

Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 15, N° 30

2- semestre 1995

INDICE

<i>Sobre la dignidad humana.</i> <i>Carlos Alemián</i>	3
<i>Acto de presentación de la obra</i> <i>"Teoría y crítica del pensamiento filosófico"</i> <i>de Celina Lértora Mendoza</i> <i>Marta López Gil</i>	12
<i>Algunos eventos de interés</i>	14
<i>Comentarios Bibliográficos</i> <i>Celina Lértora Mendoza</i>	20

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

Copyright by © EDICIONES FEPAL - M.T. de Alvear 1640 - 1º piso "E" - Buenos Aires - Argentina - Queda hecho el depósito de Ley 11.723- Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remite un ejemplar.
ISSN 0326-3312

SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA

Carlos Alemán

Los derechos humanos se consideran hoy asunto de la humanidad, al extenderse la doctrina que hace de la "cosa juzgada" en una jurisdicción mere presuuesto procesal para su tratamiento en el ámbito del derecho internacional'. Esto es un efecto de la planetarización, que desdibuja los perfiles del Estado-nación en pro de los organismos supranacionales. Los derechos humanos ya no son acotables en los límites de la soberanía de un Estado, sino que son de competencia internacional, según un criterio que se impone con el aval de la Corte Internacional de Justicia.

Otro viraje notable, que también cuenta con un creciente consenso planetario, consiste en incluir entre los derechos humanos no sólo los civiles y políticos, sino también los económicos, sociales y culturales, que solían considerarse más aspiraciones que derechos. En la Conferencia de Viena de junio de 1993 se fijó el criterio de la interdependencia de estas dimensiones como derecho básico, según estaba implícito ya en el espíritu iluminista que *alumbró* la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa y aparece claro en el mismo preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, por poco precedida por la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

Los derechos culturales incluyen no sólo el acceso a la educación y el desarrollo de la personalidad, lo mismo que la participación en la vida cultural de la comunidad, tal como lo prescriben los artículos 26 y 27 de la Declaración de la UN, sino el mantenimiento del idioma, la religión, los sentimientos y las tradiciones. Planteado esto para el caso de las minorías, también vale para las sociedades marginales o aun las mayorías de hecho subyugadas en este aspecto (y estoy glosando al jurista Héctor Gross Espiell), como en varios países de América latina.

La Carta de las Naciones Unidas prevé en su artículo 73 la protección de la cultura de los pueblos dependientes o sin gobierno propio: pero no abunda en el asunto.

Parece punto obligado, al enfocar la cuestión de los derechos de este modo, la referencia a Auschwitz, caso que tienen bien presente los filósofos actuales desde Apel

hasta Lyotard. La situación tiene antecedentes de similar interés, como el genocidio turco contra los armenios, desencadenado en 1915, con la aniquilación de un millón y medio, es decir la mitad de la población de ese origen, mediante el saqueo, la matanza durante las deportaciones a pie hacia el desierto de Der Zor o el arreo hasta el ahogo en el mar, como ocurrió en Trebizonda.

El caso judío fue principalmente una discriminación civil y política que culminó con la violación del derecho a la vida. Al holocausto le siguió la creación del Estado de Israel y hubo reivindicación y aun resarcimiento, con confesión de parte. Nada similar sucedió en el caso armenio, que comprende la violación de todos los derechos, desde la vida hasta el resguardo de la creación cultural, proyectada y perpetrada por un Estado que hoy niega los hechos atroces. La comunidad internacional reaccionó tardía y tibiamente, y el pueblo armenio, cuya voz apenas fue escuchada, arrastra la condición de víctima, en la terminología de Lyotard. "La diferencia -dice- se caracteriza por esta imposibilidad de probar. El que presenta una demanda ante el tribunal es escuchado, pero aquel que es la víctima queda reducido al silencio."² Hay pruebas, pero los victimarios han tenido la habilidad de tergiversarlas o postergar su escrutinio, mientras que las víctimas carecen de habilidad o fuerza para hacer valer los hechos. El daño no se reconoce y el afectado muere sin lograr la vindicación de la trágica experiencia, transmitida en su lenguaje como certeza de la sangre.

A la violación de carácter civil y político se agregó la del resto de los derechos. En lo concerniente a los culturales, está probado que los turcos hicieron establos o viviendas con las piedras de templos milenarios, a pesar de los resguardos de la UNESCO; borraron los rastros toponímicos y cualquier otro que dejase prueba cultural de los cristianos en el imperio otomano. En el siglo pasado eran un tercio de la población, y hoy apenas llegan al uno por ciento en Turquía, que al suceder al sultanato se estableció oficialmente como república laica y homogénea, limpieza étnica mediante.

Ambos casos: el judío y el armenio (y hay muchos otros), son efectos malignos de la modernidad. La razón instrumentalizada³ desconoció el derecho primario del *hombre*, ente que en el siglo XVIII proclamó sobre la base del reconocimiento del carácter de par simétrico por naturaleza. Utopías: se trataba de cosas, no de iguales. Se podía disponer de ellos según conviniese, porque como el siervo, no podía aducir derechos de señorio: ante todo, la *dignidad*. En la Edad Media, ésta estaba reservada a los señores, que la apoyaban en el nacimiento y en el rango, y la asociaban con la moralidad, propia del

colectivo señorial. Así, lo moral se extendía al trato con los siervos, y no del todo, como el derecho de pernada lo demuestra.

La dignidad, elevada por el Iluminismo a fundamento natural de toda la humanidad, quedó en mera aspiración al escindirse la razón en teórica y práctica. ¡Oh contradicción de las Luces y fracaso del cierre hegeliano! El *otro* siguió de hecho en la condición de objeto de cálculo, como si fuese un objeto. ¿Qué significa "perro judío"; "perro infiel"? Animal, naturaleza. Con la moderna tecnología llegaron Auschwitz y Treblinka, y se hizo del hombre, jabón. No se puede olvidar la infamante frase de Hitler, como justificación previa del holocausto: "¿Quién se acuerda hoy de los armenios?"⁴ Sólo era cuestión de calcular los efectos. Manos a la obra, pues.

El caso de las mayorías subyugadas, como se las puede observar hoy en Bolivia, en el Perú o en México, es de índole análoga. La liquidación y el despojo arraigan en la modernidad, y se disimulan con el mestizaje, el sincretismo cultural y religioso y las ventajas tecnológicas y científicas de la cultura dominante que en parte pueden disfrutar.

La enajenación cultural, su desventaja económica y social, constituyen una denegación de derechos humanos que se calificó de subdesarrollo y se palió con la esperanzada categoría de progreso. Constituye un gran avance que hoy se tienda a reconocerlos como derechos denegados, al retroceder a las fuentes iluministas. Su reivindicación supone retornar una utopía que suele rechazarse en nombre de la lógica "natural" del equilibrio asimétrico. Desde el comienzo de las relaciones con la cultura europea se desconfió de la *dignidad* del indígena y del negro, y por ende de su humanidad. Eran *otros*. Esto no ocurría siquiera con el siervo medieval, que a pesar de su papel poco honorable estaba integrado a la comunidad y reconocido como igual en el otro mundo. Luego el mestizaje moderó los contrastes en buena medida.

La dignidad

Esta palabra, esta categoría, *dignidad*, funda al mismo concepto de humanidad y por ende a los derechos. Kant dice *würdig*, *Würdigkeit*: "Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein" ... "Ohne den moralischen Vernunftgebrauch würden wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten"⁵. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁶, distingue: "En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*

Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad. ... aquello que constituye la condición pasa que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro bffislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la *humanidad* (subrayo yo), en cuanto ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad".

La Declaración de Viena, del año último, expresa en consonancia con este precepto kantiano que "todos los derechos del hombre derivan de la *dignidad* y el valor inherente a la persona humana". Así cobra pleno sentido la interdependencia de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, en cuanto fundan una situación humana, de la cual no se pueden escindir como mera aspiración lo económico, lo social y lo cultural.

Kant tomó el término *Würde* de su acepción usual de *dignidad, gravedad, título, categoría, decoro*, lo cual refuerzo la interpretación vienesa de los derechos, anticipada por la americana, cuyo preámbulo reza: "Todos los hombres *nacen* libres e iguales en *dignidad* y derechos, y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros."

La Declaración de la Asamblea francesa de agosto de 1789 no recurre al término, pero su sentido queda implícito. Habla de "los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre", y estipula en el artículo primero: "Los hombres *nacen* y viven libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad pública".

Si recordamos la célebre polémica entre Jellinek, quien supone a Locke y no a Rousseau como inspirador de tal declaración, y Emile Boutmy, que reivindica al iluminismo francés, y en especial el *Contrato social*, como su fuente, podemos concluir una común fuente de inspiración, apoyada en el afán de libertad y dignidad...

No es poca cosa tal libertad y dignidad, porque de lo que se trata es del señorío; de esa capacidad fundante de normas que el siervo sólo ha podido adoptar en la Revolución, venciendo el temor al trasmundo y a la muerte, que son la fuente y la manifestación de la naturaleza que lo subyugaba. La *Fundamentación* kantiana al hombre libre de la

Fenomenología de Hegel; el primer hombre, en realidad, ya que antes sólo había figuradamente siervos o amos, no humanidad. La dignidad apunta al trasfondo metafísico de la antropología, tan enriquecida en la Modernidad como producto de los descubrimientos, por cuanto el sentido del hombre, que se manifiesta en su cultura, es algo "serio", y no natural. Desde las formas más primitivas del mito la cultura juega el sentido, es decir el ser de la comunidad y sus integrantes. La "dignidad" propia de la acción humana, consumada por la ideología Humanista con una doctrina universalista que aún hoy nos sustenta, alienta en la particularidad de todos los tiempos y latitudes.

Ángel Vassallo recogió uno de los sentidos del *Würde* de Kant para definir, como aquél, lo más propio y profundo del hombre. Planteó la "gravedad" como lo auténticamente humano. Tras haber asasinado al rey -comenta Vassallo- Macbeth tiene conciencia de haber perdido la humanidad. Cita tres versos⁷ de la obra de Shakespeare: *For, from this instant, / There 's nothing serious in mortality / All is but toys; renown and grace is dead / The wine of life is drawn.* Traduce "serious" por "gravedad": "Desde ahora ya no hay *gravedad* en la vida, / Todo es frivolidad, han muerto la gloria y la gracia, / El vino de la vida está apurado".

Para definir "gravedad" recurre a su privación. "Tan pronto falta la gravedad (certeza o intimidad) el hombre se hace «perecedero»: ha perdido su ser verídico, que vale tanto como su realidad. Aquel que ha perdido la gravedad ya puede dirigir contra sí mismo las palabras con que el conde de Gloucester se refiere al demente rey Lear: "¡Oh, tú, destrozada obra maestra de la creación!" Ahora la existencia grave descubre todo el tamaño del «salto» que la separa de la culpa, del no-ser de la finitud.

