

Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 16, Nº 31

1- semestre 1996

INDICE

<i>La "Historia de la Historiografía filosófica"</i> <i>¿Un siglo de crisis o de nueva historicidad?</i> Gregorio Piaia	3
<i>Acto de presentación de la obra</i> <i>"El Imperio de la Razón y el Silencio de la Diferencia"</i> <i>de Carlos Alemián</i> José Luis Damis	21
Carlos Mato Fernández	24
<i>Acto de presentación de la obra "Teoría y Crítica</i> <i>del pensamiento filosófico" de Celina Lértora Mendoza</i> <i>"El estado de la Filosofía o la Salud de los enfermos".</i> Armando R. Poratti.....	29
<i>Noticias</i>	39
<i>Formar talentos y liderazgos</i> Ana Mallea	40
<i>Comentarios Bibliográficos</i> Celina Lértora Mendoza	42

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 FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by © EDICIONES FEPAI - 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

LA "HISTORIA DE LA HISTORIOGRAFIA FILOSOFICA": ¿UN SIGNO DE CRISIS O DE NUEVA HISTORICIDAD?*

Gregorio Piaia

El interés por los comienzos y las etapas más significativas de la historiografía filosófica, en especial la "moderna", ha acompañado la vasta producción (y la correlativa reflexión teórica y metodológica) que esta disciplina ha registrado de un siglo a esta parte. No por casualidad el I volumen del *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1888), abierto por el manifiesto programático de Eduard Zeller ("Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege"), albergaba, junto a artículos dedicados en buena parte a los filósofos griegos, también un estudio de Ludwig Stein sobre la primera historia de la filosofía antigua aparecida en la edad moderna, mientras que en el volumen siguiente Wilhelm Dilthey mismo reconstruía brevemente la génesis de la "wissenschaftliche Geschichte der Philosophie"¹. Y es significativo que -siempre en 1888- dos años antes de la publicación de su *thèse* fundamental sobre los *idéologues*, François Picavet, trazara al inicio del ensayo *L'histoire de la philosophie: ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être* una reseña sobre los historiadores de la filosofía de los dos últimos siglos, partiendo de Pierre Bayle, al que considera, más que Thomas Stanley o Jakob Thomasius, el moderno "fundador de la historia de la filosofía"².

Este interés por los incunables de la historiografía filosófica comienza a sumir un carácter más crítico y problemático en los años treinta de nuestro siglo. No se trataba sólo de indagar con ánimo curioso las primeras expresiones de una actividad de investigación después muy floreciente, ni de confirmar a la luz de tales indagaciones (como hacían Croce y los neoidealistas italianos)³ el carácter de la "verdadera" historiografía filosófica, sino de poner radicalmente en discusión -partiendo justamente de la investigación sobre los "orígenes"- el significado y la tarea del trabajo histórico-filosófico. Es sintomático que en 1933, aparezca contemporáneamente en Italia el vasto ensayo de Antonio Banfi sobre *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* (que postula una profunda revisión de las perspectivas neoidealistas) y en Francia Marcial Gueroult dé inicio a la redacción de su *Histoire de l'histoire de la philosophie*, que

* Publicado originalmente en *Giornale critico della filosofia italiana*, 6^a s, v. 11, n. 82, 1991, pp. 466-478, con el título "La 'Storia della storiografia filosofica': un segno di crisi o di nuova storiografia?". Se publica con autorización del autor y del editor. Traducido por Celina A. Lértora Mendoza en el "Centro de Traducciones filosóficas Alfonso el Sabio".

después de continuas correcciones e integraciones, aparecía postumamente recién en los años Ochenta⁴.

A partir de la segunda postguerra los estudios de historia de la historiografía filosófica si difundieron sobre todo en Italia, en correlato con la crisis del neoidealismo y con la afirmación de las metodologías historicizantes. Me limitaría aquí a citar los estudios de Mario dal Pra y su escuela, herederos de las lecciones de Banfi⁵, y además las múltiples investigaciones de Eugenio Garin⁶, las indagaciones sistemáticas sobre autores particulares y temas promovidos en su momento por Gabriel Giannantoni en el ámbito del CNR⁷, y finalmente el plan de una *Storia delle storie generali della filosofia* que está elaborando un *équipe* paduano dirigido por Giovanni Santinello, alumno de Luigi Stefanini, que fue uno de los teóricos del personalismo, pero que además tuvo una viva sensibilidad por el trabajo historiográfico⁸. En Alemania y en Francia las investigaciones más relevantes están encabezadas respectivamente por Lutz Geldsetzer, que partiendo del estudio de la "filosofía de la historia de la filosofía" ochocentista, ha impostado en clave rigurosamente hermenéutica la relación entre filosofía- historia de la filosofía⁹, y por Lucien Braun, autor de una *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Paris, Ophrys, 1973) que constituye actualmente un término esencial de referencia y confronte. Pero incluso en el mundo anglosajón, tradicionalmente poco inclinado a investigaciones alimentadas por el historicismo continental, se ha venido manifestando un interés por la "Historiography of Philosophy" que ha comportado, para algunos autores, reclamos a la historia misma de tal disciplina¹⁰.

Esta rápida reseña deja ver ya las razones más profundas subyacentes en la intensificación de los estudios del sector. Por cierto, cuando una disciplina ha crecido y se ha afianzado, alcanzando plena autonomía, se advierte la exigencia de trazar su historia. Esto vale también para las disciplinas históricas, como se ve porque ya hace tiempo se ha desarrollado la "historia de la historiografía", a la cual se le ha dedicado una revista internacional homónima fundada en 1982¹¹. Y es evidente que esta especie de "historia al cuadrado" no se limita a recuperar y ordenar in sucesión cronológica los varios "retratos de familia" poniendo juntos los antepasados más ilustres y los más oscuros y olvidados, sino que implica un balance sobre las premisas teóricas y sobre las opciones metodológicas aplicadas por los historiadores del pasado: balance que no puede sino relacionarse con el modo actual de concebir y "hacer" la historia de la filosofía, y que es también solicitado por el carácter fuertemente problemático que hoy sumen las operaciones histórico-filosóficas.

En efecto, hay que preguntarse si la gran y diforme cantidad de estudios sobre el pasado de la filosofía registrada en los últimos decenios -una verdadera y propia superproducción, que pone en dura prueba a los repertorios bibliográficos y las bibliotecas de nuestros institutos y departamentos...- es índice no tanto de buena salud cuanto de incertidumbre teórica y de confusión de roles y de campos. Y esto porque la ampliación de las fuentes de las investigaciones y la acumulación de las interpretaciones, a modo de verdaderos y propios estratos geológicos (unido al ejercicio de un "arte de la sospecha" cada vez más refinado) hacen más ardua la definición de las premisas teóricas (o sea, la "filosofía" de la historia de la filosofía) y ponen en discusión radical discusión sea el "objeto" de la operación histórico-filosófica, sea los instrumentos con los cuales tal operación se realiza¹². Un diagnóstico lúcido de este estado de incertidumbre y de pérdida de la identidad, en que se encuentra hoy el historiador de la filosofía, fue delineada por Braun en el curso del coloquio sobre el tema "Problemi e metodi per una storia della storiografia filosofica" realizado en Padua en octubre de 1981:

El discurso histórico está embarazado, toda vez que se ha establecido a partir de categorías múltiples, dispares, tales como las ideas de influencia, de causa, de consecuencia, de crisis, de toma de conciencia, de reacción, de periodo transitorio, etc. Estos instrumentos, que no están unificados, ni teóricamente asumidos, conducen a textos sin rigor. Los antiguos historiadores, de Brucker a Hegel, exhibían más consistencia. Este embarazo de la práctica historiográfica exige, hoy por hoy, un retorno teórico de la historia de la filosofía sobre ella misma¹³.

Por otra parte, ya al inicio de los años setenta, partiendo de un diverso punto de vista y haciendo referencia a la situación italiana, Garin había notado con su habitual lucidez que la investigación histórico filosófica

[...] después de un periodo de furiosas polémicas, ha vuelto a colocarse en la alternativa entre erudición ayuna de ideas y conmensuración de un pasado, convencionalmente reconstruido en base a lecturas no originales, a esquemas teóricos generales asumidos a priori. De aquí cuántas discusiones vacías, un poco de *intellectual paleontology*, alguna dosis de erudición siempre más pequeña, y, finalmente, el juego del vivo y del muerto, ramas secas y frondas verdes todas iguales, del filósofo grande y el pequeño, extraviado o no, del análisis doctrinal o *philosophia superior* puesta a la investigación llamada "filológica" o *philosophia inferior*- o sea, nótese bien, mala historia y mala filosofía¹⁴.

El peligro de una esterilización y de una pérdida de valor de la investigación histórico-filosófica, evidenciado por Garin, y la exigencia -tan bien expresada por Braun- de un repliegue teórico de la disciplina sobre sí misma, representan dos aspectos complementarios de lo que podríamos definir bien como "crisis" de la moderna historiografía filosófica. Los signos premonitorios de tal crisis se manifiestan ya desde hace tiempo, con la decadencia de la historia "general" de la filosofía entendida en sentido fuerte, o sea, incardinada en una visión progresiva, sistemática y teleológica del saber, como se afianzó (a partir del Setecientos) mediante la laicización de la teología judeo cristiana de la historia, y en particular de la historia de la sabiduría¹⁵. La actual fragmentación de la historia que todavía se presenta exteriormente como "general" no se debe sólo a la elevada especialización y al empleo de metodologías sofisticadas, sino que denota la debilidad sobrevenida a un significado complejo: el sentido del "hacia dónde" procede la filosofía. Desde esta perspectiva la situación actual es muy diversa de la crisis de crecimiento que ya en plena edad hegeliana era señalada (y teorizada) por Victor Cousin, cuando se hacía eco de la "necesidad de una nueva historia general de la filosofía"¹⁶.

En tal cuadro problemático - apenas esbozado- las investigaciones sobre el pasado más o menos remoto de la historiografía filosófica se ubican como una tentativa de respuesta a la crisis de esa disciplina: el "retour théorique" propiciado por Braun requiere efectivamente el conocimiento y la valoración del camino recorrido por la historiografía filosófica, sobre todo en su constitución -en la edad moderna- no sólo como historia "general" sino también como historia "crítica" y "filosofía" de la filosofía, donde las instancias de la verdad y de la historia, de la filosofía y de la filología (tan eficientemente relevadas por Hegel en el *Einleitung* a sus *Vorlesungen*) encuentran una provisoria y siempre inestable composición.

Pero existe el peligro -inútil esconderlo- que esta vuelta en dirección a una historia de la historiografía filosófica termine en una fuga o al menos en un apartamiento del baricentro de la indagación, caso en el cual el análisis de los textos filosóficos corre el riesgo de ser sustituido por el análisis de otros textos que tienen por objeto los textos filosóficos mismos: una suerte de juego de espejos deformantes, que da lugar a de la disciplina sobre sí misma, producto extremo de aquella "enfermedad histórica" que ya había denunciado Nietzsche en la segunda de sus *Considerazioni inattuali*; o bien creatura exánime de un historicismo ya extenuado y que termina por auorroerse en su locura de autocomprensión...¹⁷.

“Este exceso de conciencia - se pregunta Braun- ¿no conduce a la disciplina a una cierta parálisis de la investigación, precisamente en la medida en que demasiada conciencia inhibe?” Y concluye con tono decididamente desconsolado: “¿A qué estamos ahora condenados? ¿Al puro empirismo? ¿A la parálisis? ¿A escribir la historia de la historiografía filosófica?”¹⁸ Una historia de la historiografía filosófica que ante todo -como hizo notar Arrigo Pacchi en una intervención en el coloquio paduano ya mencionado- no haría sino separar y reproponer puntualmente (sobre el terreno de las relaciones entre historia de la filosofía e historia de la historiografía filosófica) los problemas y las “incomprensiones” que tradicionalmente han caracterizado el *ménage* entre filosofía e historia de la filosofía... Por su parte, con tonos menos dramáticos que Braun, e incluso con una pizca de ironía, Wolf Lepenies ha puesto el acento sobre el proceso de metástasis disciplinar, que afecta hoy a la historia de la filosofía, bajo los golpes conjuntos de la hiperteorización y el hiperhistoricismo:

No solamente hay muchas historias de la filosofía, sino también filosofías de la historia de la filosofía, historias de la filosofía de la historia e historias de la historia de la filosofía. La mayoría de ellas confirman la creencia de que demasiada reflexión empuja pero en retroceso y que el erudito empollador siempre corre el riesgo de caer en lo que Diderot llamó “un sistema que opera a contrapelo”

Desde este punto de vista la historia de la historiografía filosófica sería sólo un pseudo-correctivo a la crisis de la historia de la filosofía: no una respuesta, sino más bien un signo evidente de tal crisis, detrás del cual se perfilan las sombras del pirronismo histórico (¿un retorno al *desesperi de la vérité* de Bayle?) de lo que se suele llamar vana erudición. Y por tanto hay que preguntarse si este esfuerzo de autoanálisis y de relativización del trabajo histórico-filosófico no lleva a cercenar la capacidad vital de la filosofía misma (del pasado pero también del presente), las que son como códigos que, para “funcionar” efectivamente, no pueden ser demasiado relativizados...

No es nuestra intención alimentar más esta espiral conceptual con discusiones poco productivas sobre la “legitimidad” o sobre la “posibilidad” misma de lo que ya existe de hecho. Se trata sin embargo de verificar si este “existente” representado por las investigaciones de la historiografía filosófica está en situación de hacernos captar de manera más adecuada la “historicidad” de la filosofía, o bien su contextualización, no sólo en el momento de la producción de las ideas filosóficas, sino también en el de las sucesivas lecturas e interpretaciones que ellas han recibido en el curso de la historia. Las

contribuciones posibles son aquí diversas, según el tipo de investigación, que puede versar en temas o autores particulares, o en periodos enteros o en la historia "general"²⁰. En el primer caso la atención fijada sobre la historia de las interpretaciones de un autor, no va en detrimento de la obra de ese mismo autor, ya que la hermenéutica nos enseña que nuestro acercamiento al pasado es mediado por toda una serie de precomprensiones, muchas de las cuales son justamente de naturaleza historiográfica o parahistoriográfica. Una aproximación "ingenua" a la filosofía del pasado hoy es inadmisibile; tampoco se trata solamente de atenerse a la historia de la historiografía para fijar el tradicional *status quaestionis*: en realidad, justo indagando sobre el modo en que han sido elaboradas, sucedidas y estratificadas las varias interpretaciones de un texto, es como se puede lograr una relación más "directa" y comprensiva con el texto mismo.

