

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 19, N° 37

1° Semestre 1999

INDICE

<i>El concepto de estar de Rodolfo Kusch en las tradiciones de la filosofía - Gabriel Sada</i>	3
<i>Encuentros y desencuentros: la idea de cultura en la filosofía argentina contemporánea - Celina A. Lértora Mendoza</i>	16
Noticias	38
Bibliografía	39

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
E-Mail: fepal@clacso.edu.ar. 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 remita un ejemplar.

ISSN 0326-3312

ARTICULOS

EL CONCEPTO DE ESTAR DE RODOLFO KUSCH EN LAS TRADICIONES DE LA FILOSOFÍA

Gabriel Sada

UBA - Buenos Aires

*“De sólo estar estando vivo
de sólo estar estando muerto,
anda Rodolfo Kusch
entreverando los vientos.”*

Santillán Güemes,

Tilcara, 10/10/9

El estar

Expreso en mi libro *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch* que en su concepto de “estar” hay una instancia de tipo “metafísico” en cuanto se refiere a la totalidad y el fundamento (p.162-163).

El texto fundamental para esta interpretación es el capítulo 6 de EAFA, aun cuando pueden encontrarse alusiones en otros lugares.

Señalo también que dicha instancia emparenta a Kusch con las concepciones que a lo largo de la historia de la filosofía se han preocupado más por in-determinar o des-determinar lo absoluto que por caracterizarlo.

Me interesa ahora mostrar esto con algo más de detalle. Mostraré en

forma breve alguna de estas concepciones, por lo menos en algunas de las formas en las que puede entenderlas la interpretación filosófica actual, y desarrollaré conjuntamente con esto unas cortas reflexiones sobre el concepto de estar en Kusch bajo esta perspectiva.

Uno podría decir que esta larga tradición se puede englobar en lo que se llama usualmente teología negativa: para referirse a lo divino utilizar fundamentalmente términos negativos o contradictorios. Sin embargo hay que decir que el término “teología” sólo puede provenir de una reflexión exterior puesto que el “*theós*” es muchas veces para este pensamiento, una determinación posterior, ya es cierta determinación. Así Kusch dice que el estar puede dar tanto una planta como un dios (EAFA p.92). Sólo en cuanto se equipare lo indeterminado con lo divino es posible hablar de teología.

Algunos preferirán hablar entonces de una ontología negativa. Ciertamente el concepto de estar propio de Kusch guarda relaciones con el ámbito de los términos tradicionales de “ser” y “ente”. Así en EAFA (p.89) afirma que, como aventura filosófica, llama estar a su intuición de lo americano. Pero tanto “ontología” como “ser” y “ente” han adquirido tantos significados que se cruzan, se diferencian y se superponen que, aun admitiendo la pertinencia del estar a este tipo de reflexión filosófica, preferimos simplemente decir que Kusch se inscribe en esa tradición que, más que señalar la excelencia del principio, la culminación en él de toda realidad, quiere marcar su radical diferencia, su heterogeneidad.

El Tao

El concepto que primeramente me sale al paso en la historia de la filosofía con cierta semejanza al estar, es el concepto de *tao*. En el *tao* encontramos esta idea de una sacralidad menguada. En segundo lugar encontramos la idea de indeterminación, el *tao* es *wu* (no ser) ya que es *wuming* (innombrable), aquello de donde nacen **todas** las cosas, por ello no es cosa. Es, como dice el capítulo 32 del *LaoZi*, el Bloque no tallado. Una vez que el Bloque es tallado, hay nombres. Si nombre y determinación

o forma para este tipo de pensamiento son correlativos, el *tao* es justamente aquello de lo cual surge todo nombre y toda cosa. También, ya lo hemos dicho, el estar de Kusch es aquella fuente nutricia que da como posibilidad cualquier objeto, desde un dios a una zanahoria. Notemos sin embargo una diferencia: mientras el *tao* es, según algunos intérpretes, una palabra vacía que no significa nada, que sólo indica el lugar vacío previo a todo ser, el estar de Kusch tiene una connotación a la presencia última de lo real, es el hay de Parménides solo que considerado como fuente dinámica, posibilitadora y engendradora de todo lo viviente.

El *ápeiron*

Un segundo concepto que podemos relacionar con el estar de Kusch, ya en el ámbito de la tradición filosófica occidental, es el de *ápeiron* de Anaximandro. Ciertamente las interpretaciones sobre este concepto son innumerables y no todas pueden relacionarse con el estar de Kusch. Así por ejemplo, para quedarnos dentro del ámbito latinoamericano, la gran autoridad de filosofía griega que fue Conrado Eggers Lan afirmaba que *ápeiron* era el todo de la realidad o universo que contenía en su seno todas las oposiciones como día-noche, invierno-verano, etc. Pero una interpretación más tradicional de este concepto, como puede verse en el libro de Olof Gigon *Los principios de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides* interpretaba el *ápeiron* como un principio indiferenciado de lo cual surgen todas las diferencias o determinaciones que constituyen el mundo. Ahora bien, y aquí puede empezar la comparación con el concepto de Kusch, este *ápeiron* no se lo piensa como meramente una instancia que está en el inicio sino como fuente permanente de diferenciación y formas. En este sentido de potencialidad de todo ser es que puede ser comparado con el estar.

Similitudes

Hay asimismo una serie de reflexiones que señala Gigon en torno a este término de Anaximandro que pueden mostrar parentescos con Kusch. Así el intérprete de Anaximandro relaciona el *ápeiron* con el Caos inicial de la *Teogonía* de Hesíodo. “En el se realiza, dice Gigon, la

intención más propia del pensamiento de Hesíodo....Es plenamente hesiódico el volver a poner como principio lo más vacío, simple e informe” (p.67). Si bien el concepto de Caos en Hesíodo no tiene fundamentalmente el sentido de revuelta confusión que adquirirá posteriormente sino el de “cavidad entre el cielo y la tierra”, sí indica la indeterminación originaria de donde todo surge y que ha originado evidentemente su segunda acepción (revuelta confusión). Ahora bien, Anaximandro nos dirá que el *ápeiron* no solo es inicio de todo sino también vuelta de todo: “a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad” (B1/A9). En sus interpretaciones más tradicionales podemos relacionar esto con afirmaciones de Kusch: “¿Cabe inferir que la inestabilidad del esto es, y por consiguiente, todo lo referente al es abre en general una especie de **abismo**? (Eafa p.88)” Y también: “Es mucho más amenazante la potencialidad del estar que la de los dioses, porque encierra **la potencialidad del caos**, desde el punto de vista del vivir cotidiano” (ídem p.93). El estar es el “**trasfondo** desde el cual lo óntico mismo es un simple **episodio**” (ibídem p.89). Si el *ápeiron* anaximandreo es una indiferenciación de la que todo surge y en la que todo se convierte, Kusch ha señalado, sin embargo, más fuertemente el carácter de in-estabilidad del ente que surge de tal fundamento.

También Anaximandro habla del *ápeiron* que todo lo abarca (*períējein*) (frg. B3/A15) y Kusch hablará de una “globalidad indeterminada” (cfr. p.93, tm 91 y 92) Esta característica de globalidad la relaciona previamente con el concepto de seminalidad: “lo seminal puede dar un dios, una planta o una piedra, o todo a la vez” (p. 92). También Anaximandro habla de que las cosas surgen como semilla (*gónimon*) (A10) aunque la interpretación es discutida (Gigon p.85; Kirk-Raven texto 123).

Finalmente digamos que el *ápeiron* es “divino” pero no como un dios personal sino en el sentido de inmortal y que nunca envejece.

Reconocemos, ya lo hemos dicho antes, que esta interpretación tradicional de Anaximandro puede ser puesta en duda desde los modernos estudios filológicos pero en ella, desde los doxógrafos hasta hoy, hay un

conjunto de intuiciones e imágenes que persiguen al hombre cuando se enfrenta con los problemas metafísicos y que también son posibles de encontrar en Rodolfo Kusch. Si tuviéramos que marcar de todos modos una diferencia entre el *ápeiron* y el estar diríamos que el primero es un concepto claramente cosmogónico y cosmológico (fundamentalmente cosmológico en la interpretación de Eggers Lan) mientras que el concepto de estar es metafísico y antropológico: el estar es aquello en lo que el hombre se encuentra y que reconoce como su amparo y desamparo.

El Dios en Meister Eckhart

Un tercer concepto que quisiera poner en relación con el estar es el de **Dios** en Meister Eckhart. Sabido es que Eckhart retoma tradiciones del neoplatonismo para expresar su pensamiento sobre Dios. La fundamental es aquella de que el principio supremo está más allá del ser. “Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam” (Quaest.Paris. I,4) “Si abordamos el orden de la criatura llegando al del ser, estamos encima del orden del ser en tanto que nos atenemos a Dios. Puesto que el ser conviene a las criaturas, no está en Dios más que como en su causa” comenta Gilson. Dios en cuanto está libre de todo ser (“puritas essendi”, idem I,9) puede ser la causa del ser: “Deus autem est causa onnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo” (idem, I,8). Del mismo modo que Aristóteles había dicho que la vista debe ser incolora para ver todo color, de modo semejante hay que rechazar en Dios todo el ser para que pueda ser la causa de todo ser.

De todos modos hay que marcar claramente las diferencias: en Eckhart se trata de Dios y además, según los comentaristas, Eckhart habría determinado a Dios como *intelligere*: “Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse” (idem I,4). Kusch en cambio ve a Dios como una determinación posible de un estar más abarcativo. De él nada es posible decir sino la redundancia: el estar está.

Es interesante notar que esta idea de redundancia también se encuentra en Eckhart cuando comentando Éxodo 3, 14 no interpreta el

“yo soy el que soy” de Yavéh como expresión de un ser verdadero frente a seres que sólo lo son relativamente, sino como la negativa a determinarse de cualquier modo. Persistencia de una tradición que ve en cualquier afirmación una limitación.

