colonias americanas hoy venidas a menos. Una situación si ustedes quieren inversa a la de hace un siglo cuando España perdía la última de sus colonias casi coincidiendo con la celebración del IV centenario del descubrimiento de América, hechos ambos que ocasionaron una profunda reflexión de los españoles sobre sí mismos y una avalancha de ediciones, publicaciones de estudios de enorme

interés tanto para los españoles como para los iberoamericanos.

Dejo España, vamos a ver qué pasa por el lado de Hispanoamérica. Por el lado hispanoamericano podemos considerar como indicadores en primer lugar la recesión y la pobreza crecientes a consecuencia de la deuda externa, entre otras cosas. En segundo lugar la pertenencia a un bloque por completo diferente del español; pertenecemos al bloque político y económico latinoamericano de reciente y todavía débil integración y por supuesto dependiente del bloque liderado por EE. UU. En tercer lugar una pérdida de hegemonía cultural en el concierto iberoamericano -es decir de España y Latinoamérica- por diversas razones. Además de la emigración constante de la imposibilidad de impedir el descenso de la calidad de la enseñanza, el ascenso del analfabetismo, la falta de suficiente apoyo estatal y privado para los emprendimientos culturales, científicos y educativos, hay que destacar un hecho importantísimo al que no se da en general el suficiente lugar en la reflexión. Este hecho es que nuestra literatura, fundamentalmente la gran literatura hispanoamericana del bum, ha pasado de moda en el mundo y en especial en España. Un escritor tan poco conformista como Manuel Vázquez Montalbán que escribe en el último número de la revista de Iberia, *Ronda Iberia*, hace una serie de artículos con motivo del protagonismo de España en la Feria de Frankfurt y dice lo que me pareció muy curioso y quiero traer aquí, refiriéndose a momentos anteriores. Dice "dejó su situación de país de tercer orden con voluntad de subir a segunda división, como están con voluntad cultural consecuente. No es su propia creatividad y si las cosas han cambiado, [se refiere a la España actual], se debe en parte a que un mercado cultural ávido de novedades consume productos españoles de 10 años para acá, en un respiro que nos permite la saturación de productos latinoamericanos y la próxima llegada de una remesa de productos culturales bálticos, los países bálticos o armenios en cualquier caso des-sovietizados. Voy a lo siguiente: Vázquez Montalbán por una parte no reconoce a la literatura latinoamericana, al menos en este texto, como parte de su propio acervo y por otra parte está sumamente agradecido a este respiro que si bien es temporario permite que más o menos en un lapso de 10 años la literatura española del posfranquismo, pero también textos anteriores a la guerra, hayan sido abundantemente editados, traducidos, trabajados etc. Este cuadro parece indicar que hemos perdido el tren de la historia en Latinoamérica, el tren de la geopolítica y también los mercados para nuestros productos culturales.

Entonces a qué jugar, a qué apostar. El escepticismo nos invade. Lógicamente qué hacer en esta coyuntura histórica, cómo ubicarnos frente a esta España pujante en su proyecto europeo y ante nosotros mismos, me parece que es para nosotros lo importante.

Es recuperar la cordura silenciosa del indio que aún los rubitos descendientes de europeos llevamos dentro. Esta es para mi la base de toda apuesta o lo que es lo mismo, dicho en términos más de nuestro campo, desensillar hasta que aclare. Silencio y desensillar activos, o dicho en términos de los místicos y de los españoles "noche oscura del alma" en cuanto se gana la vida; así es mi apuesta, me juego, Desprendemos de toda la parafernalia celebratoria del V centenario y ser conscientes de las intenciones ideológicas diferentes, enmascaradas en los términos "conmemoración", "celebración" o "encuentro", de uso oficial y corriente. Podríamos hacer toda la historia ideológica de cada uno de estos términos, como ha dicho un colega español Javier Sanmartín en el título de un seminario de doctorado que acaba de dar en la Unesco. Esto del V Centenario debe ser para nosotros y para ellos una ocasión de reflexión sobre nosotros. De rememoración de lo que somos. Ya sabemos que el descubrimiento de América significó a lo largo de siglos en realidad un encubrimiento de América, los europeos primero y luego sus descendientes americanos intentaron convertir a América en un lugar vacío apto para la realización de sus anhelos utópicos imposibles en otras regiones, olvidándose de los pueblos que ya existían previamente a la llegada de los españoles o que iban formándose del mestizaje, del sincretismo cultural, lo que viene a ser de la mezcla de la sangre y sobre todo de los símbolos.

Entonces los hispanoamericanos debemos poner fin a este encubrimiento y hacemos cargo de la realidad que somos encarando como dice Leopoldo Zea la tarea de un segundo descubrimiento; o como dice Miró Quesada: la España de la edad moderna rechazó la herencia judía, rechazó la herencia árabe y rechazó lo nuevo que venía de América eligiendo en ese momento el símbolo de los proyectos modernos que no estaban a su alcance que era evidentemente el proyecto católico así como después eligió otro proyecto moderno que fue el iluminista y ahora como nos ha mostrado Jalfen ha elegido otro proyecto moderno. Entonces si España eligió siempre proyectos modernos europeos, pretendidos universales a nosotros nos toca hoy como hispanoamericanos no renunciar a la herencia española -todos hablamos español aún con nuestro acento rioplatense- sino que debemos hacer cargo justamente de nuestra diferencia y hacer conciencia de esta diferencia. Esto por supuesto se va a traducir en pluralismo, en pluralidades, en multitudes de lengua, de pensamiento de simbólica. En eso está nuestra riqueza, con esto mismo podemos ayudar a España, como dice Zea para que deje de ser colonia de si misma. En tercer lugar creo que es importante para nosotros no exacerbar los resentimientos ni los resquemores. Creo que es importante volvernos en este sentido universales y tratar de realizar con España todas las tareas culturales conjuntas que sean posibles; con eso quiero decir proyectos como el que Jalfen no pudo realizar, convenios

universitarios, proyectos de investigación y desarrollo conjuntos, acciones económicas políticas etc., pensar en el emprendimiento de nuevas acciones siempre sobre la base del mutuo respeto en la conciencia de las diferencias. Esta puede ser la apuesta al futuro de la relación con España.

Participación: Silvio Maresca

Quizás reitere algunas cosas que se han dicho y quizás aparezca alguna novedad. A mí también el tema me pareció difícil de pensar, pero por ello mismo me parece un tema importante, un verdadero desafío como se dice. Y que tarde o temprano tendremos que encarar. Creo que el futuro de Hispanoamérica frente a España depende en enorme medida de la posibilidad que tengamos de institucionalizar de alguna forma un diálogo sincero entre ambas. El cumplimiento del V Centenario del arribo de España a nuestras tierras es una oportunidad, cuya importancia aún no me animo a evaluar. Franca e intimamente temo que todo esto termine en cuestiones burocráticas, reuniones de funcionarios, ejecución de proyectos sin repercusión comunitaria, actos escolares vacíos, creación de comisiones de notables, y que no pase de allí. Digo que éste es el temor, pero creo que el cumplimiento de este V Centenario es una oportunidad más, y diría que quizás hasta privilegiada, para reiniciar un diálogo que a mi juicio no es un diálogo exento de dificultades. Sin embargo creo que ese diálogo es la condición de posibilidad de elaborar un futuro armónico, creo que este diálogo es más acuciante que nunca, precisamente por la circunstancia histórico mundial en la cual nos encuentra el V Centenario.