Pero sobre todo el análisis de las categorías de uso más general nos ofrece los medios para desmontar la "trama" historiográfica, no por el gusto de hacerla pedazos sino para tomar más conciente y madura nuestra comprensión del pasado, explicitando así aquel potencial "formativo" que Lutz Gelsetzer ha reinvidado justamente para la historia de la filosofía²¹. En el pasaje ya mencionado Braun elencaba algunas de esas categorías, cada una de las cuales merecería un análisis apropiado. Por nuestra parte, quisiéramos contribuir al examen de una categoría de tal modo incorporada en el discurso histórico-filosófico que llega a parecer natural y objetiva: se trata de la noción de "moderno", que recién en este último decenio ha llegado a ser objeto de discusiones histórico- críticas, en el margen del más amplio (y más ruidoso) debate sobre lo "post-moderno"²².

Hay un primer modo de agrontar el tema de lo "moderno" en una perspectiva de historia de la historiografía filosófica, y consiste en hacer referencia a las concepciones o autopresentaciones que los "modernos" han hecho de si mismos: ¿cuándo y cómo - se nos pregunta- los modernos toman conciencia *-historico more-* de su modernidad? Una modernidad entendida en sentido fuerte, no sólo como sucesión temporal en continuidad con el pasado (como sucede en los tratamientos histórico- filosóficos presentes también en textos medievales como la *Summa philosophiae* del Pseudo Grosseteste o el *Opus maius* de Roger Bacon)²³, sino como deversidad e innovación positiva con respecto a la filosofía del pasado.

El reclamo de la *querelle des anciens et des modernes* del Seiscientos (en sus expresiones atinentes al confronto entre la filosofía pasada y la "moderna") son aquí de rigor; pero para tomar tal evento en su desarrollo prospectivo y en toda su extensión,

es necesario retroceder algunos siglos, buscando un emblemático *terminus a quo* que nos puede ofrecer, por ej. la célebre metáfora usada por Bernardo de Chartres. En efecto, cuando en el s. XII el buen Bernardo proclamada a sus *auditores* que respecto a los antiguos somos -nosotros modernos- como enanos sobre espaldas de gigantes (“*nani gigantum humeris insidentes*”) ciertamente no imaginaba colocarse en el inicio de una circunstancia histórico-cultural que a través de los restantes siglos del así llamado medioevo y en los primeros tiempos de la así llamada edad moderna concluiría -en el campo filosófico- con la victoria de los “modernos”, al conjuro del lema “Los antiguos somos nosotros”²⁴.

Y bien, el éxito de esta *querelle* que señala el advenimiento de la edad más propiamente moderna, corresponde también al inicio de la moderna (en sentido fuerte) historiografía filosofía, o sea, el modo “moderno”, diferente y nuevo, de evaluar el curso histórico del pensamiento humano. No por casualidad el breve pero jugoso *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* que Pierre Coste, nuestro traductor francés de Locke colocó junto a la tercera edición del *Cours entier de philosophie* del cartesiano Pierre-Sylvain Régis (Amsterdam, 1691) supera la perspectiva histórico-filosófica del jesuita aristotélico René Rapin y recurre explícitamente a Fontenelle para rechazar el mito de los antiguos. Coste llega a la conclusión de que “es verdad que en lo relativo a la filosofía los Modernos naturalmente deben sobrepasar a los Antiguos” señalando tres aspectos que determinan la superioridad de los filósofos y científicos modernos: la “manera de razonar” (o sea el método), las amplitud de conocimientos, la disponibilidad de instrumentos científicos desconocidos a los antiguos. En tal escenario el lugar de mayor relevancia de la filosofía moderna corresponde, por supuesto, a Descartes, cuyas doctrinas son usadas como metro para juzgar y criticar las teorías de otros pensadores²⁵.

En algunos autores del Seiscientos (Georg Horn, Rapin, Bayle) la conciencia de la propia modernidad/ superioridad se manifiesta no sólo en relación a edades más lejanas, sino también con respecto al siglo anterior, el Quinientos, a cuyo carácter “erudito” se opone el carácter “filosófico” del siglo presente, y un análogo sentido de superación y superioridad respecto al Renacimiento se advierte en el *Discours préliminaire* de d’Alembert²⁶. Por otra parte en el curso del Setecientos esta conciencia de la modernidad no si muestra siempre uniforme y se advierten significativas diferencias en orden a la datación y las modalidades del inicio de la filosofía “moderna” en sentido estricto. Por ej. si en la *Histoire des causes premières* (1769) de Charles Batteux -cercano a la

posición de Condillac- la novedad y el rol de Descartes quedan notablemente redimensionados, en el kantiano Buhle "es la conquista de la impostación crítica que representa el progreso verdadero y esencial", lo que caracteriza una filosofía propiamente "moderna"²⁷.

Hay sin embargo otro modo, complementario al precedente, de plantear la cuestión de lo "moderno" como categoría historiográfica y es el de tomar distancia de la autocomprensión de los protagonistas, testimonios preciosos pero al mismo tiempo sospechosos, como directamente envueltos en un acontecimiento histórico-cultural de fuerte impronta polémica o ideológica. Se trata entonces, desde este punto de vista, de valorar la génesis eminentemente polémica de la noción de "moderno", lo que parece evidente si se tiene en cuenta que, en cuanto a la historia de la filosofía, la dualidad antiguos/ modernos es en realidad un triángulo, con toda la problematicidad que comporta esta relación a tres: entre la filosofía antigua y la moderna está el "medievo", que en la economía de los tratamientos histórico-filosóficos y de las historias universales del Seiscientos constituye un problema y como tal ocupa una posición neurálgica, incluso cuando muchos autores de la época resuelven drásticamente tal problema eliminando el medievo de su perspectiva historiográfica o reduciéndolo a pocos trazos críticos²⁸. Es evidente, por ej. que en los *Essai sur les mœurs* Voltaire de alguna manera llega a exorcizar y redimir el tenebroso medievo buscando en él las raíces de la civilidad moderna; pero no por casualidad no aplica esta operación a la filosofía escolástica, que para Voltaire resta un irreductible elemento negativo, un carozo duro que él se limita a roer con sus salpidacas de ácido muriático. En esta valoración totalmente negativa de la filosofía medieval, Voltaire se toma heredero de las polémicas antiescolásticas que habían sido suscitadas por tantos humanistas y escritores reformados, y que después hallaron sistematización y dignidad historiográfica con los historiadores de la filosofía²⁹.

La categoría de "moderno" nace pues no sólo como superación de lo "antiguo" sino como negación y rechazo de aquella "cosa" que de modo despreciativo es llamada "edad del medio". Hay un vicio de origen en la moderna historiografía filosófica: los "vencedores" (o sea los modernos en sentido fuerte) han impuesto su óptica sobre los "vencidos", que incluyen los antiguos y los medievales, e incluso aquellos contemporáneos que no piensan de manera "moderna". En base a esta óptica (que se alimenta de la idea de "progreso", pronto convertida en verdadera y propia supercategoría) los antiguos y los medievales tienen derecho a la consideración sólo si, y en cuanto son

predecesores de los modernos, separándose, por así decirlo, de la propia época y renunciando a su propia identidad histórica.

Esta noción de "moderno" fue tan fuerte que resultó aceptada incluso por seguidores y descendientes de los "vencidos", los cuales, moviéndose en la misma óptica, elaboraron en el plano historiográfico la categoría de "antimoderno" para denunciar el presunto "golpe" del pensamiento moderno y contrarrestar la avanzada victoriosa; incluso, con audacia provocadora, mutaron la defensa en ataque, reivindicando cada vez la mayor "modernidad" del cardenal Bellarmino (que sostenía una concepción hipotética de la ciencia) respecto al gran Galileo, de los pensadores jesuitas de la segunda escolástica (que teorizaban la revolución contra el tirano) con respecto a los modernos teóricos del absolutismo y, por último de los "bárbaros Británicos" (es decir, los *calculatores* de Oxford) con respecto a Erasmo y la serie de humanistas que sabían muy poco de lógica.

Todo esto -se pregunta en este punto- ¿que relación tiene con los modos actuales de entender y practicar la historia de la filosofía? En efecto, la crisis de la idea de progreso como supercategoría que hasta ayer había fundado la historia "general" de la filosofía parecería haber dejado fuera de uso incluso los instrumentos interpretativos ligados a la categoría de "moderno" en sentido fuerte (incluso lo de "antimoderno"). Pero, si se mira bien, la situación no es tan lineal como podría aparecer de entrada, en cuanto todavía subsiste -en lo que se podría llamar el "común sentir historiográfico"- un nudo problemático irresuelto en cuanto no suficientemente reconocido y explicitado: si la historia de la filosofía hoy ha renunciado a la perspectiva teleológica y progresiva que había animado las tradicionales historias generales (y que también había provisto de un cómodo horizonte a las investigaciones de tipo monográfico y sectorial), por otra parte continúa usando algunas de las categorías historiográficas -en primer lugar la de "moderno"- que fueron elaboradas justo en concomitancia y conexión con esa perspectiva hoy venida a menos. De aquí la oportunidad de proceder a una serie de intervenciones y restauraciones que pueden conducir a nuevas adquisiciones, mientras que el endurecimiento de los esquematismos consolidados y de lugares comunes puede dar lugar a remodelaciones interpretativas o a verdaderas y propias revisiones. En este sentido, por su diversidad de enfoques, son ejemplares dos trabajos aparecidos en el decenio pasado y que muestran como un abordaje en clave de historia de la historiografía filosófica puede sacar a la luz algunos inconvenientes debidos, entre otras cosas, al uso fuerte de la categoría "moderno".

El primer ejemplo nos lo ofrece Paul Vernière, del cual todos somos deudores por sus contribuciones fundamentales para la historia de las ideas en la edad moderna. Pues bien, en un escrito cuyo título es de por sí elocuente y que tiene el sabor de una autorreflexión (*Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?*) el estudioso francés problematiza y redimensiona la célebre tesis de Paul Hazard, relevando la selección y el privilegio, dentro de un arco de tiempo discutiblemente breve (1680-1715), algunos aspectos (y son aspectos innovadores y "modernos") en desmedro de otros que todavía estaban bien presentes y operantes en la realidad histórica e la época; y esto en la tentativa, tantas veces perseguida en la edad moderna, de "imponer la racionalidad a la historia", cuando al contrario es preferible "constatar los límites de lo racional".

Además, construir analogías sin tener en cuenta las reales filiaciones, señalar a veces falsas ventanas, he ahí las tentaciones a las cuales Paul Hazard y muchos otros han cedido. Pero nada explica la contemporaneidad de Descartes y de Jacob Boehme (ni su influencia recíproca), de Spinoza y de Pascal, de Leibniz y del pietista Spener, de Hume y del pastor Wesley, de Condorcet y de Saint-Martin, "el filósofo desconocido".

El otro *exemplum* nos viene de Kurt Flasch, cuyo ensayo sobre *Lessing e la storia della filosofia medievale* testimonia las notables posibilidades eurísticas insitas en la historia de la historiografía filosófica. Como, se pregunta Flasch al iniciar el análisis de *Berengario* de Lessing, la bibliografía lessinghiana presenta sólo dos publicaciones sobre tal tema, no obstante los estudios medievales realizados por el filósofo de la *Aufklärung* en la riquísima biblioteca de Wolfenbüttel? "Hay algo que no tiene vuelta: para los estudiosos del medioevo Lessing no tiene ninguna importancia, y para el que estudia a Lessing el medioevo no tiene importancia, mientras que para Lessing mismo el medioevo fue objeto de un interés esencial, intenso y referido al presente". En realidad, se hace notar más adelante, "éste es un hecho que perturba a quien ya ha desembocado en ciertos binomios conceptuales e irrita a los sostenedores del esquema de alternativas dominante: iluminismo o medioevo. Pero esta alternativa misma tiene una génesis histórica reconstruible, y en consecuencia puede ser criticada"³¹.

Difícil encontrar un ejemplo más adecuado de las deformaciones a las cuales los historiadores de la filosofía han sido inducidos muchas veces por la lógica de la "modernidad", identificada en particular con el iluminismo y o contrapuesta de manera estereotipada al medioevo. Y es partiendo de estas deformaciones interpretativas que

Flasch pone a luz la "lectura" lessinghiana de Berengario de Tours (con interesantes implicaciones sobre el origen de la escolástica) y, más en general, la visión que Lessing tuvo del pensamiento medieval, diversa de la de un Voltaire: "iluminística", cierto, pero también orientada -gracias a la influencia de la monadología leibniziana- a "una consideración genética que asigna a cada estadio su verdad", por lo cual para Lessing resulta impensable una contraposición frontal entre medioevo y modernidad³².

Es con reflexiones de este tipo, suficientemente calibradas, como se pueden remover algunas barreras que la moderna historiografía filosófica ha venido construyendo. Se trata, pues, de una función de restauración (o si se prefiere, terapéutica) que posee también un valor constructivo. Por tal vía la historia de la historiografía filosófica viene a juntarse con la historia de la "mentalidad" cultural de cuya exigencia se advierte cada vez más como instrumento particularmente adecuado para "comprender" la filosofía en su historicidad, después de numerosas cuanto pretenciosas tentativas de "explicar" el curso histórico del pensamiento. ¿Es quizá éste el primer anuncio de la irrupción (algo tardía) de lo "post-moderno" en los jardines histórico filosóficos? En verdad, no nos parece caso de sustituir la categoría de "moderno" con otra categoría, como "post-moderno" que es mucho más difusa y equívoca e induce a fugas hacia adelante poco respetuosas de la metodología histórica. Si nos fuese permitido cerrar con diríamos, más bien, que hacer hoy historia de la filosofía a la manera "moderna" significa renunciar a lo "moderno" como clave interpretativa.

NOTAS

1. L. Stein "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, I. Die erste "Geschichte der antiken Philosophie" in der Neuzeit", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, 1888: 534-553 (pero véase, al respecto, la rectificación de T. Sartore, "Gian Cristoforo d'Arzignano, presunto autore vicentino, ed alcuni manoscritti del *De vita et moribus philosophorum*", *Aevum* 33, 1959: 505-515); W. Dilthey, "Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie", *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 2, 1889: 344-346 (ahora en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV, Stuttgart-Göttingen, Teubner- Vandenhoeck & Ruprecht, 1959: 556-557). En cuanto a las posiciones historiográficas de Zeller, véanse las actas del seminario de Pisa (15-26 septiembre 1987) en *Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa*, Cl. di lett. e filos. s. III, vo. XCIX, 3, 1989: 10651-1254 (contribuciones de C. Cesa, M., Isnardi Parente, G. Cambiano, W. Leszl, W. Beirwalter, O. Gigon, J.-L. Viellard-Baron, E. Berti).

