

# Boletín de Filosofía

Directora: Lic. Ana Mallea

Año 17, N° 33

1° semestre 1997

## INDICE

<i>Recordando a Luis Farré (1902- 1997)</i> .....	3
<i>Su vida y obras</i>	
<i>Fermin Estrella Gutiérrez</i> .....	3
<i>Selección de textos de Farré</i> .....	15
<i>Selección de textos sobre Farré</i>	
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> .....	30
<i>Inés Radunsky</i> .....	33
<i>Comentarios Bibliográficos</i>	
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> .....	35

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

## RECORDANDO A LUIS FARRE: 19902- 1007

A quien fuera desde su creación y por más de diez años colaborador de FEPAI. De varias maneras se puede recordar a un creador, una de las mejores es hacerlo a través de su obra. Nada habla tanto de un músico como su obra musical, del ingenio de un inventor como sus inventos, y así de cada maestro que dejó plasmada su producción en obras de su talento.

Brindar un homenaje a Luis Farré se inserta en esta visión. Primero haremos una breve reseña de su vida, para pasar inmediatamente -dentro de los límites de esta publicación- a los textos mismos de él y sobre él. Textos que seleccionó *ad hoc* Celina Lértora Mendoza, quien colaboró con Farré en varias oportunidades, que a veces se plasmó en obras conjuntas.

**Empezamos el homenaje *post mortem* con el homenaje que ya recibió en vida, publicado por FEPAI en 1985. Bajo el título *Luis Farré: el filósofo y el ensayista*, Fermín Estrella Gutiérrez lo evoca con ocasión de haber cumplido Farré hacia poco ochenta años.**

La presencia de un filósofo en un medio social cualquiera de nuestro tiempo no es un hecho frecuente, ciertamente. Antes no era así. Por lo menos en ciertas épocas y en ciertos países. El estudio de la filosofía no era exclusivo de los filósofos propiamente dichos. Se leía a los mismos, se los seguía en sus sistemas y elocubraciones. Las obras de este género no faltaban en ninguna biblioteca. A la par de la poesía, la narrativa y el ensayo, la filosofía atraía por igual a los iniciados en la cultura. Es más, se la consideraba indispensable para una comprensión racional de la vida y el destino del hombre. Era necesario estar ubicado en el mundo de las ideas no sólo para ver claro a nuestro alrededor, sino para orientar la propia vida con un sentido superior y trascendente. Ética y filosofía iban juntas y resultaba altamente reconfortante entrar en el pensamiento de los grandes filósofos para sacar provecho de sus escritos y conclusiones. Ahora se la ha convertido en una disciplina para especialistas. Las innumerables obras de este género que enriquecen la bibliografía de esta disciplina son hoy material de lectura y consulta para los especialistas. El lector común la soslaya y no se beneficia con ellas. En cierto modo, se ha hecho de la filosofía no una ciencia para todos, sino una ciencia para unos pocos, perdiendo, de este modo, la influencia beneficiosa de lo que es en ella esencial

y actuante. Como materia escolar no existe, en nuestro país, aunque sólo fuera en la forma de principios esenciales, ni en los planes de la enseñanza primaria ni secundaria, reduciéndola a los estudios sistematizados que se siguen en las Facultades en las cuales es el objeto esencial de sus estudios. La crisis moral y espiritual que padecen en la actualidad, no sólo nuestro país, sino la mayoría de los países, nos lleva a la conclusión de que es necesario, diríamos, urgente, volver a ella, la filosofía, la ciencia de las ciencias, como una manera de recuperar los valores esenciales y dignificantes, de la vida, en todos sus sentidos. Volver a la filosofía, no como una actividad mental exclusiva de filósofos y estudiosos de la misma. Sacarla del mundo de las hondas abstracciones a donde se la ha reducido hoy, para hacer de ella una actividad mental y espiritual tendiente a una mejor comprensión de la vida en sí y a un mejoramiento de la conducta humana.

Estas consideraciones han venido a nosotros después de conocer y tratar, durante varios años, a uno de los más fecundos e importantes filósofos y estudiosos de la filosofía de nuestro país. Nos referimos a Luis Farré, cuyos bien llevados ochenta años acaba de cumplir hace poco. Español por nacimiento pero argentino por adopción, su labor en la cátedra, cumplida durante más de treinta ininterrumpidos años, al frente de cursos de altos estudios filosóficos, Y su ingente y valiosísima labor escrita, recogida en numerosos libros y colaboraciones en revistas especializadas, hacen de él uno de los más destacados valores de nuestro tiempo, no sólo de nuestro país, sino de nuestra lengua y del extranjero. En tren de definirlo en una apretada síntesis, diremos ante todo de él que es, a nuestro juicio, un filósofo vital, es decir, no un filósofo especulativo, aislado en el mundo abstracto de los principios, sino un filósofo en el cual vida y filosofía se dan juntas y armoniosamente unidas.

Antes de referirnos a Luis Farré como filósofo y ensayista, detengámonos aunque sea brevemente en algunos detalles sobre su vida, indispensables para comprender luego su obra y su pensamiento. Nacido en Montblanch, Tarragona (España), el 14 de enero de 1902, estudios primarios y secundarios en su ciudad natal con los monjes franciscanos, estudiando a fondo con ellos las lenguas clásicas, el griego y el latín, lenguas que llegó a dominar. Prosiguió allí sus estudios de seminarista, trasladándose luego a Madrid, donde siguió algunos cursos filosóficos, hasta 1932, fecha en la que se trasladó a la Argentina, país que sería luego el de su residencia definitiva. Al principio se instaló en Azul, donde se desempeñó como profesor en un colegio religioso, y de allí fue a Córdoba, donde estudió filosofía en la Universidad Nacional local, conociendo allí, a quien ejercería luego una gran influencia en su vida y en sus estudios, el profesor Rodolfo Mondolfo, quien, perseguido por su origen judío en la Italia de Mussolini, se había trasladado a nuestro país, donde prosiguió su labor extraordinaria en el campo de la filosofía y

de la Historia de la filosofía. Paralelamente a sus estudios universitarios, ejerció el periodismo durante más de quince años, en el diario *Córdoba* de la citada ciudad. En 1940 obtuvo la ciudadanía argentina, sintiéndose desde entonces, español y argentino a la vez, pues nunca se debilitaron en él sus vínculos afectivos por España, a la vez que se sintió cada vez más enraizado en su nueva patria de adopción, a la que quiere como a su España natal. En 1944 se graduó en filosofía en la citada Universidad Nacional de Córdoba, versando su tesis doctoral sobre la "Teoría de los valores y la filosofía antigua", siendo su padrino de tesis Rodolfo Mondolfo. De 1948 a 1956 fue profesor titular de Estética e Historia de la filosofía Antigua y Medieval en la Universidad Nacional de Tucumán, y, trasladado luego a Buenos Aires, fue de 1957 a 1974, profesor titular de Filosofía Antigua y Medieval y Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de La Plata, donde se jubiló y es actualmente profesor emérito. Retirado de la docencia oficial, en la que recogió grandes satisfacciones, y contó con numerosos discípulos y continuadores. Es actualmente profesor e investigador en la Universidad Teológica Protestante de Buenos Aires. Redactor y frecuente colaborador del suplemento literario de *La Nación*.

Paralelamente a sus tareas docentes de profesor universitario, Luis Farré publicó importantes obras de investigación y crítica en el campo de la filosofía. Citaremos las más destacadas, siguiendo el orden de su aparición, pues los títulos de las mismas ilustrarán al lector mejor que nada acerca del contenido de las mismas. Dichas obras son las siguientes: *Los utilitaristas* (1945); *Estética* (1950); *Espíritu de la filosofía inglesa* (1952); *Vida y pensamiento de Jorge Santayana* (1953); *¿Es el arte una máscara trágica?* (1957); *Teoría de los valores y filosofía antigua* (1958); *Lucrecio. Filósofo y poeta* (1958); *Cincuenta años de filosofía en la Argentina* (1958); *Heráclito. Exposición y fragmentos* (1959); *Tomás de Aquino y el neoplatonismo* (1960); *Filosofía cristiana, patristica y medieval* (1960); *Apión y el antisemitismo* (1964); *Categorías estéticas* (1967); *Unamuno, William James y Kierkegaard* (1967); *Filosofía de la religión* (1969); *Aislamiento y comunicación. Enfoque psicológico, filosófico y teológico* (1970); *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas* (1968); *Hombre y libertad* (1972); *Libertad y riesgo en una teología del hombre y del mundo* (1976) y *La filosofía en la Argentina* (1981), en colaboración con la doctora Celina A. Lértora Mendoza. Además de las citadas obras -la nómina dada no es por cierto completa Farré ha publicado traducciones propias de obras filosóficas antiguas y modernas, con introducciones y notas suyas, como Jenófenes de Colofón. *Fragmentos y testimonios* y *Gramática especulativa (De modis significandi)*, de Tomás de Erfurt. Capítulo aparte merecen sus numerosos y muy valiosos trabajos aparecidos a lo largo de los años en las revistas especializadas de filosofía más prestigiosas de nuestro país, y en muchas del

extranjero ha tratado temas de gran importancia sobre filosofía antigua y moderna, aún no recogidos en volumen. Tema tentador sería por otra parte, pero que por lo extenso no cabría en el presente estudio, sería citar algunos de los asuntos tratados con profundidad constante y ejemplarizante, por el profesor Farré en estos trabajos. Allí al igual que en sus libros son evidentes la profunda versación, el conocimiento casi exhaustivo de los asuntos que trata, a la vez que su estilo, simple, directo, de una claridad meridiana siempre, característico de toda su labor escrita. En cuanto a su pensamiento, producto del rastreo en todos sus escritos de lo que él piensa y opina, recomendamos el excelente y documentado trabajo de Angélica Gabrielidis de Luna: "El pensamiento del doctor Luis Farré", aparecido en la revista *Cuyo*. *Anuario de historia del pensamiento argentino*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo. Tomo XIII, Mendoza 1980.

En Luis Farré, el filósofo y el ensayista se dan a menudo juntos. El filósofo piensa, expone y razona sobre los problemas de la vida y el pensamiento, ya sea cuando aborda el conocimiento y la discusión de los otros filósofos, adentrándose en ellos y analizándolos, y el de sus principios y escuelas, ya sea cuando se hunde en sus propias cavilaciones, llegando a teorías y posiciones personales. Desde los presocráticos de la antigua Grecia, Sócrates mismo, Aristóteles y Platón, los escolásticos medievales, Santo Tomás de Aquino, San Agustín, los filósofos del Renacimiento, Kant y los modernos, hasta los filósofos contemporáneos más en boga, William James, el existencialismo y Kierkegaard entre otros, Farré pasa revista en las obras a los más importantes de los filósofos de todos los tiempos, ofreciendo toda su obra un panorama completo de los creadores dentro de dicho género. Pero no sólo los expone y estudia, sino que los discute, dando su propio pensamiento cuando los analiza y estudia. A su vez, el ensayista que hay en él está presente en el enfoque de sus temas y escritos, tanto en sus libros como en sus artículos publicados en las revistas especializadas donde ha colaborado y colabora. "El ensayo -ha dicho Ortega y Gasset- es la ciencia, menos la prueba explícita", y dentro de este concepto, los ensayos de Farré son siempre medulosos y ejemplares. En uno de sus más atractivos libros, *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*, en el que considera la obra del notable filósofo hispano-norteamericano, escéptico y casi agnóstico, dice algo que puede relacionarse con él mismo. "Me encontré, pues, -escribe- a Santayana y preocupado por su personalidad y sus ideas, casi sin darme cuenta de ello". Y agrega: "Me gustaba su resignado escepticismo, con el cual, años atrás, mi espíritu ofrecía muchas similitudes. Sin embargo, mi simpatía jamás se ha convertido en adhesión completa. Algunas personas que me han oído en conferencias hablar sobre Santayana, quisieron ver una convicción inexistente. No saben comprender que la divergencia intelectual no necesita expresarse arrebatadamente. No tengo espíritu de misionero, quiero explicarme la vida y sus

problemas". "El más trágico problema de la filosofía -dice en otra parte de la citada obra-, y éste se le escapa a Santayana, consiste en conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas: lo que somos con lo que parecemos, lo que pensamos con lo que vivimos, nuestra singularidad comprometida con la universalidad objetivada, mi yo y lo otro. Verdad y vida andan a la par, evolucionando e influenciándose mutuamente, como si fueran inseparables". Y concluye: "Nos aproximamos a la solución, aunque yo creo que jamás la lograremos totalmente satisfactoria, si pensamos, no sólo con la mente, sino también, como quería el arrebatado Unamuno, con todo el cuerpo, con los pulmones, con el vientre, con la vida". Una de las razones por las que le debemos estar agradecidos a Farré, es por su interés por la filosofía argentina y la difusión de la misma. En el primer Congreso de filosofía celebrado en Mendoza hace años, algunos amigos le pidieron a Farré, por considerarlo imparcial, que escribiera sobre el desarrollo de la filosofía en el país. De ahí surgió la obra *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, con prólogo del doctor Coroliano Alberini. En la misma expone la evolución del pensamiento filosófico argentino, desde los comienzos del siglo hasta 1950, más o menos. "Muchos de los analizados -dice Farré-, Alberini, Francisco Romero, Carlos Astrada, y muchos otros todavía vivían. Procuré ser imparcial en la apreciación, formulando reparos y observaciones desde el punto de vista filosófico. Esta actitud desagradó a algunos, sin que ninguno de ellos razonara su desacuerdo por escrito". Varios años más tarde, en 1981, la Editorial Docencia, le pidió permitiera la reedición de la obra. "Aconsejé -dice Farré que sería mejor publicar un análisis del pensamiento filosófico argentino, desde la época colonial, contando para ello con la ayuda de la doctora Celina A. Lértora Mendoza. El libro se tituló *La filosofía en Argentina* (1981). La obra fue muy elogiada, sobre todo por las revistas especializadas españolas, francesas y norteamericanas. La misma, abarca desde la época colonial hasta la actualidad".