Antes de proseguir debemos hacer una observación sobre el concepto de estar kuschiano y su relación con lo divino. Va a ser una observación general ya que no queremos entrar expresamente en el tema de la religión en Kusch. Kusch ve la figura de Dios como una posible determinación del estar. El estar es un imponderable, que no tiene en el plano ontológico ni consistencia, ni tampoco subsistencia (EAFA p.91). Lo cual no significa para el autor que este fondo último no pueda ser expresado con categorías religiosas, como se ve en el texto siguiente : “...el sentido que tiene en el fondo lo religioso para nosotros. Es el ámbito del no acontecimiento donde se suspende el desgarramiento entre el corazón de uno y de las cosas...” (GEO p.151). Ambito que Kusch, como sabemos, también llama estar. Con ésta diferenciación entre lo sagrado y la figura determinada del dios proseguimos con la línea central de nuestra exposición.

El absoluto hegeliano1

Un cuarto concepto que queremos poner en relación con el estar es el concepto de **Absoluto** en el Hegel de Jena, más concretamente en su obra “*Diferencia entre los sistemas de filosofía fichteana y schellingiana*”.

Aquí también Hegel desarrolla un lenguaje negativo para referirse al Absoluto “Cada ser producido por el entendimiento es algo determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras sí algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace entre dos noches, **sin sostén; descansa en la nada**, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y termina en la nada” (p.17). De este modo “el mundo objetivo” del entendimiento halla “la ruina en la riqueza infinita” (idem).

Esta riqueza infinita es para el entendimiento la nada: “desde el punto

de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe contrapuesto a sus determinaciones. Lo absoluto es la noche y la luz más joven, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche es una diferencia absoluta **-la nada es lo primero de lo que ha surgido todo ser**, toda multiplicidad de lo finito” (p. 15-16).

Comenta Marcuse en su libro *Ontología de Hegel*: “el concepto de lo *absoluto* ha de quedar todavía en la indeterminación en que se encuentra por de pronto para Hegel mismo. Lo absoluto no se puede captar provisionalmente sino en un contramovimiento respecto del ente esencialmente *relativo*, referido al entendimiento y a sus actos de posición, *determinado* en cada caso: como la negación de ese ente: es esencialmente *absoluto negativo*” p.20. Pero no es una noche vacía, ni una nada vacía: de él ha surgido “todo ser determinado, toda la multiplicidad de lo finito” (idem).

Podemos decir que el concepto de Absoluto tiene los siguientes caracteres: negación del ente, escisión y movilidad. A diferencia de Kusch el Absoluto hegeliano se manifiesta como contraposición, escisión, dialéctica. Dará lugar al sistema. En Kusch en cambio el estar parece haber surgido del ámbito antropológico (en un doble sentido, por un lado en cuanto es un modo de ser de la población americana, por otro lado en cuanto surge de la atmósfera heideggeriana y sus preocupaciones por el Dasein) y sólo adquiere un sentido claramente metafísico según mi entender en su libro *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Si bien el estar, como lo hemos indicado, puede dar tanto una planta como un dios, (o aun una planta que sea también un dios) esto es azaroso, no responde a una lógica determinada. En Kusch el concepto de estar desde el punto de vista metafísico es más bien una presencia que se sustrae.

Es interesante sin embargo marcar una semejanza: para Hegel la escisión que se da en lo Absoluto, (lo Absoluto es vida que se escinde y se contrapone) se expresa como “lugar climático” como discusión de la filosofía kantiana, forma contemporánea, para Hegel, de la escisión. Tal

el dualismo “que todo lo penetra universalmente en la cultura de la historia moderna de nuestro mundo norte occidental” (*La esencia de la crítica filosófica*, pp.125-26) y que se expresa en términos filosóficos en la forma de oposiciones entre pensamiento y ser, entendimiento y sensibilidad, subjetividad y objetividad, pero que también se da “en esferas restringidas de variado tipo” y que sostienen todo el peso de los intereses humanos (*Diferencia...* p.13). “La escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía y, en tanto formación cultural de la época, el aspecto no libre, el aspecto dado de la figura” (p.12). La tarea de la filosofía será entonces restablecer la unidad de este mundo escindido. También en Kusch hay un dualismo (expresado más que en términos filosóficos en situaciones culturales, en lo que Hegel llamaría “todo el peso de los intereses humanos”) entre saber popular y saber culto, pueblo y clase media, pensar implícito cotidiano y filosofía académica europea, sabiduría y ciencia, etc. Dualismo que Kusch muchas veces intenta superar, y si bien en él no se parte de la idea de un Absoluto como escisión, tal como se da en Hegel, sí habla del estar como aquello que abarca a “blancos y pardos” (PIPA p.13).

El “*sein*” heideggeriano

Finalmente habría que poner en relación el *sein* heideggeriano y el estar de Kusch. Hacer un recorrido sobre este concepto fundamental de la filosofía del pensador alemán está evidentemente fuera de las posibilidades presentes de esta ponencia. Trabajo entonces con las ideas más usuales que pueden encontrarse en cualquier exposición de la filosofía de Heidegger. Por otro lado en mi libro *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch* he hecho muchas alusiones al pensador de Friburgo. Aquí solamente me remito a la idea que dio origen a este trabajo: la idea de que la instancia metafísica en Kusch tiene que ver con una tradición que trata de indeterminar lo absoluto para lo cual señalo elementos de esta tradición en Heidegger.

El *sein* heideggeriano se constituye también frente a una serie de negaciones: él no es primeramente aquello de que se ha ocupado la historia

de la filosofía occidental (esta más bien lo ha ocultado), él no es el *esse* tomista, él se da en los entes pero no es el ente, él se manifiesta y se oculta en sus advenimientos como historia del ser. Este ser al que se alude casi obsesivamente y que se elude ha sido caracterizado algunas veces, tanto por Heidegger mismo como por sus intérpretes, como “nada”. Desde la observación de orden lógico de que nada puede predicarse sobre el ser, hasta la acumulación de frases contradictorias para referirse a él, Heidegger repite, en su propia y peculiar modulación, la lección y los recursos retóricos de la tradición apofática.

Esta claro que Heidegger conoce esta tradición apofática pero aun así encontramos en él este intento de desmarcarse de toda la historia de la filosofía occidental. Se puede decir, extremando un poco las palabras, que para Heidegger toda la tradición de la filosofía occidental es apofática ya que calla el ser y desconoce la diferencia ontológica. (Claro que, como lo afirmó hace mucho Dionisio, el Místico, una cosa es callar por ignorancia y otra por sobreentendimiento). Frente al silencio del ser, como afirma Habermas, “todo el esfuerzo de Heidegger se endereza a *hacer experiencia de la no comparecencia de la patencia del Ser como un advenimiento del propio Ser y a meditar sobre lo así experimentado.*” (*El discurso filosófico de la modernidad*, p.168).

Si esta interpretación de Heidegger es correcta podemos marcar una diferencia entre el olvido del ser heideggeriano y la pérdida del estar kuschiano en relación con la tradición filosófica. En ambos este olvido y esta pérdida marca toda **la historia de la filosofía occidental** pero mientras que en Heidegger el acento recae en el hecho de que la filosofía tiene una **historia**, -que es en última instancia una historia del Ser y su destino- en Kusch el acento recae en que la filosofía es, por lo menos en su expresión más acabada, **occidental**, fruto de una cultura afirmativa que Kusch denomina ser alguien. De allí que mientras que en Heidegger la posibilidad de superar el olvido del ser y su ocultamiento en la metafísica parece proyectarse en la **dimensión temporal** del futuro, para Kusch el darse cuenta del estar parece que significa asumir un **lugar cultural**: la dimensión de lo americano, que se expresa, de hecho, en campesinos

e indígenas. En PIPA Kusch afirma, dialogando con Heidegger sobre “la evaporación del ser” que se da en la cultura occidental actual: “No debe haber ... mucha diferencia entre el indígena y el occidental, ya que ambos requieren lo absoluto, pero aquel [el indígena] lo concreta mientras que éste [el occidental] lo vive en negativo a ocultas, y siempre segregado, como para la masa” (p. 262, es interesante leer todo el contexto).

Este “salto a lo escatológico” (en cuanto fin de la historia de la metafísica y advenimiento del ser) que parece darse en el pensamiento de Heidegger, Habermas lo relaciona con un supuesto tema romántico del dios ausente, pero, en relación con nuestra preocupación sobre la determinación o indeterminación de los conceptos fundamentales, puede ser referido al paulino “**Ahora** vemos en un espejo, confusamente. **Después** veremos cara a cara. **Ahora** conozco todo imperfectamente. **Después** conoceré como Dios me conoce a mí.” (1 Corintios 13,12), texto que, en clave teológica, está en la base de la tradición apofática occidental, y que muestra que la futurización de lo Absoluto es una de sus variantes posibles.

Una observación que hace Gianni Vattimo en su *Introducción a Heidegger* creo, sin embargo, que puede iluminar también nuestra comprensión del pensamiento de Kusch: afirma allí el filósofo italiano que expresiones tales como “el simple callar en el silencio” en el último Heidegger que parecen señalar un salto a la mística y al predominio de una ontología negativa, cambian de sentido si se considera lo no dicho como **reserva** permanente, en diálogo con la cual el Dasein se realiza como histórico ser en el mundo. Bajo esta consideración Vattimo se niega a interpretar a Heidegger como una ontología negativa, ya que tal interpretación atestigua la presencia de prejuicios metafísicos: el ente como criterio del ser y la verdad (125-126).