2. Paris, F. Alcan 1888, pp. 3-4; v. además, en p. 8, la indicación del recién nacido *Archiv für Geschichte der Philosophie* y del *staff* de sus redactores, que junto con otros estudiosos alemanos han dado "un nuevo impulso a los estudios históricos, al mismo tiempo que han aportado al método que el historiador debe seguir para juntar y clasificar más allá de su valor, explicar e interpretar los textos, una precisión, una exactitud, una penetración que nunca había tenido aún". Sobre la huella de Picavet, también Victor Delbos iniciará a Bayle en su trabajo histórico-teórico ("Les conceptions de l'histoire de la philosophie", *Révue de métaphysique et de morale*, 24, 1917: 135-147).

3. Cf. G. Gentile, *Bertrano Spaventa* [1900] en B. Spaventa, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, I, p. 59; B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1966^o: 241-242; Id. *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1930^o, I: 289-292; id. *Storicismo*, en *Filosofia e storiografia. Saggi*, Bari, Laterza, 1949: 179-180; id. "La 'istoria filosofica' di Giuseppe Valletta" e "La 'Storia della filosofia' del padre Buonafede" en *La letteratura italiana del Settecento. Note critiche*, Bari, Laterza, 1949: 207-216 y 225-240; C. Motozo Dentice d'Accadia, "Intorno alla storia della filosofia in Italia nel Settecento", *Annali della Facoltà di lettere e filosofia della r. Università di Cagliari* a.a. 1930-1931: 87-109.

4. A. Banfi, "Concetto e sviluppo della storiografia filosofica", *Civiltà moderna*, 5: 1933: 391 ss (ahora en A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Firenze, Sansoni, 1959, I: 101-167); M. Gueroult, *Dianoématique*, I: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, I: *En Occident, des origines jusqu'à Condillac*; II: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*; III: *En France, de Condorcet à nos jours*, Paris, Aubier, 1984, 1988, 3 t. Cf. U. J. Schenider, "Theorie und Praxis der Philosophiegeschichte revidiert. Lucien Braun und Martial Gueroult im Gegensatz", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988: 666-681. Al final de los años treinta resaltan los esbozos de historia de la historiografía filosófica presentes en E. Hoffmann, "Problemi di metodo nella storia della filosofia", [*Theoria*, 1937], en id. *Platonismo e filosofia cristiana*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1967: 3-9; y en E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1963^o, [I ed. 1938], I/1, *Introduction*.

5. M. Dal Pra, "Giusto Lipsio storico della filosofia", *Rivista di storia della filosofia*, 1, 1946: 163-189; id. "Thomas Stanley storico della filosofia", *Ibid.* 2, 1947: 152-163; Id. "Giovanni Jonsio storico della filosofia", *Ibid.* 3, 1948: 159-169; Id. *La storiografia filosofia antica*, Milano, Bocca, 1950; Id. "Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica", en VV. AA. *La storiografia filosofica e la sua storia*, Padova, Antenore, 1982: 13-37; c. Papa, "La storiografia filosofica hegeliana in Italia nella seconda metà del secolo XIX", *Riv. di storia della filosofia*, 1, 1946: 301-320; *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di A. Banfi, Milano, Bocca, 1951 (contribuciones de A. Banfi, N. Dal Pra, G. Preti, Paolo Rossi); M. A. del Torre, *Le origine moderne della storiografia filosofica*, Firenze, La Nuova Italia, 1976; id. "Di alcune questioni relative alle ricerche di storia della storiografia filosofica", *Storia*

della storiografia, n. 6, 1984: 128-131. Véase además la sesión dedicada a "Problemi di storia della storiografia filosofica" en el volumen misceláneo *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, F. Angeli 1984: 659-734 (contribuciones de F. De Michelis Pintacuda, C. Cesa, M.A. del Torre, W. Büttemeyer).

6. E. Garin, "Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica" [1958] en Id. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961: 466-479; "Discussioni di storiografia filosofica", *Rivista critica di storia della filosofia* 26, 1971: 340-342; "Kant e la storia della filosofia", *Ibid.*: 460-461; "Il compendio della *Historia critica* del Brucker", *Ibid.* 28, 1973: 201-202; "Questioni di storiografia filosofica", *Ibid.* 29, 1974: 448-452; "La polemica antiscolastica e Adamo Tribbeckio", en Id. *Dal Rinascimento all' Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi 1970: 195-205; "Giuseppe Valletta storico della filosofia", *Ibid.*: 207-222; "Antonio Genovesi storico della scienza", *Ibid.*: 223-240; "La storia 'critica' della filosofia nel Settecento", *Ibid.*: 241-284; "Medio Evo e tempi bui: concetto e polemiche nella storia del pensiero dal XV al XVIII secolo", en *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, a cura di V. Branca, Firenze, Sansoni 1973: 199-224; "Filosofia e storia della storiografia filosofica", en *La storiografia filosofica e la sua storia...* pp. 39-51; "Per una 'storia' della filosofia antica: le vite dei filosofi", en Id. *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983: 53-65.

7. El programa del "Centro di studio per la storia della storiografia filosofica" fue publicado en el *Giornale critico della filosofia italiana* 46, 1967: 139-141. Entre las publicaciones más representativas de la dirección de investigación buscada por este "Centro", v. F. Castagnino, *Gli studi italiani su Kierkegaard, 1906-1966*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1972; B. Gaes de Mottoni, *Il "Corpus Dionysianum" nel medioevo. Rassegna di studi 1900-1972*, Bologna, Il Mulino, 1977; B. Bianco, *J. F. Fries. Rassegna storica degli studi 1803-1978*, Napoli, Bibliopolis 1980. Al interés de Giannantoni por la historia de la historiografía filosófica (incluso después de la transformación del Centro del C.N.R. citado en "Centro di studio del pensiero antico") se debe además el congreso internacional sobre "Diogene Laercio storico del pensiero antico" (Napoli-Amalfi, 30 septiembre-3 octubre 1985), cuyas actas aparecieron en *Elenchos* 7, 1986, n- 1-2.

8. El plan de la obra prevé cinco volúmenes, de los cuales hasta ahora han aparecido los tres primeros: *Storia delle storie generali de la filosofia*, I: *Dalle origini rinascimentali alla "storia filosofica"*, Brescia, La Scuola, 1981 (contribuciones de F. Bottin, L. Malusa, G. Micheli, G. Santinello, I. Tolomio), II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, *Ibid.* 1979 (contribuciones de F. Bottin, M. Longo, G. Piaia), III: *Il secondo Illuminismo e l'età kantiana*, Padova, Antenore, 1988, 2 tomos (contribuciones de I. F. Baldo, F. Bottin, M. Longo, G. Michelini, G. Piaia, G. Santinello, I. Tolomio). El vol. IV (*L'età hegeliana*, 2 tomos) está en curso de elaboración; el vol. V versará sobre el segundo ochocientos. Este trabajo de grupo está avalado

por numerosas investigaciones individuales: G. Santinello, "Il problema metodologico nella *Storia critica della filosofia* di Jakob Brucker" y "Kant e Tennemann: considerazioni sulla storia della filosofia", en Id. *Metafisica e critica in Kant*, Bologna, Patron, 1965: 393-315 y 317-333; Id. "La storia della storiografia filosofica", *Bollettino della S.F.I.*, n. 90-91, 1975: 7-15; id. "Principi di storiografia filosofica nella interpretazione dei presocratici di K. R. Popper", *Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce*, 3, 1975: 142-164; Id. "Jakob Thomasius e il medioevo", *Medioevo*, 4, 1978: 173-216; Id. "Il *De priscorum sapientum placitis* Luigi Pesaro", en *Medioevo e rinascimento con altri studi in onore di Lino Lazzarini*, Padova, Antenore, 1979, II: 181-202 (ahora en G. Santinello, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta*, Padova, Antenore, 1991: 64-90); Id. "Note sulla storiografia filosofica nella età moderna", en *La storiografia filosofica e la sua storia...*, p. 103-127; Id. "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto Magno al libro I della *Metafisica*", en *Dossografia e vita dei filosofi nella cultura medievale* (Coloquio internacional, Padua, 22-23 septiembre 1988), *Medioevo* 16, 1990: 43-70; L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, I: *Tra positivismo e neokantismo*, Milano, Marzorati, 1977; I. L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento, Genova, Tilgher, 1989; G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, Padova, Antenore, 1980; F. Bottin, "La polemica contro la Scolastica: l'origine di un topos storiografico", en Id. *La scienza degli occamisti*, Rimini, Maggioli, 1982: 277-313; G. Piaia, *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli, 1983; Id. "Letteratura e storia della filosofia in Appiano Buonafede", en *VVAA. Appiano Buonafede (Comacchio 1716- Roma 1793) un intellettuale cattolico tra l'Arcadia e i Lumi*, Ferrara, Deputazione provinciale ferrarese d'istoria patria 1988 [sed 1989]: 85-122; I. Scarduelli, "Cattolicesimo e pensiero moderno nell'opera storiografica di Appiano Buonafede", *Studia Patavina* 30, 1983: 469-4934; M. Longo, *Storia philosophiae philosophica. Teorie e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, Milano, IPL 1986; I. Tolomio, *I fasti della ragione. Itinerari della storiografia filosofica nell'illuminismo italiano*, Padova, Antenore, 1990. Hay que señalar que en Padua se ha desarrollado también una dirección de investigaciones de impostación más teórica, que parte de los análisis de M. Gentile, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padova, Liviana, 1965. Cf. en particular: F. Chierighin, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana, 1976; G. F. Frigo, "Hegel filosofo e storico. Note sulla *Filosofia del medioevo*", *Verifiche* 4, 1975: 256-272; Id. "L' 'atco di sistema'. Il 'caso Spinoza' nella storiografia filosofica tedesca dall' *Aufklärung* alla *Romantik*", *Verifiche* 6, 1977: 811-859; Id. "Ardigò storico della filosofia", *Rivista di storia della filosofia* 46, 1991: 163-188; E. Berti, "Il concetto rinascimentale di 'philosophia perennis' e le origini della storiografia filosofica tedesca", *Verifiche* 6, 1977: 3-11; Id. "Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele", en *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, Tirrenia 1986: 101-125.

9 L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim a. Glan, A. Hain 1968, Id. "Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichtsschreibung", en *La storiografia filosofica e la sua storia...*, pp. 67-102, Id. "Che cos'è l'ermeneutica?", *Rivista di filosofia neo-scolastica* 75, 1983: 594-622; Id. reseña a M. Gueroult, *Histoire de l'histoire de la Philosophie* en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 1988: 212-226; Id. "Tre tipi sistematici di storiografia filosofica", *Criterio* 7, 1989: 108-113. Véase también, en el área germana, W. E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus: Untersuchungen zur Frage: wie ist Philosophiegeschichte möglich?*, Bern-München, Francke 1967 (en especial pp. 39-82, donde desarrolla una reseña de historia de la historiografía filosófica desde el punto de vista del escepticismo).

10. J. Rée, "Philosophy and the history of philosophy", en J. Rée- M. Ayers - A. Westboy, *Philosophy and its Past*, Hassocks (Sussex), The Harvester Press, 1978: 3-39; IId. "The end of metaphysics: philosophy's supreme fiction", en *Philosophy, its History and Historiography*, ed. by A. J. Holland, Dordrecht, D. Reidel, 1985: 3-26; A. Westboy, "Hegel's *History of Philosophy*", en *Philosophy and its Past...*, pp. 67-108; r. Rorty, "The historiography of philosophy: four genres", en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge Univ. Press, 1984: 49-75; W. Lepentes, "Interesting questions" in the history of philosophy and elsewhere", *Ibid.* pp. 141-171. Para un análisis del marco teórico-metodológico, v. G. Invernizzi, "Recenti discussioni sulla storiografia filosofica in ambiente anglosassone", *Rivista di storia della filosofia* 44, 1989: 295-310.

11. V. al respecto el manifiesto programático de Ch. O. Carbonel, "Pour une histoire de l'historiographie", *Storia della storiografia* 1, 1982, n. 1: 7-25. En este campo de estudios véase ahora la amplia monografía de H. W. Blanke, *Historiographieggeschichte als Historik*, Stuttgart (Bad Cannstatt), Frommann- Holzboog, 1991. Para un confronto con un sector contiguo, el de la historia de la lingüística, son particularmente eficaces las observaciones iniciales de Th. Frank, "La riflessione linguistica nel Settecento inglese", *Belfagor* 39, 1984, p. 565.

12. En este sentido es significativa la articulación del encuentro de Siena (26-29 de septiembre, 1985) sobre el tema "La historia de la filosofía hoy: nuevos datos, nuevos métodos, nuevas perspectivas", cuyas comunicaciones aparecieron en la *Revista di filosofia* 77, 1986.

13. L. Braun, "Exigences théoriques en histoire de la philosophie", en *La storiografia filosofica e la sua storia...* pp.53-66 (53). Para una problematización más general v. *Les catégories en histoire*, Etudes publiées par Ch. Perelman, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie 1969, en especial las contribuciones de L. Halkin y Ch. Perelman; además véase de este último "Les catégories en histoire", *Revue internationale de philosophie* 29, 1975: 381-392.

14. E. Garin, *Discussioni di storiografia filosofica...*, p. 342. Garin no parece haber modificado tal juicio crítico, dado que en su reciente autobiografía intelectual se refiere a "este momento tan poco feliz para los estudios de historia de la filosofía" (E. Garin, "Sesanta anni dopo", en *La filosofia come sapere storico* [1959], Roma-Bari, Laterza, 1990², p. 153). Hay que remitirse a este volumen para las premisas teóricas de Garin, que tuvieron ocasión de explicitarse en el fuerte debate suscitado en el encuentro florentino (1956) sobre las categorías de la historiografía neoidealista y "dogmática". V. al respecto M.A. del Torre, "Il dibattito sulla storiografia filosofica nell'Italia degli anni 50", en *La storia della filosofia come sapere critico...*, p. 701-717; M. Dal Pra, "Il razionalismo critico", en *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi...*, pp. 68-75; F. D. Natale, *Tra storicismo e storiografismo. Sulla difficile convivenza tra lavoro teoretico e lavoro storiografico in filosofia*, Bari, Adriatica, 1987.