En la tardomodernidad

La gravedad nunca universalizada se reivindica; la modernidad se reafirma en la legislación reavivando la utopía. Pero transitamos la tardomodernidad. Esa dignidad o gravedad buscada no encuentra referente. De hecho, la época señorial tenía el arquetipo del caballero la modernidad lo sustituyó por el ciudadano, que queda como ideal incumplido por el carácter dialéctico del mismo iluminismo, que genera una aristocracia como referente de la dignidad o humanidad satisfecha. Los últimos referentes son de hace medio siglo: digamos, por caso, Roosevelt, De Gaulle, Churchill. A partir de la posguerra la instrumentalidad de la razón gira hacia la *liviandad*. Ni los gobernantes, ni los grandes empresarios obran según reglas de moralidad. El historiador Perry Anderson dice en una entrevista reciente que los gobernantes de hoy "han pasado a ser

un grupo promiscuo, internamente inseguro y concesivo. Tienen poca solidaridad interna y escasos principios morales. Esta falta de perspectiva histórica en su función marca la diferencia con las clases dirigentes de otra época”⁹

¿Quién es el referente de la dignidad, y quién carece de este derecho que nos hace humanos? El arquetipo es el señor neoliberal, que goza de lo que se considera consumación de la humanidad. Bienes, derechos, usufructo, libertad, salón VIP. El contratipo es el desocupado o marginal. Anderson compara épocas:

“En 1789, valores importantísimos se pusieron en juego. Pero después entraron en un periodo de descrédito, especialmente en la época posterior a la caída de Napoleón. Así como en esa época aparecían derrotados los valores de la Revolución Francesa, hoy podríamos decir que sucede algo parecido: hasta hace unos quince o veinte años estaban muy altos los principios del estado de bienestar, la confianza en el progreso, la necesidad de crecimiento y de equidad. Ahora aparecen desplazados por la competitividad, la exclusión social, la despreocupación por el conjunto de una comunidad. Más aun, en el sistema neoliberal los valores no son algo central.”¹⁰

La gravedad carece de paradigma, todo es liviandad; nada queda *würdig* diríamos con Kant, sino que tiene *Preis*. Del ideal de comunidad, del reino de los fines se ha pasado al mercado. La segunda fórmula del imperativo mandaba: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”. De ella queda sólo el final; un medio. Una red de poderes domina la aldea global, *sub specie rationis*. El otro es calculable por lo que es capaz de sumar o restar a un designio, dentro de la red o fuera de ella. Se lo admite o se lo margina con sentido instrumental. Nada hay del otro que sea relevante a la efectividad comunicativa salvo su operatividad en un mercado; y esto aun en el ámbito de la ciencia y la tecnología.

Queda totalmente al margen el sentido de la *vigilia*, que marcaba en Vassallo la dirección de la gravedad; la definía como “apuntar a un plano de la realidad al que por lo menos le corresponde la determinación de ser *otro* que el de la conciencia natural - sin que esto quiera decir por fuerza una realidad entitativamente distinta o trascendente a la realidad del mundo”¹¹.

Del logos al reor

En suma, el *logos* que imperaba al modo de sujeto racional práctico ha venido a ser reemplazado por el *reor* de lo que tiene valor de cambio y circula con la neutralidad de la mercancía: ningún compromiso, salvo el precio.

Entonces, debemos explicarnos la fuente del retroceso de los organismos internacionales, elemento fundamental en la planetarización de las sociedades, hacia la utopía del *logos*, que afirma como derecho de *dignidad* lo que en el Iluminismo estaba de metafísico. En términos foucaultianos se trata de una reivindicación de la humanidad a pesar de la dialéctica del biopoder,¹² cuyos alcances deben moderarse por reacción a lo que ya se convierte en el escándalo de la marginación y el subdesarrollo aun en el mismo seno de las naciones dominantes. La *livianidad*, en esta perspectiva, está monitoreada por sus mismos impulsores. Muestra su vertiente positiva como aceptación del *otro* como sujeto de derechos, límite ideal o utópico de la dominación policentrada de los mercados y la hegemonía de los Estados más fuertes sobre el resto.

La dignidad pasa a tener por polo la cultura, y comprende por arrastre la situación económica y social, además de los derechos civiles y políticos que se sustentaban por tradición. El doctor Edwin Harvey, siguiendo una doctrina que va ganando adeptos, sostiene que en lo futuro, la soberanía radicará básicamente en la identidad cultural.¹³ Esta tesis, que alienta el pluralismo cultural, está dirigida al pleno desarrollo de los derechos. Tiene sus resonancias en el inciso 19 del artículo 75 de la Constitución reformada, que manda al Congreso "proveer lo conducente al desarrollo humano, al progreso económico con justicia social...", más allá de la ideología del progreso considerado en términos económicos meramente. Pero como afirmación general supone la resignación de la soberanía clásica del Estado, y no presta la atención debida al oligopolio de los *mass media* planetarios, que están reduciendo las culturas más recónditas al modelo consumista central.

Gianni Vattimo¹⁴ sostiene que el nacimiento de la sociedad posmoderna, los *mass media* desempeñan un papel determinante; que estos no caracterizan a la sociedad como más "iluminada" sino como más compleja, "católica incluso"; y que las esperanzas de emancipación radican precisamente en este caos. Hace notar que Theodor Adorno preveía, en *Minima moralia*, el efecto de homologación general de la sociedad (lo decía la radio; hoy vale para la TV), mediante la propaganda comercial o política y las visiones estereotipadas del mundo. Sin embargo, sostiene Vattimo, ha ocurrido lo contrario: los

medios se han convertido en exponentes de una explosión y multiplicación generalizada de las visiones del mundo. La lógica de mercado, que exige que todo se convierta en objeto de comunicación, garantizaría que un creciente número de subculturas tomaran la palabra.

Tengo mis dudas, porque los medios con real poder de penetración planetaria, los que efectivamente pintan el panorama de las imágenes-acontecimientos, conforman de hecho un oligopolio ligado a la estructura de grandes corporaciones económicas de los países centrales.

Son estos medios los que nos muestran qué hay y qué sucede en parte se les debe la creciente preocupación por los derechos humanos, por la misma lógica de mercado a la que alude Vattimo. Pero siempre hay una selección, y sobre todo no hay una *explicación*. La transparencia es de superficie, porque la *ratio* dominante abre y cierra campos detrás de las pantallas, que sólo muestran efectos de acción u omisión. Las miserias y los conflictos suelen equipararse a subdesarrollo y diferencia. Eso es todo.

Los derechos humanos establecidos por la Convención de Viena sobre la base de la *dignidad* suponen un saludable balanceo entre el compromiso de la modernidad, que mostró vocación imperativa y manifestaciones perversas, y la laxitud de su etapa tardía, que se hace cargo de la diferencia. Pero los filósofos debemos estar atentos a la planetarización de lo humano, peligrosamente administrada para nuestros ojos por los *mass media*, para que no se sustituya la diferencia de la pluralidad con la diferencia de la víctima. Porque ¿Quién se acuerda de las víctimas? Quizá ni ellas mismas.

Notas

1. La Corte Europea de Derechos Humanos toma usualmente sentencias de Cortes Supremas y Tribunales Constitucionales (por ejemplo el caso Rumasa, de España) como asunto de su jurisdicción. En América latina -dice el doctor Hector Gross Espiell, catedrático uruguayo de derechos Constitucional y de Derecho Internacional Público- apenas se empieza a tomar conciencia de la regionalización, con tendencia universal, de estos derechos. (De la exposición "Derechos culturales en el mundo", durante el seminario internacional sobre la materia, el 29 y 30 de setiembre de 1994 en la Universidad de Palermo, Buenos Aires).

2. Lyotard, Jean Francois, *La diferencia*. Gedisa, Barcelona, 1991, págs. 22-23.

3. En el sentido fijado por la clásica obra de Horkheimer.

4. La versión sostenida por los armenios es la siguiente: el 22 de agosto de 1939 Hitler dijo en una conversación con miembros de su Estado Mayor General: "He dado orden a mis Escuadrones de la Muerte de eliminar sin clemencia ni piedad a los hombres, mujeres y niños pertenecientes a la raza polaco parlante. Sólo de esta manera podemos conseguir el espacio vital que necesitamos. Después de todo, ¿quién se acuerda hoy del exterminio de los armenios?"

Los turcos rechazan que lo haya dicho, porque no figura en las actas oficiales de Nuremberg. Cito *Hitler y la cuestión armenia*, folleto de propaganda antiarmenia de Türkkiye Atatürk, Universidad de Ankara, 1986. En la página 28 de *Armenia: the continuing tragedy*, Documento 1984/1 del Consejo Mundial de Iglesias, se reproduce parte de un debate en la Asamblea Legislativa de Ontario. Un legislador Newman, expresa: "Cuando Hitler comenzó sus pogroms, se le advirtió que las naciones del mundo no tolerarán sus acciones y no perdonarán o pasarían por alto sus atrocidades. A esta advertencia respondió: «¿Quién se acuerda hoy de los armenios?»"

Entre versiones y documentos discutidos queda señalado un referente que se juega al silencio.

5. "Obra de modo que seas digno de ser feliz" ... "Sin el uso moral de la Razón, nos tendríamos por indignos de ella."

6. Espasa Calpe, 1946, trad. Manuel García Morente, págs. 91-92.

7. Acto II, escena III.

8. Angel Vassallo, *Elogio de la Vigilia*, Catálogos, Buenos Aires, 1992, págs. 27-28.

9. En *Clarín*, Buenos Aires, 2 de octubre de 1994, primera sección, págs. 20 y 21.

10. *Ibidem*

11. Op. cit., pág. 31.

12. Michel Foucault, *Historia de sexualidad I*, Siglo XXI, 1990 pág. 165-170.

13. Conferencia 'Derechos culturales en América latina', en el seminario citado en nota 1.

14. *La sociedad transparente*. Paidós- I.C.E. -UAB, Barcelona, 1990, pág. 78.

**ACTO DE PRESENTACIÓN DE LA OBRA
TEORÍA Y CRÍTICA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
DE CELINA LÉRTORA MENDOZA.***

Marta López Gil

El libro es una investigación que se centra en la especificidad del discurso filosófico y de la pragmática filosófica. Por tanto, lo que le interesa a la autora es el hacer filosófico, dentro del cual entrará el hacer filosófico propio de la historia de filosofía. Vale la pena recordar que hablar de discurso es invitar al diálogo y a la reformulación de lo escrito o lo dicho, y que esto es insistir en que la filosofía de la praxis, acción, acto de habla o escritura, no cerrado sino abierto y, entonces, producción de siempre nuevos sentidos.

De ahí que la tercera parte del libro abandone el análisis de las proposiciones filosóficas, y también de las argumentaciones, y se concentre tanto en la pragmática de la historia de la filosofía: puede ser historia de la filosofía siempre y cuando se vea a la filosofía como praxis, y a la historia de la misma como hermenéutica de los históricos discursos. En este caso, el historiador-filósofo se hace cargo de sus interpretaciones filosóficas, acrecentadoras del sentido de texto siempre abiertos.