Estamos ante lo que se ha dado en llamar el fin de la historia. Para resumirlo brevemente, el fenómeno de la planetarización de la modernidad centro europea, en términos de economía de mercado, democracia liberal representativa, y un uniforme modo de vida técnico. No quiero detenerme en detalles en este proceso, me parece que en lo esencial ha sido pensado por Nietzsche y por Heidegger, aunque por supuesto las conclusiones que estos dos autores extraen de este proceso que estamos viviendo, esta planetarización de la modernidad europea, no son de ninguna manera las mismas. Ustedes saben que aquello que se festejó como final de la historia, para Nietzsche representa la culminación de un proceso nihilista, que se viene desplegando desde la decadencia de la polis griega hasta aquello que Nietzsche resumió en la fórmula de la muerte de Dios. Sea como fuere es evidente que en toda relación que se plantee hoy entre

Hispanoamérica y España no podemos hacer abstracción de este horizonte común. Esta circunstancia nos encuentra situados de un modo diferente, yo tengo la impresión que España está, -aparentemente por los menos- deslumbrada, por este fin de la historia, e insertándose más o menos exitosamente, hay que reconocerlo, en lo que eufemísticamente hoy se llama el nuevo orden internacional, porque algunos amigos dicen que es en realidad un fenomenal desorden. No es el caso de Hispanoamérica que está tratando de habérselas de alguna manera con esta situación que yo considero irreversible, por lo menos en algún sentido, está tratando de habérselas con esta situación y con muchas contradicciones, con muchas imposibilidades y con actitudes que muchas veces tomando los extremos, caen o bien en un obsecuente servilismo hacia esto que he llamado antes rasgos fundamentales de este proceso de planetarización, o sea, de la economía de mercado, la democracia liberal representativa y el modo de vida técnico. O bien en un irracional rechazo que es tan inconducente -me parece- y quizá hasta más que inconducente, que lo primero.

El hallazgo y mi reivindicación de los caracteres comunes de ambas culturas cuyo elemento más evidente es sin lugar a dudas la unidad idiomática, se hace más imperioso que nunca. Porque me parece que sólo por la cultura conservarán presumiblemente los pueblos y con ellos los individuos, algún perfil propio y hasta alguna entidad me atrevería a decir, en los tiempos que se avecinan, porque parecería que durante un considerable tiempo hay cosas que ya no se van a discutir y no quiero reiterarlas, las mencioné antes, la economía de mercado, la democracia liberal, etc.; esto como fenómeno planetario. De manera que pareciera que aquello que va a poder permitir introducirse o subsistir y hasta prosperar en este proceso planetario va a ser la cultura, que como tal siempre tiene un carácter que si no coincidimos en la palabra, si en el sentido, que es de hecho nacional. Por eso me parece urgente este reconocimiento mutuo, este hallazgo de la identificación de los caracteres comunes para preservarse en las épocas que se avecinan y no sólo preservarse sino operar conjuntamente en lo posible. En caso contrario, en caso de no mantener ese perfil cultural propio, los procesos de anomia y de despersonalización tanto a nivel colectivo como individual van a ser pavorosos, para ambas culturas. Y con esto estoy diciendo que no son la misma; evidentemente, a pesar de su origen común, de su raíz común, de profundas analogías con toda la multiplicidad que cada una comporta. Digo para ambas culturas; la otra constituye un espejo donde mirarse, un lugar de reconocimiento de reafirmación y de potenciación.

Yo hablaba antes de las dificultades que presenta el diálogo entre ambas culturas y en primer lugar debo mencionar el desconocimiento muy grande que hay de ambas partes y los prejuicios; creo que en realidad el desconocimiento es en este caso un efecto de los prejuicios y creo que este desconocimiento y estos prejuicios tienen aún hoy plena vigencia. En el caso de la América hispánica en su relación con España y por cierto esto lo estoy pensando desde la Argentina, pero tiene una extensión muchísimo mayor. Un punto clave de este desconocimiento debido al prejuicio lo constituye la recolonización cultural inglesa o pro-inglesa que fue acompañada de la sobrevalorización de la cultura francesa y esto se instala en América Latina a partir de la entre comillas independencia de los países hispanoamericanos de España. Creo que esta recolonización cultural inglesa o pro-inglesa fue lo que promovió el desconocimiento de la mano del desprecio por todo lo hispano. En la Argentina ese problema tiene una larguísima trayectoria, basta leer a nuestros principales pensadores del siglo XIX, algunos de la independencia, otros de la organización nacional, para ver cómo permanentemente para ellos lo hispano funcionaba como sinónimo de lo bárbaro, de lo antinómico de la civilización representada para estos hombres cabalmente en las instituciones inglesas y en la cultura francesa. Esto aún impera plenamente. Nosotros podríamos tomar a cualquier escolar nuestro y seguramente sabe mucho más de la historia de Inglaterra y de la historia de Francia, que de la historia de España, para dar solamente un dato, para no hablar de la literatura, para no hablar mucho menos de la filosofía donde a nosotros en la facultad se nos enseñó -y creo que esto sigue sistemáticamente igual- que los españoles no pensaban. Luego uno poco a poco fue descubriendo por las suyas que había un Ortega y Gasset, que había un Unamuno, para nombrar solamente a algunos. Pero para esto hubo que hacer todo un proceso de revisión.

Otro mal que nos aqueja en relación con esta posibilidad del diálogo fecundo en Hispanoamérica es el indigenismo; por supuesto yo con esto no estoy de ninguna manera abominando de las raíces autóctonas, pero sí estoy señalando que la ideología indigenista es una variante que ha nacido aquí de hecho de esta vertiente pro-inglesa anti España. Mencioné lo del indigenismo, temo que por los menos en nuestro contexto hispanoamericano el debate se cierre y se polarice en una posición absolutamente estéril a mi juicio, que es la del indigenismo versus hispanismo, porque por otra parte creo que ninguna de las dos posiciones comprende que Hispanoamérica ha generado una nueva cultura, ha generado aquí entre nosotros algo que tiene grandes puntos de común con España, que tiene elementos indígenas y los renueva, que es otra cultura. Esto es lo que muchos llaman el mestizaje cultural que caracteriza a Hispanoamérica. Y a esto por supuesto no se pueden restar los aportes inmigratorios que han ayudado decisivamente a

configurar la personalidad hispanoamericana; porque Hispanoamérica, a diferencia de Europa, se ha caracterizado por una apertura hacia otros pueblos, lo que permitió generar verdaderamente un hombre distinto y que comparte estas actitudes profundamente democráticas de Latinoamérica. Que por lo que se sabe de la historias de Europa y por lo que se ve hoy en la historia de Europa, allí no se dé. Latinoamérica por lo general, a diferencia de Europa, no ha sido racista, así que en nuestro caso la condición del diálogo es evidentemente coincidente con la revalorización de lo hispano. Pero todo esto tiene que tener una traducción en nuestros institutos de enseñanza, tiene que haber una política en este sentido, y yo no veo que la haya. Esto además se dificulta en un momento en el cual lo hispano, por aquello que se señalaba hace un momento, parece por lo menos desde mi óptica, renegar de si mismo. Los españoles, como decía Unamuno ya cuestionándolo en 1906, parece que quieren ser a toda costa europeos y modenos.

En el caso de España creo que hay dos requisitos para iniciar este diálogo sincero que son requisitos además de cualquier otra posibilidad o de este mutuo agradecimiento cultural. En primer lugar que España le dé a Hispanoamérica la importancia que merece. Me parece que los españoles no le dan mucha importancia a Hispanoamérica. Me parece por momentos esa relación con Hispanoamérica más una cosa *for-export* que un sentimiento auténtico de la gente. Están mirando hacia Europa. El conocimiento sobre nosotros es escaso, no sé si ahí operó tanto el prejuicio como en nuestro caso. Segundo, el reconocimiento y esto me parece un punto fundamental, de que más allá de los aportes culturales que España ha legado a hispanoamérica hoy está ante una cultura diferente. Esto es mi conclusión, ya se ha dicho y concuerdo con ello: el reconocimiento de lo común pasa por la aceptación complacida y gozosa de la diferencia. Pero también dependerá de los obstáculos que me parece encontrar y que son muchos más de los que menciono. Se entenderá así que no sea demasiado optimista respecto del futuro de Hispanoamérica frente a España.