La obra *Libertad y riesgo* (en una teología del hombre y del mundo) ha sido silenciada en la Argentina tal vez por considerarse arriesgadas sus conclusiones. Es un extenso análisis filosófico-teológico del cristianismo. Sus conclusiones se pueden sintetizar en el párrafo final de la obra: "Así -escribe Farré-, como el cristianismo, principalmente el católico, en sus ritos, moral y creencias ha conservado mucho de los misterios paganos desaparecidos; también en el futuro, como institución e incluso como nombre, puede caer en el olvido. Habrá cumplido su misión; pero, de hecho, continuará perviviendo por haber contribuido a la elevación liberadora del hombre y a una más desinteresada fraternidad, con atisbos de trascendencia, en medio de una existencia poblada de oscuridades. Continuará la fe, sentimiento indesarraigable, pero sin aventuradas afirmaciones; fomentare-

mos la esperanza, aunque es difícil que logremos completarnos con lo esperado, pero, en el transcurso de los años muy fríos y áridos, confiemos en que los hombres fraternizarán en la calidez del amor. Cuando esto se cumpla, Cristo habrá triunfado, invoquemos o no invoquemos su nombre".

Creyente cristiano, su condición de tal, no lo limita sin embargo. No es un sectario ni un fanático. Liberal y comprensivo, amigo de la libertad en su sentido esencial, está lejos por suerte, de todo dogmatismo e intolerancia. Su obra ha sido muy bien recibida en Alemania, Italia y Estados Unidos y su pensamiento filosófico ha sido elogiado entre otros por Zenek Kourim, de la Universidad de Praga, quien lo ha traducido y comentado; Alain Guy, de la Universidad de Toulouse, Francia; Pedro Laín Entralgo, de la Universidad de Madrid; Joaquín Carreras Artau de la Universidad de Barcelona y en la revista norteamericana *Philosophy Today* que tradujo algunos de sus estudios sobre estética. También José Luis Abellán, profesor de la Universidad de Madrid, lo analiza en su libro *Filosofía española en América*.

\* \* \*

### Epílogo

Después del año límite tomado por Estrella Gutiérrez (1982), Farré continuó trabajando y publicando. En especial destacamos la reedición de su *Antropología Filosófica* (1983) y *Democracia, religión y divorcio*, 1985. Al cumplir 90 años, retirado de la actividad pública, comenzó a escribir "Meditaciones para cada día del año" (inéditas). Falleció el 1 de marzo de 1997.

## SELECCION DE TEXTOS DE LUIS FARRE

De su *Antropología filosófica* (1ª Ed. Guadarrama, Madrid, 1968), 3ª ed. Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, Capítulo "La muerte y su significado para el hombre", párrafos 1 y 2 (pp. 313-320)

### 1. Vivimos para la muerte

Finalizamos el capítulo anterior con el júbilo de la esperanza. Y en el presente anunciamos la muerte. Parecería no existir secuencia armoniosa, a pesar de que quien medita sobre la condición humana no puede eludir la inevitable realidad de la muerte que a todos nos acompaña en cada acontecimiento de la existencia y, a la postre, finalizará con la vida. Quisiera, a la vez con convicción y sentimiento, analizar la muerte sin abdicar de toda esperanza.

El deceso de este ser que estamos estudiando el hombre- como problema ha estado presente aunque soslayado, en muchas de las páginas precedentes. Las preguntas por su origen, la historicidad, el sentido del progreso y otras, en mayor o menor intensidad, suponen una cierta idea de la muerte. Es, pues, conveniente, si queremos precisar nuestro conocimiento, estudiarla más en detalle. Una antropología filosófica supone muchas enseñanzas que la biología, la medicina y la psicología proporcionan sobre este tema. Puesto que sabemos por cierto que nuestro fin, el corte definitivo de nuestras relaciones conscientes con el tiempo y el espacio, es un hecho al cual nadie escapa, interesa ver en qué manera esta previsión nos afecta: cómo califica la existencia y si es, de hecho, el fin definitivo de nuestra conciencia y persona.

Huelgan las pruebas para certificar que la muerte califica la existencia. Debemos sólo comprobar en qué medida y forma. El acompañante saber individual, durante la vida, del seguro deceso distingue al hombre de los demás seres de la naturaleza, incluso de los más perfectos evolucionados. Vivir exclusivamente en el presente, sin pasado ni futuro, no es humano. Y cuando un futuro es ineludible como la muerte, por necesidad condiciona el sentido de la vida. Por eso, la antropología empieza por el origen del hombre protología, porque afecta al ser y modo de su existencia esto, es mesología, a su vez comprometidos por el fin, escatología. Imposible comprender lo que ahora somos en una actualidad ceñida al ahora decadente; somos y debemos abarcarnos entre dos límites: el nacer y el

morir. Hay mucho de razonable en la enseñanza de Heidegger de que recién nos definimos en la muerte; pero debiéramos agregar que la muerte está ya definiendo la vida. Nutrido de experiencias, Voltaire aseguraba: "yo muero ahora, amando a mis amigos, no odiando a mis enemigos, adorando a Dios y detestando la superstición".

Georg Simmel lo detalla todavía mejor: "En cada uno de los distintos momentos de la vida, somos los que hemos de morir, y ese momento sería de otro modo si este destino no fuera el nuestro que nos hubiese sido dado con la vida y que de algún modo actúa en ese momento. Así como *en* el momento de nuestro nacimiento todavía no existimos, antes bien en cada momento va naciendo algo de nosotros, así tampoco puede decirse que no muramos hasta nuestro último momento". No sólo moral o espiritualmente el deceso afecta nuestro ser actual, sino también biológicamente. Todo el proceso vital, desde los primeros vagidos del niño, preanuncia el fin; aun cuando imaginemos la vida como un ascenso, sabemos que llegará a una culminación desde la cual resbalaremos hacia el fin. Sin contar, incluso, que en medio del más saludable vigor juvenil, puede sobrevenir inesperadamente. La vida, en cualquiera de sus etapas, apunta como a su más segura meta, hacia la muerte.

## 2. Extrañamiento al problema de la muerte

Una sentencia de La Rochefoucauld expresa acertadamente la actitud bastante general de los hombres ante su fin inevitable: "Nos es tan imposible retener nuestra mirada frente al esplendor del sol como ante el hecho de la muerte". Médicos, filósofos y psicólogos formarían la excepción, pensaríamos, sin embargo, uno de ellos, médico, Charles W. Wahl, advierte que el complejo humano menos estudiado, a pesar de su importancia básica, es la *zanatofobia* (temor a la muerte). Le menciona a la muerte sólo en la medida en que es un problema inesquivable, en relación con la salud o con la situación temporal del hombre. Pero son pocas las personas que hagan de ella un problema de vivencia personal, conscientes de que nos acompaña muy de cerca.

El hecho de la muerte, por su inevitabilidad y consecuencias, merece referencias, aunque sea a la ligera, de muchos literatos y científicos. Sin embargo, lo velan, como ya demostrara Freud, con recaudos y expresiones, que amortigüen su mordiente realidad. Es deceso, partida, descanso eterno. Cuando el desengaño, el dolor o la proximidad del fin inducen al pesimismo, la reflexión sobre la muerte transfórmase en una vaga generalidad; nos incluimos en un *paradero universal*, como alivio a nuestra aflicción anémica o corpórea. Consuelo evasivo para convencernos de que, por ser compartido, nuestro pesar es menos nuestro. Magro remedio, por cierto.

pues la muerte, el dolor y el infortunio son realidades tan propias que en nada las cambia el hecho de que el prójimo sufra su muerte, su dolor y su infortunio.

En la actualidad estamos aprendiendo a mirarla de frente, gracias especialmente a los existencialismos que personalizan la existencia genérica, de la cual tanto hablaron los antiguos filósofos, en *mi* existencia, fijan la atención en mi ser temporal y caduco; convierten, por lo tanto, la realidad de la muerte propia en una categoría fundamental para todo filosofar. Como nunca se hiciera antes, cumplen la sentencia platónica de que filosofar es una preparación para la muerte, a semejanza de los egipcios, que en medio de los banquetes levantaban el símbolo del fenecer humano; una filosofía que exalta la vida concreta del lector, lo somete a recuerdo de su disolución. Para mejor comprender el modo como los modernos enfocan nuestro problema, lo analizaremos en dos clásicas épocas históricas, generalmente consideradas críticas: una de ellas, el siglo antes de Cristo que se disolvió en el cristianismo; la otra, el renacimiento, que preparó la época moderna.

Distanciadas por quince siglos, ofrecen similitudes que permiten considerarlas en paralelo. En la medida en que sea legítimo aplicar a conjuntos humanos históricos la clásica división tipológica de Jung, diría que las dos son eminentemente extravertidas. Se distinguen por un afán exhibicionista, constructivo: aparecer, más bien que ser. Roma, adicta en cultura al espíritu helenístico, engrandece la urbe para que resalte maravillosa ante los pueblos sometidos; a la par, traslada sus ideas, ordenaciones y realizaciones materiales a otras ciudades convertidas en su reflejo. Pululan poetas e historiadores y también filósofos, aunque carecen de originalidad. Bella y agudamente, más en máximas que en sistemas, estoicos y epicúreos invitan a pensar.

El renacimiento estalla como exaltación gloriosa, luego de la opaca Edad Media. Aguijonea el afán de creación: música, poesía, escultura y pintura. El hombre quiere manifestarse ampliamente. El pensamiento, más libre, utiliza su libertad con un mirar anhelante hacia la antigüedad grecolatina. Un regreso más bien estético que filosófico parece una protesta contra la austera precisión medieval. El encanto prevalece sobre el pensamiento. La modalidad dominante entre los que escriben es muy similar a la época cercana al advenimiento de Cristo. Cicerón, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto y los poetas enriquecen con sus sentencias las inquisitivas mentalidades renacentistas.

Quieren agotar con intensidad la vida; extraerle su sabor y sus jugos. Molesta, sin embargo, la idea del fin inevitable. Según los epicúreos, el temor a la muerte,

de no ser vencido, hará imposible el adecuado goce de la existencia. Ya el fundador de la escuela había incluido su superación, uno de los cuadri-fármacos, como necesario para tranquilizar al alma. Su fiel discípulo romano, Lucrecio, dedica al tema la última parte del libro tercero del *De rerum natura*. Todos los comentaristas del poema están acordes en admitir que los versos consagrados al deceso humano, intensamente atormentadores, a pesar de sus pretensiones de consuelo, en resumidas cuentas ahondan más la herida.

Ni Lucrecio ni ningún otro pensador antiguo afronta el problema de la muerte como acompañante del hombre ya en la vida. Les desespera e inquieta, en cuanto es un fin inevitable, la terminación de una existencia a la que confiesan estar confinados. Para ellos la muerte es el no-ser definitivo. Destituidos de toda esperanza, los veintiocho argumentos del vate latino son un vano intento para mostrar que la muerte en nada nos pertenece, mientras vivamos. Simplemente, como diría Horacio, *ultima linea rerum est*, es el punto final de los seres. Sin embargo, la persistencia con que vuelven a su pensamiento y las argucias con que procuran acallar el recuerdo insistente demuestran la imposibilidad de silenciarla. "Nada es la muerte, - quiere convencerse Lucrecio, al final de su argumentación- y a nosotros no nos afecta en lo más mínimo".

Pretendió razonar como filósofo para alejar infundados temores y luego habla a un presunto oponente para ridiculizar el miedo. Es una de las páginas más sinceras, profundas y lacerantes: la fría razón busca apaciguar las aspiraciones a la vida ilimitada; la mente arguye contra el corazón. Este no se resigna a la separación de seres y experiencias que le han sido muy amados y próximos: la esposa, los hijos, los amigos, la morada en que vivió. Imposible adoptar aquel ánimo ecuánime e impassible de estoicos y epicúreos. La ataraxia y la imperturbabilidad vencen el acaso desagradable o el dolor pasajero, pero, lo muestra el poema, no sirven ante el definitivo final. Cuanto más se ha amado la vida, más profunda es la resistencia. Por eso, es inútil que se grite a sí mismo, dirigiéndose a todos los seres humanos: "¿Por qué te entregas, mortal, con tanto exceso al dolor y a la aflicción? ¿Por qué gimes y lloras ante la idea de la muerte? Si hasta ahora te ha sido grata la vida y los placeres para ti no se han perdido como si hubieran sido puestos en vaso taladrado y se hubieran extinguido o escapado fácilmente, ¿por qué no te separas de la vida como convidado satisfecho y, por qué, necio, no te entregas con ánimo tranquilo al reposo?".

La mayoría de los estoicos trata el problema en forma similar a los epicúreos: Panecio enseñó que todo lo que experimenta dolor está sometido a la enfermedad y, por consiguiente, perece. El alma, no menos que el cuerpo, está subordinada a

estas condiciones. Epicteto y Marco Aurelio opinan de modo similar. Convencidos de la dignidad humana, quieren, sin embargo, afrontar noblemente el fin: "¿En qué deseas estar ocupado cuando llegue la muerte?", pregunta Epicteto. Responde con altivez estoica: en el cultivo de mis facultades superiores, en librarme de las pasiones, en poder dirigirme a los dioses cuando llegue el momento de renunciar a la vida y exclamar: no he sido negligente en el uso de las facultades que me disteis.