Ahora bien, si he evocado aquí a Kusch desde la historia de la filosofía, un poco hegelianamente -comenzado por Oriente y terminando en el mundo germánico del cual saldría este alemán-americano que es Kusch, cometiendo así muchas injusticias con muchos pensadores y silenciando otros, ha sido por aventar el fantasma de la no pertinencia de Kusch a la

filosofía. Pero tal pertinencia implica también algo así como ver el pensamiento de Kusch desde su aspecto muerto, las frías clasificaciones del anatomista, como afirma Hegel. Sin embargo en cada uno de estos autores en forma general, y en Kusch en este caso concreto, los conceptos que hemos considerados son siempre formas vivientes, maneras que el pensador tiene de desmarcarse de contextos concretos ya previamente dados, de un Absoluto muerto. Si Vattimo puede decirnos que el *sein* heideggeriano debe ser visto positivamente como reserva dadora de sentidos y que como tal abre al *Dasein* en su historia, análogamente ver el estar positivamente como potencialidad de todo, en Kusch, es entender que el estar es el domicilio desde el cual nosotros, como americanos, podemos obrar. Nuestro autor lo afirma muchas veces en su obra: así en las últimas páginas de AP donde se nos muestra como “lección de América” y como “nuestro destino posible” el “ser hombres sin sucedáneos”, es decir sin “sustitutos para compensar una totalidad mutilada” (AP 222 y 155); así en PIPA el último capítulo lleva por sugestivo título “*Recuperar el absoluto*”. Aquí, el absoluto (que todavía no se identifica sin más con el estar, sino que, dice allí Kusch: “el estar requiere lo absoluto” (p. 260) excesivamente visualizado por la religión instituida y la ciencia no permite inscribir en sí mismo nuestro propio absoluto. Así Kusch dice que las distintas propuestas culturales y sociales que asedian al americano (y aquí nuestro autor viene hablando de ejemplos concretos tales como: “religión y ciencia”, “catequesis de religiosos y clase media”, “democracia burguesa y marxismo incendiario”, etc.- y a todos ellos podríamos ponerlos en relación con aquellos opuestos en esferas restringidas de variado tipo y que sostienen todo el peso de los intereses humanos, de los que hablaba Hegel) “resultan excesivamente esquemáticos y registrables y, por lo tanto, en ninguna forma logran capturar el requerimiento de lo absoluto que lleva encima (el americano), y que es muy difícil expresar.” (p,265) Y en EAFA se afirma que “lo absoluto es tal siempre para otro suelo, no para el nuestro. Falta el absoluto propio” (p. 17). Pero con el absoluto en realidad se “cohabita” y se trata “de recobrar la sorpresa de cohabitar con él”, o sea de “recuperar lo humano en su plenitud” (p.11). Con estas palabras termino aquí mi exposición, les agradezco la atención prestada y pido disculpas a quien estos temas no interesen y vean otras sugerencias en Kusch: literarias,

antropológicas, políticas, etc. Simplemente ha sido mi intención acercar a Kusch a la historia de la filosofía y esto desde un único concepto que es el del **estar**.

Bibliografía citada

- Eckhart M., *Quaestiones Parisienses*, texto latino, ed. B. Geyer.
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*. De Hesíodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1971.
- Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989
- Hegel, J.G.F. *La esencia de la crítica filosófica*, pág. ed. Glockner, t.I, pp.213-275.
- Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, ed. Büchner-Pöggeler.
- Heidegger, M. *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961.
- Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969.
- Marcuse, H. *Ontología de Hegel*, Madrid, Martínez Roca, 1970.
- Sada, G.O., *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Bs.As., García Cambeiro, 1996.
- Vattimo G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1998.

NOTAS

ⁱ El presente trabajo fue leído como ponencia en las Jornadas de Homenaje a Rodolfo Kusch que se realizaron en Salta el 8 y 9 de octubre de 1998, y en Tilcara; Jujuy, el día 10 de octubre. Dichas jornadas fueron organizadas por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta y otras instituciones interesadas en el pensamiento de Kusch. La cita de Santillán Güemes fue expresada como una copla oral, el día 10 en Tilcara. Vaya como un homenaje a todos los que participaron en dichas jornadas.

ⁱⁱ Cito las obras de Kusch del modo siguiente: AP = América Profunda; PIPA = El pensamiento indígena y popular en América; GEO = Geocultura del pensamiento americano; EAFA = Esbozo de una antropología filosófica americana.

ⁱⁱⁱ “Así, no puede sorprender que encontremos a menudo en la metafísica la aseveración referente a que sobre el ser mismo no se puede expresar nada. Incluso, se puede probar esta afirmación de manera *estrictamente lógica*. Tan pronto como sobre el ser se pudiese expresar algo, este predicado tendría que ser más general aún que el ser. Pero puesto que el ser es lo más general, tal intento contradice su esencia. Como si aquí se hubiese acaso dicho algo sobre la esencia del ser, al designarlo como lo más general. Con ello se dice, a lo sumo, de qué manera se lo piensa -a saber por generalización del ente-, pero no qué significa ser” (*Nietzsche*, t. II, p.211-212).

^{iv} “El ser es, a la vez, lo más vacío y lo más rico, lo más general y lo más particular, lo más comprensible y remiso, a la vez, a todo concepto, lo más usado y, por cierto, recién anunciado, lo más seguro y lo más abismal, lo más olvidado y lo más recordado, lo más dicho y, a la par, lo más callado” (*Nietzsche*, t.II, p.253).

^v El absoluto sufre en Occidente un proceso de exteriorización (pero no en el sentido de Hegel, de que el absoluto se exterioriza y luego se recupera). Kusch usa los siguientes terminos a lo largo del texto como ejemplos de este proceso de exteriorización: al absoluto se lo nombra, se lo connota, cae bajo el principio de causalidad, e incluso podríamos decir de editorialidad: se lo publica como libro. Aún más, ciencia y religión son formas de burocratización de la fe y la inteligencia, “formas visuales (del absoluto) vividas a nivel de organización”: o sea al absoluto también se lo socializa y se lo burocratiza. Por ende el absoluto propio se evapora.

**ENCUENTROS Y DESENCUENTROS:
LA IDEA DE CULTURA
EN LA FILOSOFIA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA**

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET- Buenos Aires

El tema del hombre ha sido una de las preocupaciones constantes de la reflexión filosófica argentina. Pero no el hombre abstracto, no una categoría, sino el hombre histórico y participante de una sociedad, plasmador de una cultura e interesado por ciertos asuntos o problemas hondamente vitales. Ya Estaban Echeverría, en los albores de nuestro pensamiento filosófico, y el movimiento de la Generación de 1837, se ocuparon en elaborar una filosofía que pudiera dar cuenta de nosotros mismos. Alberdi, nuestro gran constitucionalista de esa época, fue quien lo propuso más explícita y consecuentemente. Tampoco los positivistas de fin de siglo fueron ajenos a esa preocupación, y ya en éste, basta con mencionar a Ingenieros y Aníbal Pose.

A lo largo del siglo XX la cuestión antropológica - cultural ha sido particularmente inquietante. Temas como la libertad, la cultura, la historia, la identidad nacional, han sido abordados por filósofos de muy diversas formaciones y con muy distintos aparatos conceptuales. Esto ha producido una serie de encuentros y desencuentros no siempre pacíficos ni tampoco siempre limitados al terreno teórico. A pesar de las extralimitaciones prácticas de los más exaltados en una u otra dirección, el resultado de esa diversificación teórica ha sido, a mi juicio, francamente positivo. Ha mostrado que es posible (y deseable) la existencia de diversidad interpretativa del fenómeno humano-cultural argentino y americano. Esto no siempre se ha reconocido, lamentablemente, incluso en el seno del filosofar local. Injustificados silenciamientos (variables con las épocas y las direcciones políticas de los gobernantes) han ocultado, en beneficio de alguna corriente, el amplio abanico que existe más allá de sus ocasionales eclipses y que constituye nuestra riqueza filosófica. Su

existencia es condición de auténtico diálogo filosófico. El desencuentro parcial de las ideas se supera en el encuentro dia-lógico, en el acuerdo -táctico pero efectivo- de que sólo la razón es sede segura para albergarnos a todos, aunque pensemos de modo diferente. Rescatar esa riqueza y darla a conocer es, en mi concepto, una obligación filosófica de todo pensador americano.

Por eso, en esta comunicación me propongo exponer en grandes líneas, y sin pretensiones de exhaustividad -no sería posible en pocas páginas- los principales aportes sobre la idea de cultura en el pensamiento argentino de los últimos años. Los autores mencionados no agotan el panorama pero constituyen un muestreo válido de nuestra variada producción al respecto.

Las orientaciones básicas

Al abordar la exposición del abanico de postura a que hice referencia, y al solo efecto de clarificarlo, y solo efecto de clarificarlo, conviene distinguir las orientaciones básicas a partir de las cuales, como encuadres metodológicos, ha sido pensado el tema de nuestra cultura. También esta clarificación es susceptible de observaciones y objeciones, por lo que necesariamente tiene de convencional. No obstante, estimo que responde a la realidad de nuestra producción filosófica.

Distingo tres grandes direcciones o enfoques a partir de los cuales el tema de la cultura nacional y/o latinoamericana ha sido pensado y expuesto: 1º) A partir de una o varias de las teorías o corrientes filosóficas ya existentes (europeas) o de la propia concepción filosófica del autor, para **comprender filosóficamente** nuestra realidad; 2º) Partir de una o varias teorías o corrientes foráneas o de la propia concepción del autor, con la finalidad de **inaugurar un nuevo modo de filosofar desde nosotros**; 3º) Partir del estudio y análisis de nuestros pensadores (con cualquiera de las metodologías expositivas e histórico-críticas ya existentes o con las propias) para **explicar cuál es el sentido de nuestro pensamiento**.

Me apresuro a aclarar que estas direcciones no son necesariamente excluyentes ni contrapuestas, y que inclusive algunos autores tienen trabajos en las tres categorías. Por eso, la exposición trata de ubicarlos por lo que me parece la orientación preferente, o la más asidua, sin prejuicio de señalar, si corresponde, otros enfoques.