Participación: Jerónimo Martínez

Cuando he oído que van a ser polémicos estaba ya con el casco puesto porque sabía hacia donde apuntaba la polémica. Es posible que sea un poco desordenado; sin embargo hay algunas cosas que quiero decir. Respecto a esta nueva modernidad y respecto a esta nueva situación de España, lo que define a la situación española actual sería el título de una película *Amanece, que no es poco*. Quizás la modernidad de España vista desde aquí

puede verse diferente; para mí la modernidad significa estar lejos de algo que recuerdo perfectamente porque no siendo joven tampoco soy tan viejo. Recuerdo a los segadores que venían a mi pueblo y estaban de sol a sol desde la seis de la mañana o cuando amanece en el verano hasta la noche pegando con el lomo, como decían ellos, doblados al sol, recuerdo el frío tan grande que se pasaba en mi pueblo, que estaba a mil y pico de metros de altura, porque no teníamos nada con qué abrigarnos y venían los turistas franceses, los alemanes, con sus buenos abrigos. Recuerdo que en mi pueblo todo el mundo tenía a alguien que se había ido a la Argentina o a EE. UU. o que estaba en Argelia, en Orán. Luego siendo ya bastante mayor, recuerdo a las gentes que se iban en los trenes con las maletas de madera a trabajar a Francia en la vendimia y recuerdo también, puesto en el otro terreno, aquellas casas de Bernarda Alba, aquellas mujeres que se cubrían en vida, se encerraban en sus casas casadas o sin casar, da lo mismo. Entonces para mí la modernidad significa el haber comenzado a que los viejos de mi pueblo puedan envejecer tranquilamente sabiendo que no les va a faltar la comida, que la gente siga migrando pero no ya para quitarse el hambre.

Yo que también soy filósofo a veces tengo que hacerme una llamada a mí mismo, a esa realidad que he vivido, que he visto, ante esa advertencia y otra advertencia. No hace mucho tiempo hubo una advertencia de que España estaba empezando a andar por un mal camino, desde cierta colina se nos advirtió que estábamos andando por mal camino y que la gente ya se estaba tomando la vida con demasiada alegría. Entiendo que la modernidad por ahora es y luego dentro de algunos años empezaremos a perder demasiado en esas cosas que los españoles empiezan a tener, y que hace 5 años se estaba en España en una crisis bastante fuerte.

Cuando ya llevemos un tiempo así, entonces será el momento de esa reflexión, creo que todavía no, todavía tiene que seguir el desarrollo económico de España. No es tan importante y tiempo habrá de volver sobre sí, en fin, todavía no estamos perdidos en las cosas materiales.

Dentro de este tema de la modernidad se ha planteado una especie de tensión, de contradicción, entre una lealtad americana, una lealtad hispanoamericana y una lealtad europea de España. A mí me parece que las lealtades pueden traer tensión entre ellas, pero que nunca hay contradicciones entre lealtades, porque aunque sean mil lealtades uno puede ser leal a todo sin que eso implique traición o deslealtad y que nunca la lealtad a uno implica traición a otra lealtad. La lealtad española a su sesgo europeo: recordemos que el descubrimiento se produce por un italiano que se ha formado en Portugal y que

está al servicio de la corona de Castilla y entonces realmente el descubrimiento como tal fue obra europea. España, que era el país más avanzado de la época es el que hace la colonización efectiva, pero digamos que toda la ciencia y que todo el instrumental que cuaja en el descubrimiento no se puede explicar sin los viajes de los portugueses, por ejemplo, buscando un camino bordeando el África. No se puede explorar sin el humanismo, sin el espíritu de aventura, no se puede explicar sin todo lo que está pasando en Europa en ese momento. Entiendo que la vuelta de España a Europa es una vuelta evidentemente; hay ciertos factores en los que en los últimos siglos no ha contribuido tan decisivamente. En la época del barroco crea el proyecto de la Iglesia Católica, crea la contrarreforma que era una especie de reforma. No es que España se sume a un proyecto ajeno, sino que volvió a formar parte de lo que siempre debió de ser su propio proyecto. Y pienso que España puede colaborar en nuestra relación común en la comunidad iberoamericana en la medida en que esté integrada dentro del proyecto europeo y en la medida en que ayude a diseñar y que tenga influencia en cómo se diseña el proyecto europeo.

Por supuesto dentro de esa lealtad de España a sí misma está la lealtad a su dimensión iberoamericana. Una parte substancial de la historia de España durante los últimos 5 siglos ha tenido que ver con América, ha sido historia en América con los reinos americanos de la corona, España no puede ser leal a sí misma si no recoge esa tradición histórica suya, sin tener en cuenta su actividad en la colonización, el descubrimiento y la conquista de América. En el V Centenario, al menos por la parte española, yo pienso que se está tratando de recuperar toda esa antigua lealtad. Se ha mencionado la herencia judía y árabe española. La comisión del V Centenario no sólo es la comisión del V Centenario del descubrimiento de América sino que hay una rama que es Sefarad'92 que trata de recordar con arrepentimiento la exclusión de los judíos que se produce en 31 de marzo de 1492. Hubo una lucha entre reyes, ganó el rey católico entrando en Granada; entonces ahí pienso que no tiene sentido el arrepentimiento, pero sí el rememorar toda aquella gran cultura hispanomusulmana que se dio en el siglo VIII hasta el siglo XV. En definitiva yo diría que se trata de lealtad a sí mismo de cada uno de nuestros países.

No se puede construir un país como en algún momento se ha dicho, despreciando al indio, despreciando al español, despreciando al gaucho, ¿Con qué se hace un país? ¿con qué se hace una comunidad? pienso que en América Latina e Iberoamérica esa búsqueda de la autonomía espiritual de cada uno de los pueblos pasa por el reconocimiento de un pasado indígena más el reconocimiento de un pasado español, con un reconocimiento de aquellas generaciones que hicieron la independencia y finalmente en algunos países

como la Argentina por un reconocimiento, no se trata de integración, se trata del reconocimiento del hecho de la integración de las generaciones que vinieron a finales de siglo pasado y principio de este siglo y que forman una parte importante de la población. No digo que vayamos a pasar a la glorificación, que vayamos a hacer películas sobre conquistas del desierto y conquistas de reinos incas y demás, como se hicieron básicamente sobre la conquistas del Oeste, que fue un fenómeno bastante semejante. No vamos a glorificar el pasado pero sí simplemente a aceptarlo. Tenemos una parte de historia común si buscamos a cada uno de nosotros en nuestra raíces y en nuestra historia de los últimos 500 años. Hay algo común, seamos leales a eso que tenemos en común y seamos leales también a lo que tenemos de diferente. Los españoles que vinieron aquí fueron españoles que vinieron a conquistar, otros a colonizar y se quedaron aquí. En fin, se trata de recuperar y de ver cara a cara cada uno su propia historia y de reconocer cómo somos, reconocer lo común y reconocer lo diferente.

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale, Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo. Primer número I, 1, 1990, 324 pp.

Una nueva y valiosa publicación se suma a las ya numerosas sobre filosofía medieval con orientación temática. Tal como se indica en la "Presentazione", la revista se origina en un grupo investigativo de las Universidades de Pisa y Florencia, acogido por la Sociedad Internacional que apoya también las tareas de investigación. El objetivo es privilegiar las investigaciones básicas, cercanas a los textos medievales, usando las sólidas disciplinas auxiliares (paleografía, codicología, crítica textual, etc.) con la finalidad última de llegar al conocimiento sintético y general del pensamiento medieval. Por esta razón se ha escogido el sistema monográfico representado en esta primera entrega con un dossier sobre Egidio Romano, edición a cargo de Francesco Del Punta y Concetta Luna.

