

Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 16, N° 32

2-*semestre* 1996

INDICE

<i>Legitimidad, inteligibilidad y vigencia del pensamiento filosófico posmoderno.</i> Cristina López	3
<i>Mi vida intelectual</i> Enrique Rivera de Ventosa	12
<i>La tradición socrática y vigente gracias a Kant y Popper</i> Carlos Mato Fernández	24
<i>Noticias</i>	26
<i>Comentarios Bibliográficos</i> Celina Lértora Mendoza	29

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

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

LEGITIMIDAD, INTELIGIBILIDAD Y VIGENCIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO POSMODERNO.*

Cristina López
Buenos Aires

Introducción:

En nuestros días, el pensamiento filosófico atraviesa una de sus crisis más profundas. En efecto, el advenimiento de la posmodernidad supone la consumación de la fase reactiva del nihilismo, es decir, de aquella que conlleva la destrucción de los principios fundantes y constitutivos del pensamiento tradicional y moderno. Desaparecidos los valores que a modo de bastión permitieran antaño erigir el edificio de la filosofía, ésta parece haber renunciado definitivamente a convertirse en saber. Reducido, entonces, a nivel de puro discurso carente de objeto, el pensamiento filosófico se encuentra tan próximo de su consumación como de una profunda transmutación. Quienes se solazan con su presumible extinción, intentan acelerar su claudicación pergeñando una discreta huida hacia discursos supuestamente limitrofes como es el caso del arte, las ciencias humanas y sociales, las experiencias místicas. Tales desplazamientos contribuyen a presentar a la filosofía como un discurso aparentemente incapaz de dar cuentas de aquella que él mismo se plantea como desafío, alentando así las sospechas respecto de la ineficacia explicativa y predictiva de la que habitualmente se la acusa. La abismal distancia que siempre la separó, distinguiéndola, del discurso de la ciencia se convierte en la actualidad en un motivo más de cuestionamiento o rechazo. En modo alguno podría la filosofía arrogarse el derecho de establecer el rumbo de la ciencia cuando ella ha perdido el propio. En cierto sentido, como señala Foucault "Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve, mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger"¹. Precisamente, para quienes creemos que las crisis promueven más transformaciones que extinciones, la realización del ejercicio propuesto por Foucault es inaplazable. En efecto, no se trata de rechazar sin más toda reflexión de carácter filosófico sino de explorar las posibilidades de comprensión que, en su conformación

* Trabajo presentado en: "Vigencia de la filosofía ¿presencia o desaparición?. Encuentro del Comité de filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires.

actual, esta particular forma de problematización puede ofrecer. De allí que hayamos decidido articular nuestra reflexión partiendo de una breve especie de genealogía de nuestra presente que nos permita establecer los límites en que ha de desplegarse hoy el ejercicio filosófico para desembocar en un análisis de las condiciones de legitimidad, inteligibilidad y vigencia del mismo. El pensamiento foucaultiano, cuyos múltiples desplazamientos son testimonio de la concreción de este ejercicio, nos servirá de guía.

Claves de configuración del presente.

La demoledora crítica heideggeriana de la metafísica y la consolidación, a principios de los '60, de una serie de disciplinas que prescindían en su articulación de toda remisión a la función fundadora del sujeto constituyen los acontecimientos más representativos del fin del pensamiento moderno. Fenómeno complejo, la desaparición de la preeminencia del sujeto es sólo el aspecto más notorio de una transformación de abismal profundidad. En efecto, en el caso de Foucault, la tesis de la disolución del pensamiento moderno se funda en el supuesto de la historicización de la razón y conlleva la nihilización de los principios constituyentes del concepto de realidad. De allí que uno de los objetivos de la arqueología del saber moderno que emprende Foucault en *Les mots et les choses* sea demostrar el carácter y vigencia histórica, esto es perocedera, de toda configuración epistémica. A diferencia, entonces, del pensamiento moderno que concibe a la historia como el progresivo despliegue de la razón en la búsqueda de la verdad, Foucault sostiene el carácter discontinuo y, en cierta forma aleatorio, del acontecer histórico. Al margen de las implicancias que, como expondremos, esta posición pudiera tener en relación a una teoría de la historia, es importante destacar aquí las innegables consecuencias que de ella se derivan en lo que respecta a la teoría de la verdad. De hecho, el postulado de la discontinuidad histórica supone una relativización de la verdad hasta el extremo de considerarla el efecto de una determinada configuración (empírica, positiva y reflexiva) epocal. Es verdadero aquello que cada época, en función de su a priori, instituye como tal. Obviamente, esta concepción de verdad no solamente compromete la conformación del discurso filosófico, sino que afecta a la totalidad del saber. En este contexto, el devenir histórico no implica progreso o superación sino disolución y transformación. Es cierto que, como señalan algunos críticos², Foucault hace de su erudición un manejo tan arbitrario e interesado que se permite exhibir como resultado de una descripción positiva lo que no es sino fruto de una determinada perspectiva de análisis. Importa aquí destacar el grado de fidelidad a los datos o la ligereza con la que Foucault parece transferir a la totalidad del campo epistemológico

apreciaciones compatibles con el análisis de determinados sabores¹ puesto que, como veremos, esta mezcla de positividad y nihilización⁴ es propia de la postura "metodológica" foucaultiana. Sin embargo, lo fundamental para nuestro análisis, en este punto, es rescatar la voluntad de sostener esta relativización de la verdad e intentar, no obstante, formular su teoría. Desde una óptica tradicional, decretada la nulidad del valor de verdad, la filosofía, su historia y la ciencia misma carecerían de interés. Como veremos, desde la perspectiva foucaultiana, en cambio, la reducción de la verdad a categoría local promueve una profunda conversión del quehacer filosófico.

La tesis de la extinción del sujeto, por otra parte, implica la desaparición del fundamento de la analítica de la finitud de cuño moderno. Aunque Foucault no despliega en profundidad en *Les mots...* las consecuencias de esta extinción, sus trabajos posteriores⁵ permiten inferir de ello el completa anonadamiento del concepto de realidad. En efecto, todo el decurso foucaultiano puede ser analizado como el intento de desprenderse tanto del objetivismo estructuralista como del subjetivismo de raíz fenomenológica. *L'archéologie du savoir* es el resultado, precisamente, del esfuerzo de gestar un espacio de pensamiento ni empírico ni trascendental, ni formal ni hermenéutico que abomina por igual de toda fundamentación "objetiva" o "subjetiva". A juicio de Foucault, no hay objeto ni sujeto previos, "reales", independientes a una práctica discursiva a estratégica que los instaure. En este sentido, tampoco el postulado de "la realidad" sobrevive al perspectivismo foucaultiano. Cualquier fenómeno puede constituirse como objeto o sujeto sólo cuando alguna práctica lo instituye como tal. De este modo, a la reducción de la verdad a nivel de **juego epocal** debemos sumarle, entonces, la transformación de la realidad en mero **efecto epocal**. Tampoco a este respecto la historicización de una categoría conlleva la supresión del pensamiento filosófico, aunque se trate, como es el caso, de un principio que bajo una u otra máscara ha operado como fundamento del mismo.

A la disolución de la episteme moderna parece sucederle el advenimiento de lo que, en *Les mots...*, Foucault denomina "la época del ser del lenguaje". De hecho, la aparición de una serie de disciplinas -semiología, hermenéutica, formalismo, etc.- confirman la primacía que adquiere la cuestión del ser del lenguaje en la posmodernidad. En realidad, estos análisis que habrían de conducir a postular la completa autonomización del lenguaje parecen inspirados en el escrito del joven Nietzsche "Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral". Se sostiene allí, el carácter absolutamente metafórico del lenguaje como una forma de presentar su completa independencia de algo que pudiera

reconocerse como la verdad, la realidad, el conocimiento. No se trata de desbrozar aquí un texto de riquísimos matices sino de concentrarnos en su intención manifiesta: la imposibilidad de todo nombrar que sea algo más que una materialización de la palabra. En su absoluta exterioridad⁶ respecto de cualquier significado o sentido que quisiera atribuírsele, el lenguaje sólo se expresa a sí mismo. Liberado de todo eventual contenido, el lenguaje se apresta a encerrar al pensar en una encrucijada de hierro: ¿qué pensar? o ¿cómo pensar cuando la formulación misma de esta teoría del lenguaje recusa cualquier intento de apropiación de "lo real"?

Ahora bien, lo hasta aquí expuesto constituye sólo un diagnóstico de la situación cuya utilidad resultará de un análisis que atraviese el umbral en que, expresamente, nos hemos detenido y establezca las condiciones de legitimidad, inteligibilidad y vigencia del pensamiento filosófico una vez eliminados los fundamentos tradicionales. En efecto, las tres cuestiones que hemos elegido para presentar la problemática posmoderna -relativización de la verdad, anonadamiento de la realidad, autonomización del discurso- subrayan la necesidad de llevar a cabo tal análisis.

1.- De la relación entre Filosofía y verdad (sobre las condiciones de legitimidad del discurso filosófico perdida su remisión a una verdad absoluta)

Indudablemente, la situación descrita obliga a preguntarse nuevamente ¿qué es la filosofía? Sin embargo, la pregunta ha ganado una determinación que la diferencia de la que tradicionalmente el pensamiento filosófico ha venido formulándose desde su propia aparición. En efecto, se trata de preguntarnos qué es la filosofía hoy, qué puede ser la filosofía hoy, sin aspirar a encontrar en la respuesta una clave que pueda alumbrar el sentido de "la filosofía" pensada ésta como una, idéntica, universal. Esta remisión a la actualidad reconoce, entonces, una explícita complicidad con la postura foucaultiana respecto de la perennidad de toda episteme. Ahora bien, el propio Foucault ha debido recorrer un largo camino hasta lograr armonizar sus supuestos con sus efectivas posibilidades epistemológicas. En este sentido, *L'archéologie du savoir* se convierte en un texto emblemático. En efecto, son los frustrados intentos -consumados allí- de formular los principios teóricos coherentes con los supuestos implícitos en sus obras anteriores los que lo obligan a replantear el estatuto epistemológico de su quehacer. Incluso por su estilo *L'archéologie...* puede ser reconocida como el discurso del método foucaultiano. De hecho, el objetivo del texto es desplegar en sistema las principales tesis de las investigaciones anteriores. Sin embargo, la falta de un andamiaje ontológico en el caso del lenguaje, la dificultad para armonizar el postulado de la discontinuidad con

ciertas regularidades que actúen como principios de predicción en el caso de la historia y, en ambos casos, la imposibilidad de toda remisión a la verdad, convierten a la arqueología en un peculiar método histórico descriptivo. La peculiaridad de la arqueología reside, precisamente, en los límites de su coherencia y factibilidad. Ciertamente, las tesis a sistematizar resisten cualquier intento en este sentido y, en virtud de ello, las prescripciones⁷ del método parecen resultar impracticables hasta para el propio arqueólogo. En resumen, los supuestos que articulan el planteo foucaultiano obligan a nuestra autor a mantenerse en los límites de una "teoría descriptiva" no totalizable y difícilmente formalizable. Pero, la adscripción al orden descriptivo toma a la supuesta teoría dependiente del factura descripto. Ahora bien, éste, por su carácter de históricamente constituido, obstaculiza toda precisión explicativa o prescriptiva. De allí que la arqueología deba, finalmente, asumir sus efectivas posibilidades intrínsecas reconociendo, entonces, su "nulidad teórica". En efectos la arqueología se presenta como una disciplina apta para ejercer una suerte de explicitación histórico-crítica pero, en sí misma, carente de todo contenido. De hecho, sus prescripciones no parecen compatibles con el desarrollo de una teoría consistente. De modo que "reducida a un saber sin objeto propio"⁸, la filosofía parece obligada a desarrollarse como historia a través de la cual se explicitan los principios y límites de configuración del saber y el pensar de cada época. Este es, precisamente, el estatuto que Foucault asignará a su quehacer en un artículo publicado a principios de los '80⁹. "Historia crítica del pensar" es la denominación que nuestra autor adjudica a su tarea incluyéndose irónicamente en la tradición iniciada por Kant. Tal denominación no implica la renuncia absoluta a la intención teórica presente en *L'archéologie* ... sino su adaptación a los principios sostenidos. En efecto, en concordancia con los postulados de la historicización de la razón, relativización de la verdad y anonadamiento de la realidad, el objetivo de la historia crítica es establecer las condiciones de existencia (aparición y configuración) del pensar en cada época. De allí que, la filosofía se convierta en una tarea de indagación siempre en actualización nunca totalizada. Ahora bien, tal como Foucault lo establece con nitidez, la historia crítica no consiste en el desarrollo de una especie de compendio de las ideas sino en el "... analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure ou celles-ci sont constitutives d'un savoir possible".¹⁰ El carácter de estas condiciones, por otra parte, contribuye a diferenciar el quehacer filosófico foucaultiano del criticismo kantiano. En efecto, lo que toma no totalizables los resultados de esta *historia crítica* es la condición radicalmente histórica de las condiciones que, a juicio de Foucault, configuran el pensar y el saber de cada época. De allí que, la verdad solo pueda ser presentada como "mero juego epocal" y sólo pueda darse de ella razón histórica.