15. Cf. G. Santinello, *La storia della storiografia filosofica...* p. 14; E. Garin, *Filosofia e storia della storiografia filosofica...*, pp. 44-45. Más en general, sobre la crisis del teleologismo histórico, v. Ph. Ariès, "Storia della mentalità" en *La nuova storia* a cura di J. Le Goff, tr. it. Milano, Mondadori 1980, pp. 152-153; F. Tessimore, *Storiografia e storia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 15-16. Sobre la evolución de la perspectiva histórica en el siglo comprendido entre Bossuet y Condorcet, v. en especial K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* [1949], tr. it. Milano, Ed. Comunità, 1979⁴. Para el pasaje de la "historia de la sabiduría" entendida neoplatónicamente, a la historia "progresiva" de la filosofía hay que remitirse a los volúmenes II-III de la citada *Storia delle storie generali della filosofia* (v. en especial, III, p. 825, donde resulta claro, para Dieterich Tiedemann, el nexo entre la idea de progreso y la "allgemeine Geschichte der Philosophie"). Para una problematización actual, v. por ej. N. Rotenstreich, "History of philosophy and progress", *Revue internationale de philosophie* 29, 1975: 90-112.

16. V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Treizième leçon*, en *Oeuvres*, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1840, I, p. 100: "Tiedemann y Tennemann cierran el s. XVIII [...] Desde entonces no ha aparecido en Alemania ninguna obra considerable sobre la historia de la filosofía que presente un carácter original y haga época: ningún gran historiador ha venido a relevar a Tiedemann y Tennemann. Y así como después de Herder, las historias universales de la humanidad fueron sucedidas por historias parciales de ciertos pueblos, de ciertas épocas, de ciertas ramas de la civilización, así también después de las dos grandes obras opuestas, en las cuales de alguna manera se resolvió la filosofía del s. XVIII, las historias universales de la filosofía han sido sucedidas por investigaciones parciales sobre ciertas escuelas, sobre ciertos sistemas, monografías profundizadas. Está en la naturaleza de las cosas el que estas investigaciones, al acumularse, lleguen a reclamar una nueva historia universal. Así procede la ciencia, marcha de trabajos parciales a recopilaciones y de recopilaciones a trabajos parciales: descomposición, recomposición; tal es el movimiento continuo de la ciencia".

17. Cf. G. Vattimo, "Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica", en "La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti", *Archivio di filosofia*, 1974, n. 1: 205-225 (206-207).
18. L. Braun, *Exigences théoriques...*, p. 66.
19. W. Lepenies, 'Interesting questions'... p. 144.
20. Sobre estos dos modos de "hacer" historia de la historiografía filosófica, v. G. Santinello, *La storia della storiografia filosofica...*, p. 9-10; R. Franchini, "Punti problematici della storiografia su Telesio", *Criterio* 8, 1990:2-3.
21. L. Geldsetzer, *Fragen der Hermeneutik...*, p. 102.
22. Cf. R. Koselleck, "Età moderna (Neuzeit). Sulla semantica dei moderni concetti di movimento", en *Idf. Futuro passato. Pero una semantica dei tempi storici*, tr. it. Genova, Marietti, 1986:258-299; C. A. Viano, "La crisi del concetti di 'modernità' e la fine dell'età moderna", *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 4, 1984: 25-39; *Id.* "I paradigmi della modernità", *Problemi del socialismo* 5/nuova serie, 1985: 15-33; P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino 1989: 11-63. Con el tema "Lo 'moderno' y la historia de la filosofia", la Universidad de Padua organizó un seminario de estudio italo-germano (Bressanone/ Brixenm, 6-7 de octubre, 1986), con relatorias de R. Franchini, L. Geldsetzer, W. Welsch, C. A. Viano. Las actas del seminario no se han publicado. La comunicación de Franchini ("Dalla scoperta dell'antico alla fine della modernità") está publicada en *Discorsi. Ricerche di storia della filosofia* 6, 1986: 197-212. V. el amplio volumen de Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, Acta Humaniora, 1987.
23. Cf. G. Piaia, *Vestigia philosophorum...*, pp. 73-77 y 107-108.
24. Sobre la metáfora de Bernardo de Chartres, v. E. Jeauneau, *Nani sulle spalle di giganti*, tr. it. Napoli, Guida, 1969.
25. Cf. *Storia delle storie generali della filosofia...* II, pp. 92-93.
26. *Ibid.* p.257; II, pp. 130-131 y 523; III, p. 18.
28. *Ibid.* III, pp. 147-148 y 1006.
28. Cf. V. Mathieu, "Leibniz, Nizolius et l'histoire de la philosophie", en *Leibniz et la*

Renaissance por A. Heinekamp, F. Steiner, 1983 (Studia Leibnitiana. Supplementa, XXIII) pp. 143-150 (p. 143: "El concepto de 'moderno' juega un rol muy diferente en la historia de la filosofía, según que se oponga al de 'antiguo' en general o al de una decadencia que sigue a la antigüedad, es decir, el Medievo. Una periodización binaria o, al contrario, una periodización ternaria puede implicar una evaluación incluso opuesta de la modernidad y, por tanto, de la verdad misma, pues la mayoría de las veces, es en relación a la verdad que los filósofos distinguen periodos diferentes en la historia de la filosofía").

29. Cf. L. Gatto, *Medioevo voltairiano*, Roma, Bulzoni, 1973; G. Piaia, "Immagini di Duns Scoto nel secolo dei lumi", en *I volti dell'uomo. Scritti in onore di Pietro G. Nonis*, Trieste, Lint (en publicación). Sobre la génesis polémica de la historiografía filosófica teniendo como objeto el medioevo, véase la bibliografía recogida en G. Piaia, *Vestigia philosophorum...*, p. 164.

30. P. Vernière, "Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?", en *L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1985: 57-78 (77). Pero v. también en pp. 61-62 las observaciones sobre la génesis de la categoría misma de "crisis", vista como un precipitado de la crisis social e intelectual que recorre los años treinta.

31. K. Flasch, "Lessing e la storia della filosofia medioevale", *Giornale critico della filosofia italiana*, 61, 1982: 253-277 (254 y 260).

32. *Ibid.* p. 266. Para un confronto con la perspectiva historiográfica de Tiedemann, cf. M. Longo, "L'immagine della Scolastica tra 'tempi bui' e idea di progresso. Il contributo di D. Tiedemann", en *Itinerari e prospettive del personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti*, Milano, IPL, 1986: 429-455.

"EL IMPERIO DE LA RAZÓN Y EL SILENCIO DE LA DIFERENCIA"
DE CARLOS ALEMÍAN*

José Luis Damis

El Imperio de la Razón y el Silencio de la Diferencia de Carlos Alemián tiene la fascinación de proponer un recorrido por todos los lugares de la filosofía, caminado éste desde la perspectiva de la época y la particular visión del autor.

Entonces, desde esta mirada Alemián se va aventurando a explorar rincones oscurecidos por un momento histórico que se revela en una máxima exterioridad, y lo que es más grave, ésta no solo compete al discurso cotidiano y al mediático, sino que puede advertirse, por momentos, también en el filosófico. Uno de los ejemplos lo muestra el autor cuando analiza la acción comunicativa reducida en Habermas a razón dialógica. Las reglas pragmáticas planteadas por Apel y Habermas ruedan por la superficie exterior de la cuestión.

Otros temas fuertes aborda el texto, como la ética, la polémica situación del pensamiento latinoamericano en el contexto de la filosofía occidental, hasta la cuestión que se plantearon los filósofos de todas las épocas buscando legitimar su discurso, el sentido mismo de la filosofía, esto es, su muerte o renacimiento.

Indudablemente el análisis y la polémica de cada una de estas cuestiones requeriría varios seminarios, en consecuencia, quiero aprovechar el breve tiempo de una presentación para señalar algunas cuestiones puntuales, expuestas en la primera parte del texto *La estructura de la Red*.

Alemián comienza estableciendo la relación entre poder planetario y lo que denomina sujeción estructural, esto es la constitución del sujeto en virtud de las relaciones sociales, económicas, políticas, culturales que estructuran su entorno. Acá el autor hace una afirmación decisiva. Sostiene que desde este lugar la imposición hegemónica global no logra un cierre totalitario, porque la Red deja resquicios. Sin embargo, desde la racionalidad policentrada que implica la globalización, la fuga no tiene destino aparente en un sistema único: lo desplazado de la Red surge como mero defecto.

* Palabras en el acto de presentación del libro *El imperio de la Razón y el Silencio de la Diferencia* realizado el 20 de marzo en el Salón del Instituto Histórico de Buenos Aires.

De este modo quedó atrás el humanismo iluminista, que al no poder fagocitar el mundo que se escapaba a Occidente, inventó la antropología para explicarlo. Hoy la racionalidad hegemónica cubre todos los rincones del planeta con tendencia totalitaria, fagocitando así los rasgos étnicos o culturales. La **Red** cultural conformada por los medios de comunicación desplaza toda tradición. En otros términos la racionalidad financiera, tecnológica y comunicacional se va absolutizando neutralizando toda dinámica autóctona, "convierte hacia sí todo telos particular", dice textualmente Alemián.

La cuestión es que si este proceso de fagocitación pudiese perfeccionarse se habría detenido la historia: el único sujeto posible sería el operador de **Red**. En síntesis, esta **Red** (articulada desde la racionalidad hegemónica) es el escenario donde se está representando el drama humano. Un escenario cerrado, donde ese único sujeto se reproduce a sí mismo en un fantasmático juego de espejos. Es un cosmos cerrado donde el afuera solo puede imaginarse, en el imaginario colectivo, como caos, vacío, infierno.

Lo que puedo sospechar en esta visión que nos muestra Alemián, es una relación con los momentos temporales.

El permanente presente está en ese escenario, condenando ese único personaje a la repetición de lo mismo, pero reproduciendo en los espejos imágenes aparentemente diferentes.

El pasado, la memoria de las tradiciones locales, particulares, que inexorablemente van naufragando en el olvido.

Pero Alemián abre en su discurso una tercera dimensión, la sugestiva categoría de **Grieta** como apertura al futuro. En las **Grietas**, que surgen por reacción a la incompletitud, se genera marginalidad, dislocación y resistencia de sujetos colectivos no sujetados por completo al dominio y la hegemonía, sino coparticipes de proyectos o utopías, que bien tiendan a soldar las grietas o a profundizarlas.

Este es un punto sobre el que creo interesante alguna reflexión. Podemos tomar un ejemplo, propuesto por Alemián, el movimiento indigenista de Chiapas, donde surge claramente por parte del mismo el señalamiento al mundo de la **Grieta**.

Ahora bien, el texto habla de "resistencia activa" a la **Red**, como la negatividad que se opone desde afuera. Alemián emplea categorías hegelianas de análisis en el abordaje de este problema. Utilizando el contexto de este mismo filósofo podemos decir que Chiapas como marginalidad (como defecto o expulsión de la **Red**) busca su identidad a partir del reconocimiento del otro, esto es de la **Red**, a través de la lucha, la polémica, la negociación. En última instancia busca que la **Red** lo reconozca, le otorgue identidad, de alguna manera lo integre. En el lenguaje de Alemián podría decirse **soldar la Grieta**.

Esta situación, si se desarrollase, tendría dos posibles resultados:

- 1) Que la **Red** fagocite Chiapas.
- 2) Que la **Red**, al integrar Chiapas, sea modificada.

Dada la asimetría de fuerzas, de consolidarse este reconocimiento, la primera posibilidad parece la viable.

¿Por qué me detuve en este ejemplo?. La razón es que desde los márgenes nos ubicamos mirando la **Red**. La **Red** es el punto de referencia, el elemento dominante. ¿Es posible trasladar la visión y en vez de pensar y repensar la **Red**, ya pensada hasta el hartazgo, pensemos la **Grieta**? Cambiar 180 grados la mirada, buscar una identidad que no parta necesariamente del reconocimiento del Otro, de la **Red**. Esto es, no una marginalidad expulsada, condenada, destinada al defecto desde la mirada del Otro, sino desplegarse en la mirada que busca no al Otro como el espejo de sí mismo sino encontrarse en la propia mirada. Una marginalidad que se autoexcluye, donde la libertad pase de ser una libertad de resistencia, de tensiones, de lucha a una libertad creadora de otra realidad.

Para terminar, usando el lenguaje de Alemián con el que comencé este comentario. ¿El tema de la desujetación estructural es el tema de nuestro tiempo? Tal vez este sea el gran desafío que nos propone la historia.

"EL IMPERIO DE LA RAZÓN Y SILENCIO DE LA DIFERENCIA"
DE CARLOS ALEMIÁN*

Carlos Mato Fernández

Amigos de la Fundación FEPAL aquí presentes a quienes debo agradecer una vez más esta invitación para reiterar mis visitas a esta hermosa ciudad (con mi señora que también la ama tanto o más que yo) y para continuar el fraternal diálogo motivado en este caso por el libro de Carlos Alemian, *El Imperio de la Razón y el Silencio de la Diferencia*:

Con el propósito de abreviar estas primeras palabras me zambulliré en el corazón del libro, en el título: *Dignidad*, de la pág. 55 y s.s.

Mientras la carátula del libro nos presenta el rostro adusto y el contraste mayúsculo del Imperio de la Razón con el Silencio de la Diferencia, contradicción dramática graficada mediante las mayores letras, he ido comprendiendo cómo es *La estructura de la red* (primer título) y cuáles son los *Limites de la Razón como cosa nuestra* (título segundo) hasta llegar al tema de la *Dignidad* (que ni siquiera está explicitado en el índice) sub-sumido bajo el enunciado menor de: *Post scriptum ético*.

No estoy redactando una bibliográfica puesto que en tal caso induciría a un lector desprevenido a leer con liviandad el primer tercio del libro, cosa realmente imposible puesto que se trata de una obra muy informada, actualizada, y donde emerge el pensamiento más profundo de su autor, que nos obliga a leer y releer, a interpretar, y a seguir pensando con él aquello aún inconcluso y valioso para el presente y la ruptura o apertura de nuestro futuro.

Para nosotros, que no somos lectores desprevenidos ya que practicamos e intensificamos nuestros diálogos año a año, tendría sentido apresurar esta síntesis donde propongo una reformulación del tema central: ésta sería la siguiente: *La inaparente, inaudita e invisible Dignidad de la Diferencia*.

* Palabras en el acto de presentación del libro *El imperio de la Razón y el Silencio de la Diferencia* realizado el 20 de marzo en el Salón del Instituto Histórico de Buenos Aires.