1º) La comprensión filosófica

Quienes intentan comprender filosóficamente nuestra realidad lo hacen a partir de marcos conceptuales bastante diversos, como sus respectivas filiaciones filosóficas. Fieles culturas de una sola doctrina, prácticamente sólo hallamos a los escolásticos. Los demás, aún cuando tengan líneas paralelas, han desarrollado un pensamiento con matices personales, lo cual no impide que casi siempre se puedan señalar claramente sus fuentes.

a. La comprensión filosófica vista desde la escolástica

Por su misma índole, esta filosofía no parece el marco teórico más adecuado para encarar problemas parciales, dado que la universalidad y perennidad son sus características distintivas. No obstante, no ha podido menos que ocuparse de temas que si bien no están en su tradición, son imperativo inexcusable del filosofar hodierno. Por eso ha elaborado una filosofía de la historia y de la cultura, dentro de los lineamientos generales del sistema. Es necesario destacar que quienes trabajan con este método, y por exigencias del mismo, deben adherir previamente a una determinada metafísica, gnoseología y antropología; las damos pues, por conocidas y supuestas, pues no difieren en lo esencial de las propuestas por los grandes escolásticos del pasado y el presente.

Entre nosotros, los únicos escolásticos que con cierta asiduidad se ocuparon del tema de nuestra cultura son tomistas. **César Pico** (1895-1966)(1) parte de una elucidación sobre la cultura. Para él, Europa representa la tradición greco-latina y católica, es decir, la cultura filosófica griega, la cultura jurídica romana y la cultura religiosa judía, logrando constituir una unidad específica a la cual básicamente pertenecemos. No obstante, estima que la misma Europa se ha desviado de la auténtica

cultura (que no puede ser profana) a partir del Renacimiento, por lo cual es necesario restablecer “las jerarquías espirituales como condición del orden nuevo, un predominio de los valores de la cultura”. Y avanzando aún más, afirma que sólo la escolástica mantiene el espíritu occidental, frente a las demás culturas, por lo cual, si el fascismo se entiende, no como una desviación totalitaria (como de hecho ha sucedido) sino como una reacción contra los desvíos de la modernidad, “es lícito y conveniente” colaborar con él. Obviamente, su filosofía de la cultura es solidaria con esta filosofía práctica, por el cual, para Pico, la esencia de nuestras realizaciones culturales, si quieren ser auténticas, debe centrarse en una prolongación y profundización de la cultura greco-cristiana. Además está decir que por “greco-cristiana” no se entienden todos los aportes de esa procedencia sino una previa selección. Concretamente, la filosofía escolástica, el catolicismo ortodoxo y la tradición jurídica de corte romano.

Julio Meinvielle (2) (falleció hace ya años) ha sido un pensador polémico, que intenta fundamentar una filosofía política y social de contenido práctico a partir del totemismo (o más bien, de una de las interpretaciones del mismo). También Meinvielle considera que nuestra cultura pertenece al bloque de la tradición europea y sufre sus mismos problemas y “desviaciones”, semejantes a las denunciadas por Pico. En ambos casos, hay una postura prospectivista. No se trata tanto de lo que somos, sino de lo que debiéramos ser, atentos a que el mundo occidental ha desertado de su misión cultural y salvífica. Y en esta imagen del futuro, Argentina y América no difieren de Europa; las diferencias locales, que estos autores no niegan, son irrelevantes para ellos en la medida en que haya coincidencia en los postulados que enuncian.

b. La comprensión filosófica desde el agustinismo

Alberto Caturelli (3) es uno de los filósofos argentinos que tempranamente, en la década del cincuenta, se ocupó del tema de América intentando aprehender sus elementos constitutivos intransferibles, su prístina esencia. Su concepción deriva de su idea sobre la historia y la cultura. Para Caturelli la existencia limitada (el hombre) implica la nada, y por ende la creación. Siendo así, la historia no puede ser cíclica o

reiterativa, sino necesariamente lineal, y está constituida por los actos de las personas que han vivido (no es “universal” en el sentido del concepto hegeliano, sino personal) y que han participado en obras exteriores provenientes de dichos actos: la cultura. La cultura es una por esencia, pero plural por la pluralidad de modos de ejercerse ese acto de contemplación de lo producido, en que ella consiste. Concluye Caturelli que toda cultura es legítima, en cuanto aprehende necesariamente alguna de las dimensiones humanas, pero sólo es completa aquella que asuma la totalidad de las dimensiones, y esa es la cultura “cristiana” (es decir, no contempla este autor, la posibilidad de varias culturas cristianas igualmente válidas y entre sí distintas). ¿Cómo se salvan las culturas no cristianas en lo que tienen de válido?. Según Caturelli, toda cultura legítima (auténtica producción humana) es movimiento de cristificación hasta la transfiguración, que es el momento en que la fe implícita en toda cultura se hace explícita en la cristiana. Y ese es el momento paradójico en que una cultura no cristiana deja de ser ella misma al hacerse cristiana y al mismo tiempo se logra plenamente a sí misma. En otros términos, el fin, la realización de toda cultura cristiana, es llegar a cristianizarse. Tal es el caso de la cultura helénica, y de la indígena americana. La cultura cristiana asume así el papel de elemento develador de lo implícito, y en esa particularidad que es propia del modo de darse lo implícito en las culturas no cristianas, radica la única posibilidad aceptable de diferencias en el seno de la cultura cristiana, o de “pluralidad” de culturas cristianas.

Para Caturelli América es bifronte. América antes del descubrimiento cristiano era presencia muda, en el ámbito del ser originario, sin conciencia americana todavía. Lo americano emerge como una de-velación que hace el espíritu cristiano, en la originalidad de su acto descubridor de lo mudo y hostil. Pero el espíritu americano no es ni uno ni otro acto originario, es “agonía” o tensión entre ambos, proceso de succión de lo imaginario en el acto de conquista, aparición de lo bastardo, es decir, lo que no es ni europeo ni indígena. Para Caturelli esta “agonía” y esta condición de bastarda constituyen el drama de la cultura de América, y también de la Argentina, en la medida en que, si bien es mucho menos mestiza que el resto, no puede sustraerse a ese destino común. Pero este mismo drama constituye la originalidad intransferible de América, el

proceso histórico único, que no es semejante al de la colonización de África ni a la presencia y a la influencia europea (cristiana) en el Lejano Oriente, y que tampoco se ha repetido después. Asumir esta originalidad bastarda, esta bifrontalidad, es condición para pensar América. En otros términos: hoy no podemos pensar América ni desde lo indígena solamente, ni desde lo europeo exclusivamente. Somos otra cosa, somos una mezcla en la cual no pueden separarse los elementos constituyentes, a riesgo de perder la totalidad.

c. La comprensión filosófica desde el eclecticismo

Carlos Astrada (1894-1970)(4) puede ser considerado un existencialista en sentido amplio, con influencias del pensamiento dialéctico y con retoques de su propia pluma. Su concepción sobre nuestro “ser argentino” (el gaucho) es solidaria con su pensamiento maduro, suerte de síntesis de un existencialismo más allá de Heidegger y de un descubrimiento del marxismo. La existencia es coexistencia, el hombre es teórico de la práctica. Toda consideración filosófica es consubstancialmente temporalizada y concreta. Cuando Astrada se aproxima a la Argentina (sobre todo en su obra *El mito Gaucho*, obra pionera y ya clásica, pues data de 1948) intenta indagar nuestra esencia a partir de un mito que puede considerarse propio: el del gaucho.

Según Astrada, el mito no es producto de épocas primitivas de la conciencia popular, sino que puede estar presente en cualquier estrato del desarrollo cultural, y en modelo de actitudes y empresas vitales de la sociedad. El mito gaucho, tal como por ejemplo lo expresa el *Martín Fierro* de Hernández, está constituido por el conjunto de supuestos y contenidos emocionales de nuestra comunidad y relacionados con su finalidad histórica. Para este autor, el “gaucho” no es un tipo humano del pasado y que ya no existe, sino la característica de nuestra estirpe constantemente renovada. Nuestra vida nacional en sus exigencias más profundas se vincula al gaucho, quizá en la imagen que proviene ya de los tiempos de Güemes.

El gaucho es el habitante de la inmensa soledad de la pampa, que

crea “una existencia extraña de sí misma” profundamente melancólica y de cierto fatalismo. Es un hombre con un arraigado sentimiento de autonomía, lo cual determina también su ideal político. Es lo opuesto al viejo Vizcacha (otro personaje del poema) que representa a la oligarquía, sin ideales ni creatividad. También Astrada se aproxima a Fatone en el uso del concepto búdico de “karma” (aunque entre ellos hay muchas diferencias doctrinales), en cuanto a la vivencia gaucha del destino. Hay un “karma” pampeano, aunque despojado de trascendentalismo religioso y reducido a la temporalidad inmanente de la existencia humana. No obstante, hay que señalar que este “karma” difiere del búdico estricto, al menos en las interpretaciones histórico críticas más afinadas, que se han dado de este difícil concepto.

Muchos años después de esta obra capital, en 1963, Astrada vuelve al tema con *Tierra y figura*, donde extiende sus consideraciones al ámbito americano. La tesis central (que sigue y profundiza intuiciones anteriores) es que los hombres viven en dependencia de su contorno físico y que no sólo son lo que son en función de su época y sus convicciones (coordinadas temporales y personales de la ecuación) sino también por el “genius loci, el numen del paisaje”. La cultura americana ha sido ocultada por la civilización europea, pero subyace en las zonas agrarias, la montaña, la pampa, la selva. Remontándose más allá del conquistador religioso español y el conquistador tecnológico moderno, hay que buscar la presencia y la influencia del primitivo paisaje y proyectarse en ideales americanistas. Por esto rechaza el nexo con España, con quien, según él “nada tenemos que hacer”. Al contrario del pensamiento de Caturelli, para quien lo español es una realidad inescindible de América y sin lo cual no se entiende lo americano, Astrada considera que podemos desligarnos de esa pretensión de hegemonía histórica y cultural. Quizá no haya tanta divergencia en el fondo, pues no creo que el pensamiento de Astrada deba interpretarse en el sentido de que los americanos debemos volver a ser indios (un imposible) sino más bien que (y esto me parece válido) en la búsqueda de nuestra identidad no debemos copiar modelos extraños, ni siquiera (y en esto estaría la diferencia con Caturelli) aquellos que por razones históricas irreversibles, nos son más próximos y

en cierta medida consustanciales. No obstante, hay en este autor una marcada preferencia por lo autóctono, quizá excesiva, y tal vez debida a la necesidad de contrabalancear otras posturas. Astrada propugnó en su etapa más madura (aunque él mismo no lo llegó a elaborar) un desarrollo de categorías conceptualmente aptas para pensar América, una suerte de cosmovisión que interprete nuestras aspiraciones y necesidades. Los pensadores de la segunda perspectiva de los que hablaré aquí, en cierto sentido son los que, a falta de discípulos directos de Astrada, han recogido esta llamada.