2.- De la relación entre filosofía y realidad (sobre las condiciones de inteligibilidad del discurso filosófico perdida su remisión a un principio de realidad objetivo a subjetivo)

El artículo citado puede servirnos también para establecer las condiciones de inteligibilidad del pensamiento filosófico una vez disuelto el concepto de realidad. En verdad, Foucault está consagrado a esta investigación desde *L'archéologie...* texto en el cual se pretende establecer un emplazamiento nuevo para el pensar. De hecho, una doble lógica recorre la obra: una por la cual se lleva a cabo la tarea de deconstrucción de los principios que tradicionalmente han constituido el concepto de realidad, otra por la cual, a partir de aquella reducción, y prescindiendo, por ende, de todo recurso trascendental o empírico, se intenta determinar el dominio desde el cual Foucault pretende pensar. Como ya fue dicho, el esfuerzo de *L'archéologie ...* resulta eficaz desde el punto de vista deconstructivo pero inconsistente desde el punto de vista constructivo. En efecto, aunque Foucault demuestra el carácter reflexivo y la función "ideológica" de las categorías tradicionales no logra explicitar sus propios supuestos. Así a lo largo del texto, el "dominio" desde el cual piensa Foucault permanece innombrado. A pesar de ello, los análisis que Foucault despliega allí permiten deducir que tanto el objeto como el sujeto al igual que los conceptos y las elecciones teóricas que constituyen los discursos son efectos derivados de las propias prácticas discursivas. Con mayor claridad en el artículo del *Dictionnaire ...*, Foucault establece que, eliminadas la preeminencia de objeto y sujeto, la tarea del pensar consiste en hacer inteligibles la modalidad de objetivación y de subjetivación propia de cada configuración epocal. Aunque tampoco en este caso Foucault explicita en profundidad su supuesto, es obvio que "el dominio intermedio entre lo empírico y la trascendental" al que se refiere en múltiples oportunidades a lo largo de *L'archéologie ...* no es otro que la propia historia. En verdad, la preeminencia de la historia es el impensado teórico sobre el cual se articula el planteo foucaultiano. De hecho, para nuestra autor, la historia -o lo histórico- es el dominio de investigación, el método de la misma y la condición de existencia de todo "lo real". Así, tanto las modalidades de objetivación como de subjetivación dependen de un a priori "de naturaleza" histórica. Por modalidades de objetivación y subjetivación hay que entender, entonces, las condiciones y procedimientos "históricos" por los cuales alguien puede devenir sujeto o algo convertirse en objeto del conocimiento. En este sentido, tanto el objeto como el sujeto son constituidos y no constituyentes. De allí que, esta historia crítica del pensar derive en una *antología histórica crítica*. En efecto, se trata de pensar qué somos, en virtud de qué condiciones nos constituimos en sujetos y

cómo una serie de procedimientos nos constituyen en objeto de una práctica discursiva o estratégica. Sin embargo, si los principios constitutivos de la "realidad" son consecuencia de una configuración epocal, los resultados de esta antología exigen ser actualizados continuamente.

3.- De la relación entre filosofía y actualidad (sobre las condiciones de existencia del discurso filosófico perdida su aspiración a la totalidad)

Nuestras últimas afirmaciones permiten deducir la actualidad de este ejercicio filosófico. En efecto, aunque la denominación *historia* crítica podría asociarse con una atracción desinteresada por el pasado, queda claro que su interés fundamental se centra en nuestro presente. De hecho, todas las investigaciones supuestamente históricas llevadas a cabo por Foucault se orientan a establecer las condiciones de nuestra actualidad. En este sentido son genealógicas. En efecto, la finalidad es establecer no el origen sino nuestra "Proveniencia"¹¹. A diferencia, entonces, de los primeros escritos en los que Foucault -identificándose aún con los postulados del pensamiento moderno- parecía convencido con los resultados obtenidos a partir de una reflexión fundamental sobre el ser del hombre, sus últimas investigaciones revelan el carácter precario que Foucault asigna a los resultados de su ontología. En este sentido, el decurso foucaultiano ha oscilado, o mejor dicho, se ha desplazado desde una perspectiva que podríamos clasificar como de "existencialismo realista" hacia un "relativismo historicista" cuyo objetivo epistemológico no consiste en establecer el estatuto del sujeto en cuanto tal, sino en rendir cuentas de nuestra peculiar constitución como tales. El recurso a la historia debe ser analizado, entonces, como un método para identificar precisamente esta peculiaridad que nos diferencia. No se trata de recurrir a los griegos para hallar la fuente de nuestra humana naturaleza. A juicio de Foucault, no hay tal naturaleza unificadora. Sólo modos de actuar y de pensar que nos constituyen. Por ello, la indagación del filósofo devenido genealogista se orienta hacia aquellos ámbitos que tejen la trama del presente: la locura, la enfermedad, la prisión, la sexualidad. El ejemplo de *L'histoire de la folie* es ilustrativo: la locura se convierte en enfermedad cuando la práctica médica sanciona la esencia "psicologizable" de la relación consigo mismo. En este sentido, somos aquellos para quienes, a pesar de los muchos esfuerzos para negarlo, la locura ya no es misteriosamente ajena.

De lo expuesta puede deducirse la profunda reducción de las aspiraciones de la filosofía y la consecuente transformación de la modalidad del filosofar y, hasta del rol

del filósofo en la sociedad actual. En efecto, en tanto genealogía del presente, la filosofía prescinde de su voluntad totalizadora y el filósofo de su actitud rectora. Filosofar hoy implica, en el caso de Foucault al menos, en principio, hacer inteligibles las condiciones que nos configuran. Y aún así, es menester reconocer que "... il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques"¹² En segundo lugar, y en virtud del vector crítico de la ontología propuesta, filosofar consiste tanto en establecer nuestros límites como en liberarnos de ellos. En este sentido, Foucault especifica que no se trata, emulando la tarea kantiana, de establecer las condiciones a las que nos tenemos que someter, sino determinar "... dans ce qui nous est donné comme universal, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires"¹³. El objetivo, entonces, es hacer de esta crítica un ejercicio positivo por el cual no sólo descifremos nuestra identidad, sino que también nos liberemos de ella.

Ahora bien, podría pensarse que perdida su aspiración a dar cuentas de la totalidad, la filosofía se convierte en un discurso vacío. Sin embargo, es el propio Foucault quien en la última parte de su artículo "Qu'est-ce qu'est les Lumières?", se dedica a especificar el estatuto, método y modalidad de esta antología histórico-crítica. En efecto, no se trata de promover una "actitud", una suerte de "ethos" sin sistema ni método preciso. Por el contrario, "cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses, celles-ci ont leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés; ellos ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Ellos ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes."¹⁴

El optimismo teórico/práctico que se aprecia en estas afirmaciones no debe ser interpretado como una restauración de las apetencias omniscientes de la filosofía y, consecuentemente, del filósofo. Este ha renunciado a la especulación moderna para convertirse en un "intelectual específico" -modelo de filósofo más comprometido con su sociedad que con la abstracción del mundo. En modo alguno, la supuesta ligereza de los tiempos lo ha liberado de su carga. Por el contrario, la imposibilidad de explicitación y liberación total de nuestros supuestos y, por ende, la precariedad de los resultados de cualquier investigación convierten al pensador en una suerte de nuevo Sisifo que no

puede aspirar sino a empezar de nueva cada día, sin el auxilio de la más infima certeza ni la promesa de una verdad trascendente.

Notas

1. Foucault, Michael: *L'usage des plaisirs - Histoire de la sexualité*, Vol. 2, Paris, Gallimard, 1984, p.15.
2. Entre ellos: Merquior, José G.: *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, 1988. Huppert, George, "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault" en *History and Theory*, 13, 1974. Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault - interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Bs. As., Biblos, 1995.
3. Es sabido que, a consecuencia de las críticas formuladas por los integrantes del Cercle Epistémologique, Foucault se vio forzado a reformular su concepto de *episteme*, asumiendo que no todos los saberes se constituyen y transforman siguiendo un idéntico ritmo.
4. Es Vincent Descombes quien en *Le même et le autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 138, subraya esta ambigüedad.
5. Es el caso del artículo "Foucault" publicado bajo el seudónimo de Maurice Florence en el *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Puf, 1982.
6. Al respecto cfr. Foucault, M. "La pensée du dehors", *Critique* Nro. 229, junio de 1966, Paris.
7. Cfr. Valdinoci, Serge, "Les incertitudes de l'archéologie: Arché et Archie". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 1978.
8. La expresión es de Edgardo Castro quien en *Pensar a Foucault...*, cit. p. 25. se refiere a la situación de la filosofía postmarxista.
9. Foucault, M. "Foucault", op. cit.
10. *Ibid*, p. 942.
11. Es menester reconocer que la ambigüedad de ciertas expresiones de Foucault en relación al devenir histórico dificultan aún más la explicitación del postulado de la discontinuidad inherente a su concepción histórica.
12. Foucault, M. "Qu'est-ce que c'est les Lumières?", en *Le magazine Littéraire* Nro. 309, p. 72, Abril de 1993.
13. *Ibid*, p. 70.
14. *Ibid*, p. 73.

MI VIDA INTELECTUAL*

Enrique Ribera de Ventosa
Universidad de Salamanca

Viene a propósito para encuadrar mi vida intelectual, la teoría metafísica de X. Zubiri sobre las notas constitutivas de lo real. Estas notas no son sólo manifestativas de lo que la cosa es, sino que primariamente la constituyen. Subraya que todas ellas son "notas de". Es decir: que cada una de ellas compone con las otras, no meramente asociadas sino convergentes. De ellas surge el sistema que estructura lo real.

Ocho notas advierto en mi vida intelectual. Cuatro de ellas forman lo que me atrevo a llamar mi pensamiento. Las otras cuatro precisan este pensamiento en cuanto cristiano. Esto quiere decir que me he sentido a lo largo de mi vida intelectual *pensador cristiano*. ¿Qué ha significado esta duplicitad para mí?

I. PENSADOR

Profesor titular de la cátedra de *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval* en la Universidad Pontificia de Salamanca, nunca aparece esta titulación en el membrete de mis cartas. Me permití cambiarlo por el de *Historia del Pensamiento*. Y es que, al margen de titulaciones oficiales, mi docencia quería tener presente no sólo las ideas directrices y sistemas filosóficos, sino también las convicciones vigentes en una determinada época, que podían aclarar y completar el contexto filosófico que iba exponiendo en mis lecciones. Algunos alumnos juzgaban estos *excursus* fuera de lugar y tiempo. Creo que los más veían en ello un complemento de su formación filosófica.

Es un pensamiento que rebasa a la pura filosofía. A este criterio me he atendido en la docencia e investigaciones personales.

De las ocho notas mencionadas debo dar ahora el contenido preciso.