Se trata de cinco extensos trabajos sobre diversos aspectos de la investigación egidiana. Silvia Donatit en "Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici" (p. 1-112) nos ofrece un cuadro completo de las dificultades y las soluciones hoy por hoy más aceptables en ese aspecto. Como lo indica el título, la autora se centra en los comentarios aristotélicos, tratando de establecer las conexiones y derivaciones de acuerdo no sólo a los datos extrínsecos sino y sobre todo a las referencias internas; partiendo de la *Reportatio* sobre cuestiones metafísicas de 1c.1268, hasta los comentarios a los Posteriores Analíticos terminados entre 1287-88 y 1295. El resumen gráfico de la p. 71 muestra sintéticamente el camino que la autora considera más válido para explicar las relaciones entre esos comentarios, teniendo en cuenta también otras obras, como la *Ordinatio* del *I Sent*, el *Contra Gradus* y otros. Resulta interesante señalar que una corrección cronológica adecuada podría despejar ciertas dudas acerca de las posibles relaciones de influencia entre Egidio y Tomás de Aquino, que hasta hace poco se resolvían en forma unidireccional y en cierto modo opacaban la originalidad del maestro romano. Además de los análisis personales, la autora nos presenta en Apéndice un elenco completo de las citas y autocitas que la han llevado a tales deducciones, para que el lector pueda constatarlas por sí mismo.

Concetta Luna, "La *Reportatio* della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Cim 8005) e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio* (P.113-225) se

basa en el estudio de un manuscrito de la Biblioteca del Estado de Baviera (Munich) conteniendo una serie de cuestiones sobre las *Sentencias* y atribuidas a Egidio Romano, texto sobre el cual la autora ya ha publicado otros trabajos. Esta *reportatio* que sin duda le es atribuible al maestro Romano pone en *cuesn* la *autenticidad* de la *Ordinatio* que ha venido atribuyéndosele. Las diferencias y sobre todo la mayor adecuación de la *reportatio* al pensamiento de Egidio, impiden mantener sin más aquella atribución. La autora analiza exhaustivamente los argumentos a favor y en contra de ambas atribuciones y pasa a una crítica textual pomenorizada con cuyos resultados no cuesta acordar. De aceptar esta tesis, no sólo habría que corregir algunas ideas acerca del pensamiento de Egidio, sino que también habría que revisar el tema de la influencia que sobre sus ideas se le atribuye a Tomás de Aquino. Un caso que la autora trata especialmente (pues se refiere a esta parte de las *Sentencias*) es el de la explicación sobre la identidad numérica del Cuerpo de Cristo que, como sabemos, era sostenida por los unicistas formales (contra los pluralistas) pero con diversos matices, entre los cuales suele tenerse por definitiva la posición de Tomás en la *Summa* sin tener en cuenta la variación de su pensamiento, explicada por algunos estudiosos de varios modos. La autora propone una nueva explicación congruente con los resultados de su investigación: si Egidio criticó la primera solución tomista tempranamente (de modo que el Aquinante pudo saberlo) y si su corrección está en la misma línea que la del maestro Romano e incluso es posterior (la *Ordinatio* es anterior a la *Summa*), entonces puede pensarse en una influencia inversa que se postula hipotéticamente ya que por el momento no hay pruebas definitivas. Dice la autora al respecto, con toda razón: "Eso [la influencia] no es más que una eventualidad. Pero si hubiese alguna posibilidad de considerarla fundada, habría que reconocer que esta oposición entre Egidio, joven bachiller, y Tomás, ya al final de su carrera, constituye quizá el episodio históricamente más interesante de un debate que estuvo entre los más importantes de toda la historia del pensamiento medieval" (p. 178). Como complemento de su trabajo se edita el texto de la Lectura de Egidio *Super librum tertium sententiarum* (p. 179 ss).

Romana Martorelli Vico, en "La dottrina della giustizia originale o del peccato originale nel trattato *De peccato originali* de Egidio Romano" (p. 227-246) presenta esta problemática en relación al pensamiento de Anselmo y de Tomás, los dos interlocutores tenidos en cuenta en primer lugar por Egidio. La autora concluye que en sus líneas esenciales la posición de Egidio coincide con Tomás, sobre todo en la idea de que implica la corrupción de la voluntad propia de cada hombre descendiente de Adán. Pero además hay muchas ideas originales que deben tenerse en cuenta y que la autora expone en tres puntos: 1º la idea del pecado original como carencia más que como mancha; 2º, del pecado original puede colegirse una unidad moral de todos los hombres, más allá de -aunque fundada en- la unidad biológica; 3º,

acentuación del tema de la participación voluntaria de cada hombre en el pecado adámico a partir del concepto tomista de "motio generationis".

Cecilia Trifogli, en "La doctrina del tiempo in Egidio Romano" (p.247-276) analiza los textos más importantes del maestro sobre el tema, resaltando que su teoría específica es la concepción unitaria del tiempo.

Roberto Lambertini, "Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della *Politica* nel terzo libro del *De regimine principum*" (p.277-324), efectúa un análisis histórico-crítico del libro mencionado, para mostrar si y de que modo está presente la *Politica* aristotélica. Sentado este punto, pasa a analizar las mediaciones: 1. Las *Sententia libri politicorum* de Tomás de Aquino; 2. El *De regno* del Aquinate; 3. Las ideas de Alberto Magno y Pedro de Alvernia. A partir de estas mediaciones se explica la incorporación de temas aristotélicos en la obra egidiana, concluyendo que el uso de la *Politica* le ha permitido superar el marco de la *curia regis* para proponer un modelo de modelo de la casa (*oeconomica*) aplicable a un campo sociológicamente más vasto. Por otra parte, ese uso demuestra que ha sido un intérprete desprejuiciado, que ha querido y sabido ser selectivo en la incorporación de contenidos, comprendiendo el objetivo y el destinatario específicos de su obra

MAURICIO BEUCHOT, BERNABE NAVARRO (Compiladores). Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero, México, UNAM, 1992, 105 pp.

Este volumen comprende dos homenajes recientemente celebrados en México, conmemorando el Cuarto Centenario de la muerte de fray Alonso de la Veracruz y el bicentenario de la de Francisco Xavier Clavijero. Ambos personajes tienen relevancia especial en la historia cultural novohispana y ello justifica que se reúnan los trabajos presentados en esos actos, precedidos por una "Introducción General" a cargo de Mauricio Beuchot donde se ponen de relieve los aportes de ambos pensadores.

El homenaje a Fray Veracruz consta de cuatro trabajos. En primer lugar una "Presentación" de Antonio Gómez Robledo, con un breve resumen de la exhumación de la memoria del homenajeado. A continuación Mauricio Beuchot, en su trabajo "Lógica y dialéctica en fray Alonso de la Veracruz" presenta un resumen de este aspecto de la obra del novohispano, tema sobre el cual ya ha colaborado en

numerosas ocasiones, defendiendo el valor y la originalidad de las elaboraciones lógicas de la segunda escolástica y en especial de nuestro autor. Un segundo trabajo sobre el mismo tema es "Lógica y existencia en Alonso de la Veracruz" de Walter Redmond, que también ha dedicado esfuerzos a la historia de la lógica novohispana. En este caso se presenta una sistematización técnica de la expresión de existencia en las teorías escolásticas de la suposición y de la modalidad.

Bernabé Navarro, en "*La Physica speculatio de Fray Alonso de la Veracruz y la filosofía de la naturaleza o cosmovisión aristotélica en el Nuevo Mundo*" analiza la tradición que lo da como el primer profesor de un curso de artes (filosofía) en América, deteniéndose en especial en la obra indicada. Termina el artículo con tres apéndices, en el último de los cuales pasa revista a los historiadores que se han ocupado de la Física de Fray Alonso.

La segunda parte del libro está dedicada a Francisco Xavier Clavijero, con una "Presentación" de Ignacio Osorio Romero. En primer lugar Juan A. Ortega y Medina, en "Francisco Xavier Clavijero: su idea de la historia" analiza los motivos de composición y los principales temas de la *Historia antigua de México* escrita por el jesuita ya en el destierro, señalando que no es una obra crítica o considerativa sino que se atiene a los hechos para deshacer algunos errores gravísimos sobre la civilización indígena, donde asoma su filoindigenismo aunque reconozca muchos aspectos bárbaros y torpes de su cultura. Sobre la misma obra, Beuchot se ocupa de "Algunos rasgos de la antropología filosófica en la *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero" donde se aprecia el uso de conceptos antropológicos (científicos y filosóficos) por parte del jesuita en su intento de defender los derechos de los indios, negando que sean -como afirmaba Paw- seres degenerados, inferiores, con facultades anémicas disminuidas o carentes de ingenio. Destaca Beuchot la importancia del punto de vista de Clavijero, que estudia los productos culturales de los indígenas como signos y efectos de sus facultades cognoscitivas y creativas.