Nimio de Anquín (5), fallecido hace años, aunó dos vertientes en su pensamiento: la escolástica y la filosofía posthegeliana; sin negar el valor que en su momento histórico representó la síntesis tomista, se volcó a los desarrollos propios de una filosofía de la historia a partir de Heidegger y Hegel. En esta perspectiva se ubican sus esfuerzos por dilucidar el tema del ser americano. Para Anquín el nacionalismo político es la doctrina del bien común concreto de las sociedades históricas; en nuestro caso (americano) en cuanto hemos sido asumidos por el liberalismo, ofrecemos una “conciencia desdichada pasiva”; somos siervos anonadados. El “opio” que se ha usado para mediatizar nuestras conciencias es el mito de la democracia; por tanto, para ser conciencia activa de debe luchar contra ese opio mediante el sentido de patriotismo. Ahora bien, en los comienzos de su filosofar Anquín había concebido al “hombre cristiano” como aquel que produce en su ser y en su hacer (cultura) la síntesis del hombre griego y el hebreo; es el prototipo perfecto de la humanidad histórica. Pero el patriotismo que propugna en su última etapa parece en pugna con la idea cristiana, proyectiva a otro mundo, trascendente y espiritual, no temporal sino glorioso.

El pensamiento de Anquín ha sido muy diversamente acogido; ha tenido discípulos y críticos, seguidores e impugnadores. Algunos han creído que su filosofía podía basar las concepciones políticas de un nacionalismo de derecha, y quizá de un nacional- sindicalismo (pues él mismo propuso la idea de un partido único, que conjugara lo político y lo sindical); otros estiman que coincide, en el fondo, con el marxismo, sea ideológico, filosófico o político. En todo caso, hay que reconocer en Anquín un

antecesor del movimiento de pensamiento que se desarrolló entre nosotros a partir de la década del sesenta, y que su anhelo por hallar un horizonte desde el cual podamos pensar y pensarnos, sigue siendo válido y acuciante, más allá de los reparos filosóficos que pueden hacerse a sus propuestas.

Manuel Gonzalo Casas (6), también ya fallecido, se interesó tempranamente por las relaciones entre el tomismo (la filosofía en que se formó) y la filosofía actual. Su postura final privilegia claramente la historicidad y lo concreto de la realización humana. Es decir, todo lo que el hombre piensa y hace es histórico, como él mismo; pero por otra parte, todo pensar y hacer tiende, conscientemente o no, a la *ecumene*, al hombre universal. En sus últimos años, Casas enunció su concepto de “liberación”, consistente en negar, por un acto personal, las estructuras anteriores. Esta liberación es condición de la libertad, que consistiría en la posibilidad de optar entre dos situaciones fácticas previamente dadas, para “mover” la historia en vistas a un futuro.

2º El pensar nuevo

Los pensadores que voy a analizar en este acápite y otros que por razones de brevedad no puedo incluir pero que también están comenzando a cosechar los frutos de sus meditaciones, a pesar de sus diferencias filosóficas, comparten dos -al menos- notas comunes: en primer lugar, su preocupación es la elaboración de nuevas categorías, o moldes o modos de pensamiento, aptos para pensar nuestra realidad y nuestra cultura, puesto que un previo análisis crítico de las filosofías europeas las demostraría incapaces de servirnos adecuadamente para expresarnos, aunque tampoco podamos prescindir totalmente de ellas; en segundo lugar, todos tienen una sólida formación filosófica tradicional y moderna de la cual, en definitiva, creo, no se han apartado tanto como quizá han estimado.

Carlos Alberto Erro (1903-1968) (7) puede considerarse el decano de esta orientación en Argentina. Formado en la etapa positivista, se

vuelca rápidamente al existencialismo, siendo unos de los primeros divulgadores de la obra de Heidegger en lengua castellana. Adicto a la filosofía existencial, la proyecta a una filosofía de la cultura que, inicialmente universal, tiende cada vez más a centrarse en la Argentina. La cultura es, para él, “un especial sentido de la vida y del orden cósmico”, como dice en *Tiempo Lacerado*, que ilumina el pasado y el futuro a partir del presente. Este “tiempo lacerado”, que prosigue, se inicia, a nivel mundial, con la Gran Guerra; es un tiempo dramático porque el hombre asiste a una constante decadencia (semejante a la del imperio romano) que aqueja a la civilización y a la cultura tanto a nivel institucional como individual.

En su obra *Medida de Criollismo*, ya en 1929, hace un planteo filosófico del problema del ser nacional y al mismo tiempo intenta elaborar una filosofía de la cultura argentina, a partir de una postura existencial. Su pregunta versa sobre una “esencia” del ser argentino que es preciso determinar, y que es, para el filósofo (concretamente, para él mismo) no una mera tarea teórica, sino un compromiso vital. Esta esencia está presente en la “verdad criolla generalísima” o “universal criollo”, como también la llama. Para la fijación concreta de las “notas” de este universal, en una primera etapa parte Erro de una visión americana en la que incluye a la Argentina; en una segunda etapa se centra en la Argentina y habla de América por extensión. Así, mientras que en *Medida del Criollismo* entendía por “universal criollo”, lo que es “cierto y único para cada argentino nativo” por el hecho de haber nacido en América (en general) y en Argentina (en particular). No obstante, en *Qué somos los argentinos*, veinte años después, considera un error aquel planteo, y entiende que lo propio y específico no puede buscarse en el individuo aislado sino en la colectividad. Por ello el inicial planteo americanista (quizá muy abstracto) se reduce a buscar las notas específicas del ser nacional.

Estas notas son de dos tipos; unas provienen del americanismo, y las compartimos con las demás naciones: 1) El nacimiento; 2) Conciencia de juventud; 3) Consideración optimista del porvenir; 4) Autonomía; 5) Crecimiento arquitectural; 6) Amalgama de sangres y de sentidos de vida. Un segundo grupo está compuesto por ciertos rasgos característicos

que provienen de 1º) el medio geográfico y la influencia telúrica; 2º) las condiciones sociológicas; 3º) la historia. Ya ha sido señalado por Matilde I. García Losada, ocupándose de este autor, que las notas halladas por Erro no responden a una esencialidad o especificidad filosóficamente mostrada o deducida, sino que resultan notas descriptivas y fácticas. Por otra parte, este “esencialismo” parece poco compatible con la propuesta existencialista inicial. Quizá el reparo más importante sea, precisamente, que convierte la facticidad del pasado en una esencia presencial que de ese modo indirecto resulta determinante del futuro. En otros términos, una facticidad irreversible. Es una lógica consecuencia, no tendría sentido preguntarnos qué queremos ser, pues no podemos ser (en el futuro) sino un lineal (esencial) desarrollado de lo que somos (hoy). Estos primeros intentos del pensar nuevo tienen, a pesar de estas objeciones, que hoy vemos más claras, el innegable mérito de haber abierto un camino por el cual está transitando otra generación de pensadores que, por no ser pioneros, tienen quizá más posibilidades que las que tuvo Erro.

Rodolfo Kusch (8) lamentablemente desaparecido cuando todavía se esperaba mucho de él, buen conocedor del existencialismo, valoró, como Erro, las posibilidades de esta filosofía para la tarea de determinar un “logos”, un modo de pensar, propiamente americano. Su búsqueda del “existenciario original” lo lleva a una reflexión sobre nuestro lenguaje castellano, que posee una expresión para definir el ente (el vocablo “ser”) y otro para señalar una situación (“estar”). Esta diferencia, que no poseen otras lenguas, incluso latinas, no es causal sino que responde a una intuición básica y profunda que el filósofo debe explicitar. La diferencia indica una nueva categoría existencial, próxima al “encontrarse” heideggeriano, y que para Kusch expresa la estructura americana. Esta categoría del “estar-siendo”, distinta del “es”, nos caracteriza íntimamente y explica nuestras peculiaridades culturales. Pero la filosofía europea-occidental no es un instrumento adecuado para pensar filosóficamente este “estar” propio de nuestro vivir.

Por ello, el examen debe tomar en consideración el nivel simbólico, tomando a la vez conciencia de la relatividad del símbolo. Kusch muestra, en finos análisis, que los símbolos primarios de nuestra cultura (la Virgen,

Gardel) se muestran en un horizonte determinado por el “estar-siendo”. Nuestro problema, concluye el autor, es encontrar una expresión cultural que responda a la estructura propia de nuestro vivir, el “estar-siendo”. Justamente por carecer de ella es que tenemos frustraciones, inautenticidad, quiebra de identidad. Kusch dejó aquí la cuestión a su muerte. Siguiendo su línea y preguntando por una salida, es evidente que no podemos seguir en el vano intento de copiar y/o pretender adaptar la filosofía “occidental” pues sólo nos conduciría a nuevas situaciones de fracaso. La autenticidad sólo puede consistir en la adaptación de nuestro propio horizonte, el “estar-siendo”. Kusch ha sido inspirador de una corriente de gente más joven, que tomó la cuestión donde él la había dejado, intentando respuestas más concretas. Así, la nueva categoría del “estar” es punto de partida de la filosofía de Juan Carlos Scannone y de Carlos Cullen; la filosofía de la liberación de Dussel también está entroncada con las meditaciones de Kusch.

