

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 20, N° 39

1° Semestre 2000

INDICE

<i>Duns Scoto y la prueba ontológica</i> Hermes Puyau	3
<i>El caballero universal</i> José Higuera Rubio	9
Noticias	24
Reseñas	26

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora

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

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1° piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fepai@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 0326-3320

DUNS SCOTO Y LA PRUEBA ONTOLÓGICA *

Hermes Puyau

Buenos Aires

Varias obras fueron escritas por San Anselmo, durante su priorato en el Monasterio de Bec, entre ellas el *Proslogium*, que contiene, como es sabido, una de las pruebas más originales y profundas de la existencia de Dios.

El siglo XI está llegando a su fin.

Por esa época, el conocimiento que de las obras de Aristóteles se disponía, era muy fragmentario. Sólo después de la muerte de Abelardo, en 1142, comienza un período de verdadera creación en el pensamiento medieval, en lo que atañe a los problemas dialécticos (lógicos).

Esto no fue impedimento para que Anselmo formulara una prueba que sobrevivió a la Escolástica y que tuvo en el período racionalista (1637 hasta 1781, con la aparición de la Primera Crítica) una amplia adhesión de todos los filósofos de esa corriente: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Baumgarten, quienes reelaboraron el argumento anselmiano.

Aun después de la impiadosa crítica de Kant, la prueba es retomada por Hegel, dentro del marco de su filosofía: en efecto, que el concepto sea fundamento de la existencia es pieza clave en el pensamiento del maestro de Jena.

San Anselmo fue llamado el Padre de la Escolástica. Sin embargo, hasta comienzos de la modernidad, el argumento atravesó circunstancias asaz desfavorables: en efecto, en tanto San Anselmo nunca había presentado la proposición “*Dios es*” como “*por sí evidente*”⁽¹⁾, Santo Tomás le atribuyó, precisamente, esa posición.

Pero, ¿cómo expuso su argumento San Anselmo?

A través de un discurso que se acerca más a un diálogo existencial mantenido con Dios mismo, que a un despojado argumento lógico, San Anselmo expresa que:

“Ruego, Señor. Tú que dar el entendimiento a la fe, dame a entender..

“que Tú eres como creemos y lo que creemos. Y bien, creemos que

“Tú eres algo mayor de lo cual no puede pensarse cosa alguna” ⁽²⁾

Desde el punto de vista lógico, las palabras de San Anselmo constituyen lo que se llama una descripción. En ella se afirma un predicado de un sujeto y además se dice que este sujeto existe. Por cierto, aquí nos referimos, como lo hace el mismo Anselmo, a la existencia de dicho sujeto, en el entendimiento.

Quienquiera que oiga este término: *“el ente del cual nada mayor pueda pensarse”*, lo tiene en el entendimiento. Y dice San Anselmo:

“Todo lo que tiene en el entendimiento, lo entiende”.

Y a continuación, aparece la parte argumentativa de San Anselmo.

“Aquello de lo cual nada mayor pueda pensarse no puede estar sólo

“en el entendimiento. En efecto, si estuviera en el entendimiento sólo,

“podría pensarse que existe, además, en la realidad, un ente mayor

“que él”.

La fuerza del argumento reside en esta premisa tácita: lo que existe en la realidad, es mayor que lo que existe nada más que en la mente.

Así llegamos a la conclusión de Anselmo:

“Luego a todas luces existe algo del cual nada mayor puede pensarse,

“tanto en el entendimiento, como en la realidad”.

Al igual que Duns Scoto, Santo Tomás se ocupó del argumento, pero, encarándolo desde una perspectiva totalmente distinta a la del Doctor Sutil.

En efecto, en las dos Sumas aparecen consideraciones muy importantes con respecto a este tema, y a propósito de la pregunta:

“¿Es la proposición; “Dios existe” (Deus est) por sí evidente?”

El argumento de Anselmo es examinado con otras dos tesis que afirmarían la evidencia inmediata de la existencia de Dios.

A continuación examinaremos, exclusivamente, la interpretación tomista de la tesis anselmiana.

Santo Tomás nos recuerda que “*per se notum*” es aquello cuya verdad es conocida, conocidos los términos, y nos da el ejemplo de uno de los axiomas más conocidos de Euclides:

“*El todo es mayor que la parte*”.

Nadie que entienda qué es “*todo*” y “*parte*” puede dudar de la verdad de esta afirmación. Del mismo modo, la proposición “Dios es”, conocido el significado de los términos, debería llevarnos a la identificación del sujeto con el predicado.