La muerte, tanto para estoicos como para epicureos, es inevitable, el desplazamiento final, pero no un acompañante de la misma existencia. La quieren olvidar en quehaceres que, por nobles que los supongamos, son una exacerbación de la vida. Hay un aferramiento a vivir para desviar su pérdida: un apresuramiento en intensificarlo, como si con ello pudieran alejar el fin inevitable. O a lo más, su recuerdo, especialmente en los estoicos latinos, al par que la comprobación de la brevedad de la vida, acucia a que demos a ésta un empleo noble. Pensadores al fin y al cabo, hay momentos también en que entrevén un más hondo significado, como en los dos versos de Lucrecio:

*Nam verae veces demum pectore ab imo  
Ejiciuntur; et eripitur persona, manet res*

Pues entonces fluyen palabras verdaderas de nuestro más profundo, cae la máscara y sólo aparece el hombre".

El renacimiento ofrece, bajo muchos aspectos, semejanzas con el mundo greco-romano, en especial el de la decadencia. Pero la historia jamás transcurre en vano y ningún período es simple copia o repetición de otro. Por muchos que fueran los esfuerzos conscientes o inconscientes para plasmar actitudes pretéritas, el renacimiento surgió con una madurez mucho mayor. Heredaba acumulaciones culturales que, a pesar de ser a veces desvalorizadas, le imprimieron un *cariz* especial. Lo comprobamos en el trato que dan a la idea de la muerte.

En ocasiones, como el italiano Pedro Pomponazzi, la recuerdan por exigencia de reflexiones sistemáticas. El ser y el quehacer del hombre quedan absorbidos por su pertenencia a la naturaleza; ni su vivir ni su morir suponen trascendencias ni apuntan a ellas. El alma intelectual no puede obrar sin lo sensible y resulta inimaginable sin lo último. Disuelto el cuerpo, el alma intelectual también perece. La pregunta de un más allá, después de la muerte, le parece vana. Como muchos estoicos y neoplatónicos, difunde y generaliza el concepto del alma, incluso en la función intelectual, como perteneciente a toda la naturaleza; es su poder energético. La muerte, según Pomponazzi, por lo tanto, es una generalidad, el fin de una

espontaneidad que en nosotros caprichosamente se ha otorgado la naturaleza. Es un acontecimiento tan normal o, si queremos, tan caprichoso como el acceder a la vida.

No pasa lo mismo con el francés Montaigne. La constante lectura de los clásicos, en especial latinos, lo ha imbuido de ideas y sentimientos frecuentes en ellos. Montaigne dedica a la muerte un largo ensayo, aparte de muchas otras referencias. el XIX del libro primero, *Que filosofar es prepararse a morir*. Ya por su título indica la índole y el arranque de las reflexiones que le consagrará. Estilo, argumentos y hasta la construcción de las frases recuerdan a los estoicos, aunque también cita con mucha frecuencia a Lucrecio. A no ser por ocasionales referencias doctrinales, diríamos que sólo ha bebido en fuentes paganas. Las concesiones a la tradición religiosa de su época raramente parecen espontáneas; antes bien, son miramientos o preocupación para esquivar los recelos de un clero vigilante.

Para Montaigne, el recuerdo del fin definitivo resulta molesto: o conviene desatenderse de él o habituarse a su memoria. Dos maneras, en realidad, para aliviar lo punzante de algo muy propio: *mi* muerte. Debemos ubicarnos en lo general: es un hecho inesquivable para todo lo que nace: "A qué cometer la locura de llorar porque de ahí a cien años no viviremos, y por qué no hacer lo propio porque hace cien años no vivíamos?" La nada que éramos, diríamos en términos de Lucrecio, ha sido invitada al banquete de la vida, ¿por qué no retirarnos repletos y satisfechos? El deceso es algo extraño a la vida; es el corte violento y definitivo que, de acuerdo con todos los indicios del mundo en que vivimos, a nada perdona: plantas, animales, hombres. Puesto que la vida es lo único que nos pertenece en forma exclusiva, hay que saborearla. Los ensayos de Montaigne precisamente miran a este objetivo. El autor es un buen caballero, satisfecho de lo que posee, gustoso de la lectura y de una existencia plácida, sin ambiciones ni heroísmos, que si por momentos arrebatan el ánimo con entusiasmos, luego quizá lo defrauden de por vida. Enemigo de los extremos, afirma: "me basta vivir a mis anchas y procuro darme el mayor número de satisfacciones posibles".

Pero sabe que en toda persona reflexiva la idea y el temor de la muerte son completamente inseparables. Conviene, pues, habituarse a la primera para vencer al segundo. Sólo gracias a esta victoria gozaremos de libertad en la vida: "La premeditación de la muerte es premeditación de libertad; quien ha aprendido a morir olvida la servidumbre..." Es libertad contra el temor, no florecimiento o liberación anímicas. Por lo tanto, en caso de que la vida, en lo físico o en lo moral, fuera intolerable, esto es, dejara de ser el banquete a que hemos sido invitados, entonces, al estilo de los estoicos, es preferible el suicidio. No argumenta por cuenta

propia a favor de esta decisión; sólo cita sentencias de autores griegos y latinos. Estas se resumen en las palabras que dijo Diógenes al filósofo Speusipo, afligido de una cruel hidropesías: "A ti no te deseo salud ninguna, puesto que te resignas a vivir en ese estado". En definitiva, Montaigne quiere vencer filosóficamente la muerte para disfrutar mejor de la existencia.

Si de Pomponazzi, Montaigne, Machiavelo y otros renacentistas suprimiéramos las influencias greco-latinas, nos quedaría poco; sólo una tradición cristiana muy débil. Expresan una época que, al igual que la decadencia romana, está plenamente abierta al disfrute de la existencia. No es la voluptuosidad grosera y bestial, sino el refinamiento sensible en el arte, en la expresión, en los modales. Es un goce del vivir que, como fino y suave aceite, penetra en lo más recóndito y aligera las penas. Sin embargo, la muerte es un hecho cotidiano; inútil rechazarlo. Si, a usanza de la Edad Media, la convirtieran en la admonición segadora moral y espiritual de los placeres, se impondría el ascetismo. Conviene, pues, vencerla filosóficamente, restringiéndose a la exaltación de la vida, a esta libertad que la naturaleza otorga entre dos oscuridades ilimitadas: lo histórico que fue antes de que naciéramos y lo histórico que será después de que la vida nos expulse de su seno. De hecho, lo podrá deducir el lector, no hay auténtico y directo planteamiento del problema.

Sin embargo la muerte, en estas exposiciones, a pesar de las sentencias de Lucrecio, no aparece del todo como algo extraño y carente de sentido para la vida. El fin seguro, pero, de hora imprecisa, tiñe la existencia con la convicción de lo deleznable. Carecemos de firmeza puesto que todo en cualquier momento puede pasar y perecer. Esta convicción alivia al hombre en sus afectos y compromisos: no deben ser tan hondos y energéticos que el solo pensamiento de su pérdida se convierta en tormento. Aprende, gracias a la idea de la muerte, el desasimiento. Y de rechazo, se elabora la dignidad íntima y una relación desinteresada con el prójimo. No siempre, por lo tanto, como afirman algunos pensadores religiosos, la ausencia de fe en la inmortalidad es causa de disipación moral en aquellos que reflexionan sobre la muerte. Por lógica, del planteamiento anterior se sigue que si la vida es considerada definitivamente inútil, por carencia de salud o por la condición a que nos abandonaron acontecimientos sociales o políticos, la solución más propia sería el suicidio. Casi lo consideran un deber, sobre todo si la desdicha propia afecta la tranquilidad y dicha ajenas.

Texto de Luis Farré en la obra conjunta con C. A. Lértora Mendoza *La filosofía en Argentina*, Buenos Aires, 1981.

### Alejandro Korn y la filosofía de la libertad

Korn<sup>1</sup>, aunque ingresó tarde en el estudio de la filosofía, se consagró a la misma con seriedad y hondura. Superó el positivismo. La filosofía fue en él una vocación sincera que se sobrepuso a las tareas cotidianas del médico y del psiquiatra. Entre sus escritos, quedará como obra que señala derroteros en Argentina y en América, especialmente *Libertad Creadora*, apretada síntesis de un pensar que guía al lector, a pesar de ciertas fallas, hacia ideales que deberían caracterizar a una Argentina libre, culta y espiritual.

Sin negarle simpatías, enfrenta al positivismo; quiere llegar a su comprensión y utilizar del mismo aquellos aspectos que pudieran mejor contribuir al progreso en la incansable tarea de la evolución ideológica. "No podemos continuar con el positivismo, agotado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo. Es preciso, pues, incorporarlo como un elemento subordinado a una concepción superior que permita afirmar, a la vez, el determinismo de un proceso cósmico como lo estatuye la ciencia y la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética"<sup>2</sup>. Le anota las siguientes fallas: concepto de la ciencia insuficiente y pobre, desconocimiento de las disciplinas culturales y, por lo tanto, de la metafísica, la ética y la religión.

Hombre de concepción amplia, reconoce como herencia valiosa, no solamente el pensamiento greco-romano, sino también el escolasticismo, pues "el estudio exclusivo de la filosofía moderna ha perjudicado la difusión de grandes y profundas ideas". La intolerancia atribuida especialmente al escolasticismo, no le pertenece en exclusividad, pues "la hoguera ha sido reemplazada por la guillotina, y ésta por la coerción violenta"<sup>3</sup>. Siempre que Korn se ve obligado a tratar, y no rehuye la compañía, a un pensador de tendencia religiosa extrema la comprensión. Exageraríamos, sin embargo, si le reconocieramos una influencia destacada del agustinianismo o del escolasticismo. Ofrece, eso sí, cierta afinidad con Bergson, a quien no podemos negar una tendencia espiritualista. Le eran familiares muy destacados pensadores alemanes, que podía leer en el original, desde Kant hasta sus contemporáneos, sobre todo Dilthey. Aprecia también el pragmatismo de William James, como filósofo se fundamenta en los hechos, aunque como no le falta talento especulativo, los usa cautamente.

Distingue entre objetividad y subjetividad, cuyos extremos originan dos tipos de conocimiento. Ambas, a su parecer, acontecen en la conciencia. Rige el mundo objetivo una serie de conceptos que le son necesarios y le otorgan estabilidad: espacio, causa o energía, equivalente a tiempo. Todo acontece en la conciencia. Realidad es equivalente a actualidad; evidente influencia de Kant, visto desde el idealismo. No es de extrañar que Angel Vassallo lo considere el primer idealista argentino. Sin embargo, distingue entre *modus cognoscendi* y *modus essendi*, expresiones legadas por el escolasticismo. Afirmar su identidad equivale a identificar el ser y el pensar.

Consecuente con su idealismo, niega las antinomias a que da lugar el dualismo clásico. No serían sino abstracciones que utilizamos para nuestra economía mental los conceptos de espíritu y materia, bien y mal, libertad y necesidad, absoluto y relativo, causa y sustancia, creador y creado. Son conceptos que se derivan de hechos singulares o de relaciones constantes entre los sees. Todas se reducen a *relación*, y carecen de realidad más allá de su pertenencia a lo tempo-espacial. "Pensar, en efecto, no es más que establecer relaciones"<sup>4</sup> afirma. El conocimiento sólo ofrece un esquema de la realidad; nunca su visión exacta. Incluso los mismos sistemas no son sino abstracciones. El conocimiento, por lo tanto, se funda en la contingencia del hombre, pues toda experiencia es relativa. Influencia pragmatista, para la cual el conocer no es sino un quehacer, y sólo ofrece valor en cuanto tal. Esto nos explica la antipatía que sentía por Husserl quien, a pesar de cierta tendencia idealista, aspira a fijar conceptos e ideas estables.

No ha sido suficientemente analizada la axiología de Korn, caracterizada también por su relativismo. La axiología abarca toda índole de conocimientos; es el hombre en su pensar y obrar. Pertenece a la ciencia el estudio de la objetividad, mientras que la subjetividad incumbe a la filosofía, reducida a axiología. Esta expresa la no indiferencia humana frente al mundo circundante. "Llamaremos valores, afirma, a la reacción de la voluntad humana ante un hecho"<sup>5</sup>. Los valores han nacido de una necesidad pragmática, distinta en los distintos grupos, diversa en cada etapa de la cultura. Son reacciones del hombre, jamás estabilizadas. Su organización es transitoria, siempre abierta a cambios y nuevas posibilidades. Ofrece el siguiente esquema: responden a exigencias biológicas los valores económicos, instintivos y eróticos; a exigencias sociales, los vitales y sociales; y a los culturales, los religiosos, éticos, lógicos y estéticos<sup>6</sup>.

Los denominados valores absolutos serían creaciones del idealismo ingenuo. Sólo existen valores históricos en una perpetua transformación y validez relativa. La época y las estimaciones individuales establecen sus jerarquía e importancia. Al

estudiar en detalle cada uno de los valores, expone el pro y el contra de su presunta primacía. Personalmente, otorga preeminencia a los estéticos. No hay valores independientes de la valoración, esto es, de la personalidad humana. "Yo fijo los valores; yo también los niego. Mi voluntad es soberana si dispone de la decisión heroica".