Finalmente Bernabé Navarro se refiere a "Clavijero filósofo", defendiendo el carácter filosófico de su pensamiento frente a quienes sólo lo han considerado un historiador. Halla que su pensamiento filosófico aparece en dos vertientes: la escolástica y la moderna, y tiene dos aspectos, uno pedagógico- didáctico y otro doctrinal. Analiza también su método, conforme resulta de su "Curso filosófico", que se conserva parcialmente. Su valor crítico aparece tanto en la selección de las fuentes escolásticas como en la firme y decidida adhesión de algunos autores modernos.

Tal es el contenido de esta obra que si bien reitera algunos temas ya más amplia y detalladamente tratados incluso por los mismos autores, tiene el mérito de conjugar el homenaje con la síntesis del estado actual de las investigaciones sobre estos importantes pensadores mexicanos.

CARLOS ARTHUR NASCIMENTO, *O que é Filosofia Medieval*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1992, 86 pp.

En una colección "Primeros pasos", que contiene, obras aclaratorias de disciplinas y temas filosóficos bajo el título "Qué es (el arte, la belleza; la ética, el existencialismo, la libertad, el materialismo dialéctico, etc.)", el Prof. Nascimento nos presenta la Filosofía Medieval partiendo de una constatación: para la mayoría de la gente, incluso de cierta cultura, la Edad Media se identifica con el oscurantismo, el clericalismo, la crueldad y el atraso social. No es ciertamente fácil refutar este preconcepto y a la vez dar una imagen suficientemente exacta del período en poco más de 80 páginas, pero el Prof. Nascimento emprende entusiasmado la tarea, fortalecido por la experiencia de muchos años de cátedra. La lleva a cabo en siete pasos (capítulos). En la introducción aclara de dónde surge la denominación, los criterios de periodización, el carácter general de la época y su concepción de la filosofía.

Los hitos o momentos cruciales de la historia filosófica medieval son cuatro, para Nascimento, y a ellos dedica sendos capítulos. Primeramente presenta: "Un emperador semi-analfabeto y su ilustrado secretario de cultura", para dar cuenta del renacimiento carolingio y la labor de Alcuino, continuada por Rábano Mauro. Un segundo "renacimiento", ya en el s. XII, nos muestra una sociedad que ha recorrido un largo camino y que ve acercándose a las formas sociales, políticas y culturales que caracterizarán a la modernidad. Dos autores marcan sendas nuevas: Pedro Abelardo y Pedro Lombardo. El tercer momento glorioso fue "una nueva tierra y un nuevo cielo", productos de la incorporación del saber greco-árabe, proceso concomitante a la aparición de las universidades y de las órdenes mendicantes que se dedicaran especialmente a la enseñanza académica. Las polémicas a que ese movimiento renovador da lugar se centran ante todo en la Teología y merecen un capítulo titulado "Esos teólogos desconfiados" con la que llegamos ya a fines del s. XIV. EL libro se cierra con dos capítulos complementarios: uno bibliográfico y otro sobre los juicios que ha merecido el medievo filosófico.

A pesar de su brevedad, este libro no deja dudas acerca de la visión del Prof. Nascimento sobre la filosofía medieval, que por cierto se aleja bastante de la común, y nada tiene de hagiográfica ni de panegírica. Naturalmente nos recuerda con puntualidad los innegables nexos entre el medioevo y la modernidad, así como los reales avances filosóficos producidos en esos diez siglos supuestamente "oscuros". En síntesis, la filosofía medieval significó un esfuerzo sostenido por continuar y profundizar la tradición filosófica griega, lo que explica el triunfo final de Aristóteles, a quien Galileo -iniciador de la ciencia moderna -"para bien o para mal"- debe "su cabeza clara y su mente analítica" (p.80) La modernidad es hija legal del medioevo, con todas las cualidades y defectos que implica esa filiación. Pero el Prof. Nascimento no se interesa por sacar un balance definitivo de la herencia. Su punto de vista sobre la "utilidad" de la filosofía medieval es muy otro. "Si quisiéramos explicitar mejor la respuesta estrictamente filosófica de la pregunta '¿por qué estudiar la filosofía medieval?' podemos decir que, en la medida en que alguien logre asimilar vitalmente algún contenido de esta filosofía, ella será para él un instrumento vivo de pensamiento"(p.80)

Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, 518 pp.

En diciembre de 1990 se realizó en Zaragoza el Primer Congreso de Filosofía Medieval organizado por la sociedad homónima. Fue pues, una buena ocasión para mostrar el nivel alcanzado por los estudios medievales filosóficos en la Península, y cuya tema "Las límites de la razón en el pensamiento Medieval" era todo un desafío para los especialistas. Joaquín Lomba Fuentes, presidente de la Sociedad, justifica el encuentro con varias razones fácilmente compartibles: que nuestra cultura hunde sus raíces en el Medioevo, que España tiene motivos especiales de interés por su rico patrimonio medieval, que la convivencia cultural hispana del pasado puede servir en cierto modo de modelo al presente y al futuro. Concretamente, con respecto al tema, se lo vió como muy adecuado por su interés propio y actual: "Por un lado, los límites de la razón incluían no sólo el desarrollo medieval del conocimiento dentro de los límites más estrictamente lógicos y racionales (en el orden científico, teológico, filosófico) sino todas aquellas formas de pensamiento que sobrepasan de algún modo esos mismos límites, como podía ser la mística, la estética, la literatura, la moral, etc". (p.10). También recuerda el Dr. Lomba que la saturación racionalista actual abre camino a la reflexión sobre otras posibilidades de realización humana que permitan superar la crisis actual.

Las Actas recogen seis ponencias y 35 comunicaciones. F. Canals Vidal, con su ponencia "La razón teológica en la Edad Media" y A. Huerga, con "Maestros Espirituales en la Edad Media", presentan la temática desde el ángulo de la teología y la religión. Lomba Fuentes trabaja sobre "La razón y la estética medieval" en una ponencia muy sugerente, por las aproximaciones con motivos actuales de la estética. V. Muñoz Delgado ("La lógica medieval") y R. Ramón Guerrero ("La filosofía árabe medieval") tratan globalmente disciplinas filosóficas. Un trabajo más puntal, el de M. J. Lacerre, versa sobre "La imagen de los filósofos en los textos gnómicos del s. XIII": estas colecciones medievales que recopilan dichos de antiguas filosofías muestran qué concepto de filosofía había presidido esa selección.

Los temas de las comunicaciones son muy variados. Algunos abordan autores, otros problemas, comparaciones y temáticas globales. El más representado de los autores es Tomás de Aquino, con comunicaciones que tratan diversos aspectos: ser y tiempo (J. Cercós Soto), derecho y razón (P. Ferreira), conocimiento angélico y humano (M.P. Ferrer), aristotelismo (E. Forment), fe y razón (M. González Pola), demostración de la inmortalidad del alma (I. Guiu), límites de la razón (F. Manso Pérez), política (A. Martínez Lorca), amor y contemplación (F. Tomás Romero). Otros trabajos versan sobre Roger Bacon (D. Aïsa Moreau), Alberto Magno (E. Alarcón y M. Mauri), Nicolás de Cusa (M. Brasa), Buenaventura (F. Chavero Blanco), Ibn Bayya (C.M. Eguilaz Alsúa), Vicente Ferrer (J.G. García Cuadrado), Ockham (I. Milalbell y A. Uña Juárez), Abenhazam (J.F. Ortega Udina), Bradwardine (I. Verdú Berganza), Abelardo (J. M. Romero Baró) y Scoto Erígena (J.L. Cantón).