Enrique Dussel (9), además de compartir con Kusch los supuestos básicos, es decir, la necesidad de elaborar un pensar propio y auténticamente americano, pone el acento en los aspectos liberadores del rompimiento con los moldes del pensar tradicional, que para nosotros son inauténticos. Dussel desarrolla su idea en una serie de nuevas categorías. Una primera pareja categorial opone el pensar central” el de los países dominantes) al “pensar desde la periferia (los colonizados, oprimidos). Se opone así tanto a Hegel como (y hasta) a Marcuse, que no dejan de ser pensadores de la “ontología clásica del centro”. Nuestro pensar debe partir del no-ser, la nada, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido. Una antropología latinoamericana debe incorporar algunos elementos, que incluyen el humanismo cristiano, pero reinterpretando desde el pensar liberador. No se trata sólo de interpretar la realidad, sino también de cambiarla; toda dimensión teórica implica otra práctica. Esta parte del pensamiento, en plena elaboración, sin duda será mucho mejor expresado por el autor que por el expositor. Vale lo mismo para quienes, como Scannone (10) y Cullen se han preocupado- y siguen haciéndolo- en continuar la línea de Kusch, y de otros, como Víctor Massuh (11) , que han retomado el tema de la cultura argentina y del ser nacional,

después de un largo viaje filosófico por la antropología, la filosofía de la religión, la metafísica y la ética.

3º) El sentido de nuestro pensar

Los autores que agrupo en este acápite tienen en común el haberse ocupado preferentemente del “pensamiento” nacional y/o americano, como tema de sus indagaciones. No sería legítimo reducirlos a la categoría de historiadores (en el sentido de historiógrafos), pues su misión, la que eligieron, no es sólo exponer más o menos exhaustivamente lo que ha pensado aquí, sino interpretarlo y patentizar su sostenido profundo a la luz tanto de la historia del pensamiento, en sentido estricto, como de la historia en general y los acontecimientos personales y sociales que constituyen la “circunstancia” de cada pensador. Además del estudio crítico-histórico, hay en todos ellos, en mayor o menor medida, una cuota de filosofía, y de metodología filosófica, que explica sus análisis desde la comprensión que quieren dar a su quehacer, y que es lo que intento exponer ahora.

Como me he limitado a los últimos años, deberé omitir una buena cantidad de autores cuya carrera filosófica ya estaba prácticamente cumplida en 1950, y de los cuales me he ocupado más en extenso en otro trabajo (12), lo mismo que Pró (13). Sin embargo, para entender lo que sigue, hay que referirse a tres autores, fallecidos en el límite inicial de nuestro período, y que pueden considerarse iniciadores de ciertas líneas de interpretación, desarrolladas después. Son ellos, Luis Juan Guerrero (1899-1957), Coriolano Alberini (1886-1960) y Francisco Romero (1891-1964). **Guerrero** escribió dos obras capitales en la historia de nuestro asunto: *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del “Facundo”* (1946) y *El problema de la conciencia nacional en su formación ética y desarrollo histórico* (1942), a lo que habría que añadir sus cursos en la Cátedra de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y que en sus últimos años se vinculan al tema. Mencionamos, siguiendo a Pró: “Fuentes europeas para una historia del pensamiento ético americano, y especialmente argentino” (1941), “La concepción historicista y su influencia en la filosofía social

argentina” (1942), “Teoría y praxis y sus manifestaciones en el pensamiento filosófico argentino” (1943). En todos los casos, Guerrero se ha interesado por dilucidar las fuentes del pensamiento filosófico argentino (y americano en algunos casos), coincidiendo a veces, y disintiendo otras, con las ideas de sus coetáneos Alberini y Romero. De las muchas ideas recogidas en sus obras, destaco ahora solamente aquellas que hacen más directamente a las líneas interpretativas que mencioné. Guerrero enfoca la historia y la interpretación de la filosofía argentina (desde sus comienzos el siglo pasado) más bien desde sus fuentes europeas respectivas; el aspecto “original” de nuestra filosofía estaría dado en el esfuerzo personal de cada filósofo por sintetizar de modo propio (no imitado) las influencias recibidas en su formación. Por lo tanto, no ahonda en la búsqueda de un “modo especial” de pensar, argentino o americano. En cuanto al origen de nuestra filosofía, sostiene que surge de la filosofía de las luces, y disiente con Alberini, para quien la ilustración (que reacciona contra la escolástica) sería la primera manifestación propiamente argentina.

Coriolano Alberini (14) considera el pensamiento filosófico como una tercera dimensión de la cultura nacional, en cuanto la filosofía hace consciente el trasfondo axiológico colectivo históricamente formado, y al hacerlo, le da universalidad e identidad. De acuerdo con esto, una historia del pensamiento filosófico argentino, si es completa, ha de tener como tema el estudio de las concepciones del mundo, los estilos de vida y las corrientes filosóficas con que han vivido, pensando y actuando los argentinos. Si existe un espíritu argentino, y si se manifiesta en actividades culturales, entonces existe una filosofía argentina; no se puede hacer historia de nuestra filosofía buscando sólo lo común o lo genérico, sino lo diferente. Consecuentemente con estas ideas ha publicado numerosos trabajos que no se limitan a exponer el pensamiento, sino que buscan interpretarlo, según lo que someramente indiqué. Su propósito es ubicar el pensamiento filosófico como una dimensión, o si se quiere, como una trama más, en el marco complejo y total de la historia general argentina. Su crítica a los antecesores es haberse limitado a una historia externa, en el sentido de que no buscaron una interpretación de nuestro pensar a partir de nuestro ser.

En cuanto al origen de nuestro filosofar, considera que surgió por la necesidad de justificar la independencia política y el desarrollo del país; nació, pues, como filosofía política, pero por imperio de las circunstancias y no como resultado de una previa adhesión al positivismo, o al socialismo, o a otra corriente sistemática importada. Y según Alberini, esto no es signo de inferioridad, sino una toma de conciencia de las necesidades de cada comunidad pensante en cada época.

Francisco Romero no se ha ocupado de la historiografía filosófica argentina, salvo esporádicamente (15), sino de los problemas que plantea una historia de la filosofía, o una historia de las ideas, en relación a nosotros (16). Para Romero, un signo de la falta de pensamiento auténticamente filosófico es la dependencia de otras disciplinas. Así, durante la colonia, no lo hubo porque la filosofía estaba subordinada a la teología, ya que, para él, la escolástica es ante todo una teoría teológica y dogmática. Pero por otra parte, durante el positivismo la filosofía estuvo subordinada a la ciencia, como ideal de conocimiento y acción. Pero este positivismo tiene dos aspectos; uno difuso, una especie de clima espiritual, que apareció en los hombres de la generación de 1837; el positivismo filosófico, en cambio, es propio de la generación de 1880. La filosofía estrictamente dicha comienza con los “fundadores” (Korn, Alberini, Rougès, Taborda), alcanzando independencia con relación a la teología y a la ciencia. La “normalidad filosófica” alcanzada es, pues, la recepción y difusión de las corrientes europeas del s. XX.

Estos tres autores someramente reseñados constituyen dos líneas de interpretación: los que se esfuerzan por buscar lo “propio” y auténtico de nuestro pensar en las notas diferenciales, y los que hallan el valor en la aprehensión de lo común, en el alcanzar las cotas internacionales de la filosofía. Los pensadores que continuaron, con mayores o menores diferencias, pueden inscribirse en una u otra. Claro que los matices cuentan. Están quienes se han preocupado por los orígenes de nuestro filosofar (como Delfina Varela Domínguez de Ghioldi) (17) o por el siglo XIX: Mario García Acevedo (18), Hugo E. Biagini (19), Arturo Roig (en una etapa de sus trabajos de investigación) (20), Diego F. Pró (21). Los

que se ocuparon del siglo XX, en general lo hicieron en forma selectiva, es decir, la búsqueda de una cierta “antología” representativa: Juan Carlos Torchia Estrada (22), Aníbal Sánchez Reulet (23), Juan Adolfo Vázquez (24), Luis Farré (en su primera etapa) (25). Pero esta labor, no sólo no es exclusivamente historiográfica, sino que parece encaminarse hacia una prospectiva (Biagini, Roig, Pró, Farré, con distintos matices).

Tenemos que concluir que existe una vinculación permanente entre historiografía y reflexión filosófica sobre el pasado cultural argentino, aunque no siempre es detectable con claridad. Lo que sí está claro, a la luz de la bibliografía ya existente, es que los primeros expositores (por ejemplo Alberini o Guerrero) se ocuparon más bien por indagar los caracteres de nuestro pensar filosófico y/o de nuestra cultura a partir de aquellos que fueron propios de la generación original, si bien solían disentir al otorgar a una u otra generación tal título.

Luego, la preocupación pasó a la búsqueda del elemento esencial que nos caracteriza como pensadores, así como, paralelamente, quienes filosofaban no sobre nuestro pensar, sino sobre nuestra realidad (por ejemplo Erro) también buscaban esas notas esenciales y distintivas de nuestro ser. La segunda etapa de Alberini, buscando la filosofía argentina a partir de la existencia de una cultura homónima, expresión a su vez de un espíritu argentino, es un ejemplo de ello. Y por último, las interpretaciones totalizadoras a que tienden los expositores actuales, que involucran en sí mismas la prosperidad, son correlativas a la reflexión filosófica sobre el ser nacional y/o americano como proyecto o tarea común, y a la reflexión filosófica que tiende a buscar nuevos modos de pensar.

Consideraciones finales

Los enfoques reseñados presentan, como se ha visto, aproximaciones y distanciamientos que provienen de sus ideas- fuente o del matiz personal con que los autores las desarrollaron. Por otra parte, superponen parcial y no totalmente en sentido cronológico, ya que sus picos teóricos no son

coincidentes. Por ejemplo las corrientes que filosofaron desde la escolástica parecen haber cumplido ya su ciclo, mientras que las buceadoras de un nuevo pensar están en plena ebullición.