Con estas palabras nos introduce en la ética, sintetizada en la capacidad libre del hombre. Sin embargo, nos inclinamos a pensar que la libertad es para Korn una hermosa ficción con que pretendemos de alguna manera expresar nuestro predominio en el mundo. "Frente al mecanicismo físico, se yergue el yo autónomo". Puesto que actúa en la producción de valores, el ser humano es el valor absoluto; un aparente endiosamiento. Libertad creadora, por lo tanto, parece más bien una inquietud que una solución. No se ve claro lo que entiende por ella; aunque utiliza mucha retórica para ensalzarla. Incluso en ocasiones nos parece una solución de desespero.

Para vencer toda actitud pesimista, se decide por la acción que sería libertad. Rechaza el antifilosófico dogmatismo que subordina la libertad a la idea no comprobada. La libertad no espera, nuestro paso por la existencia es transitorio, los valores que erijamos serán cooperación o aislamiento. Defendemos y ejercitamos la libertad que dignifica cooperando. "No nos queda, afirma, otra alternativa que elegir nuestro puesto en la contienda. De las teorías podemos prescindir, la acción se impone siempre. Al principio fue la acción. No al principio de las cosas, sino al principio de la redención humana. Por la acción la especie se ha forjado su cultura, técnica, humana y espiritual; por la cultura persigue su emancipación de toda servidumbre. La cultura es la obra de la voluntad; la voluntad quiere libertad. Que sea libertad creadora".

No queda satisfecho Korn con una axiología, puro subjetivismo, ni con una libertad a la postre relativa y condicionada. A la búsqueda del absoluto topa con la metafísica, "que no nos es dada en experiencia alguna". Se arrima a la religión y al arte; y, como ellas, perenne búsqueda e inquietud. Presentimos que algo ha de existir en sí mismo, pues la experiencia se funda en hechos de la conciencia. Persigue el aquietamiento en el *noúmeno*, al estilo kantiano, el cual, por definición y necesidad, siempre alude la intuición. "Los grandes sistemas metafísicos... son siempre una fuente de intensa emoción intelectual".

Existe el problema metafísico, afirma, aunque es imposible un conocimiento propiamente metafísico. Su análisis no es vano; pues revela los aspectos ontológicos de la realidad. Ofrece semejanzas con la religión, aunque se distingue de ésta por

elementos racionales que parten de la curiosidad ante el enigma de la existencia. La metafísica se reduciría, pues, a un puro anhelo. Se mueve simbólicamente, sin esperanzas de poder llegar jamás a su fin, pues es imposible saltar más allá de la conciencia, sometida a antinomias. Si existe para Korn un principio efectivo es aquella libertad creadora, impulso de nuestros ser y obrar, aunque en sí se nos niega a toda evidencia intelectual reconfortante.

Le preocupa a Korn una filosofía que, sin perder de vista su carácter universal, no desconozca la ineludibilidad de una radicación argentina. Se ocupó del problema principalmente en las obras *Una posición argentina* y *Nuevas Bases*. Aunque no podemos ni debemos desconocer la tradición filosófica, principalmente la europea, precisamos tener en cuenta nuestra realidad. De acuerdo con Alberdi, cree que no hay una filosofía universal. Sólo existirían tentativas, más o menos parciales, de una filosofía definitiva. No nos da una solución, ni puede darla, de cómo debería ser una filosofía argentina: no la quiere tan abstracta que pierda contacto con lo concreto inevitable; ni tan atenta a la temporalidad momentánea que carezca de aspiraciones o visiones universales.

El filósofo platense descollará; no sólo por su sistema, sino principalmente por haber sido un iniciador y un acuciador de vocaciones. Quizá le faltaran unadirección metódica y una búsqueda más ordenada; pero debemos reconocer que no quedó dominado por un ambiente achatado, que reducía la filosofía a un mal interpretado cientificismo. No acertó con el método que le permitiera una salida para la trascendencia, retenido por una psiquis demasiado condicionada por la actualidad. Fueron sus problemas básicos: la axiología, la libertad y la metafísica. Su ánimo le pedía aclaraciones; pero quedó detenido mayormente en planteamientos. Quizá por adscribirse al pensamiento de Alberdi, de que en nuestro país debe hacerse filosofía con miras a la política, a la economía y a la sociología, sin considerar la necesidad de afrontar directamente los problemas en o por sí mismos. No logró una franca salida, pero dejó las puertas abiertas para que otros lo hicieran. "Tras la inmensidad del cielo estrellado o en el sentimiento íntimo que mueve al corazón humano, el pensamiento estremecido presiente la clave del gran enigma". Esto que Korn decía de Kant, comenta Francisco Romero, era al mismo tiempo una especie de confesión íntima<sup>9</sup>.

#### NOTAS

1. (1860- 1936). Nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires. Estudió medicina y se especializó en psiquiatría. En 1906 se incorporó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, más tarde, a la de La Plata. Abandonó el ejercicio de la

medicina para convertirse en profesor de filosofía. *Obras*, tres volúmenes, Universidad Nacional de la Plata, 1938- 1049, editadas por Francisco Romero, quien escribe un estudio preliminar, Eugenio Pucciarelli y Anibal Sánchez Reulet, Francisco Romero, Angel Vassallo y Luis Aznar, *Alejandro Korn*, Buenos Airse, Losada, 1940; Luis Farré, "Concepto y práctica de la libertad en Alejandro Korn", en *Humanidades*, Facultadde Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1960.

2. *Obras*, Vol. III, p. 291.

3. Vol. III, p. 58.

4. Vol. I, p. 170.

5. Vol. I, p. 99.

6. Vol. I, p. 104.

7. Vol. I, p. 30.

8. Vol. I, p.157.

9. Franciso Romero, *Ob. cit.* p. 31.

**Conferencia sobre Maimónides, pronunciada en el Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí en 1967, publicada en *Conferencias*, del mismo año, p. 127 ss y reproducida en 1986, en homenaje al autor.**

### **Maimónides, un filósofo- teólogo**

MAIMONIDES, realmente, es el filósofo que pertenece a la historia, no a una época determinada, hay filósofos que se agotan en su época, esto es no proporcionan ideas conceptos, que puedan tener un valor más allá de la circunstancia histórica en que vivieron. Maimónides no es así; sabe aprovechar la herencia, no solamente de su pueblo, sino la grecorromana; conoce la evolución filosófica y teológica, y sabe informarla y otorgarle un cariz que ofrece actualidad para su tiempo y, sobre todo, para el futuro. Cuando hoy leemos su libro *Guía de los descarriados*, yo prefiero decir "de los indecisos" -me parece que "de los descarriados", es muy fuerte, y Maimónides era un hombre de espíritu suave- vemos en ella planteamientos y soluciones que, filosófica y teológicamente, la hacen muy actual, muy contemporánea. Por de pronto, en el mismo espíritu de Maimónides, ya hay una tendencia contemporánea. El nace en Córdoba, en la Córdoba española; nace en una época, en sus primeros años, en que -lo que pocas veces se ha dado en la historia- existe una feliz tolerancia, una noble colaboración entre tres religiones que mantienen diferencias, pero a las cuales unifica el monoteísmo. El Califato de Córdoba, en los primeros años de Maimónides, respetaba ideas cristianas, árabes y judías, en un ambiente de paz y espiritualidad.

Desgraciadamente esta paz se perdió y Maimónides tuvo que emigrar. El año pasado, cuando visité España -la conocía de antes, pues allí nací-, quise visitar Córdoba. Realmente me conmovió; cerca de la Catedral, lo que fuera antes el templo de adoración de los árabes, está el barrio judío. Una pequeña plaza recuerda a Maimónides. Yo, que tengo bastante imaginación, me figuré sus primeros años, su juventud, andando por aquellas callejuelas, por aquella plaza, y absorbiendo la profunda cultura de la época. Este hombre que tuvo que emigrar representa para los buenos conocedores del judaísmo español -Ginés de los Ríos y Américo Castro- la esencia, digamos, lo que tendría que ser o lo que es carácter de la hispanidad. Hoy se habla mucho de la hispanidad, aunque hay diversas maneras de interpretarla. En Maimónides existe un profundo realismo; es un hombre que está bien en la tierra, pero al mismo tiempo dotado de un hondo espiritualismo; no se contradice, al tener bien puestos los pies en el suelo con aspiraciones y ansias de superación. Esto lleva también, a Maimónides al sentido de lo eterno en el tiempo. Pensaba en esto: el

sentido de lo eterno en el tiempo, que evidencia cada una de las cuestiones que plantea la *Guía de los indecisos*. Hoy, un escritor como Paul Tillich (últimamente se ha publicado una de sus obras en castellano *La Era Protestante*) parece haber heredado de Maimónides "el cairós", el tiempo de ahora; el vivir -digamos- bien atrapado por mi circunstancia, mi tiempo histórico, mi vivir acá, pero simultáneamente ver en este tiempo histórico, si no por vivirlo intensamente, por lo menos vislumbrar o sentir el aletazo de lo eterno. Esto que hoy se observa en algunos teólogos -sobre todo protestantes- que quieren vivir en la realidad, sin perder el contacto de la espiritualidad, es un aspecto descolante en toda la obra de Maimónides. Esta manera de ser de Maimónides lo hace muy actual.

Lástima que España no supiera apreciar este aporte de uno de sus hijos. Se ha dicho, y con razón, que en el año 1492, cuando después de la conquista de Granada los Reyes Católicos promulgaron el decreto de expulsión, España abandonó su alma. El que les habla es español, catalán (dicen que los catalanes no somos totalmente españoles). España se arrancó su alma porque -Américo Castro escribió un hermoso estudio sobre el particular- España es una civilización erigida sobre tres bases: cultura y religión judía, cultura y religión mahometanas y cultura y religión cristianas. Cuando ciertos españoles impusieron exclusivismos, entonces el alma de España quedó desgarrada y no se encontró; y no se ha encontrado todavía, porque continúa este desgarramiento. Es infiel a sus raíces, pues desterró a muchos de sus hijos que le dieron un matiz diferente y que en conjunto, estas tres civilizaciones, tres culturas, tres religiones, nos darían aquello que, según algunos estetas constituye la belleza, la unidad en la diversidad. Ahora tenemos la unidad en la unidad, y la unidad en la unidad es la muerte, la nada.

Veamos, aunque sea rápidamente, el espíritu de la filosofía, digamos también teología, de este pensador. Motivos de reflexión de los filósofos y de los teólogos es indagar en qué relación están la fe y la razón. Sobre el particular, desde la época cristiana, se escribieron multitud de obras y después de Maimónides la cuestión fue sumamente debatida. Por de pronto el filósofo judío es contrario a una unión entre fe y razón -digamos entre filosofía y teología que anule al hombre. Esta tendencia anuladora, o sea la subordinación a la razón, total, completa, se advertía en algunos filósofos árabes más o menos de la misma época, por ejemplo en Averroes en su "concepto de emancipación": los hombres no seríamos sino simples figuras de la divinidad. También la advertimos en el extremo voluntarismo de Algazel cuando enseña que todo acto humano es un acto divino, o sea, un acto que es, directamente, expresión de la divinidad, negando espontaneidad o acción al hombre como tal. Maimónides es no solamente un filósofo y un teólogo, es también un observador y un científico. Sus métodos empleados en la ciencia, digamos, en las ciencias

naturales, los aplica también en gran parte, en sus estudios sobre el Talmud y en sus investigaciones sobre religión.

¿En qué relación están la fe y la razón, o en qué relación están, también, en otros términos, la Filosofía y la Teología? Para Maimónides no hay oposición porque la Filosofía es la razón del hombre, y el único medio de que disponemos para conocer, sea lo que sea, es nuestra razón; renunciar a la filosofía es renunciar a la condición humana, y al renunciar a la condición humana desaparece el hombre, y desaparece también para el hombre la religión. Es una solución que, naturalmente, no gustaría a algunos filósofos escolásticos; creo que la solución de Maimónides está dentro de una tradición muy destacada en la filosofía judía. En Filón hay bastante de eso, aunque no tan explícito como en Maimónides, y me parece que es en gran parte la manera de ser del gran filósofo contemporáneo Martin Buber, quien jamás renuncia, a pesar de ciertas tendencias místicas, a la razón.

¿Qué buscaríamos, según Maimónides, nosotros, mediante la filosofía o la razón? El mundo natural no nos resulta -dice él- totalmente satisfactorio; se ofrece a nuestra investigación, a nuestra observación, pero jamás -por mucho que adelantemos en conocimiento-, agotamos su contenido. Siempre, por mucho que adelantemos, queda una gran zona de misterio; una gran zona donde radica, según Maimónides, lo metafísico y lo religioso. Si queremos comprender, si queremos abismarnos ante ese misterio no basta el entendimiento. Necesitamos (concepto que posteriormente desarrolló otro filósofo judío, Bergson), de la intuición y la intuición es razón, sí, pero también es el compromiso total del hombre. Ante esta zona debe cumplirse algo que previeron pero no analizaron los filósofos griegos: hay que ser sabio, poseer aquella sabiduría de la cual hablan algunos libros del Antiguo Testamento; significa el compromiso intelectual, moral y sentimental. Ante esta zona misteriosa se impone, para que en nosotros cause impacto para que podamos no ya abarcar lo que da el entendimiento sino más bien vivirlo, sentir su presencia, necesitamos una actitud moral. Pero eso, dice es, el único acceso en el cual todo el hombre, digamos, con su carne y con su espíritu se empeña para esta comprensión. Y esto nos lleva al problema ya directamente religioso: cómo ve Maimónides, entonces, al ser de Dios, la existencia de Dios.