Los restantes trabajos tienen temas más generales: inteligencia y límites de conocimiento (J. Acosta Rodríguez), filósofos medievales aragoneses (J. M. Ayala), agustinismo y filosofía actual (M. Dolby Múgica), racionalismo medieval (S. Fernández Murilla), potencias racionales e irracionales (J. García Huidobro), pironismo oriental (González Fernández), Molina y Buda (P. Moreno Rodríguez), Dios y eternidad (F. Torralba Rosselló) conocimiento suprarracional (J. Saranyana/N.J. Caro).

Es de esperar, en consonancia con los deseos de los organizadores, que la tradición tan promisoriamente iniciada, se consolide en los próximos años con nuevos encuentros, verdaderos foros de discusión y reflexión de los resultados investigativos sobre el pensamiento medieval.

CARLOS ARTHUR R. NASCIMENTO, *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo de Sicilia*, São Paulo, EDUC, 1992, 111 pp.

En una colección de obras de formato pequeño y con contenido intraductorio, organizada por la editorial de la Universidad de San Pablo, el autor, ex dominico y profesor desde hace muchos años en esa casa, presenta una figura magistral y querida para él. Cariño y magisterio que intenta transmitir al lector a través de un texto abierto, cálido, escrito con evidente simpatía para con el Aquinate, pero también con objetividad y sentido histórico. En efecto, Tomás, luego de algunas escaramuzas teóricas que hoy son casi anecdóticas, fue consagrado por su Orden de Predicadores, y poco después por la Iglesia misma como modelo de un filosofar auténticamente cristiano. Leído y comentado hasta el hartazgo, esa profusa bibliografía siete veces secular no parece haber adelantado nada la filosofía aquinatense más allá de donde él la dejó, salvo algunas precisiones hermenéuticas y pequeñas disputas intraescolares. En la vereda de enfrente, el desconocimiento puede llegar al desprecio. El Prof. Nascimento se propone acercarnos a Tomás de Aquino sin prejuicios, colocándolo en su tiempo y en su mundo, para ofrecernos en síntesis una introducción al hombre y a la obra que pueda despertar la inquietud de continuar el diálogo filosófico directo; no nos da el resumen de la obra, sino que incita a leerla.

En la Introducción nos presenta dos documentos: la carta de la Facultad de Artes de París sobre la muerte de S. Tomás; donde muestra el afecto de los filósofos, superior al de los teólogos de la Sorbona, aunque la fama del Aquinate pasaba más bien por la Teología. El segundo documento es un fragmento de la condenación de 1277 por el Obispo Tempier. A continuación traza un resumen de su vida en relación con los objetivos filosóficos de este libro, y que ocupa su mayor parte. En el acápite sobre la obra, explica la estructura y estilo de las Sumas, los Cuestiones y los Opúsculos, dando una idea general del contenido. Acompaña esta semblanza bio-bibliográfica con un elenco de obras introductorias o de aproximación, en portugués. El libro se cierra con un breve capítulo titulado "Memorias póstumas" donde se pasa rápida revista a la historia del tomismo posterior a 1274. Dos de estos recuerdos nos muestran claramente la postura del autor frente a esta historia. Una es la frase de Roberto Gómez que Nascimento hace suya: "Tomás de Aquino es uno de esos autores por los cuales debemos tener máxima piedad, porque fue víctima del peor de los preconceptos: el preconcepto a favor" (p.87). El otro es el párrafo "Elogio a Santo Tomás" de Umberto Eco, que merece ser transcrito todo porque no tiene desperdicio: "Por eso ciertamente es lícito preguntar qué haría Tomás de Aquino si viviese hoy; pero será necesario responder que, en todo caso, no reescribiría una 'Suma

Teológica'. Ajustaría cuentas con el marxismo, con la física relativista, con la lógica formal, con el existencialismo y con la fenomenología. No comentaría a Aristóteles sino a Marx y Freud. Además, cambiaría el método argumentativo, que se volvería un poco menos armónico y conciliador. Y finalmente percibiría que no se puede ni se debe elaborar un sistema definitivo, cerrado como una pieza arquitectónica, sino una especie de sistema móvil, una suma con páginas sustituibles, porque en su enciclopedia de las ciencias entraría la noción de provisoriedad histórica. No sé si decirte que todavía sería cristiano. Digamos que sí. Sé con certeza que participaría en celebraciones en su honor solamente para recordar que no se trata de decidir como usar todavía lo que él pensó, sino de pensar otra cosa. O, a lo sumo, aprender con él cómo se hace para pensar con lucidez, como hombre de su propio tiempo. Después de todo esto, ya no querría estar en su piel" (p.88-99). Por si alguna duda quedara sobre el propósito del Prof. Nascimento, ¿qué mayor aclaración que este texto sobre su interpretación de Tomás de Aquino? En una modesta introducción de cien páginas, Nascimento nos propone un nuevo modo de ser tomistas.

SERGIO RABADE ROMEO, La razón y lo irracional, Madrid, Editorial Complutense, 1994, 284 pp.

Los temas gnoseológicos y metafísicos han sido antigua y reiterada preocupación del Dr. Sergio Rábade, y ahora vuelve con renovado vigor a expresar sus reflexiones sobre uno de los temas más arduos de la historia de la filosofía: la comprensión de lo irracional. Observa sagazmente en la "Introducción" que somos -y no podemos menos que serlo- hijos de los griegos, de nuestro pasado medieval latino y de una modernidad que continuó y concretó muchos de los proyectos anteriores. Se suele reconocer que la filosofía es un saber de la razón, y sin embargo, paradójicamente, esta larga historia sólo nos muestra divergencias sobre este concepto y su necesaria contrapartida. Que lo irracional sea difícil no se debe sólo a que por su naturaleza misma parece inasible, sino porque incluso la razón, pensándose a sí misma, se confunde y diversifica. La historia del concepto de razón coincide con la historia del de irracionalidad y a la inversa. Pero antes de comenzar esa larga historia, Rábade nos entrega dos capítulos introductorios donde expone los marcos teóricos de su indagación.

La parte histórica abarca los capítulos 3 a 11, y cuidadosamente se analizan los hitos sobresalientes de nuestra historia: el "lógos" griego, la "ratio" latina, las formas modernas de racionalidad (racionalismo y empirismo), la ilustración (tránsito de la razón analítica a la trascendental), dedicando -como era de esperar- un largo y

meduloso capítulo a Kant, siguiendo con el romanticismo, la razón dialéctica, la razón vital y los irracionalismos contemporáneos (Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno).

Aunque a lo largo de estas densas páginas el autor desliza algunas de sus ideas esenciales, es sin duda en los dos últimos capítulos donde sistematiza el resultado de sus reflexiones. En el capítulo 11, "Hacia una noción de lo irracional", haciendo un balance de todo lo dicho, halla que se aplica el calificativo de "irracional" a ciertas formas o situaciones cognoscitivas que no lo son propiamente: lo supra-racional, lo extrasistemático, lo incoherente (en un sistema), lo sin-sentido, lo instintivo o afectivo, lo inconciente, lo inmediato, lo trágico, el mito y lo desconocido. Hay también formas "intermedias" o menos propias de irracionalidad, que son lo absurdo (lo que carece de sentido porque no lo podemos comprender desde una posición racional), lo injustificable y lo trans-objetivo. Finalmente están las formas propias o rigurosas. Hay cinco conceptos que Rábade admite como formas propias de irracionalidad: 1. lo "irracional" en el sentido de no-racional, es decir, lo ajeno a la razón pero no a alguna otra posible forma de conocimiento o captación; 2. lo "no-inteligible" lo "ininteligible", o sea lo no accesible al conocimiento intelectual, para los casos en que los conceptos de intelecto y razón se tomen como equivalentes o semejantes; 3. lo "incognoscible", o sea lo no alcanzable por ninguna forma de conocimiento; 4. lo "impensable", que es lo refractable "a este dinamismo humano más libre que el conocer, que es el pensar" (p.249) y 5. lo "contradictorio" que es una noción límite para captar y comprender lo irracional. Este balance ha dado como resultado en cualquier caso una noción negativa, de la cual sólo se puede tener una aproximación analógica y relativa, como de cualquier expresión de ese tipo. Pero además, esta noción "está afectada de relatividad histórica y hasta teórica. Es decir, está necesariamente en función de lo que por conocimiento se entienda en cada momento o en cada teorización del conocimiento" (p. 251).