La filosofía, dice Celina Lértora, se caracteriza "más como actividad que como resultado teórico plasmado en un texto o expresión lingüística, aunque ésta sea la base de las tareas reconstructivas de la historia de la filosofía". Por otra parte, estas reconstrucciones son productos nuevos por lo que dijimos antes.

Lo que resulta claro en la propuesta es que la filosofía tiene un universo discursivo propio. La peculiaridad de los saberes filosóficos no apuntan a dar información sino a abrir un diálogo que tiende a totalizaciones no alcanzándolas nunca ya que el diálogo con los otros lo impide. A partir de un consenso inicial producto del horizonte de sentido en que nos movemos como comunidad, la discusión filosófica resulta posible en un marco "situado" y, al mismo tiempo, universalizable comunicacionalmente.

* Leído en el Instituto Histórico Municipal en Buenos Aires, el 15 de junio de 1995.

A lo que hay que agregar que el discurso filosófico parte de un imaginario social pero vuelve a él resolviéndose en elementos de ese imaginario. Ahí se inicia y se asienta una nueva comunicación discursiva filosófica. Indefinida, siempre inconclusa, siempre renovada, pero con una especificidad propia y distinguible de cualquier otro tipo de discurso: esto es lo que quiere defender Lértora: que hoy en plena *crisis* la filosofía es posible.

Esa crisis puede verse como *objetivista* en tanto la producción filosófica sea escasa o de poco valor, o *subjetivista* en tanto el ejercicio personal de la misma se tope con la falta de motivación y la anomia. El libro es un intento de ubicarse en la crisis pero mediante lo que se denomina pragmática filosófica mostrar que es posible un marco tópico, apoyo teórico de una discusión filosófica con sentido.

Como "somos nuestro pasado", el análisis de ese pasado resulta esencial desde el punto de vista pragmática (aunque muchas veces se haya considerado la historia de la filosofía como una cárcel que no permita crear).

Una aclaración más. Hacer historia de la filosofía es o adoptar una posición *reduccionista* que reduce el pensamiento de un filósofo de sus fuentes, influencias o pertenencia a un grupo; o *extensionista*: el pensamiento sometido a la hermenéutica del historiador "extiende" a ese pensamiento acrecentando su sentido. La opción de la autora es la última: la hermenéutica como método reconstructivo del pensar, 1) que reconoce el significado nunca agotable de un texto filosófico, 2) que es tarea creativa, no encerrada en sí misma, y 3) que compromete al pensamiento propio de quien hace esa historia reconstructiva hermenéutica.

En realidad, siempre la lectura de un texto es hermenéutica, aunque no se lo quiera reconocer y se pretenda ser objetivamente descriptivo, asépticamente expositivo.

Por tanto y en relación con lo anterior, hay que poner las cosas en su lugar para evitar los solapamientos o encubrimientos "ideológicos" por llamarlos de alguna manera.

Eventos sobresalientes de este II semestre de 1995.

1. El Instituto de Filosofía Práctica y Ética Profesional organizó en septiembre de 1995 las I Jornadas de filosofía para la práctica pública en Ciudad de Buenos Aires, con este temario:

- Filosofía en el mundo actual.
- Ética ciudadana y profesional.
- Bioética.

Panelistas entre otros:

Patricio Colombo Murúa
Ricardo Maliandi
Olsen Ghirardi
Arturo García Astrada
Luis Cencillo (España)
Manuel B. Trias
Marta López Gil
Gloria Prada
Michele Pallotini (Italia)
Carlos Alemián
Marcelo Imperiale
José A. Mainetti
Alfredo Achával
Celina Lértora Mendoza
Rodolfo V. Fuentes

2. Ciclo de Conferencias organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica Argentina en septiembre de 1995, con el siguiente temario:

- El problema del nihilismo y la metafísica
Por el R. P. Dr. Vittorio Possenti
- Los problemas filosóficos del Libro de Job,
según comentario de Sto. Tomás de Aquino
Por el R. P. Dr. Leo J. Elders, SVD.

- El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la Fe. Una investigación de las raíces de la heterodoxia.
Por el R.P. Dr. Leo J. Elders, SVD

3. La Sociedad Tomista Argentina organizó en el mes de septiembre de 1995 la XX semana Tomista que tuvo como tema central: Cultura y Vida, desarrollado en éstas exposiciones:

- Teología de la mujer.
Por Domingo P. Basso
- Fundamentación, desde el hombre, de la cultura cristiana, según la Summa contra Gentiles.
Por Quintín Turiel (Madrid)
- El nihilismo y la cultura contemporánea.
Por Vittori Possenti (Venecia)
- Vida biológica, vida biográfica y cultura.
Por Juan a Casaubon:
- Cultura y Vida.
Por Gustavo E. Ponferrada:
- El análisis teológico-lingüístico:
otro elemento más de una cultura secularizada.
Por Guiliermo Spiegel Sosa
- Cultura y culturas.
Por Horacio Sánchez Parodi
- Una reinterpretación de la acción para un concepto adecuado de cultura.
Por Ricardo F. Crespo
- Cultura y Política.
Por Juan A. Widow (Viña del Mar)
- Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.
Por León J. Elders (Holanda)
- La cultura del hombre en el cielo.
Por Marcos González

- La virtud moral y la vida contemplativa.
Por David Gallagher (Washington)
- Dignidad del hombre y cultura de la vida.
Por Miguel T. Olazábal
- Femenidad y tercer milenio.
Por Ma. Fernanda Balmaseda Cinquina
- Voluntad nominalista en la cultura actual.
Por Elizabeth Stasi de Montes de Oca
- El comienzo de la vida humana.
Por Guillermo Cambiasso
- La conciencia errónea en Santo Tomás.
Por Hermes Puyau
- Obligatoriedad moral, cultura y vida.
Por Juan C. Ossandón Valdés (Viña del Mar)
- La 'pietas' en Santo Tomás.
Por Raúl Sánchez Abelenda
- Cultura de la muerte. Reflexiones sobre una advenencia papal.
Por Federico Mihura Seeber
- El comienzo de la vida humana.
Por Guillermo A. Romero
- En torno de la vida.
Por Graciela L. Ritacco de Gayoso
- Progresismo y Cultura.
Por Nélida Medina
- Las grandes cuestiones de la filosofía del lenguaje
en una perspectiva tomista.
Por León J. Elders (Holanda)
- El destino de la vida del espíritu bajo el dominio
del pensamiento trascendental.
Por Mario E. Sacchi
- Santo Tomás y la cultura de su época.
Por Laura Daus de Puyau
- La vida contemplativa: Dionisio el Cartujo.
Por Ignacio Andereggen

El último día estuvo dedicado a la mujer, y entre otras exposiciones se encontraron:

- El feminismo frente a la vida y a la cultura.
Por María L. Lukac
- La mujer en Santo Tomás
Por Celina Lértora Mendoza .
- Transformaciones culturales y 'derechos humanos'.
Por María C. Donadio de Pandolfi

4. Organizado por el Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González en el mes de octubre de 1995 se realizaron las Jornadas de "Filosofía abierta". Disertaron entre otros:

Carlos Mato
Martín Unrué
Carlos Alemián
Cristina Ambrosini
Celina Lértora Mendoza
Héctor Palma
Ricardo Ibañez

5. V Encuentro de Filosofía Medieval, en Aguas de Lindoia, realizado en Brasil durante el mes de septiembre de 1995. Organizado por el Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, CPG Filosofia da PUG do Rio do Sul.

Intervinieron:

Jürgen Miethke (Heidelberg)
Alessandro Ghisalberti (Milano)
André Rangel Rios
Francisco B. de Souza Neto
Mariana Sérvulo da Cunha
Marcus Silva da Cruz
Daniel Valle Ribeiro
Maria do Carmo Parente Santos
Miriam Lourdes da Silva
Oscar Federico Bauchwitz
Francisco Bertelloni (Buenos Aires)

Fernando Pio A. Fleck
Paulo Ricardo Martines
Carlos Arturo R. do Nascimento
Maurilio Camello
Luis A. De Boni
Noga Brondi Rezende
Wladimir Barreto Lisboa
Alfredo Carlos Storck
Joaquim Cerqueira Gonçalves (Lisboa)
Lénia Márcia Mongelli
Celina Lértora Mendoza (Buenos Aires)
Cléa Pitt Goldman
José Carlos Estevao
Josip-Ignasi Saranyana (Pamplona)
Fátima Regina Rodrigues Évora
Ludger Honnefelder Alemania)
José Antonio C. R. de Souza
Estebe Jaulent
Gisela Fonseca Barbosa
Maria Guadalupe Pedrero-Sánchez
Maria Sonsoles Guerra
Leila Rodrigues Roedel
Ana Beatriz Frazao Ribeiro
Andréia Cristina L. F. da Silva

6. Algunos eventos organizados por la Comisión Arquidiocesana para la Cultura, muestreo de pensamiento abierto- Buenos Aires, octubre y noviembre de 1995.

"Valores de la educación"

Expositores:

Lic. Santiago Kovadoff
S.E.R. Mons. Estanislao Karlic
Dr. Gabriel Zanotti

"El problema de la interpretación en la cultura actual".

Integrantes del panel:

Dr. Héctor Mandrioni

Dr. Roberto Walton

Dr. Néstor Corona

Coordinación:

Raquel Fisher

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

JÖRGEN MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, traducción del alemán de Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1993, 218 pp.

Esta edición es la traducción de un trabajo titulado "Politische Theorien im Mittelalter", del prof. Miethke, que forma parte de la obra colectiva "Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart" a cargo de Hans-Joachim Lieber, publicada en Bonn en 1991.

La edición de esta obra en castellano es importante porque la bibliografía específica en nuestra lengua es escasa, y además porque el Prof. Miethke es un especialista dedicado al tema de las ideas políticas medievales, sobre el cual ha publicado numerosos trabajos. En éste que ahora comentamos -que en su brevedad concentra los resultados de muchos años de investigación y resume ideas ya contenidas en otras obras- el prof. Miethke presenta una síntesis de las principales líneas teórico políticas desde la época carolingia hasta Maquiavelo, encuadrando las ideas en sus respectivos marcos situacionales históricos y en relación con el accionar concreto de los políticos de las épocas que abarca. Comienza por la gestión de la Iglesia a partir de la disolución del Imperio Romano y la primera labor reflexiva de los monjes en los temas vinculados con el ejercicio del poder político y las relaciones con la Iglesia. Continúa con los "espejos de príncipes" carolingios (Smaragdus de San Mihiel, Jonás de Orleáns y Mala de Corbie) que intentan perfilar la figura del príncipe temporal poniéndole límites acordes con su condición de cristiano sometido a la Iglesia, justificando las medidas clericales de control. A continuación trata el s. X y estudia la figura de Atto de Vercelli, obra de difícil comprensión y lenguaje cifrado, que representa claramente la profunda crisis de pensamiento suscitada por la reorganización del Imperio con los Ottones. Como es obvio, continúa la historia con el tema de las investiduras y la teorización de Gregorio VII. Frente a ella, en el "Anónimo normando" (escrito para defender al monarca inglés) aparece la figura de la monarquía autolegitimada, con una mística cristológica de identificación real. Aunque esta propuesta no tuvo éxito en ese momento, testimonia los problemas que produjo la reforma gregoriana.