La existencia de Dios es un problema planteado en términos más bien lógicos y metafísicos por la filosofía griega. Es escolasticismo, sobre todo la tendencia aristotélica, se empeña en demostrar a Dios mediante argumentos; sobre todo, mediante las cinco pruebas de Tomás de Aquino. Lo que logran es distanciarlo, es convertirlo en objeto de ciencia, no en objeto de sabiduría; aportan argumentos para algo muy distante. Maimónides no es partidario de esta manera de proceder, a Dios

-enseña- no lo demostramos por una argumentación causal, de efecto a causa; a Dios hay que sentirlo. Dios es Aquel, afirma, cuya esencia es la existencia. Esta afirmación tan metafísica coloca a la divinidad más allá de todo compromiso, pero sin que lo temporal y lo transitorio pueda prescindir de este fundamento. Esta esencia es igual a existencia; ésta es la razón, el fundamento, lo permanente, lo eterno; anda es y nada podría ser sin esta fundamentación, sin este principio. ¿Dios, por lo tanto, cómo puede ser definido? La definición que nos da Maimónides de Dios es, aparentemente y en realidad, una tautología. Dios -dice- es igual a Dios. Dios a través de un juicio analítico. ¿Qué quiere decir con esto? Dios es igual a Dios porque cuando nosotros, que vivimos ese concepto, que lo sentimos, que lo intuimos -como les dije hace un momento- nos empeñamos en adjetivarlo, lo que hacemos, es disminuirlo, y achicarlo, hacerlo semejante a nosotros; y aquí Maimónides dice: no siempre adjetivar positivamente algo, significa enriquecer este objeto; a veces queriendo adjetivar, lo que hacemos es empobrecer. Esto Maimónides lo ve bien claro. Y cuando se trata del problema de Dios, si nos empeñamos en conocer a Dios y acumulamos conceptos "Dios es sabio, Dios es amor", "Dios es sabiduría", etc., estamos repitiendo conceptos de nuestra experiencia, de nuestra cotidiana manera de pensar el sabio, de pensar el amor, en cierta manera lo estamos reduciendo a tal como somos nosotros. A Dios lo achicamos pretendiendo adjetivarlo. Dios está, por lo tanto, más allá de toda esta adjetivación. Al hablar de El, casi lo mejor que podemos hacer es decir Dios es Dios, y por cierto que, en particular, cuando trata este problema tiene una parte muy interesante referente a cierta manera como algunos teólogos y filósofos cristianos han hablado de la divinidad. A la divinidad, filósofos y teólogos cristianos, le han aplicado el concepto de persona y Maimónides cree que aplicar a la divinidad el concepto de persona es hacer a Dios casi física, moral y espiritualmente similar a nosotros. Es una idolatría, aquello tan profundamente condenado por la Biblia; porque al adorar a un Dios persona, estamos hablando de una transcripción de nosotros mismos, estamos adorando a un hombre proyectado hacia la divinidad. Al personalizar a Dios, estamos en realidad, haciendo lo que vemos en la persona humana, lo estamos reduciendo o elevando a lo divino. Dios está más allá de la reducción personal, es siempre el fundamento, es aquel Tú -como diría siglos más adelante Martín Buber-, que sentimos pero que jamás podemos totalmente reducir a nuestra manera de ser.

Cuando tratamos de la relación de Dios con el mundo, Maimónides plantea este problema: ¿qué relación mantiene Dios con el mundo? ¿Es el creador del mundo? ¿El mundo es eterno o el universo es eterno como la divinidad? Este es un problema que hizo pensar mucho a los escolásticos. Generalmente se cita a Tomás de Aquino como el primero que enseñó que, desde el punto de vista de la filosofía, no se puede demostrar racionalmente si el mundo ha sido creado en el tiempo o es eterno. Es

éste un problema que escapa a la argumentación filosófica según Tomás de Aquino, aunque luego admite que por revelación, por fe, el mundo ha sido creado. Sin embargo, ya Maimónides en la *Guía de los indecisos* plantea el mismo problema y dice casi idénticas palabras; que desde el punto de vista racional no hay argumentación que demuestre si el mundo ha tenido principio o es eterno. Pero, a diferencia de Tomás de Aquino, Maimónides agrega: "Pero éste es un problema accidental. En primer lugar tenemos que analizar el concepto de creación: qué se entiende por creación. Si por creación entendemos una relación incesante, fundamental entre lo temporal y lo eterno -que lo temporal está siempre como brotando, como siendo de lo eterno-, podemos admitir el concepto de creación y podemos admitir que el mundo es eterno, que el mundo siempre ha sido". "Pero lo fundamental no es esto, lo fundamental es que desde nuestra temporalidad sentimos que la trascendencia divina es inmanencia en nosotros, sentimos inmanentemente la presencia de Aquel que es el fundamento de todo ser".

Al pensar en la relación entre lo humano y lo divino, dice Maimónides: "Guardémonos mucho de imaginar una trascendencia divina que anule nuestra condición humana". A veces -y esto va para muchos creacionistas- se enseña un concepto de creación en el que el hombre no es sino un muñeco manejado desde lo eterno. Todo lo que el hombre es, hace, piensa, todo aquello que llamamos libertad, no sería sino arbitrario, acciones, que desde la divinidad se realizan en el hombre. Dice: "Guardémonos de todo esto". La trascendencia existe, el hombre existe, pero el hombre existe con su espontaneidad, con su libertad; lo explica todavía con mayor claridad cuando habla del concepto de providencia. Hay -dice- dos tipos de providencia que significan: una la regulación de la norma, de la ley física. El tipo de providencia aplicable a lo físico es la regularidad del mundo en que vivimos, las leyes que gobiernan la materia, los elementos físicos. Pero hay otro tipo de providencia: el que se refiere al individuo humano. El individuo humano no obedece a una norma que lo condicione de una manera fija en su manera de ser; el individuo humano tiene un desarrollo libre, espontáneo y responsable. Es responsable, tiene su relación con la trascendencia, es una relación, si se quiere, de amor, de intuición, pero no es la relación del efecto hacia una causa. No es un efecto necesario de la trascendencia sino en cuanto existe, pero en su manera de existir el hombre se desarrolla por su espontaneidad. Agrega también, en esta misma parte; encuentro una profunda conexión entre el filósofo y el profeta. El filósofo es aquel que, cuando llega a las cumbres de la metafísica, superando en cierta manera la razón, se ve sumergido en lo divino, siente la presencia de lo divino. El profeta, tal vez, no procede de una manera tan racional, es más directamente influido por lo divino; es un predicador, directo de la divinidad. Entre el profeta y el filósofo hay solamente la diferencia de que uno, el filósofo, llega al estado de misticismo

profético desde lo físico; el profeta llega, más bien, por ciertos ejercicios religiosos.

Esto nos lleva a otro aspecto de la filosofía de Maimónides; ¿cuál sería la finalidad del universo y la finalidad del hombre dentro del universo? Maimónides enseña -yo no sé si llamarlo optimista o, más bien, espiritualista- que el universo, no tiene otra finalidad, sino cumplir la voluntad divina. Con esto quiere significar que el mundo tiene la finalidad de realizarse en progreso y en perfección. El universo es para el hombre y el hombre debe cumplir su destino en el universo y darle su propio destino. ¿Cómo se realiza esto? El hombre -en cierta manera- es el ápice, la cumbre de todo el universo; como dicen algunos modernos, el hombre está en el extremo de una especie de pirámide; desde ella contempla y conoce, o aspira a conocer, lo que ha existido y existe; se apropia mediante el conocimiento de lo que está fuera de él. Este concepto también está en Maimónides. Al progresar el hombre en conocimiento, en cierta manera, está haciendo progresar al universo; el universo ha sido entregado al hombre para que lo trabaje y perfeccione. Creo que Maimónides se sentiría muy cómodo en nuestra tecnología, al ver los esfuerzos del hombre para arrancar al mundo su secreto y cada vez conocer más qué es la materia, qué es el átomo. Para él todo esto tendría un cierto saber teológico, sería una de las maneras de ir penetrando no solamente el sentido de nuestro mundo, sino, en cierta manera, su trasfondo. El fin del universo y del hombre es, pues, la perfección corpórea, ética y espiritual. El hombre se hace, se responsabiliza, y cuando más se perfecciona tanto más cumple con su destino y cumple, también, o hace cumplir al universo su destino. El mundo -dice un pasaje de la Biblia- ha sido entregado al hombre para que lo utilice y lo estudie y esto es lo que Maimónides también exige del hombre.

Esto nos lleva a relacionarlo con el ser humano. ¿En qué consiste propiamente la perfección humana? ¿Dónde o en qué acto o manera de ser el ser humano se realiza con más propiedad como hombre? Esta es una idea que encontramos en muchos pensadores antiguos; para Aristóteles el hombre se realiza en la contemplación. Pero la contemplación aristotélica es una especie de ensimismamiento en lo divino en el que, a la postre, parece que la condición humana casi se extravía. Para Maimónides, también, la perfección del hombre consiste en la contemplación, pero con esta advertencia: "La contemplación que yo enseñé no es una unión mística en que el ser humano como yo, inteligente y responsable, desaparece"; es decir aquello que enseña la filosofía hindú y algunos místicos cristianos y no cristianos de que la mayor perfección del hombre es anularse en la divinidad. Nunca he comprendido cómo la perfección humana puede consistir en anularse; si yo no soy, no sé si soy perfecto, no soy nada; simplemente anularse en la divinidad es la desaparición del hombre". Expresamente Maimónides rechaza este concepto; el ser humano siempre

---

es humano. En ningún momento -vuelvo a repetir- el ser humano puede renunciar a su razón; pues renunciar a la razón es renunciar a la condición humana. Sí, dice él, la perfección del hombre está en la contemplación, pero la contemplación es aquel estado en que yo, purificado, elevado, dejando de lado muchas circunstancias me veo limpiamente frente al fundamento del universo: hay un diálogo. Podemos ir insinuando lo que más tarde, de una manera maravillosa, desarrolló Martín Buber: es un Yo frente a un Tú. Maimónides, naturalmente, no usa estos términos pero utiliza conceptos que llevan a la misma concepción. Ahí está la verdadera perfección humana: el hombre en su pureza frente a la pureza de la trascendencia divina. Ahí está también -dice él- la verdadera inmortalidad: el hombre se inmortaliza por el conocimiento, el hombre se inmortaliza cuando llega a esta situación, adquiere algo que, en cierta manera, lo lleva más allá del pasado y del futuro; es en el tiempo, pero vive la eternidad. Al tratar de este asunto nos dice Maimónides que la religión para el pueblo común es moralidad, para los intelectuales -especialmente para el filósofo- la religión es, principalmente sabiduría, la sabiduría tal como la he definido: es el compromiso total del hombre frente a lo divino.

Esta es la filosofía o teología de Maimónides. ¿Qué significa para nuestra actualidad? Ustedes habrán visto por la exposición que les acabo de hacer que Maimónides utiliza muchos conceptos que, actualmente, están siendo desarrollados. La Edad Media no siempre lo comprendió. Tomás de Aquino y otros escolásticos conocían sus escritos, pero no supieron aprovecharlos debidamente; desconocieron los escolásticos una de las bases de su filosofía. Maimónides -como les decía- nunca olvida su condición de ser humano que vive en una época histórica. Es un pensador, pero un pensador que tiene conciencia de sus obligaciones como pensador, vive en su tiempo y en relación con lo social. El escolástico, generalmente encerrado en un convento, hacía su filosofía desconectado del mundo físico, de las ciencias físicas y del mundo social.

No les voy a referir la vida de Maimónides porque supongo que muchos de ustedes la conocen. Fue una vida de servicio a la humanidad. No era un enclaustrado, un hombre que se regodeaba en el pensamiento, aunque encontraba su satisfacción en el pensar; su pensar se alimentaba de la acción cotidiana, del servicio y sacrificio por el prójimo, y por eso su pensamiento, sin dejar de ser profundamente espiritual, está arraigado en el hombre en cuanto vive en el tiempo y en la circunstancia. De ahí, Maimónides es una gran lección para todas las épocas en filosofía: el filósofo *no puede vivir desarraigado, es hombre de su tiempo pero viviendo su tiempo bajo el rayo de la eternidad*. Un comentarista de Maimónides, Bery Cohen, dice que hay tres aspectos fundamentales en su filosofía, el primero es

éste: enseña que nuestro mayor bien, nuestra mayor verdad está en buscar el fundamento del universo; nuestra relación con Dios; pero al enseñarnos esto, nos está enseñando que sólo lo lograremos mediante una integridad ética y usa una frase inglesa, que podríamos traducir "integridad ética y habilidad intelectual" porque el intelectual debe tener cierta habilidad. Esta relación debe ser una realidad que impregne la vida del hombre, bajo todos sus aspectos, incluso en el tecnológico y en la vida cotidiana; sentimos en el tiempo pero como viviendo en lo eterno. El segundo aspecto de la filosofía de Maimónides es que la religión puede ser culto también; el culto puede ser un aspecto de la religión; pero no es principalmente culto. No es tampoco cierta moral, y menos todavía, ciertos dogmas. La religión es la vida en su plenitud, es el desarrollo intelectual, moral, individual y social. No es por lo tanto algo periférico y externo, es aquello que nos agarra, que nos transforma más íntimamente. Hay una sentencia de los moralistas católicos -yo creo que ningún judío, y Maimónides por de pronto, la admitiría- que dice: *De internis ecclesia non iudicat, de las cosas internas, de lo interno, la iglesia no juzga*. Maimónides rechazaría esto, porque diría *de internis, de lo interno*, sí que hay que juzgar, porque periféricamente, externamente, revelamos lo que somos internamente. La purificación del hombre, la realidad humana no dependen de mi acto externo acertado o no; está la intención que yo he tenido, la pureza de mi actitud, la limpieza de mi alma; por eso este principio es totalmente contrario a la manera de ser de Maimónides. En tercer lugar, advertimos en Maimónides la búsqueda de la unidad, de la consistencia y de la integridad. A él no le resultaba extraño ningún campo del conocimiento; le interesaban las ciencias físicas, la medicina, la astronomía y la teología, pero toda esa diversidad de conocimientos, no eran conocimientos dispersos. Sabía encontrar la conexión y sabía que todo ello contribuía a formar al ser humano. Creo que recordaría una sentencia del Talmud que dice: "Un hombre ignorante no puede ser un hombre piadoso", porque la sabiduría de Maimónides era sabiduría integral.