Para evitar esta consecuencia, Santo Tomás distingue dos formas de evidencia por sí:

- 1º la evidencia por sí y en sí
- 2º la evidencia por sí y para nosotros.

La proposición “*Dios es*”, pertenece al primer tipo.

En cambio, no lo es para nosotros porque ignoramos la esencia divina y su identidad con el ser.

La identidad de la esencia y el ser (esse divino) no es, para Santo Tomás, una proposición inmediata. Por lo contrario, es el resultado del estudio de la simplicidad divina.

En resumen, la tesis de Santo Tomás es que en San Anselmo, Dios, concebido como “*aliquid quo maius cogitari non potest*” exigiría en virtud de sus términos, la existencia, y sería, en definitiva, una proposición por sí evidente, que no puede demostrarse.

Por ese motivo, pese a enumerar los distintos momentos de la prueba anselmiana, concluye:

“*Deum esse per se notum est quasi ex ipsa significatione nominis manifestum*”
(Contra gentes. Libro I. Cap. 10)

En el *Opus Oxoniense*, Duns Scoto vuelve sobre la misma pregunta de Santo Tomás, aunque la formula en otros términos:

“*¿Utrum aliquod infinitum esse per se notum?*”

Scoto va a enfrentar las habituales objeciones a la demostrabilidad de la existencia de Dios.

Nos interesa exclusivamente aquella donde se refiere a Anselmo. En primer lugar, no admite que la opinión de Anselmo sostenga la evidencia por sí de la existencia de Dios.

Este aspecto es muy importante porque admite que San Anselmo no se limita a afirmar que Dios sea aquel ser del cual nada mayor pueda pensarse. Por lo contrario, el Obispo de Canterbury agrega dos silogismos que abonarían la tesis de que ser en la realidad es más que ser en el pensamiento.

Dichos silogismos son:

El ente es mayor que todo no ente.

Nada es mayor que el máximo.

Luego el máximo no es no ente.

Todo lo que no es no ente es ente.

El máximo (Sumo) no es no ente.

El máximo es ente.

Estas observaciones muestran al Doctor Sutil, más atento al texto de San Anselmo que el Aquinate y justifican su negativa a admitir que la existencia de Dios sea, en Anselmo, por sí evidente.

Estos dos silogismos justifican una afirmación fundamental en todo tipo de demostración “*a priori*”.

Nos referimos tanto a la prueba anselmiana, como a la renovada por Descartes, en la Quinta de las *Meditaciones Metafísicas*.

En los dos casos, se trata de la pensabilidad de lo máximo y por lo tanto, no ya

de su existencia, sino de la posibilidad de su existencia.

Por este motivo, Scotus aclara que:

“Dios es aquello que, conocido sin contradicción nada mayor puede pensarse, sin contradicción”. (Nº 137).

Con estas palabras, Scotus quiere precisar el sentido de la Tesis anselmiana. En ésta no se afirma, de ninguna manera, que la existencia de Dios sea por sí evidente, sino que resulta contradictorio pensar algo mayor que Dios.

Indudablemente, Scotus defiende la tesis de que la proposición Dios existe (Deus est) es demostrable para Anselmo.

En cambio, lo que constituiría la premisa menor del argumento anselmiano, no recibe su adhesión.

Veamos esta premisa menor:

Existir en la mente es menos que existir en la realidad.

Esta afirmación podría ser aceptada por cualquier escolástico, porque era sentencia común en ellos, considerar que el ente intencional es un ens diminutum.

De esta manera, todo el problema reside en saber si, cuando digo:

“el ente del cual nada mayor puede pensarse”, me estoy refiriendo a algo posible o real. El impedimento para la posibilidad está en la contradicción.

Por eso, pensaba Leibniz que, previo al argumento ontológico o cartesiano, debía demostrarse si el concepto de Dios es posible.

El mérito de Scotus consiste en haberse adelantado en tres siglos a la sospecha de Leibniz.

En efecto, la idea de un ente que reúne en sí todas las perfecciones (ésta es la forma del argumento cartesiano), podría mostrarnos incompatibilidades que arruinan su consistencia.

Por ejemplo, la infinita bondad y justicia, podrían resultar incompatibles entre sí.

La respuesta de Leibniz es que, siendo las perfecciones absolutamente simples, es decir carentes de género superior y diferencia que las separe, no pueden mostrar entre sí, incompatibilidad.

El argumento de San Anselmo tuvo una historia singular como queda dicho. Nace en los albores de la Escolástica y la sobrevive, pero en un marco filosófico muy distinto.