Con el s. XII entramos en otra época y diferentes problemáticas. La erección de los centros académicos que luego serían las universidades, la recuperación del derecho romano y la formación de una teoría política no teologizante plantean una radical transformación en los modos de pensar en Occidente. En esta dirección se ubica la obra de Juan d Salisbury. En el s. XIII el autor nos evoca los compendios estilo "espejo de príncipes" producidos en el círculo de Vicente de Beauvais donde la política tenía un lugar propio. La recepción de los escritos de Aristóteles marca otra importante etapa en la constitución de la politología, y Miethke analiza desde esta perspectiva la obra de Tomás de Aquino, interpretando su "De Regno" a la luz de la "Política" de Aristóteles. En cuanto a Egidio Romano (un agustino eremita), sus trabajos fueron bien vistos por Bonifacio VIII. El "De regimine principum" dedicado a Felipe IV de Francia tuvo mucha difusión: más laicista que el de Tomás de Aquino, considera al príncipe imagen de Dios y modelo social. En la Baja Edad Media, continúa Miethke, aparecen los tratados "De potestate papae" en obvia relación a las controversias sobre la independencia de los poderes temporales: Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Juan Quidot son convenientemente evocados, pasando a la fase posterior a la muerte de Bonifacio VIII, donde debemos incluir las obras de Pedro de Palude, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. A fines del s. XIV predomina la figura de Juan Wyclif, quien afina el concepto de "Iglesia" hasta convertirla en una entidad escatológico-salvífica y estableciendo el principio de que sólo puede gobernar (el estado o la Iglesia) quien viva en estado de gracia.

Los tramos finales se refieren al conciliarismo y a la época del cisma, con las figuras de Juan de Segovia, Juan de Torquemada y Nicolás de Cusa, para culminar en el Renacimiento y Maquiavelo. En una especie de epílogo, el autor subraya la íntima conexión entre el pensamiento político, el instrumental teórico disponible y la praxis política misma. Sólo la consideración conjunta de los tres factores permite trazar un panorama adecuado de la época.

La traducción cuida escrupulosamente el principio de inteligibilidad: el traductor escribe en castellano, no en alemán castellanizado, lo que sin duda le ha obligado a hacer una quizá agobiadora tarea de reflexión lingüística. El resultado es excelente y la obra se lee con interés y amenidad.

FRANCISCO LEOCATA SDB, **Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II**, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco", 1973, 384.

El Prof. Leocata nos ofrece la segunda parte de su serie de análisis del pensamiento filosófico argentino, que abarca el período de 1910 a 1943. La razón del tomar 1910 ya fue explicada en el volumen anterior, y se justifica por la problemática que se abre con el siglo y el Centenario. La fecha terminal se debe a la complejidad de la época iniciada en los cuarenta, lo que exige, nos dice el autor, un trabajo analítico que queda pendiente.

De acuerdo a su metodología, que aborda en forma descriptiva y analítica la estructura teórica y las articulaciones internas de las obras en consideración, se agrupa en diversos capítulos los hitos esenciales de esta época, comenzando por un cuadro de nuestro ambiente cultural y político, que en la década del Centenario incluye los nombres de Juan B. Justo, José Gabriel y José Ingenieros, autor éste al que dedica un largo capítulo con ponderadas meditaciones sobre el lugar de Ingenieros en la filosofía argentina. Sigue un análisis también cuidadoso de los dos autores que inician la crítica y superación del positivismo: Alberini y Korn. A continuación se ocupa Leocata del pensamiento nacionalista que comienza a desarrollarse, con Rojas y Lugones, en la segunda década de este siglo. Muy interesante por la empatía que logra en su enfoque, el capítulo dedicado a Macedonio Fernández rescata esta figura no siempre bien comprendida y muchas veces injustamente olvidada. La importancia de Rougés, mucho más reconocida, es ratificada en otro acápite en que el autor acuerda con su mejor biógrafo, Diego F. Pró, que la obra editada de Rougés sin duda es ampliamente superada por sus propias e inéditas meditaciones.

Un capítulo interesante, titulado "Una ojeada a la literatura: para una antropología de la soledad" nos presenta una sugestiva mirada filosófica sobre ciertos tópicos clásicos de nuestra literatura novecentista. Lo gauchesco, tematizado antes por la literatura, emerge filosóficamente en la obra de Carlos Astrada, el desierto se configura como categoría epistémica en Ezequiel Martínez Estrada, la soledad urbana evocada por Carriego, Borges y Arlt, es tematizada por Scalabrini Ortiz y Marechal (en este caso con innegable valor estético).

Alfredo Franceschi marca para Leocata el retorno al realismo a partir de una crítica a Kant y el idealismo, y su realismo es considerado "una pieza clave para establecer la continuidad de una cierta tradición realista de pensamiento, con algunos puntos de contacto con el neotomismo de esos años" (p. 247), lo que no implica ninguna unificación teórica, por supuesto. Otra figura igualmente alineada en este retorno es Patricio Grau, autor difícil, poco leído y que el autor valora por ciertas afinidades (por ej. con Whitehead) que lo muestran como un genuino pensador. Una tercera figura de este momento es Luis J. Guerrero, cuyas aportaciones a la estética son uno de los pilares indiscutidos de la filosofía argentina de la época.

También se dedica un capítulo a los epígonos del positivismo, que se centraron en la Psicología y a veces en la ética. Víctor Mercante, Máximo Victoria, Alfredo Ferreira, Carlos Senet y Alberto Palcos son considerados exponentes correctos aunque en conjunto poco originales de las direcciones epistemológicas conectadas con la psicología científica. Lugar aparte merece Anibal Ponce, probablemente el único filósofo marxista de valía en la primera mitad del siglo. Termina este capítulo con una reconsideración del valor del positivismo como exponente original de la filosofía argentina (tesis que han sostenido H. Biagini y A. Terán y Torchia Estrada) culminando con el análisis de la crítica de Dujovne (en 1930) a la interpretación positivista de los valores.

Historicismo, vitalismo, existencialismo, fenomenología, son la corrientes que principian en la época que entra en el cronograma del libro. La cuestión pedagógica de Saúl Taborda es discutida en largos y densos párrafos que muestran la conexión entre este tema y la antropología, como una constante -en este caso empujada- de la filosofía argentina. El interés por la sociología, que se percibía ya en los primeros que abordaron nuestros problemas histórico políticos, tiene en Raúl Orgaz un referente ineludible. Sus ideas sociológicas y su concepto de "sinergia", así como el lugar que concede a la tesis del "Facundo" en la constitución del imaginario argentino son entroncadas con las elucubraciones de E. Mallea, que más que contradecirlas, las completan.

Un largo y meduloso capítulo es dedicado a la escolástica, en cuyo título se incluyen dos conceptos hermenéuticos significativos: "profundidad" y "riesgos". Valora Leocata el esfuerzo reflexivo de los primeros escolásticos contemporáneos, vinculados a los Cursos de Cultura Católica,

como César Pico, Tomás Casares, Gustavo Franceschi, Sisto Terán, Juan Sepich, Leonardo Castellani y Nímio de Anquín, los cuales reinauguran una tradición de pensamiento escolástico con "un horizonte teórico muy importante, cuyas consecuencias promisorias todavía no se han agotado" (p. 341). Pero también señala ciertas limitaciones o riesgos que "girar fundamentalmente en torno al uso que a menudo se hace de sus doctrinas con finalidades no específicamente filosóficas. Cuando cede a estas tentaciones surge inmediatamente el cansancio, la rutina, el anquilosamiento y la falta de vitalidad, o a veces también cierta intolerancia y escasez de miras en el diálogo con otras corrientes de pensamiento" (p. 341).

La parte final de la obra está dedicada a los pensadores y tendencias que, habiéndose iniciado en la época que se está estudiando, rindieron sus mejores frutos posteriormente. Tal es el caso del existencialismo, con la obra de Carlos Astrada, Carlos Alberto Erro y Angel Vassallo.

Concluyendo este período, el autor señala varios caracteres que surgen, sin esfuerzo, de una lectura atenta de los textos: la búsqueda de un horizonte metafísico, el tema axiológico, la cuestión de la identidad y la discusión sobre la modernidad. En algún sentido puede decirse que esos temas, lejos de agotarse en esta primera etapa, continuaron desarrollándose y son los que hoy precisamente más nos convocan. Debe reconocerse al autor la seriedad, la justeza y el rigor expositivo, su compulsión bibliográfica exhaustiva (cita, pero no copia) y el deseo de ofrecer al público una obra que clarifique, que abra el interés por la lectura directa y que permita nuevas búsquedas. Deseo que ha sido cumplido plenamente.

MARIANO FAZIO, DANIEL GAMARRA, *Introduzione alla storia della filosofia moderna*, Roma, Associazione Apollinare Studi, 1994, 273 pp.

Los autores presentan una breve y concisa historia de la filosofía moderna movidos por el interés de mostrar las líneas maestras de esta época clave en el desarrollo del pensamiento filosófico. Señalan los autores que esta nueva época suele signarse con tres elementos no siempre fáciles de distinguir: la filosofía racionalista, la empirista y el desarrollo científico. Un concepto fundamental campea todo el período y es el de

autonomía: de la razón, de los saberes, del hombre mismo. En esta perspectiva el momento crucial de la toma de conciencia autonómica es el iluminismo.

Los autores organizan el material en tres partes que corresponden a sendas épocas: el renacimiento, la filosofía del s. XVII (racionalista y empirista) y el iluminismo y el kantismo. Los autores representativos de la primera son Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa y Francisco Suárez. En la segunda son inexcusables Descartes (al que se dedica un largo y meduloso capítulo) Pascal, Malebranche, Spinoza y Leibniz por lo que hace a la dirección racionalista. Vico ocupa un capítulo intermedio, suerte de puente (un tanto anticipadamente, ya que corresponde al XVIII) con el grupo "inglés" constituido por Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume.

La tercera parte se abre con un capítulo dedicado al iluminismo, señalando las diferencias entre el inglés, el francés y el alemán. A continuación se expone a Kant en casi 150 páginas, es decir prácticamente se le dedica la mitad del libro, lo cual está justificado, al decir de los autores, no sólo por la importancia propia de su pensamiento, sino por ser a la vez culminación de la filosofía moderna e inicio de la contemporánea.