* Semblanza personal adelantada por el autor a Celina Lértora Mendoza, en septiembre pasado, correspondiente al proyecto de "Biografías de filósofos hispánicos" emprendido por la Asociación de Hispanismo Filosófico (España).

1ª Nota: "a las cosas mismas"

Escribimos no pocas veces por simpatizar con el tema que proponemos. Lo debo decir de mi estudio: *El método gnoseológico de Zubiri. atenerse a las cosas mismas*. Se resume en este párrafo: "El atenerse a las cosas clausura una época de pensar para iniciar otra. Clausura los vuelos atrevidos del pensamiento idealista y vuelve a acercarnos de nuevo a la humildad de las cosas, para que estas nos develen lo que ellas son".

Este acercamiento a las cosas lo he tenido siempre como una constante. En los años formativos el proceso abstracto-conceptual tenía primacía sobre la intuición concreta de la realidad que se tiene a mano. Nada de maravillar por lo mismo, el entusiasmo por la corriente existencialista. Fue para mí un alborozo mental poder leer en *Sein und Zeit* de M. Heidegger: "*zu den Sachen selbst!*" - a las cosas mismas! - (escrito con admiración)

A este método se le ha llamado en este siglo "fenomenología". Incrustado el verbo "*pháino*" en esta palabra me ha recordado siempre la fiesta de la *Epifanía*. En la Iglesia oriental se la ha llamado "fiesta de las luces". Para mí hasta las cosas más sencillas han venido a ser una fiesta de la luz. Es lo que constata la fenomenología que considera al "fenómeno" como mostración de lo que es. Mala fortuna para este vocablo que se le haya interpretado como "aparición" frente a lo que es. Afortunadamente con la fenomenología volvemos a la correlación entre lo que se muestra y la realidad; entre el pensar y el ser.

Parménides formuló la consabida correlación del pensar y el ser. La escolástica medieval la hizo suya en este principio metafísico: *Omne ens est verum - todo ser es verdadero*-. Es decir: todo ser, por serlo, es inteligible.

Si bien me sedujo el optimismo nativo del pensamiento griego en su correlación de pensar y ser, advertí que sólo la metafísica escolástica motiva adecuadamente esta correlación, viendo en Dios el fundamento del ser y del pensar. En San Buenaventura creí hallar la cúspide de esta metafísica. En su concepción ejemplarista la cosa real es constitutivamente una idea divina realizada, en virtud de la cual la cosa viene ser "algo en sí". Hoy esta verdad suscita poca simpatía en la intelectualidad secularizada. Pero es clave para los que pensamos que Dios ha creado la realidad *per modum artis*, según afirma el mismo Santo Tomás. Bella estética y profunda metafísica ha sido para mí esta sentencia tomista sobre la que los grandes doctores franciscanos han reflexionado detenidamente y a diario la han vivido muchos discípulos de San Francisco.

2ª Nota: sistemática.

Las cosas a mano, a las que me he atenido piden ser encuadradas en un sistema. Ortega afirma que esto le pide al filósofo la honradez intelectual. Por mi parte añado que sólo dentro de un sistema las cosas pueden alcanzar inteligibilidad plena.

En una iluminada lección M. García Morente distingue dos clases de sistemas: el clásico y el romántico. En el *clásico* las cosas ocupan el lugar que a cada una le compete. En el romántico andan confusas y revueltas en un panteísmo embrollado. Ve en Santo Tomás un excelso filósofo clásico. Comparto esta opinión y confieso que a los 18 años tuve la feliz idea de encuadrar en un escrito la estructura sistemática que da el doctor a su *Summa Theologica*. No he vuelto a leer obra más sistemática. En ella las cosas -problemas y soluciones- están donde tienen que estar: lucientes e iluminadoras.

Sin embargo no había paralelo entre mi sistema filosófico y el teológico de la *Summa*. Fue el mismo Santo Tomás el que me enseñó el proceso mental para aunarlos, enriqueciendo este proceso con esenciales elementos del pensamiento franciscano. Punto de partida de este proceso fue la Lógica. Con el Aquinate siempre he creído que la Lógica nos da un método preciso para razonar, no para conocer las cosas en sí. De aquí deriva mi estima de la misma y el desacuerdo de pretender alzarla como supremo saber filosófico. Justamente, por esto J. Marías ha podido decir que la filosofía de hoy consiste en habernos dejado sin filosofía. Y lo que es peor, la Lógica, aplicada a la persona, en las posibles combinaciones que ofrece, acaba en manipulación y aprovechamiento de ésta frente al respeto que merece como máximo valor de lo creado.

Con la Lógica en la mano, como instrumento imprescindible, he hecho mío el procedimiento aristotélico-escolástico de ir de lo sensible a lo espiritual y trascendente, formulado en este principio: *Nihil est in intellectus quin prius fuerit in sensu*. Alta escuela de vida mental me ha parecido siempre este tan usual principio. No es sin embargo, pese a un tomismo de vía estrecha, la única vía de ascenso a lo ultrasensible. San Buenaventura, desde sus reflexiones sobre las virtudes del alma y sobre los atributos de Dios, afirma rotundamente: *Non omnis cognitio est a sensu*. Pero esto viene más tarde. Inicialmente y por largo trayecto la mente humana -especialmente la mía- desarrolla su largo proceso cognoscitivo a partir de lo sensible. Desde lo sensible Aristóteles expone sus largos tratados de *Física* -mundo, vida, hombre. De ésta se eleva a la *Metafísica* para llegar a percibir el ser y los primeros principios inherentes al mismo.

En la cumbre de este ascenso mental Aristóteles contempla el *Motor Immobile*. La metafísica escolástica lo transformó en el *Ipsum esse subsistens* de Tomás de Aquino y en la *Essentia Infinita* de J. Duns Escoto. Atraído por ambas metafísicas, mi mente ha sido incapaz de declararse por una de ellas. Ha visto en las mismas dos modos admirables de encumbrarse hasta Dios, envuelto siempre en misterio para la mente humana.

Consecuente con mi postura de que esta vía sensible no es la única en el acceso a lo trascendente, siempre objeté a Santo Tomás cuando éste, al iniciar la exposición de sus clásicas cinco vías, escribe: "Certum est enim et sensu constat ...". Esto es verdad para el proceso de ir a Dios por la vía "exterior". Pero San Buenaventura, además de ir a Dios por esta vía, asciende a El por la "vía interior" fundada, estilo agustiniano, en nuestra radical insuficiencia. Para colmo, admite también la "vía superior" de San Anselmo. La sintetizo en esta fórmula insuperable: "Si Deus est Deus, Deus est". He escrito detenidamente sobre este tema y vuelvo a repetir aquí que la síntesis grandiosa de Santo Tomás ganaría con las descripciones introspectivas de San Agustín y con la perspectiva mística del ejemplarismo de San Buenaventura.

He completado esta visión teórica con una concepción ética fundada en la metafísica, es decir, en lo que las cosas son. No es moral tratar lo mismo a la piedra, al animal y a la persona humana. A ésta Dios ordenó la obra creadora. Pero esto mismo nos habla del respeto que ella merece y de la exigente responsabilidad que lleva en sí. De aquí mi defensa del derecho *natural*, fundado, más que en la dignidad de la persona humana - tema del siglo XX-, en que el hombre es "imagen de Dios". Sigo en esto a Vitoria, quien se desentiende de la persona y se atiene a la naturaleza humana, hecha a imagen y semejanza de Dios. Me parece esta razón más hondo y más universal que el fundado en la dignidad de la persona, por muy en boga que se halle hoy.

El tema del arte me ha atraído desde las juveniles lecturas de M. Menéndez Pelayo. Estas me hicieron ver que mis maestros en el pensar, Platón y Aristóteles, filosofaron altamente sobre estética. He lamentado siempre que la escolástica no los haya imitado en tan grato tema. Sea esto dicho pese a las iluminadas ideas de los grandes doctores Tomás y Buenaventura. Hoy se quiere corregir esta página mal escrita dentro del pensamiento cristiano. Y celebro que Fernando Rielo y su institución se hayan entregado muy seriamente al estudio y a la praxis del arte cristiano. Especialmente en su cumbre más excelsa: el *poema místico*.

3ª Nota: comprometida.

Aunque parcialmente desatendida, ha sido un ingente hecho cultural la sabiduría de pueblos antiguos. Todavía se halla en gran parte vigente. Dos dimensiones he distinguido de la misma: la divina y la humana. La divina me ha recordado las iniciales palabras de la *Carta a los Hebreos*: "Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado..."

En especial, en las veneradas tradiciones sapienciales. La humana reiteradamente me ha hecho rumiar un verbo griego, utilizado por San Pablo: *pselapháō*. Significa "tantear". San Pablo en el Areópago lo dirige a los responsables de la filosofía griega y se atreve a decirles que su saber ha sido un tanteo en busca de Dios (Hch 17, 27). En superlativo hay que decir lo mismo de las sabidurías antiguas, cuya plenitud se logra en los libros sapienciales bíblicos. Los *Proverbios* describen estas Sabiduría junto a Dios, jugando en su presencia al colaborar en la creación de las cosas. Prepara además un convite al que convida desde lo alto? "Venid y comed de este pan y bebed de este vino que he mezclado" (Pr 8.30; 9,5). Imposible leer estos pasajes sin sentirse algo más cerca de la verdadera y eterna Sabiduría.

Tuvo ésta influjo indudable en el surgir de la filosofía griega. Desearíamos sobre tema tan alto ulteriores investigaciones. Baste ahora anotar que la sabiduría griega, en pos de las sabidurías antiguas, vino a ser *paideia*. Es decir: método de conducir al niño pequeño -también al mayor- por la difícil senda de la vida. Esto quiso ser la filosofía griega antes de Aristóteles y después de él. Antes de él juzgo momento cumbre de la filosofía griega el libro VII de la *República* que expone la teoría de las ideas. Es muy de advertir que se trata en el mismo de educar al *rey filósofo* para que sepa gobernar la ciudad. Excelsa *paideia*. Las filosofías que siguen a Aristóteles, estoica, epicúrea y escéptica, tienen por meta formal al "hombre sabio", que sepa conducirse en su vida. Menos excelsa, pero más práctica *paideia*.

He refrendado lo dicho leyendo al gran historiador clásico Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega, Cristianismo primitivo y paideia griega*. Jaeger prolonga la *paideia* griega en los primeros siglos cristianos. Siguiéndolo he escrito mentalmente al dorso de los 400 volúmenes de la Patristica griega y latina este rótulo: *Paideia cristiana*.

Menester es ahora poner en máximo relieve la ruptura histórica de este magnífico historial de la *paideia*. Tuvo lugar esta ruptura, según mis reflexiones de los últimos

años, en la primera línea de la Metafísica de Aristóteles, tan citada y comentada: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεγόνται φύσει, todos los hombres por naturaleza desean saber. Hasta entonces el saber tenía un primario sentido práctico, aun en el caso de formular principios trascendentes, como en Parménides y Platón. No así en Aristóteles, para quien el saber es un valor en sí. Para colmo lo juzga un valor primario, tema de la metafísica. Hasta de Dios hizo Aristóteles -comenta Ortega con ironía- un profesor de metafísica en superlativo.

Tomás de Aquino picó bien en el aserto inicial de Aristóteles en su Metafísica. Lo expone detenidamente en sus comentarios a la misma. Pero más me interesa subrayar ahora el cambio de giro que toma aquí el pensamiento cristiano. Dijimos que la sabiduría patristica pudiera resumirse en este rótulo: *paideia cristiana*. Con Tomás de Aquino la *paideia* viene en pos. Ante todo se cotiza el saber en sí. Y hasta el saber teológico es antes *theoria* que *praxis*. Pese a autorizadas protestas esta mentalidad ha dado la pauta al pensamiento cristiano hasta el Vaticano II.