El capítulo 13 y final muestra la otra cara del problema, los conceptos de racionalidad y racionalización cuyas formas tipo son: de arriba hacia abajo y viceversa. Las formas más importantes de racionalización son para Rábade la categorización y la conversión a los primeros principios. Al cabo de este análisis se hace claro que la irracionalidad también toma distinto aspecto en cuanto la razón se organice como sistema es decir, como orden conceptual derivativo. Entendiendo la racionalidad como "proceso de racionalización" o sea de dar razón de cada afirmación (categorizar, reconducir al inicio conceptual, sistematizar) parece claro que en algún momento de este proceso se topa con un límite donde lo irracional se transforma en irracional supuesto que -como observaba Aristóteles- tal proceso no puede ser infinito. Culmina Rábade reconociendo que el área de nuestro conocimiento racional (fundamentado) está limitado por dos ámbitos de irracionalidad: por abajo con la

inabarcable pluralidad de lo dado y por arriba con la imposibilidad de dar razón de los principios. Ahora bien, desde los griegos, pasando por el pensamiento cristiano y el moderno, se ha dicho que los primeros principios se imponen al entendimiento por su evidencia. Rábade termina su obra con una inquietante pregunta: "¿Se imponen por evidencia cognoscitiva o es evidente que se nos imponen sencillamente porque no somos capaces de ir más allá de ellos?" (p. 284). Sea que estos principios se entiendan como los primeros principios del aristotelismo, como el Dios creador cristiano, como la intuición cartesiana o el sujeto trascendental, siempre queda la duda sobre el carácter de su pretendida "evidencia" (ibid.). Son, dice Rábade "muchas respuestas, pero acaso ninguna racionalmente definitiva". Que la pretensión racionalizadora de la filosofía acabe en las dudas sobre nada menos que su propio inicio argumentativo es algo de lo que ya tenemos noticias porque casi todos los grandes filósofos tuvieron el valor de arrojarse a esa sospecha. Pero aquí se trata de la conclusión final de una obra fundada en el análisis de veinticinco siglos de historia filosófica. Parece que Rábade se detiene justo cuando comienza la intriga, es decir, cuando nos preguntamos seriamente por el fundamento de la "evidencia" de las intuiciones filosóficas que sirven de base a los sistemas. Creo que es legítimo pedirle al autor que luego de habernos interesado en esta intriga, avance con nosotros, y si es posible antes que nosotros, con otras reflexiones sobre este inquietante tema. Es seguro que tiene mucho que decir.

ANGEL J. CAPPELLETTI, **Estado y poder político en el pensamiento moderno**, Mérida, Universidad de los Andes- Consejo de Publicaciones, 1994, 212 pp.

El autor reúne en este libro siete ensayos publicados anteriormente sobre el tema del título. También tienen en común ser una lectura reflexiva y crítica de las principales ideas. No se trata -y el autor lo advierte de entrada- de considerar a estas figuras como el elenco completo del pensamiento filosófico político de la modernidad. Son, en cambio, hitos representativos del desarrollo que estas ideas tuvieron en los últimos cinco siglos en Europa.

El primer trabajo estudia las ideas políticas de Lutero, mostrando la conexión entre su fideísmo y la consecuencia política autoritarista que extrajo y que le sirvió, indirectamente, para que los príncipes alemanes beneficiarios de su doctrina afianzaran su propio poder religioso. Aunque no descarta las interpretaciones psicológicas de la pasión autoritaria de Lutero, Cappelletti interpreta que se deriva lógicamente de su irracionalismo fideísta. Paradojalmente, concluye, la "libetad cristiana" que fue bandera de la Reforma no dio frutos auténticos con Lutero, ni con Calvino o Bucer, sino con Servet o Socino.

El segundo ensayo trata la concepción política de Maquiavelo, quien según Cappelletti fue el primero en Occidente, después de un milenio de imperio cristiano, que se atrevió a proclamar la oposición conceptual y pragmática entre política y moral. La interpretación del autor puede resumirse en la siguiente frase: "El genio de Maquiavelo (y genio implica siempre osadía) se revela en el establecimiento de la antítesis moral-política, y en la formulación de la síntesis según la cual el estado es, por su propia naturaleza (y no por un accidente histórico), una entidad inmoral" (p. 41).

El tercer ensayo se refiere a Hobbes, cuya historia personal Cappelletti vincula acertadamente a su concepción filosófica acerca del estado tal como la expone en *Leviatán*. Testigo de las luchas entre monárquicos y parlamentaristas, de la dictadura de Cromwell y de la Restauración, un país en el que cada fracción buscaba imponerse por la fuerza y la astucia, le sirvió de modelo para visualizar un "estado natural" de guerra total a partir del cual surgiría el orden político y el estado, cuya cabeza es el gobernante absoluto, algo así como el alma de un gran organismo. Cappelletti opina, con todo, que a pesar del innegable absolutismo hobbesiano, su teoría sobre el estado constituye un avance del liberalismo sobre el teocratismo medieval (p. 71) si bien no está libre de una serie de contradicciones que puntualiza, sobre todo el hecho de que en el fondo su concepción está muy ligada a su propia experiencia histórica (la Inglaterra del s. XVII).

El cuarto ensayo tiene por protagonista a Montesquieu, cuyas ideas políticas expone con mucho detalle. Pasa revista a sus ideas sobre la constitución del estado, sobre las formas de gobierno y sobre la relación entre política y religión. Cappelletti muestra que Montesquieu de hecho fue un deísta partidario de los principios de una relación natural consolidada como moral general y universal, pero que admitió las religiones positivas en tanto y cuanto se acercaran a ese ideal de moralidad racional. Su conclusión es que "este filósofo ilustrado, con un deísmo y su raracionalismo teológico, con su tendencia a construir una política y una sociología científicas, es decir, objetivas, representa la ideología de una burguesía en ascenso, enfrenta al antiguo orden feudal, y al mismo tiempo, temeroso ya de la irrupción de las masas populares" (p. 138)

El siguiente ensayo enfoca la polémica entre Marx y Bakunin en el seno de la Primera Internacional, a propósito de la posibilidad de un estado del proletariado. Para Marx, la dictadura del proletariado es condición de la meta de una sociedad sin clases y sin estado. Frente a esta postura, Bakunin criticaba la teoría del "estado popular" con la siguiente lógica: quienes asuman la condición del estado, aunque provengan del ámbito obrero, dejarán de serlo para pasar a ser gobernantes y

generarán de por sí una nueva clase. No puede haber un estado obrero: si es estado no es obrero y si es obrero no es estado. La historia posterior, hasta la actual perestroika, concluye Cappelletti, ha dado la razón a Bakunin.

El sexto ensayo se dedica a Pierre Clastres y sus estudios sobre la sociedad salvaje sudamericana como sociedad no-dividida (sin Estado). Cappelletti puntualiza varias consecuencias que se siguen de los estudios antropológicos de tribus que carecían de estructuras autoritarias sin carecer de sistemas sociales bien determinados y adecuados a sus necesidades y, motivaciones. En primer lugar, que la idea de la necesidad del estado (e incluso de un estado fuerte) es una percepción histórica (europea occidental) determinada por nuestras propias asunciones culturales. Por la misma razón, tampoco el capitalismo y la teoría del trabajo necesario, del ahorro, etc. (en esto coinciden aunque bajo distintos signos, liberalismo y marxismo) son una real necesidad de subsistencia: muchos pueblos subvienen a sus necesidades con un mínimo de trabajo. La economía "primitiva" no es inferior a la nuestra, es simplemente distinta y probablemente cumpla incluso mejor los fines para los que fue instituida. En tercer lugar, la percepción de que la autoridad juzga y domina, también es un condicionamiento cultural. En otras sociedades la función del "jefe" es armonizar dialogalmente las disensiones, brindar consejo, ayudar, etc. pero no mandar. Es decir, no toda sociedad se vincula por necesidad al esquema mando-obediencia. Resulta sugerente el siguiente comentario: "Hace varias décadas que una llamada 'filosofía de la liberación' se empeña por encontrar nuevos caminos y modelos propios para los pueblos oprimidos y explotados de América Latina. Su empeño, no siempre claro y distinto, busca elementos en el marxismo y en la teología católica, en la fenomenología germánica y en el semitismo bíblico. ¿No sería la hora de que volviera sus ojos a las concepciones del mundo y de la vida de los pueblos indígenas, pobladores de América desde hace varias decenas de milenios? Y no precisamente a las de aztecas e incas, de cuyos sistemas de vida política y económica no puede aprender mucho quien aspira a la liberación, sino a las de las numerosas -tribus salvajes que habitaron las selvas y los llanos..." (p.170). Este tipo de observaciones siempre da qué pensar.