A lo largo de todo este desarrollo, los autores han tenido presentes más bien las continuidades y las conexiones que las desconexiones y las rupturas. Ello sin negar en ningún momento la creciente especificidad del pensamiento moderno. Dicen así: "Si en el 400 encontramos muchos elementos filosóficos y culturales todavía pertenecientes a la gran tradición medieval, poco a poco entramos en pleno desarrollo de la modernidad". Esto es lo que explica la visión del renacimiento como una época de pasos inciertos: aunque esta visión es un tanto exagerada, tiene una cierta verdad: "frente al proyecto moderno la filosofía del Renacimiento aparece todavía poco definida, más ligada a la tradición. En cambio, a partir de Descartes y Bacon lo moderno comienza a presentarse como **proyecto**" (p. 249). Este concepto es muy importante porque precisamente la filosofía llamada posmoderna ha cuestionado ese "proyecto" moderno dándolo por existente, querido y buscado, así como explícitamente valorizado en su momento. Esto es lo que también explica la lucidez de la crítica romántica que aparece apenas Kant completa su proyecto filosófico, que es casi una quintaesencia de la modernidad. Sin embargo, el corte impuesto por necesidades expositivas no debe inducir a dudas, y los autores son claros:

"La filosofía moderna no finaliza con Kant ni con la filosofía romántica: continúa viviendo todavía en nuestros días". Es decir, el proyecto de la modernidad sigue vigente en muchos -casi todos- los aspectos de nuestra cultura e incluso de nuestra filosofía, por más que una corriente surgida de su seno mismo, lo esté cuestionando.

Por tratarse de una obra introductoria no encontramos abundancia de erudición sino más bien exposiciones ceñidas a lo principal y muy didácticas. Esto, unido a un lenguaje sencillo y agradable, le da un atractivo especial tanto frente a lectores alumnos como al público culto que quiera tener una visión correcta y sumaria de la filosofía moderna. La obra se completa con un cuadro cronológico de los principales acontecimientos políticos y culturales del período, en relación con la vida y obra de los autores estudiados. No hay una bibliografía por separado, sino incluida en las notas de la obra.

ANGEL J. CAPELLETTI, *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*. Caracas, Monte Avila Latinoamericana, 1994, 507 pp.

El prof. Cappelletti, muy conocido por sus estudios sobre pensamiento antiguo y medieval, aborda en esta obra un período particularmente importante para la historia de las ideas venezolanas (y en general latinoamericanas) como es la época positivista. En nuestros países esta corriente tuvo más arraigo e influencia que otras e incluso persistió más allá de los parámetros temporales que marcaron su vigencia en Europa. De allí que sea correcto vincularla tanto al surgimiento de un estamento intelectual profesional como a los proyectos políticos de desarrollo científico y cultural.

Advierte el autor en el Prólogo que no se propuso una historia de la filosofía positivista venezolana, puesto que la mayoría de los pensadores elencados difícilmente podrían ser llamados filósofos en el sentido que esta denominación vale para los europeos o incluso entre los latinoamericanos (por ej. puede decirse, aunque con algunas salvedades, que

el cubano Varona es un filósofo). Está claro que en Venezuela, como en casi toda Latinoamérica, los positivistas fueron más bien historiadores, juristas, políticos, sociólogos, médicos y naturalistas. Sin ser estrictamente filósofos, rozaron la filosofía en sus aspectos más interesantes y creativos. Por lo tanto, este pensamiento filosófico es racionalmente reconstruible, y ésta es la tarea que se propone Cappelletti, sin omitir otros desarrollos significativos para la comprensión del positivismo venezolano como proceso cultural global.

Luego de dos capítulos iniciales referidos a la recepción del positivismo en América Latina y en Venezuela, en los siguientes dedica especial atención a figuras relevantes. Comienza con Adolfo Ernst (oriundo de Silesia y radicado en Caracas en 1861, donde murió en 1899) seguidor de Humboldt y difusor del concepto positivista de la ciencia. Rafael Villavicencio (nacido en Caracas en 1838) puede considerarse el primer venezolano adherente a esta corriente, aunque su desarrollo intelectual va del positivismo al monismo espiritualista. Otros científicos positivistas de la primera generación son Ramón Briceño Vázquez (1829-1887) y Vicente Mercano (1848-1891). Mercano se ocupó especialmente de química, materia en la que realizó avances investigativos, sobre todo en química aplicada a la industria, asunto de especial interés en los procesos de modernización del país.

En otro orden disciplinar, la filología tuvo su cultivo positivista en Lisandro Alvarado, la figura más significativa de la Venezuela finisecular. Su orientación evolucionista se aprecia en las múltiples esferas de su actividad intelectual: medicina, lingüística, etnología, historia, criminología y botánica. Luis Razetti por su parte fue un fiel seguidor del monismo haeckeliano; su obra sobre la evolución y origen de la vida, nos dice Cappelletti, conmovió al medio intelectual venezolano y al atacar el creacionismo y el fijismo provocó muchas críticas. Materialista metódico fue Guillermo Delgado Palacios, médico y bioquímico caraqueño cuya obra se centra en los primeros años de este siglo, destacándose por una teoría propia sobre la generación espontánea.

Luis López Méndez, perteneciente a la segunda generación (nacido en 1863) fue un autodidacta orientado hacia el liberalismo spenceriano; promovió reformas éticas y pedagógicas y fue uno de los adalides de la laicidad educativa. Muestra conocimiento e interés por los problemas políticos de la democracia y trata de explicar la dinámica de las

dictaduras. Cappelletti dedica luego un capítulo al círculo de figuras menores constituido por los discípulos de López Méndez o influidos él.

Después de esta revista de la zona caraqueña, el capítulo undécimo se ocupa de la región andina, donde ubica la figura de Briceño, ya mencionado y de Samuel Darío Maldonado (nacido en Táchira en 1870) que se ocupó de estudios etnológicos y educacionales. Julio César Salas (nacido en Mérida también en 1870) muestra influencia spenceriana y sarmientina en sus estudios de sociología, y su obra homónima a la de Sarmiento constituye una sociología latinoamericana y a la vez una especie de programa de acción progresista y liberal.

José Gil Fortoul, positivista firme y persistente, se dedicó a la historia y el derecho desde la perspectiva comteana aunque admitiendo tesis de Spencer sobre el desarrollo de las naciones. En cuanto al derecho, sus temas se centraron en la organización política y constitucional de Venezuela pero también hizo incursiones en la criminología, como era habitual entre los juristas de esta línea. Laureano Vallenilla Lanz, formado en el ámbito liberal venezolano va virando a teorías defensoras del estado autoritario, tratando de justificar -según Cappelletti- la larga dictadura de Gómez. Dentro del espectro de los intereses políticos, el periodismo de corte positivista está representado por César Zumeta, antilimperialista y crítico de los regímenes latinoamericanos.

Dentro de la línea sociológica, Cappelletti apunta la figura de Pedro Manuel Arcaya (1874- 1958), que se dedicó a estudiar la evolución socio-política del país. En el ámbito de la literatura, el largo capítulo decimosexto recoge los nombres de una veintena de escritores cuya obra esté más o menos influida por las distintas orientaciones de positivismo, cerrando con él toda la obra.

El autor ha desarrollado su exposición con todo detalle, con un minucioso análisis de las obras y con oportunas referencias a los contextos sociales y políticos en que estos hombres se movieron. La amplia gama de sus intereses teóricos, así como la gran variedad de sus adhesiones políticas, sociales y económicas, muestra que el positivismo venezolano no fue un bloque compacto doctrinario sino una orientación muy variopinta en sus manifestaciones concretas y que sólo adhiere a las tesis más generales que funcionan también programáticamente: científicismo, empirismo

evolucionismo, progreso. Investigaciones como ésta marcan una línea en el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas que es necesario continuar y profundizar.

ANGEL MUÑOZ GARCIA, *Axiomata Caracensia*. Edición crítica, Maracaibo, Fondo Editorial Esther María Osses, 1994, 117 pp.

La edición de este texto colonial venezolano forma parte de un proyecto investigativo -del cual es la primera expresión publicada- sobre textos filosóficos en el marco del programa Nacional de Rescate del Pensamiento Colonial. Apoyaron y colaboraron en este trabajo la Facultad de Humanidades de la Universidad de Zulia (a la que pertenece el Fondo Editorial S.M. Osses) y el Grupo "Parva Logicalia" de Maracaibo. El autor es un medievalista venezolano de proficua y reconocida trayectoria, que se integró al esfuerzo de rescatar el pensamiento colonial. El Grupo "Parva Logicalia" al que pertenece, tiene en preparación otros textos.

En la "Introducción" el Prof. Muñoz señala la inexistencia de ediciones completas, críticas y anotadas de obras del pasado filosófico colonial. El único antecedente, la *Antología* de Angel García Bacca, es fragmentaria. El texto que ahora se edita en forma completa y bilingüe por primera vez, aparece al final de los manuscritos de Antonio José Suárez de Urbina y de Francisco José de Urbina que dictaron sus cursos filosóficos en 1758 y 1765 respectivamente, ambos siguiendo la orientación aristotélico-tomista. Estos *Axiomata*, aunque en general mantienen la misma orientación, presentan atisbos de otras escuelas que el editor se encarga de indicar en cada caso. En esta introducción Muñoz hace una breve síntesis de la enseñanza filosófica colonial caraqueña, avanzando la idea de que estos *Axiomata*, como resumen que son, pudieron tener vida más larga que los Cursos de que eran apéndice. Apunta y explica con criterios históricos las alusiones a los jesuitas y la presencia de algunas tesis no favorables al tomismo, o incluso decididamente antitomistas, tesis en las que, significativamente, hay mayores diferencias redaccionales en los dos manuscritos conservados. Prescindiendo de las diferencias de escuelas, el texto señala cuándo acepta el axioma aristotélico y cuándo no. Concluye

Muñoz que los *Axiomata* reflejan las distintas opiniones filosóficas sustentadas en la Universidad y son independientes de los Cursos, aunque responden al esquema de ellos: Lógica, Física y Metafísica (sin abordar la Ética), lo que por otra parte, era el núcleo de la enseñanza filosófica. El mayor peso de la Física sin duda refleja la influencia de los modernos. Pero también por estas razones, el editor no arriesga nombre de autor de la obra, aventurando que quizá no tuvo un autor unitario sino que fue producto del mismo desarrollo de la vida universitaria.

Luego de un prolijo examen del contenido, de las fuentes y las citas concluye que a pesar de su ostensible impronta metodológica medieval, la mayor riqueza de temas físicos puede considerarse un signo de renovación que delanta los planes reformistas de Baltasar Marrero.

La edición latina se hace teniendo en cuenta las variantes de manuscritos con reconstrucción crítica y ubicación de fuentes. La traducción castellana tiene anotaciones histórico-filosóficas. La obra, cuyo título es "Brevis synopsis axiomatum philosophorum, quibus fere universa philosophia exponitur, ordine alfabetico" consta de 100 axiomas de contenido y uno de cierre que, como lo indica el título, no siguen orden temático sino alfabético, tomando la primera palabra del adagio, al que sigue alguna breve explicación.