Comienza la primera parte de esta vasta reflexión con el planteo siguiente:

"Uno de los problemas más apremiantes de la humanidad en la era del poder planetario es el de la sujeción estructural," y sigue el desarrollo del párrafo (que se hace más explícito sobre el tema mediante dos largas notas que merecen ser leídas, pero no ahora). A los pocos renglones encontramos frases particularmente esperanzadoras: "Siempre es posible la exterioridad, precursora del futuro, ya que la red deja resquicios".

"...La visión del mundo parece no responder ya a la gestación histórica que con impulso ideológico configura a cada cultura, sino que se inclina a la seducción del poder global."

"La idea kantiana de ligar la libertad a la razón, en oposición al arrastre de las necesidades y los impulsos, debe interpretarse no en términos de sujeción a una razón universal sino de invención (contra) ideológica de una praxis que arrastra, sobre la base de la situación, una visión de la realidad racional-mente articulable."

Y culmina *La estructura de la red* (págs. 25-26) con el párrafo siguiente: "... El sostenimiento del impulso de la libertad supone la construcción de una razón de afán hegemónico. De una razón que es cosa nuestra, no un emergente objetivo ni propio del Señor. Justamente, la red hoy imperante ha surgido y se mantiene como aventura que rompió el bloque de la racionalidad clásica con el contexto sapiencial de la cultura europea para dar lugar a un horizonte supracultural que sigue en el fondo sujetando. Siempre fue 'cosa nuestra' desde que Occidente abandonó la solidaridad de la razón con las raíces religioso-culturales; ahora se presenta como cosa de todos. En verdad nos toca a todos: a algunos como agentes, a otros como pacientes. Pero alguna vez hay acontecimientos: surge el rechazo; se preforma otro 'nosotros', otra razón. Solo hay que preguntarse, sin conocer la respuestas ¿Cuándo? Salvo cuando se mira para atrás y se forja una genealogía."

Digo yo ahora. Bienvenido Kant para ilustrar la salida humana racional y voluntariamente: inventiva, creadora, novedosa, con la correspondiente carga de responsabilidad para cada persona y para cada 'nosotros'; para quienes nos animemos, a encontrar raíces y (también) a trascender, atravesando hacia 'abajo' y 'arriba' los intersticios del sistema ideológico local el cual nos partidiza y tribaliza; para quienes, como el laborioso Carlos Alemián, se arriesgan a ubicarse en los 'resquicios' del sistema global y a hacerse precursores del futuro al que nosotros queremos apostar. Junto con él, integrando nuestro 'nosotros', por supuesto.

A esta altura advierto que estoy a mitad de camino para llegar al subtítulo: *Dignidad*, puesto que allí iba a sumergirme. Pero resulta que ya me encuentro nadando hacia allí llevado por el caudaloso pensamiento kantiano, el cual constituye (esto también lo comparto con mi amigo Carlos) una corriente de vigencia muy actual. Dialogando con el autor me gustaría desarrollar estos puntos (los que en forma escueta ya he adelantado en mi libro *Antropocentrismo/Humanismo*):

1) La ambigüedad de la doble moral y razón monológica, en Descartes, 2) el dualismo que ya no ambiguo sino explícito -según Juan Luis Segundo- en Kant, 3) Los dos 'factum' kantianos mediante los cuales se distingue nitidamente la Razón práctica ligada a la decisión moral, de la otra Razón legisladora que participa en el conocimiento científico; y 4) los dos extremos hasta donde y desde donde viaja la racionalidad kantiana, si aceptamos "El tribunal de la Conciencia moral" y el "personalismo" que hace el autor de *La Religión en los Límites de la Razón*, un notorio hombre de fe, un creyente, un cristiano de apertura racional. transcribo desde la pág. 55, escogiendo las frases del libro sobre la Dignidad...)

"La dignidad"

"Esta palabra, esta categoría, dignidad, funda al mismo concepto de humanidad y por ende a los derechos. Kant dice: 'Obra de modo que seas digno de ser feliz' ... 'Sin el uso moral de la Razón, nos tendríamos por indignos de ella.' En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, distingue: "En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad* ... 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 legislador 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."

(transcribo desde las pág. 58, 59, 60, 61)

"Si retrocedemos a Kant podremos hallar un hilo conductor ... De hecho esto es lo que hacen Apel y Habermas, al tomar partido por una moralidad creativa. No solo negativamente independiente de la moral convencional, o real, sino positivamente situada como propuesta de acción paradigmática. La fuente de esta positividad es en Kant la Razón, pero se mostró estéril en la postulación de conductas. En nuestros autores contemporáneos la Razón se reduce al razonamiento en el círculo dialógico ...

No son ni Kant ni quienes en él hoy se inspiran los que producen un principio de solución o consenso. Ellos expresan más bien las doctrinas por medio de las cuales cobra

estado teórico una orientación de la sociedad. La implosión de Yugoslavia puede haber provocado la anestesia moral de los protagonistas, pero desde todo el mundo se los observa no como parte ni espectadores sino como jueces a los cuales se debe dar cuenta de lo actuado".

La ética comunicativa no es un logro de una escuela filosófica sino un rasgo de la sociedad planetaria. Que este rasgo esté atravesado por una ideología hegemónica que marca redundancias y silenciamientos, puntos de atención y campos de desatención, es un asunto muy importante que no se debe ignorar; pero no obsta para la vigencia, aunque sea en forma parcial, del principio.

Todos nosotros estamos de hecho bajo el ojo de este tribunal universal diseminado, que al precio de no captar de modo completo la base situacional de nuestra conducta (y hacerlo sería ubicarse, agregarse como una posición más), la entiende. "Esta entrega al universal presenta, a pesar de la intervención de las hegemonías en la visión, la posibilidad de elevar a los hombres a una decisión sobre el comportamiento. Tanto los individuos como el medio en el cual nos formamos adoptamos, en virtud de la planetarización, por primera vez, un compromiso ecuménico. Este es ahora nuestro horizonte, tanto sea en el plano corporativo como en el individual. En la tardomodernidad, la convicción y la responsabilidad no son ya últimas, sino que quedan sujetas al diálogo. Mantenerse en ellas equivale a exponerse a la disolución crítica. Ingresar en el campo de la comunicación, en cambio, es asumir nuestro ser genérico".

Ahora queda terminada la selección de fragmentos correspondientes al Post scriptum ético y la Dignidad. En mi breve comentario anterior estuve tentado por la discusión revalorizadora de la Razon Práctica kantiana, tema que continua a lo largo de este libro acollarando hasta las últimas citas de Marx, la escuela de Frankfurt, etc. Pero esa costumbre tan rioplatense de detenerse a discutir ajustes de perfeccionamiento, nos hubiera hecho desviar de la culminación novedosa que acaba de proponernos Alemián: "la convicción y la responsabilidad no son ya últimas, sino que quedan sujetas al diálogo".

Cuando transcribí el fragmento: "Todos nosotros estamos de hecho bajo el ojo de este tribunal universal diseminado, que al precio de no captar de modo completo la base situacional de nuestra conducta ... la entiende"⁴⁷, mantuve este número de la nota 47 porque allí vuelve el autor a su idea original y la comenta con gran honestidad intelectual.

"Qué tribunal? El referente es débil aún ... En fin, a mi mismo que lo postulo, tal tribunal diseminado me hace temer que no haya base suficiente para hacerlo ... "Esta honestidad intelectual debe ser destacada como expresión cabal de la ética de la inteligencia, de la moral personal, de la dignidad de la diferencia: inaparente, inaudita e invisible, como la buena voluntad. En uno de mis encuentros con los amigos de la FEPAI, seis meses atrás dije:

"rápido y mal: Calos Alemián es un resistente antihegemónico"; ahora leo en la pág. 40 que: "Para tener voz para *proponer*, el outsider ha de pasar ... a agonista real: resistente significativo". Me rectifico por lo tanto de tales expresiones simplistas mías. Este libro muestra que nuestro amigo tiene voz y sabe *proponer*, es un agonista real, resistente significativo, protagonista de nuestros círculos de docentes y filosofantes "entregados a la deliberación del *nosotros* abierto".

EL ESTADO DE LA FILOSOFÍA O LA SALUD DE LOS ENFERMOS
A PROPÓSITO DE *TEORÍA Y CRÍTICA DEL PENSAMIENTO*
FILOSÓFICO DE CELINA LERTORA MENDOZA

Armando R. Poratti

Estamos en una situación en la cual se nos anuncia reiteradamente -desde distintos lugares y de varios modos, y por cierto no desde ahora- la muerte de la filosofía. Esa muerte -sea un agotamiento, sea una substitución por otros modos de teoría o, en términos menos drásticos, una sobrevida subordinada a ellos- aparece como un resultado histórico o al menos como una consecuencia del nivel histórico contemporáneo. En Hegel, la interpenetración de historia y filosofía supone que la filosofía se expone y se rechaza en la historia, y a la vez que la historia expone y realiza la filosofía. En un Hegel esquemático, la filosofía muere porque se consumió (como la historia). Este Hegel esquemático es aquél al que acudió no hace mucho Fukuyama. Los Fukuyama de la filosofía vienen de antes: hace bastante que oímos que la filosofía ya se agotó en la razón y la práctica científica o -como se decía hasta hace... ¿cuánto?- en la razón y la práctica revolucionarias. Pero vale la pena tomar en serio por un momento esos consumaciones. Suele decirse que nada de esto es así, porque la filosofía, como la historia, se habrían detenido; pero "de hecho" siguieron andando. ¿Pero hacen falta los postmodernos, Baudrillard, para cuestionar la "realidad" de lo que pasa en la historia -la Guerra del Golfo, o la asimilable, espantosa e indiferente violencia de la fisión de Yugoslavia-? ¿O acaso pasa algo? ¿Y en filosofía, la otra cara de la moneda espiritual hegeliana? Seguimos pensando, sí, pero...

El "destino" posthegeliano de la filosofía parece haber sido la "ciencia". En Hegel, su consumación y realización se llama *Wissenschaft*. Los tres estadios de Comte van a parar al reino de la Ciencia positiva. En Marx va a convertirse en praxis científica. En el siglo XX, a más de (o entre) los derivados y las derivaciones de estas filosofías, tenemos el positivismo lógico como discurso sobre la ciencia de raíz newtoniana y las distintas epistemologías que hacen desembocar a la filosofía en las proximidades de las ciencias sociales. Por supuesto, todos los argumentos de la Razón científica moderna apuntaban hacia el "progreso". Las filosofías de la historia del siglo XIX culminaban en modos de apropiación del mundo por la subjetividad, como históricamente necesarios. Y también el destino de la filosofía: tanto su transformación en ciencia social (y praxis) como en ciencia de la naturaleza (y praxis técnica, aun técnica social: también la ciencia

social se incorpora al modelo teórico y práctico de la ciencia natural como técnica social operativa), parte de ese proceso histórico necesario, en el cual la "ciencia" aparece como el resultado que consiste en la apropiación del sentido verdadero, y que se corresponde con (o es lo mismo que) una "desalienación" y un "progreso" en el mundo objetivo. Se instauran las equivalencias Ciencia = verdad, y desalienación y humanización del mundo = praxis técnica. (Por lo demás, sabemos que el proyecto técnico y su raíz religiosa estaban ya enunciados por lo menos desde Bacon.)

Todo eso, como es notorio, se fue al diablo.

A fines del siglo XX, en pleno imperio de la razón instrumental, está desembozado y ya es moneda corriente el sinsentido de ésta. La racionalidad del poder, que usa la máscara del mercado, logra que la Economía se presente tal vez como la única ciencia exacta y objetiva. El resto, es sinsentido.

Hasta hace poco, la filosofía tenía que justificarse ante el tribunal de la utilidad, sea para un proyecto científico o social.

Qué es filosofía significaba: qué se espera de la filosofía, esto es, para qué sirve la filosofía. Porque hasta hace una década o dos la filosofía, créase o no, era útil, y podía justificarse ante la praxis política, como instrumento ideológico, y ante la praxis científico-técnica, como instrumento epistemológico. Hoy la vuelta de tuerca que asegura la muerte de la filosofía es doble. Ya no se eclipsa ante una ciencia que la hereda y consume: la ciencia misma pierde ese sentido de consumación y verdad final. Si la consumación de la filosofía equivalía a su muerte por su conversión en ciencia, entonces la filosofía muerta, en su totalidad, es hecho pasado, donde "pasado" significa no posibilidad. Un pasado con el que sólo cabe hacer la ocupación erudita "historia de la filosofía". Esta actividad misma tenía un sentido de prehistoria si el resultado -la ciencia- tenía vigencia. Si el resultado se esfuma, también la historia de la filosofía pierde sentido. Sólo queda como un trabajo gratuito, lúdico. Como disciplina se la escolariza (nunca se enseñó tanto), pierde toda peligrosidad, ya que hasta su misma superación está anulada, y dura como adorno "humanista" en contexto técnico.

Para empezar, un fenómeno extraño: cuando si no la muerte, al menos la anemia de la filosofía parece tan obvia que deja de ser tema -la misma muerte de la filosofía se vuelve anémica, ya ni se habla de ella-, un libro no sólo hace su tema de la filosofía, sino que la hace su tema como si nada pasara, dando por descontada su buena salud y su

aptitud física para soportar nada menos que una teoría y una crítica. Como diría el periodismo, el hecho merece ser destacado.

Y justamente porque este ensayo de "filosofía segunda", "filosofía de la filosofía" (p. 5) parte de la "crisis" (palabra que ha llegado a gastarse si las hay), enumera cuidadosa y prolijamente los sentidos que pueda tener esta crisis... y la declara "época interesante para la filosofía", lo que sería suerte o desgracia según como se mire. En efecto. Cuando éramos jóvenes estudiantes de filosofía nos ejercitábamos en la soberbia creo que más que las camadas posteriores. Ante la pretensión generacional de hacer la Revolución, sabíamos que esto presupone entender el mundo. Y por supuesto, nos declarábamos enfáticamente pensadores, dispuestos a pensar el mundo y a entenderlo como tarea preliminar. Y se nos dio la grave circunstancia de que Dios, el Espíritu, la Historia, o como se quiera llamar a esa entidad, nos tomara la palabra, nos llamara de a uno y nos dijera: ¿Querías pensar? Bueno, ahí tenés. Y nos regaló esta época.