Prevalece esta actitud teórica en la filosofía moderna. He sido muy contrario a la misma. La he acusado -entre otros motivos- de tardía y manca. Tardía, por ser de ayer, poco más de dos milenios frente a los muy largos de las sabidurías antiguas. Y manca, por ignorar concientemente el plan de Dios y razonar sobre el hombre *ut sic*, como *animal rationale*, según se dijo durante siglos en pos de Aristóteles. Se vio al hombre cerrado sobre sí mismo.

Pienso ulteriormente que esta falsa vía ha llevado al saber filosófico a la enorme contradicción de que la filosofía con signo de *paideia* durante siglos se haya trocado en nuestros días por el neopositivismo lógico en *praxis* *tecnicista* y *utilitaria*. Antihumanismo integral.

4ª nota: personalista

Ante la tesis de E. Bréhier, negadora de la filosofía cristiana, me he alineado con E. Gilson, quien le lanzó un reto desde la historia. El reto motivó que escribiera su libro *L'esprit de la philosophie médiévale*. Espléndida obra en la que mucho he aprendido. Sin embargo no se expone en ella la perenne lucha del pensamiento cristiano con la metafísica vigente en Occidente durante siglos hasta nuestros días. Me refiero al impersonalismo de esta metafísica secular frente al personalismo cristiano.

En la perspectiva histórica de esta metafísica se ha ponderado el influjo del platonismo y neo-platonismo en los primeros siglos cristianos. Durante largos años acepté sin crítica este influjo, tan ostensible en doctores como San Agustín y San Buenaventura. Pero me alertó M. Blondel con su comentario al gran principio neoplatónico: *Bonum est diffusivum sui*. El neutro *Bonum* que se difunde por ser tal parece ahogar la acción creadora de Dios, que se da y comunica libérricamente. Esta observación me hizo ver en el descenso plotiniano de los seres -que emanan del Uno y en su vuelta al mismo por un proceso ascendente que tiene su fuerza en el *eros*- una conexión metafísica al margen de toda intercomunicación personal.

Advertí entonces que el impersonalismo se halla instalado en la entraña metafísica de Occidente. En efecto: B. Spinoza, en su concepción de *Deus sive Natura* vino a ser continuidad del impersonalismo neoplatónico. Adquiere este impersonalismo movilidad histórica en el perenne despliegue del *Gott im Werden*-Dios haciéndose- de la metafísica de Hegel. Y en nuestros días, el filósofo judío L. Brunschvicg ha ponderado la historia humana como un progreso de la conciencia en su desarrollo. Lo más fastidioso en este último ejemplar del impersonalismo metafísico es que, ligado a la tradición judía, tan personalista en sus raíces y en su historia, eche en cara al pensamiento cristiano un supuesto infantilismo al tratar a Dios como *persona*, como Padre con quien se habla y se dialoga.

Creo muy actual este gran tema metafísico. Hasta poder decir que *la muerte del hombre*, en presagio después de la muerte de Dios, tiene una de sus más hondas raíces en el impersonalismo metafísico aquí denunciado. Sólo por *la salvación de la persona* se asegurará el porvenir del hombre. Pero la metafísica de la persona se halla desde sus orígenes ligada al pensamiento cristiano. Ciertamente que la Biblia no menta este concepto. Pero toda ella es la descripción del habla dialogante -típicamente *personal*- de Dios con su pueblo. La vida de los grandes patriarcas bíblicos es el mejor testimonio de este diálogo personal. M. Buber, gran pensador judío de este siglo, muy contrario a L. Brunschvicg, interpreta los escritos bíblicos a la luz del perenne diálogo de Dios con Israel.

Dentro del Cristianismo exigencias aclaratorias del máximo de sus dogmas, la Trinidad, motivaron que el concepto de persona adquiriera por primera vez en el s. IV un contenido ontológico. Se va acrisolando este contenido durante siglos. Y en Santo Tomás halla una fórmula, todavía hoy vigente: *Quod est perfectissimum in tota natura* (*Summa Theol.*

I, 29, 3c). La declaramos vigente porque un máximo filósofo personalista de este siglo, E. Mounier, ha partido de esta fórmula tomasiana en su *Manifiesto del personalismo*. Con los movimientos personalistas de hoy se logrará salvar a la persona de los horrores del impersonalismo, cuya garra metafísica hemos señalado.

Motivos de temor hay en nuestros días. No me siento profeta para presagiar el futuro. Pero advierto en mi entorno entusiastas motivos de esperanza. E. Bloch ha dado a su gran obra este título: *Das Prinzip Hoffnung*. Contra su razonar juzgo que el pensamiento cristiano da seguro fundamento a esa esperanza que él propone y que nos es tan necesaria.

II. CRISTIANO

Considerando la vigencia actual del pensamiento cristiano termino de exponer la primera vertiente de mi vida intelectual.

Inicio la segunda atestiguando mi plena inserción en el mismo. Esta inserción no ha sido obstáculo a la rigurosa exigencia del razonar. Fe y razón, dos luces distintas, iluminaban los temas hondos que venían a mi mente. Frente a la infundada tesis de la "doble verdad", vigente en la primera crisis del pensamiento cristiano, el averroísmo latino del s. XIII, he seguido a Santo Tomás, quien la impugnó resueltamente. Fue además para mí una fortuna que a los 18 años leyera la *Teodicea* de Leibniz (traducción del P. Azcárate). El discurso de apertura lleva este título: "Sobre la conformidad de la fe y la razón". El gran sabio moderno respaldaba lo aprendido en los grandes doctores medievales.

Por lo que toca al desarrollo de mi pensamiento cristiano, he convenido en parte con Ortega cuando escribe: "...lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la Humanidad una de sus más altas posibilidades" (*La idea de principio en Leibniz*, 18). Ciertamente Tomás de Aquino, Duns Scoto y otros doctores hicieron mucho por la *filosofía cristiana*. Pero quedó mucho por hacer. Especialmente la asimilación de los valores del pensamiento moderno, según certera y reiteradamente subraya X. Zubiri.

Hacia esta faena asimiladora he proyectado una máxima preocupación. Y lo primero que he pretendido -y aún pretendo- es aunar lo mejor de los grandes pensadores cristianos

en una grandiosa síntesis a la altura de los tiempos. A ello dirigí mi estudio de 1971: *Hacia una interpretación de las grandes síntesis doctrinales del s. XIII*: A propósito de la obra de F. van Steenberghen, *La philosophie du XIII. siècle (Salmanticenses 18, 1971: 313-350)*. Increíblemente, el ponderado historiador se equivocó al pensar que el estudio era un ataque frontal a su obra contra la primera palabra del mismo: "Hacia..." Me ha apenado que a la gran escolástica medieval se la haya expuesto más en contraste y oposición de sus grandes pensadores, que para subrayar su núcleo central unitario. Percibo que cada día es más urgente el hacerlo. En ello estoy trabajando como pensador cristiano, cuyas cuatro notas primarias juzgo las siguientes.

1ª nota: la iluminación

Como hecho histórico he asumido el texto del Evangelio de San Juan: "El *logos* ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (Ju 1,9). El pensamiento cristiano lo ha interpretado en doble vertiente: como luz individual de cada conciencia; como luz histórica de los pueblos. El primer aspecto ha sido expuesto de modo egregio por San Agustín y San Buenaventura en su metafísica del *iluminismo*. Todavía a nuestra vera el agustinólogo M. F. Sciacca ha publicado, para exponerlo a la altura del sigloXX, su ponderada obra *L'interiorità oggettiva* (Milano, 1967).

El segundo aspecto ya lo constata el primer filósofo cristiano San Justino, al decimos que toda verdad, venga de donde viniere, es semilla del *Logos -spërma Logou*. Esta misma fórmula se puede leer en varios pasajes del Vaticano II. Para mi pensamiento estos dos aspectos han sido polos orientadores.

2ª nota: la comprensión

En la polémica en torno a Ortega de hace cuarenta años, P. Laín Entralgo mentó a San Justino como pensador cristiano abierto y comprensivo frente al excluyente de cualquier novedad. Adheri y aún adhiero a ese pensador abierto y comprensivo. Y he hallado autorizada confirmación para el mismo en la actitud de Santo Tomás frente a la *Ética de Aristóteles*. Contra el comentario del gran doctor me he atravido a considerarla *atea*. No precisamente porque niegue a Dios sino porque ve en el hombre la exclusiva norma de la misma. Pleno y total humanismo. Sin embargo, Santo Tomás la asumió línea a línea en virtud del principio que enuncia en su *Introducción* a la *Summa Theologica*: "Cum igitur gratia non tollet naturam, sed perficiat" (I, 1, c). He visto enunciado aquí ese *sano naturalismo tomista*, por mi reiteradamente ponderado, que ha

preparado el camino a los que llamamos "valores de la secularidad". Y hoy vivimos en este sano naturalismo, bebido por Santo Tomás en Aristóteles, en los esperanzadores momentos-que los hay- de nuestro momento histórico actual.

Como franciscano, recuerdo en este momento al poeta francés H. Gheon, terciario dominico, quien vio en Santo Tomás y en San Francisco los dos grandes guías del Cristianismo en su caminar histórico por las humildes vías de la naturaleza y las altas de la gracia.

3ª nota: la fidelidad

La obra del teólogo luterano Andrs Nygren me ha creado un problema ante el tema del amor. Hostil a la pagania del *éros*, ha acusado a la teología católica de haberlo asumido -especialmente en la vertiente mística- hasta querer suplantar en ocasiones al verdadero amor cristiano, el *amor-ágape*. Sobre este tema he escrito varios estudios que ponen en relieve la tensión entre las diversas formas del amor que en el cristiano *amor-ágape* deben hallar plenitud, pero pueden igualmente sofocarlo.

Este caso es uno entre muchos que ponen a prueba la fidelidad del pensamiento cristiano ante sí mismo. Cruza esta problemática la historia del Cristianismo. Este, según la tesis conocida de A. Hamack -muy influyente en M. de Unamuno- se helenizó tanto en los primeros siglos, que hizo temer a muchos por su identidad evangélica. La ya mentada primera crisis del mismo, la del averroísmo latino, tuvo su centro de gravedad en torno a la asimilación de Aristóteles. Más tarde Lutero rechazó todo influjo de éste en la teología. Pero luego ésta se desentiende de los avances de la cultura en la época moderna. El desfase ineludible ha querido ser resuelto por el Vaticano II. Pero con él, pese a sus ingentes iluminaciones, se cieme sobre el pensamiento cristiano un nuevo peligro de infidelidad a sí mismo. Hay que estar con el Concilio cuando pide un Cristianismo que *hic et nunc* responda a las exigencias del hombre de hoy. Pero pareciera que el clima del hombre de la calle ahoga en ocasiones el problema esencial del cristiano que surge del Evangelio. Reiteradamente se han denunciado influjos marxistas dentro de la Iglesia. Es difícil precisar hasta dónde han penetrado. Pero es innegable que mentes cristianas han razonado desde los problemas del entorno social para hallar alguna respuesta en el Evangelio. Parece que éste viene en segundo lugar.

Y debería ser lo contrario: desde el Evangelio comprender las inquietudes del hombre de hoy y, a la luz de aquél, impartir la aquietadora respuesta. Esta ha sido, al menos, mi preocupación constante.

4ª nota: en *epéktasis* - en "hacia"

Hace unos años reseñé un grueso volumen, en homenaje al Cardenal J. Daniélou con este título: *Epéktasis*. Este vocablo era central en el pensamiento del gran pensador de la patristica griega, San Gregorio de Nisa. En él se resumía ahora la aportación de J. Daniélou al conocimiento de aquél. Este, en su traducción a la *Vie de Moïse* para *Sources Chrétiennes*, escribe este epigrafe sobre una sección de la misma: *L'épektase*. En ella expone San Gregorio cómo la vida de Moisés fue un perenne "ir más allá", que sintetiza en esta sentencia: "Realmente ver a Dios es no hallar nunca saciedad a este deseo" (en el texto griego, línea 240).