Tampoco es ajeno a este desarrollo el momento actual de la filosofía universal, de la que -guste o no- no podemos sustraernos. La atomización de las escuelas europeas más importantes, el movimiento “post-moderno”, nos dejó sin los moldes más firmes y duraderos que tuvimos en las décadas pasadas: el existencialismo, la fenomenología, el estructuralismo. Este campo abandonado permite ensayar nuevas formas sin el peso decisivo de influencias foráneas. Se considera implícitamente que el filosofar mismo es algo propio y original, y por tanto en principio, cualquier marco teórico es aceptable.

Las discusiones entre estos enfoques no han sido todo lo fructíferas que podría haberse esperado, y es lástima. Un pudoroso silencio retrae de la crítica abierta y pública y muchas veces se prefiere exponer las propias ideas en el pequeño cenáculo de los amigos ya previamente de acuerdo. Si se logra salir de este localismo amiguista se alcanzará, no lo dudo, una cima aún inalcanzada por la reflexión filosófica argentina. Este anhelo no significa una predicción sobre la dirección predominante - si la habrá- del pensamiento argentino; sólo apunta a que lo logrado hasta ahora es una plataforma suficiente para un salto reflexivo importante. Se ha adelantado bastante en las últimas décadas. Hay un consenso generalizado en que la historia debe asumirse en forma total y sin recortes; se han atenuado las discusiones que intentaban monopolizar la importancia de un factor sobre otros. Hay ya señales de un prudente pluralismo que admite como alternativas filosóficamente válidas -sujetas a discusión- todas las interpretaciones, cualquiera sea el marco filosófico del que provengan. Finalmente, un enfoque prospectivista parece ser un elemento definitivamente incorporado en nuestras reflexiones. Bienvenido: es el punto en que la filosofía teórica se hace viva y palpitante.

NOTAS

¹ Las obras que hacen referencia a nuestro tema son, principalmente: “Sobre el concepto de persona”, *Ortodoxia* 1 (1942) 125-132; “Hacia la hispanidad (A don José Ortega y Gasset)”, *Sol y Luna* (1942), n. 9, 115-141; “El objeto de la Sociología”, *Revista de Filosofía de La Plata* (1951) n. 2, 13-17; “Totalitarismo”, *Sol y Luna* (1939) n.3, 59-80; “El valor esencial de la cultura europea”, *Criterio* 1 (1928) 199-200. Sobre este autor, V. Alberto Caturelli, *La Filosofía en la Argentina Actual*, Bs. As. Sudamericana, 1971, p. 225 ss; José María de Estrada, *Semblanza de César Pico*, Bs. As., Ateneo de la República, 1967 y Luis Farré, Celina A. Lértora Mendoza, *La filosofía en Argentina*, Bs. As. Ed Docencia, 1981, p. 141-142.

² Quizá lo más conocido de las obra de este autor sea lo relativo a su polémica con Maritain sobre el personalismo (que él rechaza). En cambio, para este tema hay que mencionar otros trabajos menos difundidos: “El problema de la persona y la ciudad”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, T. 3, p. 1898-1907; *Concepción católica de la economía*, Bs. As. CCC, 1941 (2° ed. aum.); *Hacia la cristianidad; apuntes para una filosofía de la historia*, Bs. As. Adsum 1940; *De la cábala al progresismo*, Salta, Ed. Calchaquí, 1970. Estudios sobre el mismo: Caturelli, ob. cit., p. 238 ss; Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Bs. As. Peuser, 1950, p. 257 ss, L. Farré y C. A. Lértora Mendoza, *La filosofía...* cit, p. 143 ss.

³ De la nutrida producción de este autor señalamos sólo las centrales. La línea agustiniana de la antropología y la ética, en lo que se relacionan con este tema, está dada por: *Cristocentrismo. Ensayos sobre el hombre cristiano*, Córdoba, 1° ed. 1957; *La filosofía*, Gredos, Madrid, 1966; *Cultura y Cristianismo*, Córdoba, 1971. La segunda línea, de la filosofía que visualiza a América, se centra en *América bifronte*, Bs. As. Tronquel, 1961, además de numerosos artículos sobre el tema, que desarrollan aspectos más particulares de la tesis central. Además de varios autores que se han ocupado de la obra y doctrinas de Caturelli (Quiles, Farré, Pró, etc.) debemos mencionar, por su exhaustividad, la “Ficha bio-bibliográfica de Alberto Caturelli”, *Cuyo* 6 (1970) 203-248, confeccionada por Jorge Chaki, a lo que debe añadirse la obra posterior, de la que destacamos el libro ya citado, y otros trabajos menores que lo completan.

⁴ Se ocupó del existencialismo por ejemplo en *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Bs. As. Dédalo, 1960; *La revolución existencialista, hacia un humanismo de la libertad*, La Plata, Nuevo Destino, 1952 y numerosos artículos; luego, la preocupación por la dialéctica, Hegel, Marx y sus respectivos discípulos, se volcó, entre otras, en las otras, en las siguientes obras: *Hegel y la dialéctica*, Bs. As., Kairós, 1959, reeditado, en 1970 con modificaciones, con el título *La dialéctica en la filosofía de Hegel; Dialéctica e Historia (Hegel-Marx)*, Bs. As. Juárez Editor, 1969; *Trabajo y alienación*, 1965 (publicado en 1958 con el título *Marx y Hegel*); “Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía”, *Confirmado_6* (1970) 58-60. Su propia síntesis, ya esbozada en todos

estos trabajos, se plasmó en numerosas obras, debiendo destacarse, en relación con este tema: *Destino de la libertad, para un humanismo autista*, Bs. As. Kairós, 1951 y *Humanismo y alienación*, Bs. As., Devenir, 1964. Especialmente dedicadas al tema del hombre argentino, *El mito gaucho (Martín Fierro y el hombre argentino)* Bs. As. Cruz del Sur, 1948 y *Tierra y figura*, Bs. As. Ed. Ameghino, 1963. En la reedición de *El mito gaucho* (Bs. As. Ed. Docencia, 1982, Alfredo Llanos hace un importante estudio sobre la obra de Astrada (pp. 11-20); también Caturelli, ob. cit., p. 152 ss, y Farré - Lértora, ob. cit. p. 120 ss.

⁵ De la producción de este autor, destacamos, en lo que hace al tema, “Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría” *Humanitas* (Tucumán) 7 (1959) 35-36: *Mito y política*, Córdoba, 1955, *Escritos políticos*, Santa Fe, 1972; “Antropología de los tres hombres históricos”, *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* 3 (1951) p-39 y “Lugones y el ser americano”, *Arqué* (Córdoba) 1 (1964) 73-78. Han publicado trabajos sobre este autor: Arturo García Astrada. “La metafísica de Nimio de Anquín” (Prólogo a *Ente y ser*) y Belisario Tello “El ontismo de Nimio de Anquín” *Humanitas* 11 (1963) 181-187, pero no sobre el tema americano, abordado resumidamente en los trabajos generales de Caturelli, ob. cit., p. 155 ss. Farré, *Cincuenta años...* p. 254 ss y Farré-Lértora, ob. cit p. 153 ss.

⁶ De la bastante copiosa producción de Casas, me limito a citar los trabajos que hacen el tema: “Notas de filosofía americana” *Sapientia* 12 (1957), 287-293; “Sentido y significación del ‘mañana’”, *Nosotros* 4 (1939), 365-366; “El ser de América”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963, T.4, p. 43-51. Como expositor, es decir, en el sentido del tercer enfoque, mencionaremos especialmente “Filosofía actual en América”, *Revista Portuguesa de Filosofía* 27 (1961) 340-373 y “Bergson y el sentido de su influencia en América”, *Humanitas* 7 (1959) 95-108. También se ocupó de algunos pensadores argentinos: Alberini (en *Humanitas* 3 (1957) 131-149 y *Xenium* 1 (1957) 29-32), Vassallo (*Humanitas* 2 (1954) 329-336) y especialmente en su obra *Tres irrupciones metafísicas en el pensamiento de Angel Vassallo*, Córdoba, 1942; Caturelli, en *Philosophia* (1967) 61-68. Sobre Casas, Caturelli, además de los párrafos que le dedica en la filosofía... p. 216, un trabajo analiza especialmente la obra filosófica: “Itinerario de Manuel Gonzalo Casas”, *Sapientia* 16 (1961) 172-182; además, Farré - Lértora, ob.cit pp. 155-156.

⁷ Las tres obras más importantes de Erro en el tema de la filosofía de la cultura argentina son los que citamos en el texto. *Medida de Criollismo* fue publicado en Bs. As. Por Ed. Porter Hnos, 1929; *Tiempo Lacerado*, Bs. As. Ed. Sur, 1936, y *Qué somos los argentinos*, Bs. As. 1947; las obras posteriores desarrollan en lo fundamental lo dicho en éstas; hay que añadir, como supuesto general de su filosofía, las elaboraciones de *Diálogo existencial*, Bs. As., Sur. Poco se ha ocupado la historiografía de este autor. Farré, en *Cincuenta años...* analiza sólo los aspectos existencialistas del *Diálogo*; Farré- Lértora, brevemente, en ob. cit. p. 132, ubicándolo entre los “expositores” del existencialismo, si bien se le reconoce originalidad. En cambio, de la temática argentina de Erro de ha ocupado exhaustivamente Matilde I. García Losada en varios trabajos, especialmente “Carlos

Alberto Erro y la filosofía existencial”, *Cuyo* 12 (1979) 153-172 y “La filosofía como filosofía nacional en Carlos Alberto Erro, *Actas del Tercer congreso Nacional de Filosofía*, Bs. As. 1982, tomo 2, p. 426-430.

⁸ Hay que destacar especialmente su libro *América profunda*, Bs. As, Hachette, 1962, alguna de cuyas ideas ya habían sido adelantadas en “Anotaciones para una estética de lo americano”, *Comentario* 3 (1955) 64-77. Posteriormente, una exposición de su categoría existenciaría en “El ‘estar- siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”, *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Bs. As. Sudamericana, 1973., T. 2, p. 577. Farré - Lértora, ob. cit, p. 159-160 traen una breve exposición de su pensamiento.