De allí que las reflexiones de Celina Lértora se presentan no como "respuesta" a la crisis sino "paralelas" a ella. Por eso tal vez no es, a su vez, una reflexión en crisis (no es una reflexión de la crisis que deriva en o justifica una crisis de la reflexión, para usar uno de esos jueguitos de palabras que se usaban hace unos años). Pero esto supone la vida de la filosofía. Con ello tiene que ver una concepción de la filosofía -como se anuncia- como estrategia de la Filosofía como acto de pensar, pensar en acto antes que como cuerpo doctrinario. Por ello mismo es una propuesta abierta, de trabajo y diálogo. Puede parecer curioso que, aparentemente, estas reflexiones se originen a partir de un largo trabajo en la historia de la filosofía y de la ciencia, labor que a primera vista suena a erudición y hasta a archivo, a trabajo sobre el documento como cosa muerta. Volveremos sobre esto.

Pero el libro no parte de este terreno, sino más bien del terreno de la filosofía del lenguaje -ya que no del giro lingüístico- y la filosofía de la ciencia. Por de pronto, se propone fijar el estatuto del discurso filosófico, en dos niveles semánticos -las proposiciones y las argumentaciones filosóficas- y uno pragmático que tiene que ver con el ejercicio de la filosofía ligado a su historia.

El análisis de las proposiciones filosóficas, en las primeras secciones de la obra, hecho en estrecho diálogo con la filosofía analítica (mérito y límite de ésta, como se acota, es haberse desarrollado en este nivel), implica la relación de la proposición y su sistema -y de la proposición y su método- con los complejos problemas de la delimitación

de las proposiciones filosóficas frente las proposiciones científicas. Esto, creo, vale la pena de ser subrayarlo, porque a lo largo de todo el libro reaparecerá la cuestión -no la confrontación- de ciencia y filosofía, y se podrá recortar una peculiar validez de la filosofía dentro del parentesco con la ciencia, dado por el común y diverso carácter racional de ambos discursos.

Esto indica desde ya una preocupación por la racionalidad que me parece se debe subrayar en un horizonte epocal donde tal vez no en todos los casos se la compartiría. Y lo que me parece todavía más decisivo en esta época, la exposición tiene en cuenta en forma importante, y está lejos de negar, las posiciones analíticas y críticas. Y esto por parte de una investigadora en cuyo trabajo está temáticamente presente la epistemología -cuyo discurso circula por el libro- y la filosofía del lenguaje, pero sostiene que las proposiciones filosóficas (como sucede en la corriente principal del pensamiento occidental en su historia, pero que habría que ver hoy en día), o la filosofía como tal, pretende hablar de algo así como la realidad; más todavía, pretende hacerlo en forma teórica: esa realidad que de a ratos largos no sabemos por dónde anda, o si no es objeto de algún divertido escamoteo.

Personalmente, todavía creo que la filosofía tiene que pensar eso que mal que bien seguimos llamando la realidad, que es un presente no periodístico. Pero hemos vivido tales sobresaltos de la realidad que las alternativas de lo que esencialmente se entiende por tal tiene un ritmo cuasi periodístico. Por ello no viene mal escuchar que para alguien, más que en la filosofía de 2º nivel, del análisis o la crítica, la cosa anda por la filosofía como explicación del mundo. Esto va con una concepción de las proposiciones filosóficas como descriptivas, más aún, el carácter referencial de estas proposiciones permite pensar en una verificación -distinta de la científica: verificación en su propio lenguaje- y hasta pensar el *problema* de una verificación en la praxis. La filosofía tendría en último término una refutabilidad reducida, permitida por el método argumentativo, que coincide con esta noción abierta de filosofía, dialógica y argumentativa.

Las proposiciones científicas y filosóficas serían discriminables al hilo de una racionalidad científica y una racionalidad argumentativa o filosófica. El carácter último, absoluto (al parecer irrefutable), totalizante -aunque totalmente racional, a diferencia de la mística y otras actitudes de las "verdades" filosóficas acerca del "mundo", permite, sin embargo, una suerte de refutabilidad restringida. Los sistemas filosóficos serían comparables pero no refutables. A la autora le importa la permeabilidad

de los campos de la ciencia y la filosofía, el acercamiento y la reducción de las diferencias. El límite o corte entre ambas resultaría, a su vez, argumentativo.

(Naturalmente, estas notas que estoy haciendo no son una reseña sino un subrayado desordenado y personal de algunos problemas, en un texto muy ceñido, muy riguroso, muy consecuente y de una densidad argumentativa que necesita ser seguida con una lectura pausada. Un párrafo aparte merecerían las extensas notas, que no son acotaciones, sino que cada una inaugura un denso problema y deben ser leídas por sí mismas.)

La cuestión hermenéutica está encarada en la 2ª parte, que enfoca el análisis de las argumentaciones, donde se plantea el problema de la intelección y el sentido, se anuncia la cuestión de la historia y se roza el problema de la verdad, que se supone a la base.

Las aproximaciones a la cuestión hermenéutica van dando lugar a los problemas que aparecen a cada paso: el sentido presupuesto en la realidad, ¿pertenece al lenguaje? O bien el ambiguo estatuto de la globalidad que el lenguaje filosófico comparte con el científico. O las cuestiones de situación y universalidad, permanencia e identidad de una "teoría"... Los múltiples problemas hacen que la universalidad, que aparecía en la primera parte ligada a la mayor o menor proximidad de filosofía y ciencia, se vaya matizando hasta (p. 31) naufragar, al parecer, aun para la ciencia, aunque es rescatada y salvada en forma acotada por el lado de la intersubjetividad. En último término, la exigencia de universalidad y atemporalidad estaría oscuramente basada en "hábitos histórico-culturales", de absolutización y totalización, reforzada por las instituciones como el magisterio (p. 32).

Y de este modo se rescata como válida y (virtualmente) vigente toda la riqueza de los discursos históricos, que no tienen que ser confrontados con un discurso totalizador y "verdadero". Más aún, la historia -la praxis histórica- podría ser el campo de una referencia pragmática de lenguaje y realidad en la cual un pensamiento totalizador podría "verificarse" indirectamente. De este modo, desde la universalidad desembocamos francamente en la historia, que al comienzo parecía ausente del horizonte del libro.

Sabemos que la cuestión hermenéutica no es una entre otras que pueda presentarse a la filosofía. Lo que se entiende en cada caso por filosofía (o pensamiento) abre, en cada caso también, el círculo de sus problemas y la dirección de sus soluciones. El problema hermenéutico, naturalmente, saca a relucir la temática de la "objetividad" la pluralidad o virtual infinitud de perspectivas y horizontes, la acumulación dialéctica de sentidos.

Objetividad, tiene que ver con objetos -y en la historia no hay objetos, en todo caso hay sujetos. Lo objetivo, no lo olvidemos, es una noción moderna ("objetivo" es lo que está determinado por el sujeto).

Hermenéutica e historia están íntimamente enlazadas. La construcción de las teorías y de los objetos mismos no es ajena a la acumulación de horizontes interpretativos, que se abren desde un presente. El presente modifica el pasado y a la inversa. Siempre a cada presente se le abren distintos pasados, esto es, cada pasado tiene una multiplicidad de sentidos posibles. Pero esa multiplicidad conserva también una referencia unitaria. Así es fructífero el pasado, y puede renacer (esto es, puede ser posible en general un "Renacimiento"). Un pasado con un solo sentido sería sin sentido (no tendría sentido para nosotros; con un sentido unívoco y fijado para siempre no se puede hacer nada). Por ello la objetividad, más que la ilusión y el espejismo de un acceso al pasado como pasado, "en sí", está constituida por la presencia del pasado.

Una buena parte de la filosofía de este siglo nos ha acostumbrado a pensar en la presencia del pasado. Y no como aquello que simplemente nos determina, al modo de la causalidad natural. Tampoco como algo puesto sin más a nuestra disposición. Más que algo de lo que se adueña un sujeto, es lo que se abre a nuestro proyecto. Toda meditación sobre el pasado -especialmente el filosófico- es una meditación sobre nosotros (como individuos, como época, como comunidad), y al apropiarnos del pasado, según un proyecto, damos la medida en que nos abrimos al futuro. Aunque en la denominada postmodernidad estas dimensiones parezcan aplanarse.

Así es como la segunda parte del libro -la pragmática- se identifica temáticamente con la cuestión de la historia de la filosofía. La mirada al pasado integra una pragmática -en base al ser histórico del hombre. Pero se trata de esta peculiar historia donde los "hechos" son los textos.

El obvio rótulo académico "Historia de la Filosofía" pone obviamente en juego los grávidos conceptos de "filosofía" e "historia", y lo que es más, pone en juego todos los problemas de su relación. Porque la filosofía ha tenido y tiene con la historia, y con su historia, una relación compleja. Cómo se entienda esa relación depende de una decisión previa, acerca de si la filosofía es histórica o no, que a su vez supone ni más ni menos que la pregunta por la índole última de la filosofía y la historia.

Algo que a algunos puede parecer obvio pero que hay que decir cada vez (desde Hegel...): la historia de la filosofía no está separada de la especulación; más todavía, la

contiene como un momento necesario y constitutivo, aunque metodológicamente un primer nivel pueda aparecer como mera búsqueda de datos aseptica (aunque ya sabemos que no, que la selección es lectura interpretativa). Así Lértora (p. 37) distingue tres niveles: búsqueda de datos, elaboración de interpretaciones generales, reformulación personal - analíticamente separables.

Los problemas metodológicos nos llevan al problema de los modelos reconstructivos, de los modelos historiográficos, donde se abren esas dos cuestiones esenciales a que aludimos: 1) si la historia de la filosofía integra la filosofía. (Esta pregunta es en cierto modo la inversa de la que apuntábamos en el párrafo anterior si la filosofía integra la historia de la filosofía) Y si entonces los modelos con los que se la hace, inciden en la comprensión de la filosofía. Y entonces, 2) si los modelos historiográficos suponen una filosofía de la filosofía.

Decíamos que con esto nos remitimos a la pregunta última por la filosofía y por la historia. Pero, pareciera que esta "indole última" de filosofía e historia sólo podría determinarse desde la relación entre ellas. La historia -lo histórico como tal- surge o se revela, en un momento dado, en el seno de la filosofía, pero la filosofía misma se vio comprometida en la pregunta por la historia y con las respuestas que le fue dando en mayor medida que con otras (que con la cuestión de la naturaleza, por ej.), se vio arrastrada por ella. La región ontológica "historia" es constituida desde la filosofía, pero esa constitución revierte sobre la filosofía en su totalidad y se plantea un complejo juego de pertenencias mutuas, de interioridad y exterioridad, de implicación y exclusión. Esta relación es, pues, tan esencial como problemática.

Y está en juego en los modelos reconstructivos que aquí aparecen mentados: el modelo científico -lineal y acumulativo- que traiciona su implícita y pesada carga axiológica y epistemológica. El modelo filosófico, que pone en obra una comprensión de la filosofía y su historia asumida como "verdadera", desde la cual se descubre su sentido y se fijan sus etapas y contenidos temáticos. Y los modelos intermedios o de integración. En cada caso se hace una revista de posiciones contemporáneas.

Apuntamos en seguida los densos capítulos acerca de los peligros en la interpretación histórica: el reduccionismo, en primer lugar a las fuentes, y aquí se deja ver la historiadora e investigadora avezada, que sabe, entre otras cosas, que no hay selección de fuentes ni lectura de documentos que sea neutra. Si fuera a hacer algún subrayado especial, marcaría una frase: en los estudios historiográficos habría que fijarse menos

en el error de lo que se dice que en la importancia de lo que se calla (p. 46). La reducción de un pensamiento puede hacerse también a sus influencias, a las escuelas filosóficas y, por último, a las categorizaciones puestas en juego, con sus usos legítimos e ilegítimos, como descripción y como valoración, con sus falacias... (Insisto en que esta suerte de reseña apresurada no es ni siquiera un índice, cada una de estas páginas son a la vez un balance de problemas). Frente a ello, aparecen los planteos extensionistas, esto es, aquellos que lejos de ser interpretaciones reductoras, "extienden" la interpretación en una exposición reconstructiva; tema relacionado o confundido con la problemática de la hermenéutica, y que va a parar al problema de la verdad.

Si la teoría de la hermenéutica es densa, la problemática de la sección desemboca decididamente en la cuestión de la historia filosófica. El libro (antes de un breve balance final) termina con párrafos en que se alude a la aparente hipertrofia actual y relativa esterilidad de la historia de la filosofía. Y se concluye con la falsedad de la antítesis historiador-filósofo.

Paul Ricoeur, en *Histoire et Vérité* ("L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai"), planteaba la oposición historiador de la filosofía - filósofo dogmático en estos términos: "Le dilemme initial de l'histoire variable et de la vérité immuable prend désormais une forme plus subtile: à l'histoire s'attache la sympathie *neutre*, à la recherche de la vérité, *l'engagement* et le risque de se tromper. Et nous savons bien que cette opposition recouvre une situation réelle: quand on a une fois entrepris de comprendre Spinoza en lui-même, on ne se demande plus s'il est vrai ou s'il est faux; on est entré, par le métier d'historien, dans le cycle d'une vérité par hypothèse, d'une vérité sans croyance. Et ainsi l'histoire peut toujours devenir une sorte d'alibi pour la recherche de la vérité; il est toujours possible de se camoufler derrière l'histoire pour ne rien affirmer soi-même. En retour le vrai philosophe s'engage si totalement dans sa philosophie qu'il devient incapable à la limite de lire les autres philosophes..." Lértora no subscribiría esta descripción: los historiadores resultan filósofos subrepticios que vierten sus "visiones", como hermenéutica implícita, al margen del control crítico. Por ello la importancia (como en el caso del libro) de los elementos para la evaluación crítica de la labor historiográfica, con lo cual -dice Lértora- la historia de la filosofía se convierte en, o pasa a la cuestión de la crítica filosófica.

Hacemos pie aquí para finalizar retomando la reflexión inicial. La filosofía no ha existido desde siempre. Tal como la conocemos, no la hay antes de Sócrates-Platón, o aun antes de Aristóteles. El cementerio del siglo XX -muerte del hombre, de la historia,

de las ideologías, del sujeto, tras la inaugural y fundamental muerte de Dios, de cuya descomposición estas muertes son aspectos y consecuencias- parece incluir, decíamos, la muerte de la filosofía. Muerte, en todo caso, se identifica con consumación. La filosofía llega hasta Hegel, como *sophia* realizada. Lo que sigue -apropiación técnica de la naturaleza, dominio técnico de la sociedad- no son sino modos de la apropiación del mundo por la subjetividad, a nivel planetario. La substancia -de una manera sesgada, pero como estaba previsto- ha devenido sujeto. El fin de siglo XX suprime lo teleológico y teológico de la filosofía de la historia -junto con la historia misma- porque el *télos* se ha realizado. El fin de la Historia es la consumación electiva, además de perversa, de la Historia Universal, y no como dicen por ahí el reino de las diferencias. Su ideología, que nos sirven diariamente, resulta ser, hasta nuevo aviso, el neoliberalismo. Y la muerte del sujeto, ¿no enmascara el enigmático sujeto del poder planetario?