Este vocablo me ha hecho recordar el pasaje de San Pablo en el que emplea el verbo *ep-ek-teinô* para declarar: "Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta" (Flp 3,14). En este clima de inquietante preocupación por ir más allá, he vivido desde los días de mi juventud filosófica. La lectura de Platón me ha hecho ver, en su constante rectificarse desde los primeros diálogos hasta su senescente reflexión en *Las leyes*, que la auténtica vida intelectual ha de consistir en un perenne caminar hacia una meta asequible en muchos puntos, pero inalcanzable en su ser radical. Válido esto para la realidad divina, lo es también para la realidad humana, objeto siempre de inquietantes preguntas.

X. Zubiri ha reagrupado el múltiple preguntar humano en torno a la preposición "hacia". Está pidiendo ésta una tesis explicativa. Puedo adelantar algunos textos claves. He seleccionado dos en los que se nota el enigma de la realidad y el misterio de Dios. En un pasaje escribe: "El enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un *hacia* muy preciso, a saber, hacia el fundamento de cada cosa real". Sobre Dios hace notar a su vez: "En el acceso a las cosas reales el hombre está lanzado *hacia* su propia fuente trascendente *en ellas*" (*Hombre y Dios*, p. 147 y 183).

La filosofía de hoy ve este problema desde la finitud del hombre. La primera consecuencia es que el hombre es un ser inacabado. K. Jaspers deduce de ello su situación en horizonte abierto. Parece alcanzarlo pero siempre se le corre a un más allá. A Machado ha traducido este razonar en sus conocidos versos: " .. no hay camino. Se hace camino al andar". Discrepo con estos versos de nuestro poeta, tan contrarios al dicho de Jesús "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6).

Estas palabras de Jesús me han dado permanente seguridad en mi quehacer de pensador y al mismo tiempo me han estimulado a acercarme cada día a la divina fuente de toda verdad. Inalcanzable en sí misma, he sentido en todo momento los logros de la mente en su acercamiento a ella.

LA TRADICION SOCRATICA VIGENTE GRACIAS A KANT Y POPPER

Carlos Mato Fernández
Univ. de la República, Montevideo

K. Popper ha enriquecido y renovado su mensaje humanístico en estos dos libros: *En búsqueda de un mundo mejor* y *La responsabilidad de vivir*. Estos han constituido un gran acontecimiento bibliográfico al ser editados en el mismo año -1994- de la desaparición física de su autor.

Propongo seguir algunos de los vuelos y estaciones de este privilegiado testigo de nuestra contemporaneidad e investigador ejemplar de los veinticinco siglos aludidos en el título.

He elegido uno de sus ensayos retrospectivos para "aprender a aprender" con los compañeros del equipo docente y los alumnos de la Facultad de Derecho, en la clase de Historia de las Ideas.

Sugeriré con lenguaje metafórico lo que podremos llegar a aprender unos y otros al estudiar su conferencia "Immanuel Kant: el filósofo de la Iluminación" (alocución radiofónica pronunciada en ocasión de los 150 años de la muerte de Kant).

Sintetiza Popper de manera clara y brillante la doble vía de la revolución "copernicana" kantiana y es en razón de ello lo que dice a continuación:

"Pasaré ahora del Kant cosmólogo, filósofo del conocimiento y de la ciencia a Kant moralista (...) Pues Kant hace del hombre el legislador de la moralidad, además de convertirlo en legislador de la naturaleza (...) Kant humanizó la ética como había humanizado ya la ciencia".

Y culmina su intensa síntesis del filósofo de la Ilustración comparándolo con Sócrates y lo que habría sido la actitud personal de aquél ante el conocer, la ignorancia, el filosofar, la moral, el derecho y la injusticia, la vida en la Polis y los dioses.

Nosotros, al seguir este enorme giro del pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía, podemos captar dos polifacéticos y protéicos arco-iris levantados desde los presocráticos y el mismo Sócrates, hasta la doble revolución "copernicana", el primero; y desde Kant hasta nuestra actualidad, el segundo.

Al revisar con esfuerzo crítico los lineamientos vertebrales de nuestra cultura, tomando inspiración y ejemplo del griego de hace 25 siglos, lo vemos reaparecer en el Renacimiento de la "docta ignorancia", en el Siglo de la Luces, cuando la filosofía se hace como práctica del "aprender a filosofar", y en este siglo donde la docencia superior enseña con el propósito de que la educación sea permanente y una auto-superación del "aprender a aprender".

NOTICIAS

Vigencia de la filosofía

"Vigencia de la filosofía ¿presencia o desaparición?": tal el tema elegido por el Comité de Filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires, para el encuentro de agosto último.

Así fue desarrollado:

Presentación: Dra. Celina Lértora

Primer panel: Silvia Di Sanza, Cristina López y Graciela Rolón

Segundo panel: Adriana Fernández, Jorge Fernández y Pablo Cisselli.

Una de las panelistas, Cristina López, nos ha entregado su trabajo, que publicamos en este número.

* * *

15° Aniversario de FEPAI, 20 de septiembre de 1996

En un cálido salón del convento de la Merced, FEPAI festejó sus primeros quince años.

Se reseñó brevemente la actividad cumplida, las publicaciones, las jornadas y se anunciaron algunos proyectos de mediano plazo.

El profesor Carlos Mato brindó unas palabras de estímulo a la tarea emprendida y presentó una reflexión que se publica en este número.

* * *

VI Jornadas Medievales

Se realizaron en septiembre de 1996, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Concurrieron representantes de 23 universidades de América y Europa, del CONICET de Buenos Aires y del Colegio de México.

Se desarrollaron 62 ponencias en 15 mesas. Los trabajos filosóficos fueron:

- Juan Manuel Campos: (Universidad Autónoma de Zacatecas) "Las diferentes versiones de la teoría medieval de la *supositio* y sus implicaciones filosóficas"
- Héctor Velázquez Fernández: (Universidad Panamericana) "La estructura de la filosofía de la naturaleza, según la lectura aquiniana de Aristóteles"
- Héctor Zagal (Universidad Panamericana) "El conocimiento de lo divino. Mística y argumentación en Tomás de Aquino".
- Mauricio Beuchot: (II Filológicas-UNAM) "La hermenéutica en la transición del siglo XII al XIII".
- José Mendivil (Universidad de Guanajuato) "El concepto medieval de contingencia"
- Julio César Díaz (Universidad Nacional del Sur) "Acerca de la interpretación agustiniana de la *epistola 126 ad Marcellinum et Anapsychiam* su importancia en la discusión contemporánea sobre el origen del alma de san Agustín de Hipona"
- Ramón Kuri Camacho: (Universidad de Zacatecas) "Durando de Saint-Pourçain y la metafísica del siglo XIV"
- Patricia Díaz (FFyL-UNAM) "El continuo en Thomas Bradwardine".
- Maruxa Armijo Canto (UAM-I) "El movimiento: una teoría medieval".
- Rafael Canto: (Facultad de Ciencias-UNAM) "Ciencia y cultura visual en la Edad Media".
- Rolando Neri Vela: (Facultad de Medicina-UNAM) "La obra oftalmológica de Al-Ghafiqi".
- Leonel Toledo Marín (FFyL-UNAM) "Un repaso al problema del vacío en algunos pensadores de la baja Edad Media".
- Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-Buenos Aires) "Salud y enfermedad: realidad y metáfora"
- Carmen Trueba Alianza (UAM-I) "La teoría de la suposición de los términos de Guillermo de Occam"
- Miguel Alejandro García Jaramillo (Universidad Panamericana) "Influjo e importancia de la percepción averroista en la filosofía latina medieval".
- Gianina Burlando: (Universidad Católica de Chile) "Eternidad, bajo el concepto de duración en F. Suárez".
- Raymundo Morando (UNAM) "Quine y Fland: ¿Podemos cambiar el significado de las conectivas lógicas?".

"Encuentro de reflexión filosófica" con el Prof. Dr. Reinhardt Brandt.

Tuvo lugar en Buenos Aires en septiembre de 1996 en la Academia Nacional de Ciencias. Este catedrático de la Universidad Marburg, participó también en el ISimposio Argentino-germano de Filosofía cuyo tema era "La presencia de Kant en la filosofía, hoy" realizado en Córdoba. Ambos eventos fueron organizados por la Sociedad Argentina de Filosofía.

Este Simposio fue el marco preparatorio del IX Congreso Nacional de Filosofía que desarrolló el tema "Verdad, libertad, justicia", realizado en noviembre, también en Córdoba. Confirmaron su presencia: Michelle Palottini (Italia), Niels Offenberger (Alemania), Antonio Aguirre (Alemania) entre otros pensadores de nuestro continente.

Comisión arquidiócesana para la cultura.

A través del Comité de Filosofía realizó un homenaje a Emmanuel Lévinas en el mes de octubre, en el cual tres panelistas se refirieron a: Alcira Bonilla, "Ética y política"; Carmen Balzer, "Tiempo y muerte" y Angel Garrido Maturano, "Dios y lo sagrado".

La coordinación estuvo a cargo de Ricardo Díez.

II Jornadas de diálogo filosófico. Filosofía contemporánea y cristianismo.

Se llevó a cabo en Madrid, los días 12 -14 septiembre 1996.

Tema central elegido por su especial relevancia dentro y fuera de Europa en la cultura actual: "Las relaciones entre filosofía y cristianismo para entender nuestra cultura contemporánea".

Tema que fue desarrollado en tres módulos: Dios, Hombre y Praxis (ética y política).

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

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, señalando 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.

JOSE MARIA ROMERO BARÓ, *Filosofía y ciencia en Carlos Vaz Ferreira*, Barcelona, PPU, 1993, 230pp.

El Prof. José María Petit Sullá, prologando esta obra, señala que constituye la parte central de la tesis doctoral del autor, cuyos antecedentes en la materia incluyen varios trabajos, en especial su libro *El positivismo y su valoración en América* (Barcelona, 1989). El eje que Romero Baró toma -*Lógica viva*- está plenamente justificado, nos dice el prologuista, porque se trata, efectivamente, de una obra central en la producción intelectual de Vaz. No podemos menos que estar de acuerdo, señalando además que la consideración de esta obra permite visualizar conjugadamente dos temas (que en Vaz- al contrario de otros autores- van juntos): el epistemológico y el ético.

Romero presenta su estudio en tres partes. En la primera sitúa al autor y su obra con elementos bio-bibliográficos y teóricos, señalando referencias, aproximaciones y distanciamientos con Nietzsche, Bergson, William James y Unamuno.

La parte central está constituida por el tema "Lógica y conocimiento" donde toma su lugar la "lógica viva" que propone Vaz. El autor pasa revista a los temas más importantes que quedan convocados en esta breve obra: los errores del razonamiento cotidiano (falsa oposición, cuestiones de palabras, cuestiones explicativas vs. cuestiones de acción, errores de falsa precisión, etc.) y la relación entre lógica y realidad, donde se plantea sobre todo -por su interés filosófico intrínseco- el "peligro de la trascendentalización", es decir, generalizar indebidamente conclusiones de un campo de conocimiento aplicándolos a otro o adjudicando a la realidad contradicciones que sólo ocurren en el pensamiento o la expresión de dicha realidad.

En la tercera parte se aborda finalmente el tema que da título a la obra: las relaciones entre ciencia y filosofía, señalando los argumentos que el Maestro de conferencias da para justificar el acuerdo entre ciencia y filosofía denunciando al mismo tiempo la falsa oposición en que a veces se las coloca, paradigmáticamente

ejemplificadas en la discusión sobre el libre albedrío, donde la cuestión suele plantearse como "libertad vs. determinismo", lo que termina oponiendo -falsamente- dos órdenes de cuestiones diferentes y por tanto generando un pseudoproblema sin ninguna solución satisfactoria posible. Termina la obra con un capítulo dedicado a la exposición de la crítica vazferreirana al positivismo, señalando acertadamente que no se trata de un rechazo doctrinario y sistemático por oposición total, sino de una valoración del mismo y posterior rechazo expreso de sus extremos cerrados y excluyentes.