La edición se completa con el índice de los axiomas que se contienen en los manuscritos y el de los aducidos por el editor, más un índice analítico (todos estos bilingües), un índice de lugares del original y de los añadidos del editor y una bibliografía.

Esta edición representa una prueba del excelente nivel histórico-crítico con que trabaja el equipo que se impuso la tarea de estudiar textos coloniales. El hecho de que el autor de esta investigación sea un medievalista, munido de técnicas rigurosas de manejo documental, indica la necesidad de formar especialistas en la lectura e interpretación de textos filosóficos coloniales para ofrecer al lector no especializado textos históricos y doctrinariamente seguros. Por eso hay que saludar esta aparición, esperando que la colección proyectada siga de la misma manera.

BEATRIZ GUERCI DE SIUFI, *La cuestión de los fines en educación*, Universidad Nacional de Jujuy, Serie Divulgación Científica 4, 1994, 32 pp.

En estos cuadernos universitarios se abordan diferentes temas de interés para los estudiantes, en forma concisa y didáctica. En esta entrega, la Prof. Siufi, una docente con larga experiencia en cuestiones de filosofía de la educación, se plantea el problema de los fines educativos desde una perspectiva actual y realista.

La parte central del trabajo se compone de cinco capítulos, comenzando por una breve historia de la polémica entre finalistas (por ej. los aristotélicos) y antifinalistas (rousseauianos). El capítulo segundo elabora el problema desde la metafísica, inspirándose en el desarrollo de González Alvarez. Luego la autora aborda el tema de la relación entre ideología y fines, advirtiendo que históricamente el finalismo ha sucumbido a los vaivenes ideológicos. En cambio, la filosofía educativa genera ámbitos de reflexión y sólo desde una postura meta-pedagógica es posible superar el conflicto.

El cuarto capítulo aborda el enunciado de los fines que se postulan como modelos en educación, basándose en la presentación de José Ortega, terminando con tres advertencias: 1. los fines educativos pueden enunciarse en forma absolutamente universal o proyectarse a objetivos concretos; 2. la cuestión ideológica determinará la formulación finalística en la medida en que la educación se ponga al servicio de los aparatos de poder; 3. los fines educativos implican una cierta idea del ser humano en todas sus dimensiones. El quinto capítulo analiza un muestreo de consulta realizado en Jujuy, entre docentes y alumnos del ciclo superior del nivel medio, cuyo resultado exhibe con crudeza la dicotomía todavía no superada entre discurso teórico y operatividad del sistema.

En los dos acápites que constituyen sendos epílogos, la autora insiste en la necesidad de un replanteo serio de la cuestión teleológica, porque seguir pensando que la crisis es sistémica o estructural no hace sino dilatar las cosas; ya se trabajó sobre los medios sin suficiente resultado. Termina la obra con una selección bibliográfica.

A pesar de su brevedad, el ensayo muestra que la autora ha pensado con detenimiento y madurez los temas que aborda, y que lo ha hecho desde una

experiencia cuyo conocimiento también es inexcusable para quien pretenda pensar con validez nuestro "ahora", para poder construir mejor un "mañana"

SERGIO RABADE ROMEO, **Teoría del conocimiento**, Madrid, Ed. Akal, 1995, 192 pp.

El Profesor Rabade, cuya larga trayectoria académica es muy conocida y valorada en España y fuera de ella, nos entrega ahora un texto didáctico universitario sobre la disciplina a la que dedicó muchos años de su docencia. A la inversa de otros casos, en que el novel profesor comienza por escribir una "introducción" creyendo que es "más fácil" o menos comprometida, Rabade, con el reposado pensamiento de su madurez, aporta verdaderamente una síntesis propia, lo más decantado del tema conforme a su criterio largamente ejercitado. Por eso es un libro introductorio pero a la vez definitivo, en cuanto al pensamiento del autor se refiere: su selección de problemas, sus respuestas -o la discusión entre ellas sin una decisión tajante-, los modos de teorización, todo, en fin, nos habla de una obra largamente meditada, aunque quizá escrita en poco tiempo.

Señala el autor en su Nota Preliminar que la presentación es a la vez temática e histórica, pero no por prurito de erudición, sino como método imprescindible de la filosofía: el diálogo con los grandes pensadores. Por eso Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, están siempre presentes, aun cuando no se los nombre explícitamente.

Por otra parte, Rabade es consecuente con sus propios puntos de vista acerca del tema del conocimiento, expuestos a lo largo de varias décadas en libros y artículos diversos. Por eso la estructura de este libro no sorprenderá a quienes ya han leído su obra anterior. Comienza por señalar los prenotados del tema, planteando una pregunta pertinente: cuál es el sentido hoy de una teoría general del conocimiento, poniéndola en relación con nuestro concepto del hombre ("animal racional") que hemos adoptado desde los griegos. A continuación se ocupa del punto de partida: la actitud crítica.

En el tercer capítulo trata la noción y caracteres del conocimiento, ubicándose en una actitud de realismo crítico que le permite entrar sin tropiezos en el tema de la relación entre experiencia y conocimiento, abordado en el capítulo siguiente.

Desde aquí podemos señalar un "viraje" hacia la problematización más profunda del tema: el planteamiento trascendental del conocimiento, sus elementos a priori y el problema de la conciencia y del sujeto. Teniendo en cuenta que en el currículum filosófico esta materia es simultánea a Historia de la filosofía Moderna y anterior a Filosofía Contemporánea, Rábade ha preferido ahondar en los autores modernos, más conocidos por los alumnos que los contemporáneos. De allí que en parte por eso y en parte también por la motivación personal del autor, Kant está más presente que Husserl en todo este tema, aunque por supuesto no faltan las oportunas referencias a la corriente fenomenológica, de la cual se toman, explícita o implícitamente muchas de las ideas del capítulo séptimo, referido al sujeto y el cuerpo, tema que, como sabemos ha sido reivindicado como un interesante problema filosófico por el mismo Husserl. En otro sentido la línea de la filosofía dialéctica contemporánea, sobre todo en la versión de Horkheimer, da pie a la consideración del problema del conocimiento desde la dimensión social. En el acápite "Carácter apriórico de los condicionamientos sociales" hay un párrafo que resume bien, a mi juicio, la madura posición de Rábade sobre este asunto y merece su transcripción completa: "Ahora bien, ver un cierto reduccionismo en la atención exclusiva al sujeto trascendental no es negarnos a las importantes funciones de la trascendentalidad, entendida como búsqueda de condiciones posibilitadoras de nuestros conocimientos o, al menos, de algunos de ellos, condiciones que funcionan con innegable carácter apriórico. Así lo pusimos de relieve, por lo que se refiere al cuerpo, respecto de nuestro conocimiento del mundo-entorno. Y otro tanto creemos que se debe sostener respecto de los condicionamientos sociales. Por eso, más que contra Kant, estamos, simplemente, encontrando nuevos a priori en la línea abierta felizmente por Kant" (p. 108).

Un punto infaltable en cualquier planteo hodierno del conocimiento es su relación con el lenguaje. Rábade, que ha comenzado por analizar los tres enfoques básicos (experiencial, trascendental y social) del conocimiento, aborda en el capítulo noveno la cuestión de los elementos cognitivos del lenguaje, ocupándose en especial del modelo wittgensteiniano de relación entre conocimiento y lenguaje, tanto en la primera versión lógico semántica

(la del "Tractatus") como en la segunda semántico-pragmática (de "Investigaciones filosóficas") concluyendo así con los enfoques.

Los capítulos restantes se ocupan de los temas clásicos de la gnoseología: verdad, objetividad, certeza y límites del conocimiento. Con respecto a la verdad, omitiendo las cuestiones metafísicas suscitadas por la sustantivación del término, Rábade se atiene a la verdad como propiedad de los juicios y proposiciones, aceptando la clásica definición aristotélica. En cuanto a la certeza, luego de introducir el problema en los términos que preocupaban a Descartes, asume una cierta identificación entre criterio de verdad y criterio de certeza, concluyendo que no existe un único criterio puesto que los conocimientos y sus objetos son muy variados.

La cuestión de los límites del conocimiento posible, que entronca con el tema de lo racional y lo irracional, ya ha sido objeto de una obra específica publicada hace poco. En los tres capítulos finales resume el autor las conclusiones fundamentales de su punto de vista.

La obra sin duda cumple el objetivo que su autor se trazó y se lee con agrado porque ha sabido expurgarla de referencias inútiles y disquisiciones excesivamente complicadas para una primera aproximación al tema. Lo fundamental está y está bien dicho, la bibliografía de las notas es suficientemente amplia. Debemos agradecer a un antiguo profesor esta renovada muestra de sus méritos docentes.

Idade Média: Ética e Política, organização: Luis Alberto De Boni, Veritas, Revista Trimestral de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, v. 40, n. 159, 1995, p. 305-694.

Este volumen contiene las ponencias presentadas en el Encuentro de Filosofía Medieval realizado en Aguas de Lindoia el mismo año, cuya organización estuvo a cargo de la Comisión Brasileña de Filosofía Medieval. Esta entrega estuvo lista al comenzar el encuentro, lo que no es usual y sin duda sí muy conveniente porque cada participante pudo leer con tranquilidad las comunicaciones de su mayor interés.

Los trabajos presentados abarcan distintos aspectos, enfoques y autores. La disposición en el libro sigue aproximadamente el orden cronológico, comenzando con las colaboraciones de André Rangel Ríos y Marcus Cruz sobre las relaciones entre el pensamiento tardo antiguo y el naciente cristianismo. Francisco Benjamín de Souza Netto y Mariana Sérvulo tratan aspectos de la ética agustiniana. Sobre la etapa visigoda escriben Leila Rodrigues Roedel y María Sonsoles Guerras.

Un segundo grupo de trabajos está dedicado a la Alta Edad Media: María del Carmen Parente Santos (relaciones entre iglesia y estado francés en el s. XII), Miriam Lourdes Impellizzeri Silva (Bernardo de Claraval: relaciones entre monaquismo y poder), Oscar F. Bauchwitz (el joaquinismo como nueva versión de la concepción cristiana de la historia).

El conjunto más numeroso de trabajos se centra en los decisivos siglos XIII y XIV. Joaquim Cerqueira Goncalves escribe sobre San Buenaventura y su reducción de las Ciencias a la Teología desde el punto de vista de nuestra actual preocupación ambientalista; Fernando Pio de Almeida Fleck, Carlos Arthur R. do Nascimento, Odilão Moura y Maurílio Camello escriben sobre Santo Tomás y Luis De Boní lo compara con Boecio de Dacia en el tema de la felicidad. Por su parte Ludger Honnefelder estudia las interpretaciones de Weber y Troeltsch sobre la doctrina medieval del derecho natural. Wladimir Barreto Lisboa trata la unidad del fin como condición del discurso moral y político y Alfredo Carlos Storck la relación entre individuo y política.