¿Y a todo esto, la filosofía? En la época de Hegel (y a su sombra), la filosofía adquiere un lugar institucional propio en este proceso: la Universidad. La filosofía desde entonces en parte pensó el proceso, en parte lo acompañó, en parte se rebeló contra él. llega al final cansada, y en el fin de siglo o de milenio (como la ciencia, como el arte) parece agotarse. Pero para cuando el proceso se hubo consumado, ya se había "salvado" como filosofía académica, filosofía de profesores, en buena medida especializada, expresada en congresos y revistas, y sin duda internacional. Como telón de fondo omniabarcador, se despliega la cultura del *paper*. Ésta supone la hiperespecialización y la atomización cultural, y es así una de las manifestaciones extremas de la fragmentación. Pero de la fragmentación en la uniformidad, que manifiesta o constituye la unidad de una cultura mundial.

Por ello mismo tal vez esa renuncia del intelectual a pensar la dimensión de la totalidad (el *paper* señala el límite extremo de esta tendencia). La filosofía siempre se manejó, tal vez indebidamente, con totalidades y universales. Ahora el mundo totalizado le da miedo. En la globalización, oímos un solo discurso, y el *lógos* parece copado por los comunicadores sociales.

El *lógos* del poder, que nos abrumba desde los *mass media*, se sirve de cuanta ciencia y disciplina tiene a mano. Y sin embargo, y por eso mismo... ¿qué lugar teórico nos queda para hacernos cargo de nuestra borrosa época, mejor que la vieja Dama Filosofía?

Recordamos al principio -y las reflexiones de Lértora terminaron hundiendo el escalpelo, o el cuchillo, en ese punto- la muerte de la *filosofía* en la historia de la filosofía.

La filosofía, decíamos, luego de haber sido superada (*Aufhebung*) por la ciencia, queda totalmente, globalmente atrás en la historia -como ya hace tiempo le ha sucedido al arte- y si es que la historia misma sigue su marcha y no se ha detenido. La filosofía se habría convertido en su historia, como actividad académica que se hace cargo, historiográficamente, de ese pasado muerto, abocada a la disección y a la confección de preparados histológicos... Pero si la ciencia misma pierde la carga axiológica de ser una consumación, esa historia deja de ser la prehistoria de la verdad y no es más que una actividad erudita y lúdica. La filosofía en su conjunto, porque ha muerto, se vuelve un hecho, no una posibilidad, y un hecho pasado, un cadáver (como el hombre vivo, posibilidades que al morir se hacen una cosa). No solamente sería mero pasado, mero hecho, sino además un hecho carente de verdadera significación.

La muerte de la filosofía en la historia de la filosofía parece entonces cosa obvia. (Celina Lértora recuerda que el trabajo hermenéutico abarca un 90% del total de la producción filosófica) Pero oblicuamente la filosofía se reencuentra en la historia, en su historia. En efecto. La situación planetaria de la cultura hace menos fácil desarrollar una filosofía en forma, diríamos, "ingenua". Una filosofía viva ¿tiene algo que proponer aún o se reduce a una actitud crítica? ¿O a una vaga dimensión antropológica, herencia anémica de la kantiana metafísica como disposición natural? La supuesta muerte de la filosofía es efectivamente un resultado histórico, una consecuencia del nivel histórico, la llamada postmodernidad no es sino la modernidad consumada, que tenemos que atravesar porque está presente en su totalidad. La situación es el resultado de toda la historia moderna (por lo menos) en un momento en que parece prepararse -o estar ya presente una mutación. (Esto puede manifestárenos como ausencia de pasado y futuro, como instalación en un puro presente al que sentimos como un *medium light* y pesado a la vez) Y el pensamiento está así obligado por la situación a hacerse cargo de su propia totalidad, esto es, de su historia. Entonces, la hipertrofia de la historia de la filosofía tiene otro sentido: de golpe la historia de la filosofía se vuelve más esencial que antes al filosofar, porque se vuelve, en un sentido estricto, el presente (y el puro presente corre el riesgo de ser un rostro de la Presencia instalada por la metafísica desde Parménides). La historia como un todo, está aquí, jugándose. Esta conjunción única de historia y filosofía no solamente es necesaria para empezar a ubicarnos en la situación inédita y enorme en que estamos, sino que es la estructura de esta situación misma.

Un libro como el de Celina Lértora, que no pierde el tiempo en discutir la cuestión desde afuera, que no le teme a los problemas que pueden sonar "modernos" -ya desde la preocupación por la racionalidad y la realidad- y que culmina con la historia de la filosofía como pragmática filosófica, tiene que ver con esta situación esencial

NOTICIAS

Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Seminario anual de Investigación, marzo de 1996.

Tema Central: "Las propuestas actuales sobre la identidad argentina en el mundo global".

La *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, editada por la Asociación, reflejará la reflexión y los diálogos que ha suscitado el tema central.

He aquí el desarrollo temático del Seminario:

18 de marzo: La cuestión de la identidad Nacional, principales arquetipos en la construcción de la Argentina moderna. Presentación Jorge Bolívar.

1º de abril: La cuestión de la identidad en diversas formas de realización. Aportes de Arq. Roberto Doberti, la Lic. Clara Kriger (medios de comunicación e industrias culturales) y el Lic. Armando Poratti (filosofía y pensamiento).

15 de abril: Diálogo sobre la cuestión de la identidad nacional en la historia de las ideas argentinas con el Profesor invitado Fermin Chavez.

29 de abril: Diálogo sobre la cuestión de la identidad nacional en la historia de las ideas argentinas con el Profesor invitado Félix Luna.

13 de mayo: Los actuales aportes: "La Argentina como sentimiento" de Victor Massuh. Expone la Dra. Dina Picotti.

27 de mayo: Diálogo con el autor de la obra *La Argentina como sentimiento*, profesor invitado Victor Massuh.

17 de junio: Los actuales aportes: *Filosofía y Nación* de Juan Pablo Feimann. Expositor: Gustavo Cirigliano.

1º de julio: Diálogo con el Profesor invitado Juan pablo Feimann, sobre *Filosofía y Nación*.

15 de julio: Los actuales aportes: *Un país de novela* de Marcos Aguinis. Expositor: Horacio Ghilini.

29 de julio: Diálogo con el autor de *Un país de novela*. Profesor invitado Marcos Aguinis.

FORMAR TALENTOS Y LIDERAZGOS

Ana Mallea

He aquí la misión de nuestras universidades. Volver a ser focos de educación superior. Esta es la propuesta que nos hace el historiador norteamericano Joseph A. Tulchin, de 57 años, director del Programa de Estudios de América Latina del Centro Académico Internacional Woodrow Wilson, en Washington.

En 1974 observó que en nuestro país se practicaba una especie de "actitud intelectual del avestruz". No había una apertura intelectual.

Hoy, comenta, Argentina está mucho más abierta intelectualmente que hace 20 años. La dirección de lo educativo es correcta. Pero se topa con "un sentimiento excesivo de partidismo". Tomar partido previo al debate es efectivamente lo contrario de tener amplitud intelectual e inteligente y transforma el necesario debate de cualquier opinión en enfrentamientos necios.

Hasta los años '60 Argentina era un centro mundial de educación superior, entre los más altos del mundo nos dice. "Hoy puede haber argentinos premiados con el Nobel, pero están en el exterior, y ello simboliza la decadencia educativa de Argentina".

Hay datos patéticos: "Es uno de los pocos países donde el alfabetismo y la productividad educativa están bajando".

Todos los niveles de enseñanza son importantes, pero lo que más le llama la atención es la ineficiencia de la universidad pública.

Hay dos grandes problemas a corregir. Uno es la falta de recursos para crear capital humano, para favorecer el talento y el liderazgo. Otro es la ausencia de un criterio de selección. "El sistema de educación superior en Argentina ha sacrificado todo lo necesario para crear ese liderazgo y ese talento. La universidad pública se ha convertido en una suerte de subsidio a la clase media argentina. Y es solamente con investigación que se contribuye al crecimiento del capital humano".

Estas expresiones fueron volcadas por Tulchin en una entrevista que le hizo Mariano Vedia, publicada en *La Nación* el 25 de mayo del 96 con el título de "Faltan desafíos académicos".

Lo que no nos falta, me parece, es el conocimiento de dicha falencia. Ese primer paso ya está dado. Faltan sí los pasos posteriores: comenzar a pensar en poner remedio a este panorama.

A veces la creatividad humana es el resultado del genio. Y la historia muestra que para su despertar casi nada interviene el sistema político, económico y moral-cultural vigente -en palabras de Michael Novac-. Pero otras veces la creatividad humana es el resultado de la investigación, del estudio, de la constancia, de la paciencia, de la continuidad, de la disciplina, de la laboriosidad, la sabiduría práctica. Y para que esta creatividad virtuosa despierte si tiene mucho que ver el sistema político, económico y moral-cultural vigentes.

En nuestro suelo político, económico y moral cultural hasta el momento hay nada o casi nada para que se desarrollen de manera generalizada esas virtudes que posibilitan y favorecen la creatividad humana. Esta visión se complementa con el informe 96 sobre la pobreza, del Banco Mundial. Nos dice que el acceso universal a la educación en nuestro país no asegura que los pobres obtengan beneficios de nuestro sistema educativo: entre ellos hay alto grado de deserción y reciben una educación de calidad inferior a la de los no pobres. Los chicos de familias necesitadas ven limitadas sus oportunidades de acceso a la educación ya desde el nivel primario. Esto querría decir que el acceso al nivel universitario les está, en la práctica, vedado.

Y que la Universidad pública sea una "suerte de subsidio a la clase media" tampoco sirve mientras siga sacrificando todo lo necesario para favorecer el talento y la creatividad.

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

AUGEL J. CAPPELLETTI, *Textos y estudios de filosofía medieval*, Mérida, Univ. de Los Andes, 1993, 459 pp.

Este nuevo libro del Prof. Cappelletti reúne 21 artículos suyos, la mayoría de los cuales habían sido publicados anteriormente en diversas revistas. En el breve prólogo nos advierte que son trabajos relativos a la patristica y la escolástica, que no abordan otras facetas del pensamiento medieval, como la filosofía islámica, judía, bizantina y oriental. También indica que son fruto de su tarea universitaria, lo que explica el carácter predominantemente expositivo y didáctico de la serie. Pero, según el autor, estos aportes no son "fruto de un filosofar escolástico o católico. En esto, por lo menos, se distinguen de casi todos los que sobre la misma temática suelen publicarse en el mundo de habla española" (p.5). Efectivamente, las interpretaciones del autor no son las usuales de los escolásticos o católicos, pero tampoco coinciden con las habituales entre los medievalistas en general. Quizá el punto fundamental de la diferencia es la "lectura" histórico social de los autores medievales, partiendo del supuesto de una conexión biunívoca entre la estructura económico-social y el pensamiento de una época y/o una comunidad. Naturalmente no es el único caso, ya, que van siendo cada vez más los medievalistas de orientación marxista. Algunos han aportado interesantes explicaciones de este complejo período. Pero más bien se han referido a los aspectos propiamente históricos y a la relación de la sociedad con los ideas, contribuyendo por tanto a la historia de las ideas. Es la línea de trabajo en que se sitúan los aportes de Cappelletti. En cambio, por el momento no se aprecia cuál sea el aporte distintivo de esta metodología de abordaje en la hermenéutica, o en la historia interna de la filosofía medieval, o en las estrategias de su reconstrucción racional.

Los artículos compilados están ordenados en forma aproximadamente cronológica, comenzando por dos de carácter global. En "Cultura y sociedad en la Edad Media", el autor expone su interpretación de las "dos caras" de la época: el feudalismo y la comuna. Destaca la importancia dada a esta anticipación de los burgos tardomedievales, postulando una continuidad quizá-excesiva. En todo caso, nos importa señalar que para Cappelletti las formas más elevadas del pensamiento medieval fueron patrimonio y logro de las estructuras sociales comunitaristas. Expresada en esta forma tan radical, la tesis es discutible, aunque es interesante la interpretación que -en base a ella - propone para algunos autores, como San Anselmo, a los que difícilmente se pueda calificar de "burgueses" (en el sentido medieval, por supuesto). Naturalmente hay que acordar con él en que buena parte del pensamiento significativo e interesante por lo cuestionador y novedoso, estuvo en el ancho campo de la heterodoxia. En esta misma línea, "El sentido de la filosofía medieval" hace hincapié en la contradicción entre las comisvisiones judaica y helénica, explicando así las sucesivas crisis

que impiden la consolidación de una filosofía cristiana sin contradicciones internas latentes. La historia de estos esfuerzos superadores, que arranca con los primeros padres de la Iglesia; alcanza, para Cappelletti, sus últimas manifestaciones en Marx y Bakunin.

Los artículos dedicados específicamente a un pensador caracterizando globalmente su aporte filosófico, se ocupan de Minucio Félix, Lactancio, San Agustín, Boecio, Escoto Erígena, y Anselmo de Canterbury. Según el autor, San Agustín, "entre el maniqueísmo y el neoplatonismo", es un raro caso de evolución de pensamiento, pasando del neoplatonismo que le sirvió para criticar al maniqueísmo, a un uso implícito del mismo para rechazar al pelagianismo. Por supuesto esta interpretación resultará algo escandalosa a los piadosos adherentes del gran Doctor, pero si se liman algunas expresiones fuertes, la hipótesis de Cappelletti resulta verosímil desde el punto de vista de los contenidos psicológicos subliminarios y de las propias pulsiones y experiencias del Hiponense.

San Anselmo, prototipo del pensador monacal, recibe también una exégesis inusual. Aunque Cappelletti reconoce en él un ejemplo típico del feudalismo, sobre todo en sus presupuestos gnoseológicos (el universo jerárquico del *Monologion*), el intento anselmiano de revelar los diversos significados de la verdad mediante un análisis lógico-ontológico sería un signo de la nueva cultura urbana (racionalista). De este modo puede coincidir con las interpretaciones más corrientes, que lo consideran un superador de las posiciones extremas de Manegoldo de Lautenbach y Pedro Damiano, aunque por otra razón: para Cappelletti mientras que la dialéctica es la ideología de las gildas y las ciudades libres, los anti-dialécticos representan los intereses feudales que se oponen al desarrollo de las comunas (p. 156 ss.)