Finalmente, para terminar esta conferencia, que no quiero sea cansadora, si yo tuviera que adjetivar el pensamiento de Maimónides diría que es soberanamente armonía. Buscaba un hombre que pudiera encontrar en sí mismo y en su relación con los demás seres humanos una verdadera paz. Por desgracia, en su época no se lo comprendió; los almorávides lo obligaron a salir de su propia patria. No pudo cumplir allá estos propósitos; tuvo que elaborar en países ajenos la idea que había esbozado en España. Pudo escribir esta frase: "religión sin razón es superstición". Desgraciadamente cuando él salió de España hubo una caricatura de religión sin razón y por eso fue superstición; y como que fue superstición muy pronto se convirtió en persecución y al convertirse en persecución se rompió todo lazo de conexión con otros credos, con otra manera de pensar. Pero también Maimónides podría agregar:

"Razón sin religión es paganismo satisfecho" Razón sin religión es propio de aquel que se limita a su circunstancia, aquel para el cual la vida, solamente tiene el sentido del momento, de la actualidad. Vive el momento y no le preocupan ni el pasado ni el futuro; adora su egoísmo, su instinto. Esta sería una razón sin religión. La religión es apertura hacia el fundamento del universo y hacia los demás. Por eso repito que si tuviera que buscar una palabra apropiada para Maimónides diría expresa la perfecta armonía, es el pensador que, filosófica y teológicamente, nos enseña la paz y la fraternidad.

## TEXTOS SOBRE LUIS FARRE

Con el título *Antropología filosófica de Luis Farré*, Celina A. Lértora Mendoza pronunció esta charla durante la presentación de la obra homónima, en 1983.

Mi tema es la ubicación de la antropología filosófica de Luis Farré y su principal aporte a la luz de la filosofía contemporánea. Farré piensa su antropología no sólo como obra de madurez (después de haber trabajado Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, Estética, y su preocupación constante por la teología y la filosofía de la religión, así como por el pensamiento contemporáneo), sino que la escribe en la década pasada, es decir, cuando ya han evolucionado todas las corrientes antropológicas que pueden definir esa disciplina en el s. XX. No se trata de buscar influencias, porque ellas, a un nivel general, y como tono epocal, son inevitables, pero también indefinibles como caracterización de un pensamiento personal; tampoco se trata de ubicar este pensamiento sólo como una tensión dialéctica constante entre extremos. Es verdad que Farré dialoga con todas las posturas, tratando de encontrarles los aspectos más válidos y aprovechables, pero su obra no debe, no puede entenderse sólo como la labor morigeradora de un atento lector crítico.

Creo que su antropología es un intento de repensar esta disciplina desde sí mismo, desde su propia experiencia filosófica que incluye, por supuesto, la referencia a todo lo estudiado como aporte ajeno, incorporado o no, puesto que esa es también parte de la tarea y de la experiencia filosófica. Se ha dicho repetidamente, y quizá no sin razón, que la antropología filosófica, como disciplina, está en trance de extinción. Un poco por aquello de la muerte de la filosofía, que constantemente se predica. Podría contestarse casi de manera análoga en este caso; la filosofía no ha muerto, tal vez simplemente ha cambiado de rostro y de aspecto, en todo caso la metafísica perenne (o no tan perenne) ha sido reemplazada por la filosofía de la ciencia y la epistemología; y tal vez la antropología filosófica, híbrido dudoso, hijo un tanto bastardo de la famosa y desacreditada psicología racional, haya sido descuartizada y sus trozos incorporados a otras ramas con más vitalidad; de hecho no sólo la antropología científica ha tomado hoy una buena parte de sus temas, así como la psicología tomó los de la *Psicología rationalis*, sino que -y esto es lo importante para nosotros- los temas tradicionales de una antropología terminan siendo tratados por la epistemología, la filosofía de las ciencias humanas, la filosofía de la historia, del arte, de la cultura, de la religión y de la sociedad.

La antropología filosófica -hacia mediados de la década del 60- se ha presentado como un tronco restante al que se le quitaron las ramas brotadas. Muchos lamentaron esa situación, sin pensar que tal vez la culpa -o la causa- fuesen los mismos filósofos antropólogos, que no alcanzaron a estar a la altura de lo que los tiempos exigían de ellos. La última gran corriente, de raíz netamente filosófica, que pudo elaborar una antropología coherente fue el existencialismo. Pero su curva declinante dejó a la Europa del 60 en manos del estructuralismo, que prescindió de la antropología en favor propio. El pensamiento anglosajón se limitó a seguir su vía y la nueva filosofía del lenguaje (léase Ricoeur y sus discípulos, admiradores e imitadores) si bien parece abocada a un intento que puede llevar a la revitalización de la metafísica, como ciencia del ser pensado ahora a partir del lenguaje en lugar de pensado a partir del cosmos -o de la cultura- está todavía lejos de darnos los elementos para la reconstrucción de una antropología completa.

Pensada en este cuadro, la antropología de Farré se presenta como un intento audaz y a la vez prudente, de síntesis, un rescate de la temática que la antropología filosófica tomó de la escolástica y su psicología racional, y a la vez la elaboración existencial y los aportes de las ciencias históricas y antropológicas. Por eso su primera cuestión es la pregunta por el fundamento epistémico de la construcción de una antropología, y en qué medida la forma de autocomprensión determina formas o esquemas de pensamiento antropológico. Farré destaca dos que nos son familiares: la autocomprensión griega y la cristiana, aunque también hay algunas referencias al pensamiento oriental. A partir de allí la obra analiza las respuestas más válidas (y a veces contrapuestas) dadas a las tres preguntas tradicionales: quién soy, cuál es mi origen, cuál es mi destino. Pero no en este orden, y esto es importante. Las antropologías esencialistas (esas que si tal vez hayan muerto hoy) consideraban indispensable resolver la cuestión de la definición, de la cual extraían deductiva y apodícticamente las otras dos respuestas; suponían pues, que en la esencia captada del hombre está implícito su origen, su destino y también incluso su normalidad. De allí que la Ética tuviera ante todo, y necesariamente, como base la antropología. Pero para quien intenta pensar el tema del hombre no desde una teoría sino desde la realidad, las cosas no son tan esquemáticas.

Creo que Farré coincide con una buena parte del nuevo espiritualismo (y apunte a pensadores de cuarenta años hoy, que han superado, tanto en Oriente como en Occidente, el prurito de las denominaciones exclusivistas como espiritualismo y materialismo). Y creo que esa coincidencia está en comprender que si bien la coherencia es requisito de todo pensamiento, no es suficiente si además, y de veras una teoría filosófica quiere ser descriptiva (y no normativa) de la realidad. Lamentablemente las escolásticas, en sus versiones antiguas, medievales y moder-

nas, olvidaron sistemáticamente este principio. Por eso perdieron descriptividad a favor del léxico, y por eso hoy, los que estudiamos historia de la filosofía, vivimos permanentemente en el análisis de las palabras. Es asombroso hasta qué punto los sistemas esclerosados del pasado no sirven hoy para describirnos ni mínimamente la realidad más elemental. ¿Qué es hoy la "esencia posible", la *quidditas*, la "sustancia en acto segundo", los "sensibles primarios", los "modos infinitos" y demás? Claro que la lexicografía moderna ha superado con creces la sutileza y sofisticación de vocablos. Pero, por suerte, se limitan a sistemas parciales y cerrados, donde las definiciones tampoco pretenden definir dogmáticamente esencias.

No es extraño, pues, que Farré prescinda casi totalmente de tecnicismos; no por desconocimiento, ni por buscar un lenguaje de divulgación, sino por principio, por aquello de ir a las cosas mismas. En este caso, la experiencia humana tal como se da a la consideración del hombre común y del científico (que es quizá el más común de los hombres). Sólo a partir de lo que sabemos de su pasado, nos dice Farré, llegaremos quizá a inducir, a sospechar, tal vez no más, cuál sea algún rasgo definidor de este ser que somos. Y su sospecha es que este rasgo es el espíritu. Pero no hay que apresurarse a ver en este paso una mera concesión metodológica para arribar a nuestro tradicional espiritualismo por vías menos sospechosas de dogmatismo y más aceptables para sus críticos.

Analizando entonces las secciones destinadas a la respuesta a la primera pregunta, después de haber dado apenas una media respuesta a la segunda (como debe hacer todo filósofo que todavía considere tener algo más que decir), se ve inmediatamente la ausencia de una intención definitoria. Es inútil buscar una definición de hombre, no está en el libro, ni puede deducirse de lo dicho en él; hay, en cambio, y profusamente, amplias reflexiones sobre las modalidades que "eso" llamado espíritu asume en la realidad existencial y coexistencial: historicidad, lenguaje, conceptualización, cultura, técnica, personalidad, sociedad, trascendencia. El orden de estos conceptos que he enunciado no es arbitrario. El espíritu despierta históricamente, la conceptualización y el lenguaje son progresivos, tanto para el individuo como para la especie, y sólo ellos hacen posible la cultura y la técnica, tan sometida a los avatares de lo histórico como su creador.

La pregunta por el destino humano sorprende por su brevedad, apenas 40 páginas en una obra relativamente voluminosa, y donde más de 11 se han empleado para explicar cuidadosamente las actuales teorías antropológicas. Y un único tema: la muerte y la inmortalidad. Frente a filosofías angustiosamente centradas en el ser-para-la-muerte, esta escueta referencia puede interpretarse como intento de soslayar

las cuestiones más comprometedoras. No creo que sea así. Quizá, en definitiva, la filosofía pueda decir (de veras) muy poco sobre la muerte y la inmortalidad; pero como afirmaba Wittgenstein, hay algo que si bien no puede ser dicho, puede ser mostrado. El destino humano se hace patente (más que explícito) desde lo que el hombre es. Y toda duda y precaución sobre esto se traslada a aquello. Es lógico. Si apenas vislumbramos algo de lo que somos, ¿cómo podemos pontificar sobre lo que seremos?

Hemos arribado así, insensiblemente, a una caracterización implícita del pensamiento de Farré, y ahora hay que asumir el riesgo, y la tentación, de darle rótulos. Y para decirlo en cuatro palabras, sería un *espiritualismo crítico moderadamente escéptico*. No he dicho nada nuevo. Pero al menos lo intento justificar. Si *espiritualismo* significa la aceptación de una dimensión de la realidad distinta e irreductible a las relaciones espacio-temporales cósmicas detectables mecánicamente, entonces Farré es espiritualista; si *crítico* significa la postura de poner permanentemente en cuestión los resultados teóricos propios y ajenos, entonces es crítico. Si *escéptico* significa la duda permanente sobre la posibilidad de descubrir esencias eternas e inmutables en el seno de la realidad, y de llegar a conocimientos definitivos e intocables, adquisiciones permanentes no sometidas a revisión, entonces es escéptico. Y si esta postura no niega la posibilidad de llegar a algunas respuestas más o menos válidas, entonces el escepticismo es *moderado*. Y creo que Farré estaría de acuerdo con todo esto.

\* \* \*

**En el homenaje en vida que recibió Farré, publicado por FEPAI en 1985, Inés Radunsky, del Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino israelí, presentó este artículo *Homenaje a Luis Farré*.**

Durante los años de mi residencia en los Estados Unidos, llegó a mis manos un libro que llevaba en su prefacio las palabras que yo puedo hacer mías y que paso a transcribir: "La humanidad repite temas y actitudes a través de los siglos, a todas luces injustas e infundadas. No han faltado personas que demostraron su falsedad. Tal es el caso del llamado antisemitismo. Es una triste y amarga historia que mancha a todo el género humano; la jalona una larga serie de hechos similares en su crueldad y casi idénticas en las noticias reales o supuestas que las originaron". El libro se llama *Apión y el antisemitismo*. Su autor es Luis Farré y fue publicado el 18 de Marzo de 1964.

Años más tarde, al regresar a mi país y al vincularme a la tarea del Instituto

de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí, en mi calidad de Directora de Cultura del mismo, tuve la feliz ocasión de conocer personalmente al autor del interesante libro que había atraído tanto mi atención años atrás.

Luis Farré vio en la figura de Apión, y así logró transmitirlo, al representante genuino de una posición antisemita y podemos comprobarlo en las descripciones que hace de este nefasto personaje: "Las actividades antisemitas de Apión estuvieron principalmente dirigidas a crear un estado de ánimo. Habrá usado su facilidad de palabra tanto en los ambientes egipcios y griegos, como en el desempeño de las comisiones que le encargaron en Roma". Después de haber conocido a Apión, estudiado de manera tan profunda por Luis Farré, llegamos a la conclusión de que este personaje ha sido una constante en la historia de la humanidad.

Este problema ha interesado permanentemente a un pensador como Farré que a través de toda su obra se ha preocupado de la concientización de una cuestión tan antigua y tan actual como es el antisemitismo.