El último ensayo trata la postura política de Cornelius Castoriadis, a quien Cappelletti califica como uno de los filósofos políticos más lúcidos de nuestro tiempo. Sus críticas al leninismo soviético e incluso a la apertura de Gorbachov son claras y terminantes. Pero a la vez es significativo su esfuerzo por hacer justicia a la obra y al pensamiento de Marx mismo, luego del derrumbe de los regímenes que pretendieron apoyarse en sus teorías aunque tergiversadamente. Es importante la constatación de Castoriadis, en el sentido de que algunos elementos de lo que luego será totalitarismo ya están presentes en el marxismo. Por esta razón, Cappelletti duda de que Marx pueda ser totalmente salvado de las consecuencias históricas de sus teorías.

Aunque este libro no ha sido escrito en forma unitaria y sistemática, el hilo conductor que se percibe claramente en sus páginas no puede ser sino la unidad conceptual de su autor, quien desde la filosofía pura se ha acercado hacia posiciones políticas críticas de todas nuestras formas actuales de Estado. En ese sentido una gran crítica a la modernidad, tan global y decisiva como la crítica al "sujeto" puede ser la crítica al "estado". Sin duda Cappelletti se inscribe en esta línea.

S. MAGNAVACCA, C. D'AMICO, D. DI LISCIA, A. TURSI, **Cuatro aspectos de la crisis filosófica del siglo XIV**, Buenos Aires, Ediciones Patristica et Mediavalia, 1993, 89 pp.

Este libro es fruto de los trabajos que realiza la Sección de Estudios de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de las Universidad de Buenos Aires. Los une la común preocupación por analizar los grandes rasgos definitorios de la filosofía del s. XIV que carece, al contrario de la precedente, de estudios globales. Esta época, que los antiguos manuales solían denominar "decadencia escolástica", es tal vez eso porque, como dice Magnavacca en la presentación, "es inevitable que atardezca después del mediodía", pero es mucho más que eso: la crisis de los antiguos saberes, producto genuino del s. XIV inaugura -para todos sus efectos- la modernidad. La indagación de los autores detecta el periodo 1340-1440 como desplazamiento de la visión teocéntrica por la antropocéntrica. Los trabajos van desde el origen del Humanismo hasta el Cusano.

El primer trabajo pertenece a Silvia Magnavacca y se titula "Los albores del humanismo. Petrarca y el reingreso de San Agustín" donde ubica el renacimiento agustiniano en el panorama filosófico-teológico del XIV en el que coexisten (la línea especulativa de tomistas y escotistas, la línea averroísta y la lógica experimentalista (con autores a la vez tan cercanos y tan disímiles como Durando de San Porciano, Pedro Auriol, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia). Señala tres fases del Humanismo italiano: primera, la de Petrarca a Leonardo Bruni, centrada en el rescate de la tradición literaria; segunda, la de Lorenzo Valla, que influencia hasta Erasmo e incorpora la exigencia metodológica; tercera, la de replanteo científico y filosófico, centrada en la Academia Florentina (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Poliziano). En este marco se produce el reingreso de San Agustín de la mano de Petrarca. Dice la autora que el momento fundacional del humanismo italiano sería la conversión agustiniana de Petrarca en 1332. La polifacética personalidad del Hiponense hace que cada fase el humanismo tenga su faceta agustiniana, tanto Marsilio Ficino, como della Mirandola, la "devotio moderna" e incluso el estilo literario.

Daniel Di Liscia presenta su investigación sobre "Definición y mensura del movimiento. Dos perspectivas de la filosofía natural escolástica en Nicolás de Oresme" donde estudia la tensión entre el concepto escolástico vigente de movimiento y la necesidad de establecer otro que permita un análisis cuantificacional. Partiendo del planteo de definicional de Averroes, que destaca el término final como elemento diferenciador, y el de Alberto Magno que arriba a Ockham como "forma fluens", pasa concretamente a Oresme y su torta de las configuraciones, cuyos antecedentes el autor rastrea en los miembros del Merton College (Bradwardine, Heytesbury, Swineshead, Dumbleton). Analiza el concepto de movimiento local mostrando las complejas articulaciones entre los mertonianos y Aristóteles pues, como bien señala, la aplicación del teorema mertonense de la velocidad media de caída de los graves no se realizó en el contexto de las obras calculísticas sino en el de la Física aristotélica.

Antonio Domingo Tursi se ocupa de "La Gramática Especulativa de Tomás de Erfurt" que fue la más famosa de las obras de metagramática que circularon en ese siglo, atribuida a Scoto hasta que Grabmann le restituyó su paternidad. Comienza por el análisis de los modos de significar, cuya historia arranca de Remigio de Auxerre y las Glosas a Donato y Prisciano, en los ss. VIII-X, pasando por Guillermo de Conches, los gramáticos especulativos del XIII (Boecio de Dacia, Juan Kilwardby) hasta llegar a la segunda generación con el autor que nos ocupa. Luego Tursi se ocupa de analizar la tesis fenomenológica sobre los modos de significar, hallando aproximaciones contemporáneas a la Gramática Especulativa en Heidegger y Chomski. Un tercer punto se dedica a repasar las ediciones del texto y luego se presenta una descripción del contenido que divide en tres partes: general, especial y funcional. Señala finalmente que los modistas, y Tomás sobre todo, se preocuparon por hacer corresponder el lenguaje a la realidad y por eso buscaron correlaciones entre las categorías gramaticales y las ontológicas (el sustantivo corresponde a la sustancia, el adjetivo a la cualidad, etc.) Este realismo moderado gnoseológico cayó ante el fuerte embate del nominalismo reinante. Ese fue el fin de estas gramáticas que constituyen sin embargo, interesantes y sugerentes anticipaciones.

El último trabajo tiene por autora a Claudia D'Amico y versa sobre "Nicolás de Cusa: un pensamiento en la transición de dos siglos". Luego de pasar revista rápida pero adecuada a los tres grandes temas de su filosofía, expone por qué lo considera un hombre de la transición. Con respecto a los problemas teológico-políticos, conocía muy bien los movimientos de espiritualidad del XIV, pero su obra "De Concordantia Catholica" no se atreve a postular la unión de fe en la diversidad de rito, aunque lo logre en otras obras. Con respecto a los temas teológicos, sin duda beben en las fuentes de la teología negativa del neoplatonismo cristiano, pero su "coincidentia oppositorum" va más allá y la disyunción Dios-mundo se resuelve en la "Complicatio

absoluta". La idea del universo infinito será protagónica en el siglo siguiente, aunque sea deudora de la postulación cusana según la cual en Dios el ser y la nada coinciden. Finalmente, la antropología cusana implica una recreación gnoseológica que asocia la antropología y la cosmogonía y lo separa del realismo medieval llevándolo a los nuevos tiempos.

Estas cuatro visiones del XIV están muy lejos de avalar la idea de una filosofía decadente o crepuscular. Al contrario, como productos de un proceso que los autores han denominado "crítico", preludian a veces muy patentemente los caminos del futuro. Es mérito de esta pequeña obra suscitar interés por ciertos momentos de inflexión histórica que han resultado cruciales al pensamiento.