Cierra la obra una bibliografía que incluye fuentes y estudios, respecto a los cuales hay que señalar el esfuerzo del autor por la exhaustividad bibliográfica en relación a un autor (aun poco conocido y mencionado en los repertorios habituales. Por ello, y por la dedicación de este profesor barcelonés a una figura pionera y también injustamente olvidada de nuestro pensamiento americano, debemos congratularnos por la aparición de este libro, a la vez que esperamos tenga continuidad en otros trabajos futuros del autor o sus colegas.

EULALIA PEREZ SEDEÑO (coord.) *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 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 exime 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 intemperada, 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 antepone los intereses de la ciudad a los propios, entonces la mujer accede a la vida política.

María Luisa Femenias 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 establo. Descubiertos y conducidos ante el rey Eolo, los gemelos fueron tenidos por hijos monstruosos y condenados a ser quemados vivos. Melanipa intenta 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 enclaustra. 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.

EUGENIUSZ GÓRSKI, *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM, 1994, 1994.

Sin duda estamos ante un libro singular. La propuesta del autor es realizar un estudio comparativo sobre la naturaleza de la filosofía en los países de Europa

Oriental y América Latina, considerando que se trata de las dos "periferias" de pensamiento "central". La propuesta retoma y reinterpreta el concepto de "pensamiento periférico" que la filosofía de la liberación llevó a primer plano hace treinta años, pero desde una perspectiva histórico crítica y no puramente teórica, ni tampoco programática. Es decir, deja de lado -saludablemente, a mi juicio- la vieja controversia sobre la posibilidad, existencia y "esencia" de la filosofía latinoamericana o de nuestras filosofías "nacionales" y tampoco incursiona en el debatido e irresuelto tema del "ser nacional". Se limita a constatar que en todas estas latitudes, la suya incluida, hubo y hay filósofos y trata de ver en qué se aproximan y en qué se diferencian entre sí. Para establecer esa comparación la categoría de "periferia" puede ser tan buena como cualquier otra, y la cuestión es probar su eficacia en un estudio "de campo" que es el objetivo preciso de esta investigación.

Desde el punto de vista metodológico, Górski parte del análisis de las sociedades en que dichas filosofías se desarrollan, observando que Europa Oriental y América Latina coinciden en algunos rasgos, como la dependencia económica y cultural.

Entrando ya en tema, el primer capítulo analiza los rasgos de dependencia y originalidad entre las filosofías de ambas regiones, observando que corresponden a períodos similares y relativamente breves en relación a la tradición filosófica de Europa central o del Asia. Por lo que hace a los siglos XVII y XVIII, detecta aquí como allá un pensamiento filosófico ligado bien sea a la escolástica "internacional" de las grandes escuelas cristianas, o a las direcciones centro continentales (racionalismo, empirismo y filosofía crítica o kantismo). Para el s. XIX, y a pesar de la diversificación política y social tanto de las naciones americanas ya independizadas como del complejo mosaico europeo oriental, las grandes corrientes fueron análogas: ideología, eclecticismo y positivismo. Sin perjuicio de estas analogías, Górski se preocupa por señalar los aspectos y matices propios, evidenciando un conocimiento amplio y documentado tanto de la filosofía americana como de la europea oriental (sobre todo la eslava) que para nosotros constituye la parte quizá más novedosa e interesante en cuanto a información.

Un largo capítulo dedicado al s. XX vuelve a mostrar sorprendentes analogías: comunes inspiraciones antipositivistas, vitalistas, e idealistas, un resurgir de la metafísica y la orientación hacia los temas existenciales, diversidad que el autor rastrea incluso detrás -y a pesar de- la fuerte capa del oficialismo marxista. Concluye que desde el punto de vista socio-cultural, el acceso a la democracia tanto en Latinoamérica (luego de varios decenios de regímenes autoritarios) como en Europa Oriental (desde la caída del Muro) ha facilitado el encuentro filosófico y despertado en la zona eslava el interés por los problemas de la "postmodernidad", pero observa

que es demasiado pronto como para evaluar los resultados del pensamiento de esta última década.

Los cuatro capítulos que siguen están dedicados a analizar puntualmente sendas analogías estructurales que muestran una isomorfía significativa entre ambas regiones, originadas en su peculiar condición "periférica" que la filosofía asume y tematiza a veces con signos axiológicos contrarios. El primer caso es lo que podríamos llamar "manías" de imitación. Detecta Górski un notable parecido entre la "nortemania" sudamericana y el "occidentalismo" este-europeo igualmente maniático. Tras una serie de análisis textuales concluye que esta especie de "no-ser-del todo" lo que se intenta imitar (Sudamérica parece indígena cuando se la mira desde el norte, y Rusia parece asiática cuando se la mira desde el corazón europeo) genera una especie peculiar de "universalismo" que para ser cabalmente comprendido requiere también -observa acertadamente- una consideración de su contrapartida, es decir, de los movimientos nacionalistas y regionalistas que en ambas zonas son fuertes e importantes.

El segundo caso es precisamente un contrapeso teórico (e ideológico) a lo anterior. Górski encuentra estructuras y funciones análogas en la eslabofilia y el indigenismo, tendencias activas en el s. XIX y comienzos del XX y que se manifiestan como opciones no sólo teóricas, sino también programáticas, de protesta y hasta de lucha social. Finalmente detecta que ambos movimientos han evolucionado (o al menos parte de ellos) hacia posturas más específicamente nacionalistas, característica de todos los países en desarrollo donde hay una tensa dicotomía entre los proyectos e ideales de modernización y los valores autóctonos.

Sigue un lúcido capítulo dedicado a los "mesianismos periféricos", que se presentan con elementos utópicos, proféticos y milenaristas, en muchos casos precedidos por leyendas poéticas y por una literatura de fuerte afirmación regionalista. Finalmente, detecta también un pensamiento populista (que obviamente no se identifica con el socialismo aunque se vincule con él) observando que ambos populismos (oriental y occidental) son ideologías eclécticas, que combinan posiciones políticas radicales e izquierdistas con asunciones valorativas típicamente tradicionalistas y con un fuerte componente autoritario y de liderazgo personalista.

El capítulo final plantea "El destino del marxismo" cuyo colapso en Europa del Este permitirá la aparición de un cierto "desorden" y cambios "tectónicos" con diverso grado de traumatismo. En todo caso, advierte, no será sólo un "vacío conceptual" sino un detonante para un cambio profundo en el pensamiento este-europeo y latinoamericano, donde ya se detecta que la izquierda pasó de una postura

radicalmente antineocolonialista a la revaloración de los ideales democráticos declamados por el norte. Cierra su reflexión con una advertencia muy atinada muchos intelectuales de los países atrasados de Europa del Este y América adoptar el proyecto marxista de liberación con fe apasionada más que con serenidad reflexiva. Son estos mismos -o una parte de ellos- los que ahora, amargados y decepcionados del marxismo, tienden a ubicarse en el otro extremo del péndulo.

Como puede apreciarse por esa somera reseña, la propuesta de Górski es altamente sugerente y motivadora. A quienes hemos estado inmersos en la problemática del pensamiento "periférico" sólo visto desde América (o a lo sumo desde el África), nos resulta un tanto paradójico que también haya que plantear, y con todo rigor, la presencia de "periferias" diversas, con más analogías de lo sospechado. Investigaciones como ésta obligan a aceptar que el "pensamiento europeo" supuestamente "central" no es un bloque homogéneo en ningún sentido (ni teórico, ni ideológico, ni socio cultural) así como tampoco "lo latinoamericano" lo es. Una compleja trama de relaciones de diverso grado de profundidad y de matices sería la imagen más adecuada del pensamiento filosófico europeo y americano de estos dos últimos siglos, imagen que esta obra contribuye a reforzar con sólidos argumentos histórico críticos.

El libro es parte de una investigación mayor, cuyo original está escrito en inglés, lo que permitirá una mejor difusión de la misma, uno de cuyos méritos es sin duda poner al alcance de un vasto público el contenido de obras idiomáticamente inaccesibles para la mayoría de nosotros (rusas, polacas, checas, húngaras, croatas). Hay que agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por haber introducido al mundo hispánico esta primera entrega del autor.

GONZALO DIAZ DIAZ, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, Vol. V, M-N-Ñ, Madrid, CSIC, 1995, 851 pp.

Continúa con este quinto volumen la serie destinada a elencar bio-bibliografías de pensadores hispánicos desde los inicios hasta nuestros días. Como ya he tenido ocasión de señalar más de una vez, se trata de una obra de consulta ampliamente documentada, un esfuerzo editorial encomiable y una tarea personal impropia, al punto que -como su autor dice de sí mismo- se ha convertido en "investigador de una sola obra publicada". Las ochocientas y tantas páginas de esta entrega recogen 16.300 fichas bibliográficas correspondientes a filósofos cuyo apellido se inicia con M o N. No hay "ningún autor de interés" alfabético por la Ñ, se indica en p. 851.

Como en volúmenes anteriores, Gonzalo Díaz se permite un criterio amplio en la selección de autores "filosóficos", coincidente con la categoría usual de "pensadores", lo que le permite un largo tratamiento de Ramiro de Maetzu (8 pp y 124 entradas bibliográficas), Gregorio Marañón (15 pp y 462 ítems), José Martínez Ruiz- Azorin (15 pp y 424 ítems), Marcelino Menéndez y Pelayo (52 pp. y 1331 ítems), José María Millás Vallicrosa (11 pp. y 238 ítems).

Se recogen muchos datos y bibliografía de autores antiguos, medievales y modernos, conforme a un criterio de amplia inclusión. En cuanto a los filósofos -en sentido más estricto- actuales, hay muy buenos tratamientos de personalidades reconocidas como Julián Marías, pero también el autor se ha preocupado de exponer con cuidado las tareas actuales de sus colegas españoles de solvencia, como Carlos Mínguez, Cándido Miranda, Fernando Montero Moliner, Isidro Muñoz, Vicente Muñoz Delgado, Juan Manuel Navarro Cordón y otros.

Una vez más hay que felicitar a autor y editores por este instrumento inapreciable para todos los interesados en el pensamiento hispánico.

Homenaje a Vicente Muñoz Delgado, Madrid, Revista "Estudios", 1995, 230 pp.

El P. Vicente Muñoz Delgado es ampliamente conocido en los círculos de historiadores de la lógica, del pensamiento hispánico y de la Orden Mercedaria, triplete que lo caracteriza como mercedario español investigador de historia de la filosofía. La Revista *Estudios* de la misma Orden, quiso ofrecerle este florilegio a un colaborador suyo de más de treinta años y reunió a un grupo de amigos y colegas que han escritos estas páginas, inicialmente destinadas a serles presentadas en persona. Lamentablemente el P. Muñoz falleció antes de verlas impresas y este libro ha resultado un "Homenaje póstumo" por cierto merecido.

La obra se compone de tres partes bien diferenciadas. En la primera se recogen estudios e investigaciones relativas a la historia de la filosofía, tema de predilección especial del homenajeado. En la segunda se acogen testimonios y elogios y en la tercera un resumen de la labor cultural del P. Muñoz.

Desde el punto de vista técnico, naturalmente la primera sección es la más importante. Xavier Pikaza nos ofrece una investigación medievalista "Lógica mercedaria. Redención y razón en las Constituciones de 1272" mostrando en un fino

análisis la estructura lógico-religiosa de las Constituciones de la Orden de dicho año cuyo texto comenta paso a paso, desde su comienzo como confesión de la misericordia del Padre (la experiencia más profunda de la revelación bíblica, sea en el Exodo o en Pablo) hasta un final que significa culminación de todo en Dios a través de Jesús. En el medio de este plan grandioso de la creación-rendición divinas, se sitúa la función y el apostolado efectivo e histórico de los redentores de cautivos, incardinando el texto de una regla de vida en un plan universal de amor y salvación.