La obra de Farré posee muchas facetas que lo muestran ante la opinión pública como un luchador por las causas nobles y justas de la humanidad, yendo a las fuentes que les dieron origen. No podía dejar de encajar aquí una mejor definición de la palabra filosofía: amor a la sabiduría.

El Profesor Farré desde hace muchos años es miembro del Consejo Consultivo del Instituto de Intercambio Cultural y Científico Argentino-Israelí y su aporte a la tarea de acercamiento entre la Argentina e Israel ha sido de gran valor. Sus conocimientos filosóficos fueron ampliamente difundidos a través de conferencias, y mesas redondas en el marco del Instituto. Podríamos nombrar entre otras; "La dignidad del hombre en la filosofía judía"; "Maimónides, un filósofo teólogo"; "Evolución perfecta según León Hebreo"; "Miguel Servet, víctima de la intolerancia"; "Homenaje a Rodolfo Mondolfo".

El hombre en su expresión más cabal no es sólo conocimiento, no es sólo creador y portavoz de juicios, ideas y razonamiento. Es ética y es moral. En esa conjunción o coordinada de conocimiento y ética, se encuentra Luis Farré, quien nos brinda su vasta obra, nacida de esa concepción superior del mundo y de la vida.

## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

*Celina A. Lértora Mendoza*

MARTIN SCHNEIDER, *Primeras interpretaciones del mundo en la modernidad: Descartes y Leibniz*, Córdoba, Ed. Alejandro Kom, 1996, 197 pp.

Este nuevo esfuerzo editorial de un grupo de profesores cordobeses, con la coordinación de la Dra. Judith Botti, pone ahora a disposición del público, las conferencias dictadas por el autor -profesor de la Universidad de Münster- durante una visita realizada a la Argentina en 1994. Se compone de cinco ensayos titulados: "El sujeto pensante en Descartes", "Dios y el mundo corporal en la filosofía cartesiana", "Distinción real y unión real entre la mente y el cuerpo", "Actuar y pensar de la mónada- La fundamentación de la subjetividad en Leibniz" y "La fundamentación de la libertad en Leibniz". Está claro que el autor centra su interpretación de "la interpretación" moderna del mundo en los dos temas que preocuparon a Descartes: el mundo (los cuerpos) y el alma como dos realidades esencialmente distintas y por ende el problema de sus relaciones.

También está claro que el autor privilegia, entre los temas del desarrollo moderno de la problemática cartesiana, el que hoy, desde la "postmodernidad", consideramos como el núcleo conceptual que ha caracterizado todo el pensamiento moderno: la subjetividad. Tampoco extraña entonces, que además de un tema previsible (como el de las mónadas leibnicianas y la fundamentación que desde tal teoría puede hacerse de la dimensión de la subjetividad) aparezca otro tema no tan previsible -simplemente porque es menos socorrido: el de la libertad individual en versión de Leibniz.

Aunque estos problemas se presentan y articulan de modo predominantemente histórico-crítico (no hermenéutico), también se va haciendo claro, poco a poco, el interés filosófico que guía estas presentaciones. Si la dicotomía cartesiana estableció una regla mecánica para explicar el mundo, regla que se detiene ante la aparición de la conciencia, el hombre (que es ambas cosas) aparece a la filosofía ante todo como un nudo problemático, algo que debe ser explicado, y no simplemente como algo natural que "se dá de por sí". El hombre deja de ser lo obvio para ser un acuciante problema y desde entonces lo sigue siendo. El autor enuncia su sospecha de que seguirá siéndolo mientras no superemos (*de veras* añadiría yo entre paréntesis) el dualismo moderno.

Precisamente Leibniz tuvo también serias dificultades para conciliar la libertad con el determinismo. Todos conocemos su paralelismo ontológico, su "armonía preestablecida" que quizá no estaba tan preestablecida y desde luego parece a veces muy poco armónica. Pero el autor recuerda que también Leibniz consideró soluciones voluntarísticas para fundamentar el libre albedrío, sabiendo que la conciliación de este punto de vista con su racionalismo no es fácil. Con ello apunta, creo, a mostrar que aun en el caso más notorio de racionalismo consecuente, la quiebra, la insuficiencia o la posibilidad de alternativas se presentan como una exigencia también racional, apreciada por un espíritu tan amplio y sagaz como Leibniz. En otros términos, que el método mismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, termina mostrándonos su propia limitación.

Es de agradecer a la Dra. Botti y su grupo, la gestión de intercambio filosófico y deseamos que pueda continuar con fruto este valioso emprendimiento.

\* \* \*

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE, MAURICIO BEUCHOT (Directores), *La filosofía en la América Colonial*, Santafé de Bogotá, Ed. El Buho, 1996, 383 pp.

Los organizadores de esta publicación han tenido el proyecto de cubrir una laguna bibliográfica notable en nuestros estudios filosóficos coloniales: la inexistencia de una obra panorámica actualizada. La idea ha sido excelente, pero como toda lleva su tiempo y sus dificultades, sólo se concretó luego de más de dos años de labor. Las tres dificultades que se mencionan en el Prólogo fueron superadas satisfactoriamente: la primera, "que no es fácil trabajar en equipo" (p. 12), la segunda, la designación exacta de "América" y la tercera el deslinde de "filosofía" (que se toma a veces en sentido estricto y otra como equivalente a "sistemas de pensamiento", "cosmovisiones" o "ideas"). Pero salvando las heterogeneidades lógicas en una obra colectiva que no es propiamente un equipo orgánico e institucional, el resultado ha sido exitoso.

Mauricio Beuchot se ocupa de "La filosofía en el México colonial", donde luego de un panorama general histórico-filosófico, se dedica especialmente al estudio de Bartolomé de las Casas OP, Fray Alonso de la Vera Cruz OSA, Tomás de Mercado OP, Antonio Rubio SJ, Diego Besalenque OSA, Diego Marín de

Alcázar SJ, Carlos Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bordas OFM, Cristóbal Mariano Córreche OP, Diego José Abad SJ, Francisco Xavier Clavigero SJ, Francisco Acevedo OFM y Juan Benito Díaz de Gamarra. Como puede apreciarse por este índice, ha tocado las figuras filosóficas más relevantes desde mediados del s. XVI hasta los días anteriores a la independencia. Las diversas corrientes de pensamiento, las metodologías, la diversidad temática y las inquietudes extrafilosóficas que han desfilado por Nueva España en estos siglos quedan ejemplificadas en estos catorce personajes. Escolásticos puros los primeros, marcados por la renovación humanística del renacimiento europeo, escolásticos aqerenciados a los problemas locales luego y finalmente eclécticos y novatores, la primera constatación de Beuchot es la riqueza de matices que desde los inicios tuvo el pensamiento mexicano y que si bien fueron sobre todo receptores de corrientes exógenas, no fueron pasivos frente a ellas, sino que "fueron todos ellos auténticamente filósofos latinoamericanos" (p. 47).

**Manuel Domínguez Miranda** trata "La filosofía en Centroamérica durante el periodo colonial", delimitando en primer lugar el área, la época y el alcance de la expresión "filosofía". Ocupándose luego de la actividad filosófica institucionalizada, la pone en relación con los núcleos poblacionales del territorio a partir de la conquista (1515-1560). En este primer periodo se mencionan los nombres de Juan de Quevedo (o Cabedo), Francisco Marroquín y Bartolomé de las Casas, aunque señalando que no fueron "filósofos de profesión". Un segundo periodo es el desarrollo de la filosofía institucionalizada (1561-1760), fundamentalmente en Guatemala. El autor dedica varios párrafos a los temas universitarios y la inserción de la filosofía en los planes. El tercer periodo, que va de 1761 a 1843, es denominado de "apropiación de las ideas y del espíritu de la modernidad" (p. 67), que a su vez se subdivide en: 1º. el eclecticismo y la extinción de la escolástica (1761-1812), y 2. El pensamiento extraacadémico. Completa el panorama el estudio bibliográfico de los principales exponentes de la filosofía (en sentido estricto): José Antonio Liendo y Goicoechea (1735- 1814, José Simeón Canas (1767-1838) y José Cecilio del Valle (1777-1834). Como vemos, se trata de pensadores de la época ilustrada, lo que es dable esperar teniendo en cuenta que, como lo señaló el autor en la parte general, el cultivo filosófico fue muy escaso en Centroamérica en los dos siglos anteriores.

**Pablo Guadarrama González** titula su aporte: "La filosofía en las Antillas bajo la dominación española", y luego de las consideraciones generales sobre la introducción del pensamiento europeo y metropolitano en la zona, se dedica a analizar en detalle sus etapas. La primera es el pensamiento humanista de Montesinos, Las Casas y Vitoria, trasplantado a Cuba y Santo Domingo por el

mismo Obispo de Chiapas. En segundo lugar, tenemos la escolástica que dominó los tres siglos coloniales y que, según el autor "no se caracterizó por una gran riqueza ni intercambio de ideas" (p. 119). Es recién a fines del XVIII que en Cuba mejora la enseñanza y el cultivo de la filosofía, y los intentos por introducir el cultivo de las ciencias con la creación de la cátedra de *Philosophia experimentalis* según una propuesta del Rector Juan Chacón (1765). Los nombres asociados a esta época son Félix Varela (1788-1853) y José de la Luz y Caballero (1780- 1862).

**Germán Marquínez Argote** presenta "La filosofía en el Nuevo Reino de Granada", dividiendo el proceso histórico en diferentes periodos: el primero, conquista y pacificación, recoge como nombre principal a Juan del Valle (m. 1561), la etapa propiamente colonial, que el autor denomina "el orden colonial cerrado" nos da los nombres de Alonso de Sandoval, Denis Mesland, Juan Martínez de Ripalda (fines del XVII los tres) y una tercera etapa de novatores e ilustrados, caracterizada por las polémicas en torno a la introducción de la "nueva física", con los nombres de Celestino Mutis, José Domingo Duquesne y José Félix de Restrepo con el que ya llegamos al periodo de la emancipación. La principal conclusión histórica filosófica del autor es que debemos superar lo que se ha llamado "historia deductiva" consistente en calificar a priori la filosofía americana según lo que había en España en los mismos tiempos. Además, considera que para valorar adecuadamente nuestro pensamiento colonial es necesario aplicarle las mismas reglas que a todo el latinoamericano: evaluar su valor intrínseco como pensamiento y además su posible efecto sobre la sociedad.

**Ángel Muñoz García** se ocupa de "La filosofía en la Venezuela colonial", señalando que en general el cultivo filosófico fue allí bastante pobre. La primera etapa se relaciona con la implantación y desarrollo del pensamiento escolástico, sobre lo cual analiza el curriculum, los temas, la bibliografía y las orientaciones, colocando como principales exponentes a Pedro de Oña, Alfonso Briceño, Agustín Quevedo Villegas, Tomás Valero, José Mijares Solórzano, Antonio José Suárez de Urbina, Francisco José de Urbina y Juan Antonio Navarrete, con el que ya llegamos a principios del s. XIX, la finalización del dominio español y de la preeminencia escolástica en la zona venezolana.

**Jaime Rubio Angulo** se ocupa de "La filosofía en la Real Audiencia de Quito", es decir, en el territorio que aproximadamente corresponde al Ecuador actual. Los juicios que hasta hace poco se vertieron sobre el pensamiento colonial fueron en general negativos, pero por otra parte también es verdad que poco se ha estudiado en detalle la producción filosófica ecuatoriana colonial. Pasando por alto los ss. XVI y XVII, sobre los cuales hay muy poca documentación conservada y estudiada, el

autor se centra en las figuras del s. XVIII, y especialmente en los que actuaron en el período ilustrado. Analiza el pensamiento y la obra de Juan Bautista Aguirre y Francisco Javier Espejo, destacando a este último como un precursor de la liberación latinoamericana.

**María Luisa Rivara de Tuesta** trata "La filosofía en el Perú colonial", comenzando por un exordio sobre las escuelas filosóficas universitarias en América y la labor de las distintas órdenes: agustinos, dominicos, mercedarios, franciscanos y jesuitas. En materia filosófica señala la importancia de la escuela escotista, con Alfonso Briceño (1590- 1668), y de la escuela jesuita, con José de Acosta, Esteban de Avila, Juan Pérez de Menacho, los hermanos Alonso y Leonardo de Peñafiel, Diego de Avendaño, Nicolás de Olea, José de Aguilar y Martín de Jauregui. La autora se ocupa también de otras expresiones de pensamiento, como el culteranismo, con Juan de Espinoza Medrano (el "Lunarejo"), las ciencias naturales y la apologetica. Finalmente, en la etapa ilustrada se ocupa de Pedro Peralta y Cosme Bueno, entre otros, y como precursores ideológicos de la independencia señala a sobre todo a José Baquijano, Vicente Morales, Hipólito Unanue.

**Celina Lértora Mendoza** trata "La Filosofía en el Río de la Plata", dividiendo su desarrollo en tres períodos: escolástico, del que rescata los nombres de José Angulo y Antonio Torquemada, Domingo Muriel, Benito Riva y José Rufo, todos jesuitas. El período ecléctico abarca la época ilustrada, (que tuvo escasa resonancia en la zona) con Fray Elías del Carmen, Cayetano Rodríguez y otros franciscanos que sucedieron a los jesuitas en el control de la universidad y algunos seculares como Diego Estanislao de Zavaleta. Un último período, que la autora denomina "crítico", marca el fin de la época española y presenta las figuras de Pedro I. Castro Barros, Ignacio Gorriti, Juan Manuel Fernández de Agüero, Crisóstomo Lafinur y el Deán Funes. En la segunda parte se presenta un balance de la historiografía posterior y las polémicas a que dio lugar.