Hay cinco trabajos dedicados al contexto hispánico: Ana Beatriz Frazão Ribeiro trata el proyecto político normativo de Alfonso X, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva el problema del clero castellano, Esteve Jaulent y Gisela Fonseca Barbosa estudian el pensamiento de Raimundo Lulio y María Guadalupe Pedrero Sánchez analiza la obra de Juan Manuel. Un aporte diferente, de Lénia Márcia de M. Mongelli, trata el imaginario sexual implicado en la Leyenda del Grial.

El resto de los trabajos se ocupan del s. XIV: Celina Lértora Mendoza (la usura en el pensamiento mendicante), Cléa Pitt Godman (conflicto de imperio y papado a fines del XIII), Alessandro Ghisalberti (ideales éticos en Pierre Dubois), José António de C. R. de Souza (el pensamiento ockhamista sobre el primado papal) y Jürgen Miethke (señorío y libertad en la teoría política bajomedieval).

Los participantes provienen en su mayoría de universidades brasileñas, algunos son profesores con larga trayectoria y otros son promisorios doctorandos o jóvenes investigadores. Un grupo de invitados (de Argentina, Portugal, Italia y Alemania) completa el elenco. Especialmente en los jóvenes investigadores brasileños se nota claramente el influjo de una concepción más rica y moderna en el enfoque de los temas de filosofía medieval, poniéndolos en relación con autores actuales que tratan similares problemas. De este modo la filosofía del pasado se integra normalmente con las preocupaciones de los pensadores hodiernos.

Es de felicitar al coordinador de la edición, Luis A. De Boni, por el cuidado y la dedicación puestas de manifiesto en este número que enriquece la bibliografía medievalista latinoamericana.

Ética y capitalismo, perspectiva latinoamericana, Cuadernos del INCAPE, Bs. As. Centro de Investigación y Acción Social y Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, 1995, 147 pp.

Este volumen recoge las ponencias presentadas en el Simposio homónimo, en 1993, cuyos Secretarios fueron Javier Romero y Adolfo Sequeira, quienes señalan como valor específico del encuentro la pluralidad ideológica que efectivamente se manifiesta en estas páginas. Gerardo T. Farrell como Secretario de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y M. Casalla (Asociación)- Fernando Storni SJ (CIAS) firman las dos notas introductorias, explicando cada cual desde sus motivaciones el valor del encuentro: Farrell puntualiza la necesidad de aproximar las reflexiones sobre ética y economía, mientras que Casalla-Storni ponen el acento en esta nueva manifestación del pensamiento latinoamericano.

La preocupación central es pensar las relaciones económicas globales luego de la caída de la alternativa comunista. El temario incluye una serie de preguntas, más o menos las que rondan en todas las mentes y se expresan un tanto desordenadamente en mesas de café. Aquí están sistemáticamente expuestas, aunque no todos responden a todas y en muchos casos las intervenciones son aproximaciones y no propiamente respuestas.

La primera cuestión es: "La caída del Comunismo y la Crisis del Estado del Bienestar" que incluye el siguiente temario específico:

- a) El impacto en el mundo de las ideas
 1. ¿Han muerto las utopías y las ideologías y estamos en el "fin de la historia"? ¿Qué nos guía hoy?
 2. ¿La caída del comunismo implica la muerte de los socialismos?
 3. ¿La crisis del "estado de bienestar" es definitiva? ¿supone la crisis de toda forma de "estado social"?
 4. ¿Carecen ya de validez las categorías alternativas (dependencia, no alineamiento, etc.) utilizadas en América Latina para pensar su realidad e inserción en el mundo?
 5. ¿Cuál debe ser el futuro rol del estado y cuál será su relación con la sociedad?
- b) Historia
 1. ¿Por qué sucedió? ¿Era inevitable? - Los principales factores.
 2. ¿Cuál es la situación actual de América Latina? ¿Qué evolución prevé?
 3. ¿Qué papel juegan los individuos; la religión y las iglesias; las nacionalidades; la clase dirigente y las organizaciones sociales?

Responden Alfredo E. Calcagno, Floreal Forní, Enrique J. Laje SJ, Silvio Maresca, Carlos Moyano Llerena, Juan C. Portantiero y Jorge Seibold SJ. Las respuestas son matizadas, en general quienes están comprometidos en el ámbito eclesialístico o trabajan en Doctrina Social de la Iglesia se ubican en la defensa de las ideas del Papa, reclaman una vuelta a las concepciones ético filosóficas universales y propician una remozada religiosidad. Otros, como Maresca y Portantiero, más orientados al realismo político, señalan la irreversibilidad de los procesos iniciados. Pero todos coinciden en que ni las utopías han muerto, ni estamos ante el fin de la historia, ni el fracaso del comunismo entraña el de diversas formas alternativas al capitalismo (algunas ya esbozadas, como el socialismo, otras, quizá aún por venir). Por otra parte se señala con acierto que no puede hablarse de "caída" de un sistema económico que subsiste en Asia con un mercado de 1.200 millones de personas (también al decretar "desapariciones" seguimos en perspectiva eurocéntrica). En cuanto al rol de individuos, grupos e instituciones, parece también haber consenso en que la atomización axiológica actual deja un amplio campo. El modo de ejercer esta libertad va desde la propuesta de un regreso a los antiguos valores (Moyano Llerena) hasta la que propicia los nuevos implícitos en la figura del "superhombre" (Maresca).

El segundo tema es "La salud del modelo capitalista" que plantea las siguientes preguntas:

- a) El rol del capitalismo
 1. ¿Qué es el capitalismo? ¿Hay un sólo tipo?
 2. ¿Hay algún tipo de capitalismo que se avenga mejor que otro a la realidad latinoamericana?
 3. ¿Qué relación existe entre el (los) capitalismo (s) y la ética? ¿Existen valores intrínsecos al capitalismo o éste adopta los propios de la sociedad a la cual se aplica?
 4. ¿El derrumbe del comunismo implica el triunfo del capitalismo como única alternativa posible? ¿aparecen otras a la vista?
 5. ¿El capitalismo implica la primacía de lo económico, por sobre lo político y lo social? ¿hay una lógica propia de esto último que deba compatibilizarse con lo económico? ¿cómo?
2. El capitalismo y las libertades individuales y sociales
 1. ¿Qué implicancia tiene el (los) capitalismo (s) para las libertades individuales y sociales?
 2. ¿Hay contraindicaciones implícitas e irresueltas en el sistema capitalista que puedan preanunciar su crisis, así como el comunismo tuvo las suyas?
 3. ¿El sistema de economía de mercado es también regulador social de la ética y los bienes espirituales?

Responden a estas preguntas Jorge Bolívar, Nerva Bordas de Rojas Paz, Mario Casalla, Eduardo L. Curia, Julio De Zan, Rogelio Frigerio, Daniel García Delgado, Horacio Ghilini, José Míguez Bonino, Luis Razeto, Juan Carlos Scannonne SJ, y Mario Zañartu. La índole más técnica y puntual de estas preguntas determina un cambio en la tónica de algunas exposiciones, aunque es sintomático que todas soslayan responder (incluso abordar) algunas de ellas de modo directo, como a5 o b2 y 3. En los discursos me parece entrever un pasaje subrepticio entre ser y deber ser. Las posturas anticapitalistas que exhiben estas ponencias están fundadas tanto en teorías éticas, filosóficas, o en posiciones y convicciones religiosas y morales) como en algunos indicadores económicos, políticos y sociales que todos conocemos porque son de dominio público, pero cuya interpretación no ambigua es problemática.

En general hay consenso en que el capitalismo tiene matices y hay cierta inclinación a considerar que la ética y las convicciones socio-políticas tienen que ver con la elección de submodelos. Algunas

puntualizaciones me parecen muy atinadas en este momento, como por ej. la advertencia de Frigerio de no confundir capitalismo con liberalismo, o la posición de Bolívar quien, desde la asunción de una postura posmoderna consecuente, niega la existencia del "capitalismo" como categoría filosófica universal. Hay algunas (pocas) propuestas concretas como las de García Delgado quien propone el encauzamiento de la hiperpresencia economicista mediante una estructuración de las clases políticas con sentido ético. Algunas de sus propuestas incluso ya se han cumplido parcialmente, como la elección directa de senadores, que es realidad en la Capital Federal. Otras, como el voto preferencial y su mayor personalización, hacer la política más barata disminuyendo los costos de campañas y establecer mecanismos de control social sobre los funcionarios políticos, aunque son aspiración compartida por todos los sectores, no parecen viables en un futuro inmediato ni en el supuesto de continuar la actual tendencia dispersiva de la clase dirigente.

El tercer tema a consideración es: "Riesgos y oportunidades de la era global: estrategias para un futuro sustentable" y las preguntas son:

- a) El mundo "uni-polar" y los cambios en la estrategia global
 1. Viabilidad y durabilidad de la pax-Americana.
 2. ¿Cómo afecta a la América Latina la actual situación internacional?
- b) La conciencia global en la comunidad internacional
 1. ¿Qué relaciones guardan la necesidad de un consenso global- propio de una era planetaria- con las aspiraciones e intereses nacionales; ¿se puede hablar en este caso de soberanía limitada?; ¿es posible pensar otra forma de construcción del consenso?; ¿cuáles?
 2. ¿Cómo planear -en perspectiva latinoamericana- los problemas del crecimiento y su relación con el medio ambiente?
 3. ¿Cómo pensar la convivencia entre los organismos públicos internacionales, las grandes corporaciones multinacionales y nuestros respectivos estados nacionales?
 4. ¿Satisfacen las actuales soluciones propuestas a la deuda externa de los países del área?; ¿hay alternativas posibles?; ¿cuáles?; ¿Hay implicancias éticas en el problema de la deuda?
- c) El Mercosur como mecanismo de integración en el área y su viabilidad en la actual coyuntura internacional.

Respondieron a este cuestionario Enrique E. Marí, Alfredo Mason, Alberto Methol Ferré, Francisco J. Piñon, Fernando Storni SJ y Elbio Tell. La mayoría de estas preguntas quedan sin respuesta y hasta sin

aproximación. En general la idea integracionista, bien entendida, parece positiva aunque se deslizan dudas sobre sus posibilidades de mejorar la situación real de su área. Pareciera que los filósofos, a medida que se desciende en la consideración de asuntos concretos, se hallan más incapacitados no sólo para dar una respuesta (incluso específicamente filosófica, en este caso ética) sino aún para profundizar el planteo.