Antonio Heredia Sodiano, el eficaz organizador de los encuentros salmantinos de historia de la filosofía hispánica, a los cuales Muñoz fue asiduo concurrente, nos presenta un enjundioso trabajo sobre "El Colegio de Filosofía de la Universidad de Salamanca. El plan de estudios de 1788", en que continúa un trabajo de investigación ya parcialmente publicado. Estudia Heredia los vericuetos institucionales de un plan elaborado por un grupo de profesores reformistas, constantemente obstaculizados por los Regulares que constituían la masa profesoral del Claustro. El resultado de estos esfuerzos superó la antigua dirección escolástica pero no llegó a ser moderna sino que quedó en ecléctica, abierta a la tradición y a la razón, compatible con la fe y la fidelidad al monarca. Concluye que no se trata de una ilustración "insuficiente" sino "diferente", quizá escasa y fragmentaria pero no indigna ni merecedora del vاپuleo habitual. No se puede sino estar de acuerdo.

Satumino Alvarez Turienzo, un estudioso de San Agustín, nos ofrece "Una página de Euquerio de Lyon comparada con un pasaje agustiniano *De civitate Dei*", Este obispo, elogiosamente citado por Erasmo, refleja en su *Formulae spiritalis intelligentiae* sus propias asunciones doctrinales. Alvarez Turienzo recorre la doctrina expuesta cotejándola con la agustina, con la que guarda muchos puntos de contacto aunque entre sus fuentes el obispo de Hipona no es citado explícitamente.

José Sarrión Cayuelas, a continuación, nos pone ante una temática muy diferente: "Problemática de una filosofía africana", planteando la cuestión más o menos en los términos en que solía hacerse la análoga de filosofía amerindia. Para la dilucidación del tema usa un aparato conceptual filosófico (Althusser, Fichte), antropológico (Levi-Strauss), y llega a sus propias conclusiones: "es legítimo afirmar la existencia de una filosofía africana, incluso desde la perspectiva del enriquecimiento de nuestro propio discurso aceptando la precariedad y la provisionalidad del mismo como condición de posibilidad" (p. 108).

Alfonso López Quintás presenta unas reflexiones sobre "El fomento de la creatividad y la superación del nihilismo", indicando que la solución al nihilismo sólo puede provenir de un cambio de ideal, fomentando las experiencias "de éxtasis o

creatividad". Retoma en este trabajo ideas expuestas en su obra *Vértigo y éxtasis*, de hace unos años, mostrando que continua en la misma línea.

Finalmente Andrés Ortiz Osés, bajo el título "Las flores del mar" (cuya resonancia beaudeleriana implica incluso una complicidad con similar ironía), nos ofrece 389 máximas altamente sugestivas, todas susceptibles de interesantes aproximaciones filosóficas. Tomemos algunas al azar: "La vida- o cómo llegar a la nada a partir de la nada" (n. 5); "El paso hacia la nada: esto es lo que nos legan los legos" (n. 88), "El estado natural del hombre es antinatural" (n. 134); "Sin nada se está con menos peso" (n. 211); "La ausencia como cobijo de la presencia" (n.3475).

La segunda parte del libro, compuesta por los testimonios y elogios, contiene una semblanza de Antonio Vázquez Fernández -un hermano de Religión- ("Testimonio por vista de ojos"), dos reseñas (de Juan A. Casaubón e Ivan Boh) sobre sus obras, publicadas en 1961 y 1964, un reportaje realizado en 1978 por Xael Gómez, otro de Ángel Parada (1992), una antigua reseña anónima aparecida en *Stromata* (Argentina) y un reportaje sin firma de 1992 en Orense. Concluye esta parte con dos poemas dedicados al P. Muñoz, de la pluma de Lois Vázquez y Fernando Menéndez.

La tercera parte, como se indicó, está constituida por la bibliografía del P. Muñoz año por año y que, lamentablemente, debe considerarse ya definitiva y cerrada. Nos da una idea de la múltiple y sostenida labor del P. Muñoz, que esperamos sirva de acicate a otros jóvenes religiosos, para continuar esa valiosa e incabable tarea intelectual.

GUSTAVO BUENO, *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 2º ed. aumentada, 1995, 122 pp.

El prof. Gustavo Bueno, que desde hace muchos años incursiona en las reflexiones sobre el lugar de la filosofía en la cultura actual, nos entrega en esta nueva obra sus más recientes pensamientos sobre el tema. A modo de subtítulos programáticos, la portada nos informa el marco problemático al que responde Bueno: "El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época". Se trata de los títulos de las dos entregas de que consta la edición, apareciendo la segunda como "Apéndice".

Habiéndose agotado la primera tirada a pocas semanas de su aparición, en la Nota introductoria a la segunda edición, aclara tanto el origen de esta publicación (su ponencia en la sesión final del Congreso de Granada, realizado en septiembre de ese mismo año bajo el lema "¿Para qué filosofía?", aclaración que ya consta en la Introducción a la primera edición) como también las modificaciones debidas a los nuevos núcleos de comprensión que surgieron al hilo de la presentación oral de la ponencia que ya se había anunciado y publicado. Detecta el autor que el "gremio" de filósofos españoles está dividido en dos grupos: el de los profesores de instituto (o de "secundario") y el de profesores universitarios, cuyos enfoques y problemas aparecen bastante desconectados.

En el primer trabajo "El lugar de la filosofía en la educación", luego de analizar los posibles sentidos y alcances de cada uno de los tres términos que funcionan como variables del problema (análisis fino y penetrante de la multiplicidad -y su correlativa equivocidad- de sentidos que suelen pasar desapercibidos en las formulaciones globales, pero cuyo desconocimiento no resulta inocuo), determina qué lugares puede ocupar la filosofía según de qué clase sea ella misma.

La filosofía "dogmática" (aquella "sistemática que se autopresenta como una doctrina cuya estructura pretende fundarse en principios axiomáticos e intemporales, *exentos* de las fluctuaciones del presente y aun del pretérito", conforme la describe el autor en p. 59) ocupará un lugar determinante -no meramente integrante- en la educación de los hombres y será presentada como un saber obligatorio para todos, pero paradójicamente, esa importancia no deriva de su supuesta autonomía o superioridad, sino de su papel "instrumental" (como fundamentadora) con respecto a otros saberes sociales en el fondo realmente más importantes en cuanto buscados (la política, la religión). Es en definitiva la vieja postura de la filosofía *ancillae*, porque, por supuesto, una filosofía crítica o de-constructiva no "sirve" -constructivamente hablando- a ninguna programática ideológica.

La filosofía "histórica" ("cuerpo doctrinal histórico realmente existente" de la filosofía, cf. p. 61) tiene por cierto un lugar asegurado en la Universidad, en la carrera de Filosofía y quizá en otras más o menos relacionadas y también se le reserva algún espacio en los programas de bachillerato, como parte integrante de los contenidos de una educación general (así, conocer la existencia y obra de Platón o Aristóteles está dentro de una exigencia cultural occidental según la cual también tenemos que saber algo de Fidias o Beethoven). El problema comienza, advierte Bueno, cuando en esos lugares -y sobre todo en la universidad- la filosofía "histórica" toma el lugar que debiera corresponder a la filosofía crítica.

La filosofía "adjetiva o genitiva" (la "filosofía de") suele oponerse a la pretensión de la filosofía "dogmática" pero no necesariamente a la determinación de un lugar institucional y personal especializado preciso, como está claro en el neopositivismo y la filosofía analítica.

Por último, la filosofía "crítica" (inmersa en el presente pero no sometida a él, pudiendo, entonces, distanciarse y rebasarlo) parece que debe tener un lugar muy importante en la educación, pero al mismo tiempo la exigencia crítica aparece con un carácter de ubicuidad que dificulta la fijación de un "lugar" curricular bien enmarcado. El autor, como ya se sospechará, toma partido por esta filosofía crítica, a la que considera coincidente -o por lo menos compatible- con el triple materialismo (cosmológico, histórico y religioso) que profesa él mismo.

Y formula luego dos advertencias que me parecen muy dignas de ser tomadas en cuenta y repensadas: 1. Hoy por hoy, el cuerpo de profesores de filosofía no es un conjunto homogéneo porque está compuesto por representantes de tendencias muy diversas y contrapuestas, pero esto no significa de ninguna manera -sino al contrario- que se pueda prescindir del contenido doxológico de esa diversidad (en otros términos, que la filosofía, incluyendo toda esa variedad, no puede ser reemplazada por otras disciplinas como la antropología, la psicología, etc.) 2. Que en tal situación parece desmesurado pretender educar filosóficamente a los jóvenes en una sola línea de pensamiento, identificando tal formación con un estudio sistemático filosófico, del cual, por otra parte, opina Bueno, tampoco se puede prescindir. Sin duda el problema curricular está apenas deslindado y no resuelto todavía con estas afirmaciones, pero ellas dan al menos unos parámetros que no pueden ser omitidos en una discusión seria.

En el *Apéndice* el tema se vincula a la relación de la filosofía con otros campos del saber, en concreto el político, el científico y el religioso, siempre entendidos en relación a nuestra época. Con respecto a lo primero, observa Bueno que la totalización filosófica, como totalización racional que no admite fuentes particulares o privadas de revelación se confronta inmediatamente con nuestros principios políticos democráticos, en cuanto pretensión de saberes "distributivos". En el saber científico se plantea toda la compleja cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencias positivas, así como la constitución de una "noetología" (no psicológica, como la epistemología genética de Piaget) sino más bien vinculada a la lógica material dialéctica. En este tema el autor remite a otras obras suyas donde aborda el tema. Lo mismo vale para la relación con el saber religioso, acápite muy breve, pero objeto de preocupación más amplia por parte del autor, al cual le dedicó una obra específica. En lo más importante para nuestra tema, concluye que la filosofía por sí misma no

puede llegar a una actitud religiosa a menos que previamente haya partido de ella si bien el papel que ha tenido en la constitución de las que él llama "religiones terciarias" (las monoteístas occidentales) ha sido decisivo.

Esta pequeña obra, resultado de una conferencia final de un Congreso de docentes de filosofía, nos muestra que esa temática sobre la cual tanto se está escribiendo desde enfoques pedagógicos, didácticos y político educativos, puede adquirir una notable densidad crítica en manos -y mentes- que manejen sin titubeos los instrumentos críticos que el autor exhibe. Por eso es un libro que, más allá de su circunstancialidad ligada a los problemas profesionales de los profesores de filosofía, da mucho material para pensar y reflexionar.

JOSE ANTONIO DE C.R. DE SOUZA (org.), LUIS ALBERTO DE BONI (ed.) **O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média**, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, 234 pp.

La Alta Edad Media (el período que va del s. V al XII) está recibiendo cada vez mayor atención por parte de los medievalistas, sobre todo en aspectos de su producción antes poco explorados. Uno de esos aspectos es el pensamiento político. Habitados a privilegiar las teorías surgidas con ocasión del aristotelismo latino, suele olvidarse que además de una reflexión sobre el poder (temporal) religioso, los autores altomedievales discurrieron por la temática del poder secular no siempre -aunque sí muchas veces- con criterios teológicos. Recuperar la riqueza y matices de este pensamiento elaborado a lo largo de ocho siglos es la tarea que se propuso este grupo coordinado por un especialista en el tema, el Prof. de Souza. Como bien señala De Boni, el editor, en su Presentación, aunque la Alta Edad Media no haya percibido claramente la distinción entre el poder secular y el religioso, percibió que siempre andan juntos. Es decir, que la religión institucionalizada plantea también necesariamente cuestiones de poder. Sin embargo, no podemos asomarnos a esas concepciones con nuestros criterios actuales. La comprensión de sus elaboraciones en este tópico debe encuadrarse en la comprensión de los sucesos epocales y de la conmovisión que sirve de base a las obras en concreto. Este libro atiende a todos estos aspectos.

El historiador Daniel Valle Ribeiro se ocupa de "La iglesia naciente frente el estado romano", relacionando las enseñanzas de los primeros Padres con las relaciones de poder que surgen con la conversión de Constantino. Mención especial merecen, en

su criterio, las doctrinas de no intervención del s. IV, elaboradas; especialmente durante el reinado de Constancio II, entre las cuales destaca la posición de San Ambrosio. En otro sentido, las doctrinas de colaboración, elaboradas entre la muerte de Teodosio (395) y la ascensión de Zenón (474) corresponden a una época especialmente favorable a las relaciones Iglesia- Estado, sobre todo en Occidente. Entre los pensadores que responden a esta óptica destaca a San Agustín y al papa León I. Como dato anecdótico -pero no carente de sentido profundo- termina su contribución con la traducción de "la más antigua plegaria cristiana sobre el Estado", de Hipólito de Roma, en que se recuerda a los fieles la admonición de San Pablo en Rom. 13,14: el soberano es ministro de Dios.