**Mirko Skarica** se ocupa de "Los inicios de la filosofía en Chile". Luego de repasar el estado de los estudios, divide su exposición conforme a las distintas órdenes que se ocuparon de la enseñanza filosófica: los dominicos, los jesuitas (cuyo primer profesor fue Luis de Valdivia y luego Alonso de Ovalle), los franciscanos (con Alfonso Briceño) y los agustinos y mercedarios. En el último apartado se pregunta el autor por el alcance del influjo filosófico en la sociedad, observando que actualmente asistimos a una revaloración positiva de la escolástica colonial. También señala que el pensamiento filosófico-político desarrollado durante esta época preparó las mentes para la comprensión de los procesos políticos que dieron origen al movimiento emancipador.

**Gisela Anna Butter Lermen** finalmente, presenta "El pensamiento filosófico en el Brasil- colonia", señalando que el cultivo filosófico no tuvo carácter universitario por no haber universidad formal en el periodo portugués. Por lo tanto, analiza la enseñanza filosófica en Colegios no universitarios, como el de Bahía (fundado en 1556) y el de Rio de Janeiro (de 1567), ambos gestión de los jesuitas. Observa también que el movimiento de la Contra-reforma tuvo una incidencia negativa para la incipiente propagación de las ciencias en el Brasil. La transmisión filosófica se centró en la Segunda Escolástica portuguesa, iniciada con Pedro de Foseca a fines del XVI. Por eso el libro de estudio más común fue el Curso de los Conimbricenses. Un periodo de resurgimiento, muy breve, se registra a fines del XVIII, con la ilustración y el pombalismo. Como consecuencia de lo expuesto, la autora concluye que la filosofía en esta época formó parte del sistema colonial global.

Una característica importante de este libro es la amplia bibliografía, que incluye muchas fuentes, sobre todo inéditas, acompañando cada trabajo y que fue uno de los objetivos del programa editorial. De este modo, el lector y el estudioso pueden ampliar notablemente su repertorio con esta selección crítica y actualizada. Inclusive sería posible -y es una sugerencia para una próxima edición- redactar una bibliografía sistemática que incluya una parte dedicada a fuentes, otra a estudios generales y de marco (que a veces se repiten en las bibliografías de estas entregas) y una tercera destinada a los trabajos específicos de cada región y/o época. El material que se recoge aquí es muy valioso. Esperamos que esta obra sirva de aliento a futuros emprendimientos que la completen y enriquezcan.

\* \* \*

JUAN AMÓS COMENIO, *Páginas escogidas*, Prefacio de Jean Piaget, Presentación -Notas bibliográficas Gregorio Weinberg, Buenos Aires, AZ Editora, ORCALC, Ediciones UNESCO, 1996, 267 pp.

Los antecedentes del material que recoge esta publicación se remontan a los meses finales de 1956, cuando en una sesión celebrada en Nueva Delhi, la Conferencia general de la UNESCO decidió publicar una selección de obras de Comenio como homenaje al tricentenario de su *Opera didactica omnia*, encargando a Jean Piaget el Prefacio, y a dos profesores de Praga, Chlup y Patocka, la redacción de las reseñas y la bibliografía. Al año siguiente aparecieron las versiones inglesa y francesa, en 1958 la checa, en 1959 la española y en 1960 la italiana. A cuarenta años de esta decisión, podemos valorar su importancia y su permanente actualidad.

El problema educativo es uno de los temas cruciales de nuestro fin de siglo y el mismo Comenio sigue siendo tan actual como entonces lo destacaba Piaget.

Esta edición argentina está presentada por Gregorio Weinberg, conocido especialista en temas de educación, quien luego de pasar revista a la vida y obra de Comenio, concluye concordando con Piaget en que puede ser considerado un precursor de la UNESCO, y con Leibniz, cuando, un año después de su muerte, vaticinaba: "Comenio, llegará el tiempo en que honestas multitudes te veneren, veneren tus hechos, esperanzas y hasta tus anhelos" (p. 18).

El Prefacio "La actualidad de Juan Amós Comenio" de la pluma de Jean Piaget, es seguramente conocido por muchos, sobre todo los que han seguido la obra piagetiana. Es un profundo estudio sobre las fuentes y las vinculaciones teóricas del pensamiento de Comenio señalando también la importancia y hasta la actualidad de sus concepciones particulares sobre la educación y su metodología. Observa con precisión que la actualidad de Comenio no está contenida en sus métodos de demostración pues él no dominaba las ciencias de su tiempo, lo que le impedía comprender por qué sus contemporáneos querían separarse de la filosofía fundando nuevas ciencias particulares. Escribiendo su *Didáctica Magna* en pro de la unidad del saber y el conocimiento integral, en realidad fundó la ciencia de la educación. Descubrió una nueva serie de problemas: el desarrollo mental, los fundamentos psicológicos de los métodos didácticos, las relaciones entre escuela y sociedad, la necesidad de establecer o regular los programas y el personal administrativo y formar una sociedad internacional dedicada a la educación.

La publicación recoge siete capítulos de *El laberinto del mundo y el paraíso del alma* (ns. 1, 2, 3, 4, 10, 19 y 20), tres de la *Didáctica Magna* (19, 20 y 21), los cinco primeros de *Pampaedia* y cuatro de *La Panorthosia* (15, 16, 17 y 18). En su conjunto sin duda dan un panorama de las ideas centrales de Comenio que Piaget ha estudiado en el Prefacio.

Además, la obra contiene un acápite de "Aportes bibliográficos" por Gregorio Weinberg (p. 19 ss) que completan la sección bibliográfica del texto, con una "Cronología" elaborada por Giuliana Lima (p. 53 ss) y la "Breve bibliografía" que contenía la edición de la UNESCO de 1957 (p. 255 ss).

De esta manera la edición ha enriquecido a su original, actualizándolo y poniéndolo en relación directa con los problemas actuales de la educación argentina, abocada a una reforma cuyos resultados esperamos con ansiedad, teniendo conciencia clara de la magnitud del problema.

HUGO E. BIAGINI, *Fines de siglo, fin de milenio*, prólogo de Fernando Ainsa, Buenos Aires, Ediciones UNESCO, Alianza Editorial, 1996, 206 pp.

Las reflexiones del prologista, con el título precisamente de "Una reflexión para más allá del año 2000" tienden a apoyar la "demitificación" acerca del fin de siglo y de milenio, conforme resulta patente en la intención de Biagini. En efecto, no hay contenidos "mileneristas" ni "apocalípticos" a pesar de lo sugestivo del título. Hay sí, lo que suele hacerse, de modo normal, al fin de un periodo: un balance retrospectivo que en este caso supone centrarse en algunos puntos de este conflictivo siglo XX, del que dice Ofelia Jani en un poema titulado "Fin de siglo" con el cual se abre la obra: "*Se acabó el Siglo XX, compendio prodigioso, / todo allí sucedió a ritmo acelerado, / un segundo equivale a décadas de antaño, una hora es un siglo, pero un día es... un día*".

Aunque la obra tiene en vista fundamentalmente el caso argentino, lo hace en un doble contexto de comparación: Latinoamérica y España en la primera parte y los procesos planetarizadores (expansión de Occidente) en la segunda.

En la visión de Biagini, el siglo XX se desarrolla entre un "principio" y un "fin" cuyos caracteres él se encarga de exhibir para mostrar la índole quebrada y tal vez azarosa del proceso, pero en cierta forma previsible. Así, la primera parte se titula "Umbrales del novecientos" y los temas que rescata como preocupación ideológica son en primer lugar la búsqueda de la identidad (tanto en Argentina como en Latinoamérica) a partir de diversas actitudes frente a las influencias transocénicas: el modernismo, el positivismo, el afrancesamiento. En segundo término se ocupa de las difíciles relaciones entre América Latina y América Sajona, que, en expresiva frase del autor pasó de "hermana mayor" a "coloso del norte", historiando los avatares de la tradicional anglofilia argentina (que ni siquiera se ha desvanecido del todo después de la Guerra de Malvinas) y que, curiosamente, tenía como contrapartida una fuerte posición antiyanqui que sí parece haber quedado ahora, un siglo después, muy sumergida. En tercer lugar rescata Biagini la tradición hispanista (e hispanófila) en relación con la ideología noventayochocentista.

En la segunda parte, y saltando la descripción -no la evaluación- del proceso intermedio, nos asomamos al fin del siglo y del milenio. Muchas cosas han cambiado en ese tiempo: aparece un nuevo orden internacional que el autor se inclina a calificar de "neodarwinismo" donde los países americanos corren riesgo de ser los perdedores de la lucha por la vida, pero que también presagia rumbos azarosos debido al "estado de malestar" que es muy perceptible en Argentina (empobrecimiento de la clase media, falta de espacios de auténtica representatividad,

aflojamiento de los nexos comunitarios y del tejido social, etc.). Frente a esta situación detecta Biagini el renacimiento de una derecha conservadora en cierto modo preludiada por el venezolano Carlos Rangel cuyas ideas servirían de fermento al neoconservadurismo. Otros exponentes de la difusa ideología del "fin de milenio" que analiza el autor son el yanqui-nipón Fukuyama y el argentino Juan José Sebreli, cuyo encuadre "padece frontalmente de un maniqueísmo antididáctico y esencialista" según el autor (p. 132) y que termina adhiriendo a la tesis de Fukuyama sobre la superioridad del Occidente racional frente a un supuesto Oriente irracionalista o irreflexivo, todo lo cual le parece a Biagini por lo menos gratuito como interpretación sociohistórica.

En el capítulo "Más allá del neoeuropeísmo" se propone un rescate del pensamiento utópico en la línea propuesta por Fernando Ainsa, para terminar, en el capítulo final, con una suerte de apelación al "sentido común" filosófico e histórico frente a las afirmaciones absolutas sobre "postmodernidad" y "eclipses varios". Rechazando un antieuropeísmo gratuito o un negativismo tanásico por parte latinoamericana, admite la posibilidad de un perfil ecuménico real a partir de la experiencia histórica acumulada en América Latina (siglos de trasvasamiento cultural, mestizaje e identidades regionales no estatales nos han transformado en un gran "centro" de experimentación histórica), que permitiría a Europa convertirse en un auténtico "Nuevo Mundo" permitiendo un nuevo proceso de alquimia socio cultural entre sus culturas autóctonas que pugnan por reconocimiento (piénsese en la transformación del mapa europeo desde la caída del muro de Berlín) y los descendientes americanos de los millones de europeos que abandonaron sus tierras hace un siglo.

Como puede apreciarse, la reflexión de Biagini, fundada en una investigación documental y en un método hermenéutico precisos, va más allá de ellos para configurar una prospectiva y hasta un programática de acción socio cultural, política y económica desde nuestra situacionalidad. Programas de este tipo hay varios y sin duda interesantes y motivadores. Lo que tiene de propio e importante la propuesta de Biagini es que él presenta sus ideas desde (y no al margen, ni contra) la historia leída lo menos prejuiciosamente posible, y para evitar esas lecturas acriticas y tendenciosas se sirve de un instrumento crítico: la filosofía. Es un libro que debe ser leído sin prisa porque proporciona mucho material de reflexión.

Esta nueva publicación es órgano de la Asociación de Hispanismo Filosófico, una entidad reciente, formada mayoritariamente por españoles pero también por latinoamericanos y europeos interesados en el hispanismo filosófico. Según la programática que se nos anuncia en la "Presentación", la revista debe ser "la revista de la Asociación. Esto quiere decir dos cosas primordialmente: que sea, ante todo, una plataforma para que los socios publiquen sus investigaciones y que contribuya a facilitar la comunicación entre nosotros y, en particular, el espíritu de nuestra comunidad científica". Aunque en la revista no se explicita dicho espíritu, consta en la convocatoria y en la programática de la Asociación y puede inferirse -esto es lo más importante- de las páginas de esta primera entrega. Se trata de nuclear a los investigadores y estudiosos del hispanismo, con seriedad académica, pluralismo y libertad de pensamiento, y constituirse en un foro de nivel intelectual y de calidad moral. No se puede menos que estar de acuerdo con este programa. La cuestión es cumplirlo.

Para ello, la Asociación realiza el esfuerzo de editar un órgano de difusión de investigaciones y actividades, que se compone de diversas secciones. La primera se dedica a artículos de fondo, que constituyan aportes significativos al tema, de modo que -como dice la Presentación mencionada- "publicar en la revista suponga una contribución relevante para el curriculum". En este número tenemos en primer lugar un trabajo de Mauricio Beuchot (México), sobre "La filosofía mexicana en el siglo XVII", otro de Alain Guy (Toulouse): "Los filósofos franceses hispanistas", un tercero de Julio Quesada (Madrid): "Filosofía de la novela: el *Quijote* como género de la modernidad" y por último un trabajo de María Luisa Mallard García sobre "Mujer y narración en María Zambrano".

La segunda sección se dedica a notas, incluye necrológicas, controversias, discusión de un libro, acontecimiento, congreso, etc. Aquí tenemos un trabajo de Antonio Truyol Serra, "In memoriam: Angel Losada García", otro de José Luis Abellán: "El hispanismo filosófico como diálogo intercultural", un tercero de Hans Jörg Neuschäfer: "La situación de la hispanística en las universidades alemanas" y de Luis Jiménez Moreno, "Sobre el conocimiento en Gracián por el símbolo y el concepto". La tercera sección se dedica a reseñas y la cuarta a informes de investigación (tesinas, tesis, proyectos) y actividades.

Como puede apreciarse, estamos en presencia de un emprendimiento serio y entusiasta, al que deseamos y auguramos continuidad y éxito.