La impresión que deja este libro es que sus promotores han tomado en serio el desafío de pensarnos y han hecho todo lo posible para poner las condiciones de un discurso plural e integrativo. Curiosamente no hay representantes o defensores del neoliberalismo ni del capitalismo a ultranza, por lo que el resultado es un tanto desbalanceado. Y creo que aquí se toca un punto central del enigma. Los ponentes son todas figuras de reconocida solvencia intelectual, algunos de ellos participan activamente en política, otros, en virtud de su rol institucional, se mueven en las esferas de poder formal e informal de nuestro país. Todos están desconformes con el régimen real (argentino y latinoamericano) y pueden señalar claramente sus falencias, y quizá atisbar una futura quiebra. Frente al unipolarismo, como latinoamericanos y argentinos reivindican la posibilidad de tomar decisiones propias y creen en ellas. Y sin embargo ninguno -ni el conjunto- logra articular una propuesta alternativa realista e inmediatamente aplicable. Esto no sucede sólo en este libro ni sólo aquí. Pero mientras tanto la realidad continúa su camino y los descontentos son ignorados. Creo que éste sí es un tema para reflexionar a continuación. Lo peor que puede pasarle a un libro como éste es que no genere ninguna revulsión en el terreno de las realidades políticas. Porque en el ámbito de las ideas sin duda tendrá la buena acogida que merece.

CARLOS MATO, **Antropocentrismo- Humanismo**. Descartes, Kant, Morin, A. Ardao y J. L. Segundo, Montevideo, Ed. Roca Viva, 1995, 112 pp.

Este libro continúa las reflexiones del Prof. Mato Fernández iniciadas en dos libros anteriores sobre historia del pensamiento uruguayo. Se propone ahora mostrar las conexiones entre pensadores aparentemente tan alejados y disímiles como los enunciados en el título. Tales conexiones no

son obvias, pero responden a los más profundos y permanentes temas de la filosofía que, como dice el autor "conmueven de manera fecunda nuestro común filosofar sobre: los humanos, nosotros y la liberación, las ciencias y el mundo, la justicia, la moral, lo divino o Dios".

Las cuestiones que aborda son aquellas "casi imposible de ser soslayadas". La primera retoma la intuición de Teilhard de Chardin sobre la constitución de la "noósfera", hallando paralelos y analogías significativas entre el jesuita francés y Arturo Ardao, quien en su obra "Espacio e inteligencia", de reciente aparición, menciona explícitamente "El fenómeno humano", escrito en 1948, años antes del lanzamiento del primer satélite artificial, lo que demuestra la anticipación del pensamiento. Esta idea de la ampliación cósmica de la vida humana -vida inteligente- está también presente en E. Morin, quien en el tomo 4 de "El método" (cuyo subtítulo es significativo: "Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización") señala la existencia de un universo simbólico tan real y actuante como el "físico".

La segunda cuestión es la relación entre filosofía (o "filosofar" como prefiere decir el autor) e historia de las ideas. Aquí Mato se hace cargo de que una historia de las ideas exige la consideración de la "situacionalidad" insoslayable desde la cual se produce todo pensar que es un modo de "saber" en el sentido de "sapere". La historia de las ideas se presenta entonces como la instancia crítica sin la cual "cualquier sabiduría práctica que se nos proponga compartir nos parecerá limitada a la subjetividad de su portador, personal e intransferible, incompatible con otras personas (...) Sin el ejercicio permanente de la autocritica y la voluntad de iluminar propias penumbras ideológicas e inconscientes, una sabiduría filosófica no satisface más que a los iniciados de una misma secta" (p. 37).

El tercer tema abordado es el de la metafísica post-crítica. Es sabido que Kant dio un vuelco decisivo a los tres problemas clásicos de la filosofía: el hombre, el mundo y Dios. El autor nos propone recobrar al Kant post-crítico, supuesta la superación de la metafísica dogmática, o en otros términos, repensar en serio la "antropomía" kantiana.

Todos estos temas son indiscutiblemente filosóficos y pertenecen por derecho propio a la historia de la filosofía y al eventual interés especulativo hodierno. Mato quiere mostrarnos, además, que estos problemas

trascienden la estructura académica, compartimentada o "profesional" de la filosofía y que son abordados fecundamente desde todo pensar radical. Presenta un ejemplo que tiene a mano por su amistad personal e intelectual con el teólogo Juan Luis Segundo, a quien Mato prefiere llamar "filósofo" tomando sólo aquellos aspectos que no se refieren directamente al dogma católico. Como ilustración de su propio pensamiento, breve y concisamente expuesto, la segunda parte del libro consiste en una selección de textos de Segundo, que reafirman las ideas del autor, pero desde otro ángulo. La experiencia es interesante, porque Segundo efectivamente está pensando como teólogo y suponiendo no sólo una fe compartida, sino también un conjunto de proposiciones enunciativas acerca de Dios, el mundo y el hombre compatibles con dicha fe. ¿Puede usarse un discurso teológico en apoyo de uno filosófico, aun cuando sea sólo un apoyo argumentativo y de congruencia? Que lo proponga un autor que reconoce no ser creyente está mostrando que, más allá de las formas de "racionalidad estricta" hoy en discusión y tal vez en quiebra, el pensamiento abierto puede encontrar insospechados cruces de caminos. Porque después de todo, como dice Mato en una dedicatoria, la filosofía es una "manía", cosa que ya sabemos desde Platón, pero que no siempre recordamos lo suficiente: como todo lo que proviene de la divinidad, es imprevisible...

DIANA SPERLING, **Genealogía del odio sobre el judaísmo en Occidente**, Buenos Aires, EMECE, 1995, 218 pp.

No es la primera vez que la autora aborda la temática del judaísmo desde la filosofía, que es su vocación y no sólo su profesión. Anteriormente había trabajado el tema "La metafísica del espejo: Kant y el judaísmo". Ahora nos presenta un lúcido análisis del antijudaísmo, de la sorprendente mano de Nietzsche. Tan sorprendente que ella misma debe ensayar algún tipo de justificación, aunque en realidad no sea necesaria, imaginando a Zaratustra callado de espanto ante los restos del Holocausto. Lo ha elegido -nos dice- porque ha sido el eje de torsión del pensamiento occidental.

Comienza así un mirada explicativa y crítica sobre las relaciones del Judaísmo con Occidente, mezcla de amor, odio, indiferencia y muchas cosas

mas. Sperling señala que cada una de estas realidades conlleva al despliegue de lo otro. Por eso recela de términos ambiguos por sincréticos, como el tan mentado "judeo- cristianismo". Uno de los canales recurrentes de esas relaciones es el odio, objeto de este libro. Un odio que parece inextinguible, que se ejerce contra alguien por el solo hecho de existir. La larga tradición de exilio y persecución, la indiferencia con que fue mirada, la incapacidad de comprender la especificidad judaica como algo positivo y digno de respeto asombran a la autora que busca una respuesta filosófica, no una apologética. En esto radica sobre todo, a mi juicio, el valor de este libro. No es un discurso sentimental ni un alegato, sino un sincero esfuerzo por hacer comprensible lo que sin la cuota necesaria de asombro filosófico sería una realidad inconcebible. Precisamente esta dificultad de pensar lo judío por parte del intelecto occidental, está patentizando aquello que el judaísmo tiene de distinto y de revulsivo, lo que exige a Occidente poner en cuestión sus patrones de registro de la realidad. Para comprender esta otra realidad debe renunciar a su mirada unívoca.

Esta "genealogía del odio", como la "genealogía de la moral" de Nietzsche, busca desandar un camino del cual sólo accedemos con claridad al punto de llegada. Era inexcusable precisamente la referencia a esa misma obra en cuanto trata de los judíos haciéndose eco de un anti-judaísmo disperso por la Europa finisecular. No fue, según Sperling, sino un eslabón más en la cadena del odio secular. Pero más allá de sus frases explícitas, su propio pensamiento le permite a la autora servirse de algunas de sus estrategias filosóficas, que usa sin falsos rubores. Resulta gratamente sorprendente que éste es un libro con una profunda y natural impronta nietzscheana y muestra -entre otras cosas- cuánto se puede pensar a partir de Nietzsche, aun a pesar de él mismo.

Pero no es sólo Nietzsche el interlocutor de la autora en su dialéctica de acercamiento oblicuo al tema central: Heidegger, Derrida, Deleuze, Steiner y otros muchos, entre los que no faltan los clásicos griegos, se van desgranando en un reflexión espiralada, que avanza más por golpes intuitivos que por argumentaciones cerradas y analíticas. Sugiere puntos nuevos de vista, no pretende demostraciones. Una de estas intuiciones es la recuperación de la idea de "creación". El tríduo creación- revelación redención le otorga al hombre una tarea y un sentido preciso y unidireccional a su historicidad. Por eso el judaísmo tiene una relación peculiar con las coordenadas tiempo y espacio. La tercera y la

cuarta parte están dedicadas a explorar esa reversión judaica de los modos de pensar filosóficos de Occidente, expresados desde Platón a Heidegger, y concretados en los problemas del ser y la verdad.

En estas páginas se trasunta una concepción del judaísmo que sin duda no es la habitual, ni siquiera entre los mismos que se consideran judíos. ¿Quién puede pretender el derecho absoluto de decir de una vez y de un solo modo qué es el judaísmo? La verosimilitud de una respuesta depende de que se ajuste lo mejor posible a la experiencia histórica de los grupos que - más allá de definiciones- encarnaron ante sí y ante los otros el ser judío. En ese caso es válido concluir con la autora que el judaísmo se diferencia de Occidente porque ha fundado otra experiencia del mundo. La autora señala, por cuenta propia, que "ni logos, ni ser, ni fundamento, ni sustancia ni idea se encuentran a la base de tal experiencia y, por ende, no precisan ser desarticulados ni reformulados" (p.209). De allí que el judaísmo pueda presentarse, nos dice, como otra posibilidad para el hombre histórico. Y reclama que Occidente reconozca esa herencia como propia, así como reconoce de suyo la griega. Para esta asunción no le basta -y creo que con razón- el tipo de reoncimiento que hoy se practica y que tiene el dudoso aire de todas las modas. Hacerlo de otro modo no es fácil, pero no se puede renunciar al futuro. De allí que la autora cite, casi como epílogo, la famosa profecía de Ezequiel: "¡Oh huesos secos, oíd la palabra de Señor... Yo haré entrar espíritu en vosotros y viviréis!". Profecía que habla al corazón de todo hombre, no sólo del judío. Por eso también este libro merece ser leído por judíos y no judíos, y quizá sobre todo por aquellos que pasan alegremente por la vida pisando "huesos secos", sin atisbar las innumerables genealogías del odio de la cual ésta es una de las versiones más tremendas. Porque para todo aquel que reivindica su diferencia, su experiencia humana propia individual o comunitaria, hay siempre un Holocausto acechando y muchas veces es consumado con la misma indiferencia circundante que asombra a la autora en relación a los judíos. Nadie tiene derecho a tirar la primera piedra. La propuesta de repensar el "odio inextingible" como categoría (aunque espantosa) de lo humano, es hoy una exigencia ética inexcusable.