Francisco Manfredo Tomás Ramos elabora el tema "La *civitas* de Agustín. Una lectura a partir del *Epistolario* y *La ciudad de Dios*". Analizados los textos concluye que: 1. No hay una evolución desde un "Agustín filósofo" a uno "teólogo", al menos en este tema, todo influido de optimismo político; 2. Su doctrina es a la vez una filosofía y una teología de la historia; 3. El valor del estado se entiende a la luz de la autonomía antropo (próximo)- teocéntrica (última) de la ética agustiniana; 4. El auténtico progreso humano, para el Santo, está en relación con el advenimiento del Reino. Cierra la obra una selección de textos del *Epistolario*.

Nuevamente Daniel Valle Ribeiro colabora con un tema de gran interés histórico: "León I: la Cátedra de Pedro y el primado de Roma". Sabemos que la cuestión de cuándo comenzó a gestarse y cuándo se impuso definitivamente la teoría del absoluto primado de la sede Romana ha sido (y en cierto modo lo es todavía) un tema un tanto urticante en la tradición católica. El autor, un estudioso reconocido de la historia del período, muestra con excelente acopio documental el papel decisivo que cupo a León I tanto en la elaboración como en la imposición de esta doctrina. En Occidente, al término de su papado el primado de Roma queda virtualmente reconocido en los planos doctrinario, disciplinar y jurisdiccional. Pero en Oriente no es así y la reticencia de la Iglesia bizantina abre el camino para la separación definitiva.

José Antonio de C. R. de Souza presenta su aporte sobre "El pensamiento gelasiano con respecto a las relaciones entre la Iglesia y el imperio romano-cristiano". Sin duda Gelasio I fue uno de los grandes papas del s. V y por eso mismo su actuación es calificada de manera muchas veces antagónica. El autor pone en relación las ideas de Gelasio sobre la pureza doctrinaria, en un siglo de grandes peligros heréticos, con la idea de un primado doctrinario que va a defender en forma decisiva. El apoyo del gobierno laico imperial con que contaban muchos herejes le lleva a formular conceptos muy precisos sobre la "auctoritas" y la "potestas". Mientras que la primera

es una e indivisible, la fuente del poder, la segunda significa la autoridad en concreto ejercida por alguien. El Sumo Pontífice recibe directamente de Dios la autoridad para dirigir la Iglesia, mientras que el poder imperial es concedido mediatamente y por eso es inferior en dignidad a la autoridad pontificia. Por la misma razón no acepta la igualdad entre la Primera (Roma) y la Segunda (Bizancio) Sede. Algunos historiadores consideran que Gelasio I fue el primer teórico de la teocracia papal, ademas que otros estiman que fue uno de los primeros en distinguir claramente ambos poderes. Pero en todo caso, concluye de Souza, sin duda su intransigencia en la cuestión del primado fue otro de los hitos -después de León Magno- de la separación.

Daniel Valle Ribeiro colabora de nuevo con "La sacralización del poder temporal. Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla", donde muestra cómo el tema de la realeza de Cristo sirvió en ambos casos, aunque con ciertas diferencias teóricas, como hilo conductor para elaborar una teoría de la supremacía del poder eclesial.

Francisco Bertelloni trata "El pensamiento político papal en la 'Donatio Constantini'". Señala el autor que, como otras falsificaciones medievales, la "donatio" hacía depender la facticidad de la historia humana del derecho divino y subordinaba el curso de los hechos al programa de la Cristiandad. Tal es la filosofía de la "donatio" que satisfacía así los objetivos del curialismo: facilitar la argumentación que defendía la supremacía papal incluso en lo temporal y consolidar la situación supraimperial del papado.

Ruy Nunes escribe sobre "El deber de fidelidad en el Manual de Dhuoda". Se trata del "Manual para mi hijo" de una noble alemana de la época de Luis el Piadoso, y proveniente de una familia adepta a los carolingios. Su Manual muestra cómo las ideas de ética social y política se fundamentan en la moral cristiana y en la convicción absoluta de la verdad de la fe. Obra contemporánea a la de Jonás de Orleáns, una comparación entre ambas es fructífera.

José Antonio de C.R. de Souza precisamente se ocupa a continuación de "Las raíces de hierocracia en *De institutione regia* de Jonás de Orleáns", obra que presenta una nueva cosmovisión político social. El autor se detiene especialmente en lo aspectos hierocráticos de la obra, que en definitiva consisten en el superior poder de vigilancia y sanción que tienen los eclesiásticos sobre toda la cristiandad, incluso sobre los príncipes, que deben acatar sus órdenes.

Nachman Falbel, en "Hincmaro, arzobispo de Reims y los dos poderes", se ocupa de la figura de este prelado, sin duda una de las más importantes del s. IX. Según él, el ministerio real, como función humana, es una delegación divina para el gobierno

de los asuntos temporales y no confiere derechos ni privilegios personales. El rey está ligado a un compromiso moral con la divinidad, pero también asume compromisos con los hombres. La tiranía es una violación de los compromisos asumidos con los hombres. Afirma coherentemente la necesidad de que los dos poderes colaboren, dentro de sus funciones, para el bienestar y la salud temporal y eterna de los cristianos.

Finaliza José Antonio de C.R. de Souza con una colaboración sobre "La teocracia imperial al fin de la Alta Edad Media", donde estudia las ideas elaboradas en torno a Carlomagno y su dinastía, cuyo cesaropapismo se consolidó gracias sobre todo a dos factores: 1. como mandatario del Imperio, el ámbito de poder del emperador se identificaba teóricamente con la "Cristiandad" y por tanto con la Iglesia; 2. los primeros carolingios se consideraban "protectores" de la Iglesia. La teoría del origen divino de la autoridad real tiene tres consecuencias importantes para la vida jurídica medieval: 1. los reyes se consideraban vicarios de Dios, gozando de una situación peculiar; 2. sólo los reyes eran competentes para hacer designaciones de poder; 3. los súbditos no podían desempeñar ninguna de las funciones regias. Otón I restauró el imperio y la teocracia sobre estas bases, cesaropapismo que fue común a todos los Ottones.

Como puede apreciarse por esta breve reseña, la temática del periodo es mucho más rica y variada de lo que a primera vista puede parecer si nos centramos sólo en dos tres grandes nombres. La dinámica entre teoría y práctica, entre fe y conveniencia, entre humildad y poder, se presenta en todas las sociedades y en algún momento todas hallan un pensador, o varios, que reflexione sobre esa realidad. No de otro modo ha sido este caso, y por eso es importante una obra como la que presentamos, que muestra claramente este complejo proceso de mutua alimentación entre la teoría y la práctica políticas.

GUSTAVO BUENO, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1996, 425 pp.

Indica el autor en el Prólogo, que el título de su nueva obra remite a la tradición de las "Lecciones" y que la orientación hacia la "filosofía moral" tiene el sentido -un tanto simplificador pero esencialmente aceptable- de la trilogía tradicional: disciplinas lógicas, físicas y morales. Por lo demás, también nos advierte que siendo destinadas al gran público culto, pero no al estudio sistemático ni a los especialistas, ha preferido

prescindir del aparato erudito, lo que aliviana considerablemente un texto ya de por sí suficientemente denso.

La lectura primera se titula "Ética y moral y derecho", retomando un tema de especial preocupación hoy, en que las discusiones sobre ética y moral han llevado a una hipertrofia analítica que a veces oscurece el sentido profundo de algunas cuestiones. El autor revisa las diferentes teorías elaboradas para plantear el tema y para fundamentar la moral, dedicando un meduloso acápite a su propia postura, el materialismo filosófico, desde la cual justifica metódicamente la distinción entre ética y moral, no aceptando las distinciones habituales entre estas dos palabras, y señalando que la diferencia consiste en que "los *deberes éticos* tienen que ver con los *deberes distributivos*, relativos a la preservación de los individuos corpóreos en cuanto tales; y que los *deberese morales* tienen que ver con la existencia de esos mismos individuos corpóreos, pero en tanto *son partes de totalidades sociales atributivas*" (p. 61, subrayado del autor).

La segunda lectura versa "Sobre el concepto de *espacio antropológico*", donde parte de la base de una posible generalización del concepto geométrico de "espacio" que implica situaciones de pluralidad visualizando su articulación. El espacio antropológico que nos propone el autor se articula en tres ejes: circular, radial y angular, que definen sendas relaciones. De un modo muy simplificado, diríamos que relaciones circulares son las que establece un individuo con su entorno inmediato (en que se incluye su propia corporalidad), las radiales son las constituidas con términos no antropológicos y las angulares con el plano sobrehumano (lo numinoso o divino). Considera Bueno que la tradición cristiana de algún modo forjó también en moral un espacio tridimensional al hablar de deberes del hombre para consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. A lo largo de las páginas de esta entrega va justificando el autor la pertinencia de este enfoque para el análisis y la clasificación de las teorías antropológicas.

La lección tercera, "Individuo y persona", pasa revista a la idea de persona en diversos contextos, señalando las diferencias -por cierto significativas- entre "persona", "persona humana" y "hombre". En su propio planteamiento filosófico señala que la idea de persona no puede construirse por yuxtaposición de los resultados científicos, pero tampoco tiene "fuentes" distintas de las que proporcionan o estudian las ciencias, sino que dicha construcción filosófica debe hacerse en función de los individuos humanos. Analiza luego diferentes "ideas de persona": idea cósmica, holística, suprematista (el "superhombre"), espiritualista, histórica e individualista. A continuación analiza las diferentes teorías filosóficas sobre la persona humana, conforme al criterio de distinción entre categorías e ideas trascendentales. Una serie

de problemas conexos son abordados en páginas siguientes: por ej. los principios "libertad, igualdad, fraternidad" de la Revolución Francesa y su génesis, el problema de la eutanasia y otros concomitantes.

La lectura cuarta trata "La libertad", donde se enfoca en diferentes planos el célebre problema del libre albedrío. De los muchos e interesantes problemas conexos, menciono especialmente dos. El primero es el análisis de la idea de tolerancia mostrando los múltiples y complejos problemas de su calificación moral en casos concretos. El segundo es la relación entre libertad y "ciencia media", celeberrimo problema teológico muy agudamente convertido en filosófico por el autor, sobre la base de una teoría de los juegos que implique el "conocer la posible jugada futura del adversario".

La lectura quinta se titula "Los derechos humanos", con entrecorillado expreso. La posición crítica del autor sobre este traído concepto se hace patente desde su primera pregunta, por ej. ¿por qué "derechos" y no "deberes"?, o bien el pertinente planteo de su relación con la ética y/o con la moral.

La lectura sexta y última "El sentido de la vida", que suele ser considerada la pregunta más profunda de la filosofía, mundana o académica, halla un tratamiento analítico perspicaz bajo la mirada del autor. Dentro de las múltiples acepciones del término "sentido", el autor se refiere en especial al sentido ontológico, que aplicado a la vida humana permite dilucidar dicotomías como "vida orgánica y vida humana", "vida humana y vida de la Humanidad", terminando con la idea de religación y su vinculación con el concepto de religión.

Estas seis lecturas, que no constituyen un tratado ni un sistema, sino un conjunto de reflexiones nucleadas en seis problemas pertinentemente señalados como significativos en el campo de la filosofía moral, muestran que este "género filosófico" por así decir, es sugerente y fecundo centón de inspiración reflexiva, a condición de que -como aquí sucede- el tema se aborde con toda la seriedad que suele atribuirse a la llamada "filosofía académica", pero sin duda con mayor espontaneidad y mejores recursos comunicativos.