Varias contribuciones se refieren a la época escolástica. En "Raíces medievales de la Universidad" escrito a modo de conferencia, retomando la idea de su origen no sólo burgués (lo que es obvio) sino comunal altomedieval, señala que el aspecto más importante, y que la historia soslaya, es el carácter gremial de la institución. Sin duda es cierto que la Universidad se constituyó inicialmente como una comunidad de maestros y alumnos, que quiso formar un nuevo estamento (la "clase intelectual") independiente de los poderes estatales y eclesiásticos y que finalmente éstos, a partir de 1250 y aprovechando la controversia mendicante, se apropiaron de ella. Estos son hechos hoy por hoy establecidos. Pero que la primitiva institución universitaria (la que va de 1180 a 1250, y que es la auténtica universidad, según Cappelletti) deba asimilarse a un gremio medieval, esto me parece más discutible. No sólo estatutariamente (y aún sin considerar el tema del "reconocimiento" público), sino y sobre todo funcionalmente la universidad se aleja de los gremios, a mi parecer, lo suficiente como para impedir una total identificación. En cualquier caso creo que sería muy provechoso discutir esta tesis, lo que ampliaría el panorama que hasta ahora tenemos sobre el particular.

Los restantes trabajos se ocupan de Tomás de Aquino (el problema de la eternidad del mundo, la analogía del ser como fundamento de la metafísica, el aristotelismo político y un extenso comentario al *De ente et essentia* con traducción propia), Duns Scoto está representado por la traducción del cap. IV y el comentario correspondiente al *De primo principio*, Ockham se hace presente en dos artículos: el alma como lugar de los universales y la traducción comentada de un pasaje sobre el ente (cap. 38 de la 1ª parte de la *Suma totius logicae*).

Finalmente Eckhart es objeto de otros dos trabajos, que versan sobre sus Cuestiones Parisienses y sobre su afirmación "el ser es Dios". Cierra el libro un artículo que compara Ockham y Eckhart, señalando que ambos, a pesar de la diversidad de sus enfoques, tienen muchos puntos en común, y de ellos derivan las dos grandes corrientes que recorren toda la filosofía moderna: empirismo e idealismo. Pareciera pues, concluir, que la Iglesia, al condenar tempranamente las teorías de estos dos pensadores, estaba rechazando en bloque, como heterodoxo, todo el pensamiento filosófico posterior.

Tal como se aprecia por esta somera reseña, la obra de Cappelletti se presenta como un esfuerzo de repensar las interpretaciones usuales de la filosofía medieval, desde una perspectiva diferente y en sí misma tan problemática como cualquiera de las otras. Creo que el mayor mérito de este libro es mostrarnos precisamente eso: que hay varias lecturas posibles del fenómeno filosófico medieval, y que ninguna de ellas tiene a priori garantizado el resultado especular. Es, en suma, una invitación a reflexionar sobre estas interpretaciones y contrastarlas permanentemente, como un modo de enriquecer nuestra propia concepción.

VARIAS AUTORAS, *Perspectivas feministas (antología)*, Puebla, BUAP, 1993, 102 pp.

Esta antología, prologada por Graciela Hierro, especialista en estudios de género y filosofía feminista, es el resultado de una serie de encuentros interdisciplinarios. El volumen recoge los trabajos de ocho filósofas mexicanas que aportan cada una desde su propia perspectiva, al vigoroso movimiento de feminismo filosófico desarrollado en México en la última década. Cada comunicación lleva una portadilla que señala al lector la orientación del enfoque.

En el enfoque "género y feminismo", Vera Yamuni Tabush trata sobre "El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir", con un estudio serio y mesurado acerca de una mujer que es hito inexcusable en los estudios sobre los orígenes del feminismo filosófico. A partir de su famosa frase "No se nace mujer, una se vuelve mujer", Vera Yamuni reconstruye los ejes fundamentales del pensamiento de Simone, un claro precedente del concepto de sexo como constructo social. En *El segundo sexo*, de fecha tan temprana como 1949, Beauvoir denuncia la diferencia no física sino moral entre los sexos, creyendo que la condición femenina evolucionaría junto con la creación de una sociedad más justa e igualitaria. Dos decenios más tarde, en *Tout compte fait* y en *Force des choses* ha variado su punto de vista, al que la autora califica de "neofeminismo", dando la razón a las militantes feministas en el sentido de abrir un campo propio de reivindicaciones.

En la perspectiva de "género y filosofía", Graciela Hierro, en "Género y poder", presenta un panorama de las ideas principales que incluye el feminismo filosófico: el patriarcado, el sesgo de género, la relación con el poder y los espacios públicos, la función del feminismo como potenciación del género y el placer como finalidad de la vida humana.

En el campo de "género y política", Griselda Gutiérrez Castañeda se ocupa de "Los movimientos feministas y su constitución como sujetos políticos", planteando la necesidad de dar a esos movimientos formas estructuradas de organización, que impidan la dispersión de esfuerzos y que permitan una real participación y contribución en la construcción de una sociedad democrática. No se trata, advierte, de caer en posiciones extremistas sino en usar racional y efectivamente el potencial crítico y reivindicante de estos movimientos.

Con relación a "género y desarrollo moral", María Elena Madrid nos ofrece un estudio sobre "La alternativa crítica de Carol Gilligan", en lo referido al doble planteo moral sesgado por el género. Según la autora, además de su valor teórico, la propuesta de Gilligan ofrece elementos transformadores de la realidad, procurando hacerla más justa y equitativa, en definitiva más humana.

En el enfoque "género y análisis lacaniano", María Rosa Palazón Mayoral convoca con este lema "La mujer no existe: hay que inventarla", retomando la chocante y discutida frase de Lacan con aguda mirada crítica. Señala también que en la realidad el "falocentrismo" denunciado por Derrida produce padecimientos femeninos de diverso grado, pero no irremediables. Por eso, para finalizar, hace suya y programática la frase de Rosario Castellanos: "No basta siquiera descubrir lo que somos. Hay que inventarnos" (p. 70) cerrando así en una sola propuesta la conclusión psicoanalítica y la perspectiva feminista.

Ubicándose en la encrucijada, "género y teoría del sujeto", Mariflor Aguilar Rivero, en "El yo dividido", trata de vincular una línea de la teoría del sujeto (la de Rorty) con algunos ideales del movimiento feminista. En concreto se trata de señalar las ventajas de la teoría rortyana del descentramiento del sujeto para la filosofía feminista, ventajas que tienen correlato con el pensamiento feminista: 1. el descentramiento radical beneficia a grupos -como el femenino- que viven un acelerado proceso de subjetivación, 2. permite controlar mejor y con menos angustia las rupturas de los discursos produciendo novedades por combinación creativa; 3. induce al autoposicionamiento y abre un mayor y mejor campo de elección; 4. la solidaridad de la diferencia permite rebasar las graves relaciones de competencia que marcan la intervención feminista.

Sobre "género y mito", Martha Massa, en "Mujer y mito", con tono autobiográfico, señala un modo factible y eficaz de enfrentarse con el "mito" de la mujer como "la falta" o "lo imperfecto", y haciéndose cargo de la invitación rortyana a la "ironía", hace suya la observación de Woody Allen de que la única equivocación de Freud fue suponer que la envidia del pene "es un problema femenino".

Sobre "género y subjetividad", el aporte de Fernanda Navarro se resuelve en la pregunta "La intersubjetividad: ¿Factibilidad o utopía?". Partiendo del confronto de tres posiciones: la teoría feminista, la filosofía del diálogo (Levinas) y el existencialismo, intenta una reelaboración que denuncia la ficción de la universalidad presumida del discurso filosófico y en especial de la ética, siguiendo las líneas de Celia Amorós.

Finalmente, sobre "género y literatura", María del Carmen García Aguilar se ocupa de "El feminismo de Elena Garro" trazando un matizado y sugestivo retrato intelectual de esta autora a través del análisis de trozos muy bien escogidos de algunas de sus obras, observando una notable identidad entre la autora y sus propios personajes, proponiéndose en las letras como en la vida, elevar y engrandecer la condición de la mujer.

EULALIA PEREZ SEDEÑO (coord.) *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XI, 1994, 118 pp.

Resulta muy interesante y motivadora la propuesta de este libro que constituye un aporte hispánico a una línea muy rica de investigaciones histórico filosóficas inspiradas en la filosofía feminista. El marco teórico y el enfoque general está expuesto en la "Presentación" de Celia Amorós, cuyo título es de por sí suficientemente elocuente y exige de todo comentario: "Lo femenino como 'lo otro' en la objetivación conceptual de lo genérico humano". Es a partir de la caracterización de esta "otredad" como los filósofos antiguos visualizaron a la mujer en sus reflexiones.

En un orden más o menos cronológico, el primer lugar corresponde a Hesíodo, y al respecto Inmaculada Cubero Postigo presenta su comunicación "El problema del origen del cosmos en Hesíodo (de la operatividad de lo sexuado a la neutralización de la naturaleza)". Efectivamente, la cosmogonía de Hesíodo puede considerarse un paso intermedio entre los mitos primitivos y la conceptualización más propiamente filosófica de los "presocráticos". El análisis de la autora muestra las asunciones implícitas en el relato y el modo como se va tejiendo una malla conceptual que finalmente dará razón de la aparición de un "cosmos" (todo ordenado) a través de sucesivas "generaciones" a partir del Caos primigenio, frente al cual la oposición de Gea y Eros funciona como contradicción dinámica. Pero el Caos, como abstracción, abstrae sobre todo lo tangible, la sede material, la Tierra, dejando en primer plano el componente uránico y masculino del relato.

Silvia Campese en "La mujer guardiana" se ocupa de la conceptualización de lo femenino en Platón, en especial el lugar que le reserva en sus propuestas políticas y educativas. La figura de la mujer guardiana se delinea a partir del principio platónico de abolición de la familia. En el relato platónico, nos dice la autora, hay un punto esencial: Sócrates (dialogando con Glaucón en la *República*) induce a un hipotético interlocutor a negar que haya una actividad propia de la mujer, admitiendo que en muchos casos muchas mujeres son mejores que los hombres. Este es el argumento tendiente a probar que puede existir una "mujer guardiana", es decir aquella que coopera y vive con los guardianes y ambos, en el "comunismo" platónico, son fieles servidores de la comunidad.

Amalia González Suárez, en "Aspasia y los epitafios" se ocupa también de Platón y en concreto de la figura de Aspasia en el diálogo *Menexeno*. Más allá de la personalidad histórica

de la esposa de Pericles, Diotima y Aspasia son las dos figuras femeninas que ocupan lugares centrales en sendos diálogos platónicos, y presentan tres analogías: ambas son extranjeras, aparecen en los diálogos traídas por el recuerdo de Sócrates (no están presentes) y en tercer lugar, Platón usa estas figuras para marcar rupturas teóricas. Según las actuales interpretaciones, con Diotima se separa de su maestro Sócrates (histórico) y con Aspasia de los sofistas y retóricos, con la diferencia de que admira el discurso de Diotima y ridiculiza el de Aspasia. En este último caso, que trata justamente del papel de la mujer en la ciudad, aparece la idea platónica de la subsidiaridad femenina con respecto al varón, estableciéndose una doble correspondencia: si el alma del varón es intertemperada, necesita a la mujer para satisfacer sus ambiciones y ella queda en el espacio privado o doméstico; si el alma del varón es justa y anteponer los intereses de la ciudad a los propios, entonces la mujer accede a la vida política.

María Luisa Femenías presenta su trabajo sobre "Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles. Un 'salto' necesario", donde muestra las relaciones teóricas entre la conceptualización aristotélica de géneros y especies y de partes de las especies como entramado metodológico y los resultados finales del concepto aristotélico sobre la mujer, mostrando que el "salto" de lo plausible a lo necesario se ha dado al sustituir una observación más o menos empírica ("muchas veces") por un absoluto ("siempre") lo cual constituye, a juicio de la autora, una inconsecuencia ontológica de importancia.

También sobre Aristóteles versa el trabajo de Salvador Mas y Angeles Jiménez Perona, "Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles", donde muestra que la determinación civil de la mujer como "el que es mandado" no solo hace pie en una interpretación instrumental de la maternidad (pero no de la paternidad) sino que también configura una estructura sociopolítica básica que reserva la capacidad de libertad y mando a los varones, los "excelentes". Faltando a la mujer dicha excelencia, la ciudadanía le queda vedada.

Eulalia Pérez Sedeño, desde una perspectiva de historia de la ciencia, trata "Masculino y femenino en la cosmología de Ptolomeo", quien parte de la teoría aristotélica de los cuatro elementos, que determinan los caracteres de lo masculino (seco, frío y caliente, correspondientes al Sol, Saturno, Júpiter y Marte) y lo femenino (húmedo: Venus y Luna) mostrando que las cualidades que asigna a los planetas encajan bastante bien con los estereotipos masculino-femenino, que como cumplido "presente griego", es una herencia que ha llegado a nuestros días.

Por último Séverine Auffret se refiere a "Melanipa la filósofa", título de una tragedia de Eurípides fragmentariamente conservada, y cuyo argumento es la desgracia de Melanipa, hija de Hippé (hija a su vez de Quirón) y Eolo, a quien sedujo Poseidón dándole dos hijos que fueron ocultados por ella en un estado. Descubiertos y conducidos ante el rey Eolo, los gemelos fueron tenidos por hijos monstruosos y condenados a ser quemados vivos. Melanipa intentó demostrar que no son monstruos usando las ideas de Anaxágoras y finalmente revela la verdad ante lo cual su padre en castigo la ciega y la encierra. El título de "filósofa" le viene, pues, por haber desarrollado una práctica filosófica: argumentar, que no tiene resultados inmediatos.

sino que la heroína debiera aguardar muchos años hasta ser vengada por sus hijos, recuperando a la vez la libertad y la vista. La autora interpreta que hay un simbolismo claro en la tragedia de Melanipa, que -como su madre Hippé- es el aspecto femenino y trágico del mito del Centauro Quirón (el antepasado de los filósofos, porque es una potencia animal y salvaje dominada por el espíritu). Melanipa filósofa representa pues, a través de este mito, la situación marginal de toda mujer pensante en una sociedad patriarcalista, y por tanto puede ser asumida como la antepasada mítica de las mujeres filósofas.