⁹ La preocupación por este tema es central en la extensa producción de Dussel, que le ha llevado a sucesivas reelaboraciones -vertidas en nuevas ediciones- de las ideas iniciales, desde su primer libro en 1967. Su libro *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1972, se continúa y complementa con el proyecto: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, T. I. Bs. As. Siglo XXI, 1973; T. II *idem*, reeditado en México en 1977, en tres volúmenes con el título *Filosofía ética latinoamericana* I, II, y III, con los subtítulos: “Presupuestos”, “Eticidad y moralidad” y “De la erótica a la pedagógica”, continuando por los tomos IV y V: “Política latinoamericana” y Arqueológica latinoamericana (Antifetichismo metafísico)”, Ed. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979. Otra obra importante es *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, reeditado en Bogotá, Nueva América, 1979, hay trabajos dedicados a exponer una síntesis sistemática de su filosofía.

¹⁰ La producción de este autor es numerosa, y puede considerarse en dos vertientes: una, más propiamente metafísica, plasmada en trabajos de la década del setenta, y otra, un poco posterior, en que se busca una aproximación al pensar filosófico a partir de la sabiduría popular. La mayoría de sus artículos, en Argentina, ha sido publicada en la revista *Stromata*; mencionamos sólo algunos títulos significativos: “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas” (30, 1974, pp. 503-512); fuera de Argentina, hay que mencionar especialmente su *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

¹¹ En la década del cincuenta, coincidente con otros pensadores que hemos señalado, Massuh se interesó por el tema argentino y americano. A esta época pertenecen sus obras: *América como inteligencia y pasión*, México, Tezontle, 1955 y el breve artículo “¿Y América?”, en *Sur* n° 238 (1956) 28-35. Paralelamente, los fundamentos filosóficos sobre el tema cultural aparecen en *El diálogo de las culturas*, Tucumán, 1956. En la década del sesenta, otros temas le interesan, y en lo hace a la sociedad, hay que señalar *La libertad y la violencia*, Bs. As. Sudamericana, 1968, obra que el autor considera un hito en su pensamiento. La concreción del planteo cultural y filosófico a la Argentina se aprecia en varios trabajos de la primera parte de la década anterior; citamos “Un modelo nacional de cultura” (*Criterio*, 47 (1974) 586-590) y “La encrucijada de la filosofía argentina”

(*Criterio* 44 (1972) 16-21), que debe leerse en relación a “Situación del filósofo en la Argentina”, *Eidos* 3 (1972, 35-40. Después de algunos años de silencio, Massuh vuelve al tema argentino, con *La Argentina como sentimiento*, Bs. As. Sudamericana, 1983.

¹² Cf. “Reflexiones sobre la historiografía filosófica argentina”, *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía*, Bs. As. 1982, p. 431- 436.

¹³ Diego F. Pró: “Antecedentes de la historiografía del pensamiento filosófico argentino”, *Cuyo* 5 (1970) 23-77.

¹⁴ Aunque no ha sido autor prolífico, compensa largamente con la profundidad. En cuanto a nuestro tema, podemos decir que constituye una parte considerable de su producción. Debemos citar su *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, prolongado por Einstein, Berlin, H.W. Hendriock Verlag, 1930. En la última década de su vida escribió “Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino” *Cuadernos de Filosofía* (Bs. As). 6-7 (1952-53) 7-18. Después de su muerte aparecieron aún estas dos obras que hacen a nuestro asunto: “La idea de progreso en la filosofía argentina”, *Cuyo* 2 (1966)-25, y *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina* con Prólogo de Rodolfo M. Agoglia e Introducción de N. Rodríguez Bustamente, La Plata 1966.

¹⁵ Salvo sus numerosos trabajos sobre Alejandro Korn, entre los que mencionaremos: *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Bs. As. Reconstruir, 1956; “Alejandro Korn y el positivismo; indicaciones para la historia de las ideas en la Argentina”, *Segundo Congreso Internacional de Historia de América*, Bs. As. 1938, T. 3., p. 300-307; “La personalidad filosófica de Alejandro Korn”, en Alejandro Korn, *Sistema filosófico*, Bs. As., Nova, 1959, p. 9-13.

¹⁶ Con respecto a Argentina: “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”, *Cuadernos Americanos* (México) 9 (1950) 93-115: sobre el continente: “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”, *Rev. Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1943) 121-134. y posteriormente: *Sobre la filosofía en América*, Bs. As., Raigal, 1952.

¹⁷ Por ejemplo, *Filosofía argentina: los ideólogos*, Bs.As. 1938.

¹⁸ Sus trabajos se relacionan más bien con la estética y las artes que son el tema específico de este comentario.

¹⁹ Estudia especialmente la generación positivista en varios trabajos y también la influencia y relaciones de la filosofía anglosajona con la nuestra. Mencionaremos, en razón de la brevedad, sólo tres artículos: “El progresismo argentino del 80”, *Interamerican Review of Bibliography* 28 (1978) 373-384; “Tesis estadounidenses sobre el pensamiento argentino”, *Cuadernos de Filosofía* 7 (1977) 201-209; “El pensamiento en el exterior: Estados Unidos de Norteamérica”, *Latin American Research Rev.* 14 (1979) 156-158.

²⁰ Así, *Los krausistas argentinos*, Néxico, Cajica, 1969; *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, México, Cajica, 1972.

²¹ *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Mendoza, 1973, y numerosos artículos aparecidos en diversas revistas, especialmente en *Cuyo*, *Anuario de historia del Pensamiento Argentino*.

²² *La filosofía en la Argentina*, Washington, Unión Panamericana, 1961.

²³ Especialmente en *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949.

²⁴ *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Bs. As. EUDEBA, 1965.

²⁵ *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Bs. As. Peuser, 1958.

NOTICIAS

Próximas reuniones

Se anuncian las siguientes reuniones

- Jornadas de Historia de la teoría política medieval

Son organizadas por el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli y el Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Se realizarán en su sede, los días 5 y 6 de agosto de 1999.

Información: Secretaría de la Academia
Avenida Alvear 1711, 3° piso
1014 Buenos Aires
Tel/fax: 4811.3066/1657

- XXIV Semana Tomista

Con el tema «Verdad y libertad», es organizada por la Sociedad Tomista Argentina. Se realizará en Buenos Aires, del 6 al 10 de septiembre de 1999, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, sede de Puerto Madero.

Informes en la S.T.A:
Edificio San Alberto Magno.- Facultad de Filosofía y Letras (UCA- Puerto Madero)
Av. Alicia Moreau de Justo 1500
1107 Buenos Aires
Tel: 54.11.5425 al 5444, internos 439 y 588
E. mail: postmaster@maggi. cyt. edu

- XII Simposio Nacional de Filosofía

VIII Jornadas Argentino- Germanas de Filosofía

Organizados por la Sociedad Argentina de Filosofía y al Sociedad Argentino Germana de Filosofía. Se realizarán en el Complejo Universitario de Vaquerías (Valle Hermoso- Córdoba) del 17 al 20 de noviembre de 1999.

Informes:
Sociedad Argentina de Filosofía
CC 912- 5000 Córdoba

BIBLIOGRAFÍA

GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, VI, O-R, Madrid, CSIC, 1998, 967 pp.

Este sexto y penúltimo volumen de la colección iniciada hace 20 años por el Dr. Gonzalo Díaz, con la inestimable ayuda de su esposa María Dolores Abad, ratifica una vez más el juicio que ha merecido en su conjunto. Se trata de una herramienta de trabajo imprescindible, no sólo como diccionario de consulta biográfica y temática, sino también -y quizá sobre todo- por la exhaustividad bibliográfica que la caracteriza. Y esto en un doble sentido: prácticamente no hay autor que haya escrito (ni siquiera publicado, pues constan muchos manuscritos, incluso perdidos o inhallables) algo de filosofía en territorio hispánico, que no tenga un lugar en esta obra. Y para cada uno de ellos, el autor aporta toda la información que ha podido conseguir, que desde luego es muchísima. Basta con considerar el número de páginas, que cobija nada menos que 18870 asientos.

Por otra parte, es muy meritorio el esfuerzo de sintetizar en pocas líneas o páginas, según el caso, el aporte de autores muy disímiles en el tiempo, el espacio y la producción intelectual. Así, se logran referencias precisas para oscuros docentes coloniales que escribieron obras manuscritas hoy perdidas, y se presentan con gran objetividad no exenta de respeto y admiración, pensadores muy complejos y prolíficos, como Ortega y Gasset. No menos airosamente sortea el autor la nada fácil tarea de sintetizar los aportes de los filósofos vivos, por todas las suspicacias que esa tarea despierta. Hay que decir que sus presentaciones son impecables, trátase de lógicos, epistemólogos, historiadores, estetas, católicos, marxistas, etc. etc.

Sin duda ya se ha disipado un inicial escepticismo, bastante comprensible ante la magnitud de la tarea llevada a cabo por una sola persona. El Dr. Gonzalo Díaz gusta decir «soy hombre de una sola obra». Efectivamente, llevar adelante este proyecto le ha significado renunciar a cualquier otra actividad intelectual, pues la tarea es inmensa y los plazos deben cumplirse rigurosamente. Pero es una obra que se está transformando en clásica, lo que significa decir que será citada sin mención de autor. Podemos estar seguros, sin embargo, que la modestia y la cortesía intelectual de Gonzalo Díaz sabrá disculpar con una sonrisa esa omisión. Porque esa donación de su trabajo, su empeño y su tiempo, fue hecha

ya hace muchos años, cuando concibió esta tarea. Tarea que está llegando felizmente a su término, por lo cual hemos de congratularnos desde ya. Otros pueden continuarla, actualizándola periódicamente, y sin duda sería muy útil informatizarla, para que pueda figurar en bases de datos en CD o Internet. Esto es tarea del futuro. En el presente, tenemos una obra de merecidos quilates que no debiera faltar en ninguna biblioteca de filosofía.

Celina A. Lértora Mendoza