En tiempos de Duns Scoto, la crítica de Santo Tomás estaba viva, y ello explica que el Doctor Sutil se preocupara por hacer lo que hoy llamaríamos una exposición objetiva del argumento del Obispo de Canterbury.

BIBLIOGRAFÍA

Anselmo de Canterbury, *La Razón y la Fe*. Traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse, La Plata. Buenos. Aires, Tucumán, Ed. Yerba Buena, 1945.

Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*. Edición Marietti.

Duns Scoto, *Opera Omnia* - Tomo II - Ciudad del Vaticano, Edición Carlos Balic, 1950.

⁽¹⁾ La expresión “per se nota” nace de la traducción del texto aristotélico: II Anal. I. 73^a 34. a 73 b 25. No se conocía en tiempos de San Anselmo.

⁽²⁾ San Anselmo de Canterbury. “La Razón y la Fe”. Traducción, Introducción y Notas de Roger P. Labrousse, La Plata. Buenos. Aires. Tucumán, Ed. Yerba Buena, 1945. p. 19.

* Trabajo presentado en el Congreso Internacional «Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval» frealizado en San Antonio de Padua (Buenos Aires) en octubre de 1999.

EL CABALLERO UNIVERSAL
Breviario sobre la virtud del Caballero Ramón Llull

José Higuera Rubio

San Pablo

Recuerdo el inicio de un relato de Italo Calvino¹. Carlomagno pasa revista a su tropa, llega ante un caballero que no accede a levantar el yelmo y mostrar su rostro al Rey porque no existe dentro de su armadura. Aquel es distinto a todos los caballeros que habitan en el vivac del ejercito al servicio de Carlos. No hace ruidos al comer, no toma vino, no pelea con los otros caballeros por hazañas nunca realizadas, no abusa de las damas y habla sobre ellas con respeto. Él no es el mercenario busca fortuna, imagen del caballero cortés y trovador, al contrario, es ceremonioso y posee un sentido del deber inusitado.

Ramón Llull vive su juventud en la corte de Jaime I 'El Conquistador'. Era disoluto y gentil como los caballeros de su época; después de una súbita conversión² su vida se torna virtuosa y llena de misiones santas. Así como el primer caballero no levanta su yelmo porque, según la historia de Calvino, sencillamente no hay nadie adentro, de la misma forma Llull deja vacía su armadura, abandona el arnés y la cabalgadura para cumplir un destino de sabiduría. Ambos son el ejemplo espiritual del caballero que recurre a la virtud como su arma principal. El primero es invisible, es un acto de fe en una armadura, y el segundo es universal, pues mirado con los ojos de la Santa fe, su saber remite de lo visible a lo invisible.

Llull y la caballería espiritual

El infante Jaime, futuro conquistador de Majorca y Rey de Cataluña fue educado en el Castillo Monzón de la Orden del Templo en España bajo la tutela del Maestre Guillem de Montredon³. Su instrucción religiosa como militar fue realizada por estos caballeros que tienen su origen en la Jerusalén de principios de siglo XII. La ciudad espiritual de los cristianos tenía una afluencia de peregrinos que necesitaba de una salvaguarda en los desventurados caminos hacia Tierra Santa⁴. Con escasos aparejos se crea la Orden del Templo. Recibe este nombre pues su lugar de habitación es el antiguo templo de Salomón⁵. El sello de la Orden representa esa

primera época de austeridad, en él dos hombres cabalgan en una misma montura. Rápidamente esta orden militar con misiones espirituales se extiende por Tierra Santa y Europa. Es conocida por la disciplina, la humildad y su entrega a las tareas cristianas: la protección de Tierra Santa, de los peregrinos, de los desvalidos y el combate piadoso con el infiel. Hasta su persecución decretada en 1307, la Orden educó en sus castillos a miembros de las cortes en el arte de la caballería tanto espiritual como militar.

Jaime I al salir de la tutela Templaria conquista los territorios del Reino Catalán: Majorca, Menorca y el sur de Francia hasta Montpellier. A lo largo del *trecento* se extenderá a Magna Grecia y Tierra Santa. Deja convivir bajo la regulación cristiana a moros y judíos. Es necesario recordar que la cultura de convivencia es anterior a Jaime. Tanto en Toledo como en Granada existían escuelas de traductores que albergaban indistintamente a miembros de las tres religiones. En ellas Europa retornó al legado Griego e inició la interpretación de textos hasta generar preocupaciones lógicas y gramáticas. Jaime dejó que esta cultura se prolongara, pero siempre con el ideal de convertir al infiel.

En Majorca se afincó la familia de comerciantes Llull⁶; de esta casa viene Don Ramón nacido en 1235. En su juventud forma parte de la corte y se dedica a las acciones mundanas de un caballero entregado a los placeres del cortejo y la escritura de cansonas para las damas. En uno de estos episodios Llull tiene visiones crísticas que le retiran de esa vida y le señalan otro camino caballeresco, en este caso espiritual⁷: El desarrollo de un Arte que permita la conversión del infiel por medio del conocimiento de las razones primeras que sustentan la doctrina de la Santa fe católica. El Arte es un instrumento al servicio del conocimiento de la divinidad en sus virtudes o razones primeras (Bondad, eternidad, poder, grandeza, perfección) cuyos actos son los acontecimientos del mundo en la creación, dar esencia a las cosas y ofrecer al intelecto un conocimiento sobre lo real. El Arte es lógica al mostrar el criterio de verdad-falsedad al intelecto, es metafísica al ofrecer un conocimiento del ser y es método general para construir diversos conocimientos sobre el mundo. El Arte permite aceptar intelectualmente las verdades de fe. Esta es la base de la didáctica luliana para convertir al infiel, pues se trata de una síntesis de razón y fe en las verdades reveladas.

La conversión del infiel preocupaba a Jaime I y a Ramón de Penyafort que

persuade a Lull para que aprenda el árabe. Una cruzada cuyas armas son intelectuales requiere no solo del Arte sino de la comprensión del lenguaje del infiel⁸. El desarrollo de la convivencia, la discusión y la producción intelectual alrededor de una concordia entre las religiones del mediterráneo se debe a la trinidad: -Trinité Héroïque de la Catalogne- Penyafort, Jaime I y Lull.

La Orden del Temple muestra su influencia en Lull cuando redacta *El Libro de la Orden de Caballería*. Aunque los contactos reales con la Orden y la mención directa de ella en su obra se da a partir de 1301⁹, este tratado de 1287 muestra la ética de la espiritualidad caballeresca que San Bernardo describió en un opúsculo que redactó sobre el Templo:

...que una misma persona se ciña la espada, sea valiente, y sobresalga por la nobleza de su lucha espiritual, esto sí que es para admirarlo como algo totalmente insólito.

*El soldado que reviste su cuerpo con la armadura de acero y su espíritu con la fe, ese es el verdadero valiente...*¹⁰

La fe y la defensa de la cristiandad en el campo de batalla es para Bernardo más valioso que la misma actividad en un monasterio, por ello anima a los caballeros de Cristo a morir por la cruz, porque “*son dichosos los que mueren por el Señor*”¹¹. Aunque hay otras formas de detener al infiel, dice Bernardo, es necesario combatir pues la doncella Jerusalén está en manos cristianas. Cuando describe la vida de los templarios dice:

No hay entre ellos favoritismos; las deferencias son para el mejor, no para el más noble por su alcurnia. Se anticipan unos a otros en las señales del honor. Todos arriman el hombro a las cargas de los otros y con eso cumplen la ley de Cristo. Ni una palabra insolente, ni una obra inútil, ni una risa inmoderada, ni la más leve murmuración, ni el ruido más remiso queda sin reprensión alguna.

*(...) Detestan la caza y tampoco se entretienen -como en otras partes- con la captura de aves al vuelo. Desechan y abominan a bufones, magos y juglares, canciones picarescas y espectáculos de pasatiempo por considerarlos falsas locuras*¹².

Lull y Bernardo concuerdan al señalar que los juegos, la adivinación y la cacería

son actividades mundanas que no corresponden a la disciplina de la orden. Cuando compara a monjes y caballeros, ofrece a cada uno su parte de virtud y parece justificar al sello del templo con sus dos hombres en una misma montura:

*...son a la vez más mansos que los corderos y más feroces que los leones. Tanto que yo no se como llamarles, si monjes o soldados. Creo que para hablar con propiedad sería mejor decir que son las dos cosas, porque saben compaginar la mansedumbre del monje con la intrepidez del soldado*¹³.

Llull recrea los mismos temas en su *Libro de la Orden de Caballería*. Describe la tarea espiritual del caballero que defiende a la cristiandad según la virtud y recuerda con la figura del caballero-eremita un trasfondo monástico. La orden de caballería reúne los meritos del servicio a Cristo que preparan para la salvación. Por ello es fundamental la fe del caballero:

*El caballero que tiene fe y no la usa, y es contrario a los que mantienen la fe, es como el entendimiento de un hombre a quien Dios ha dado razón y usa de sinrazón e ignorancia*¹⁴.

Don Ramón agrega un nuevo elemento a la virtud caballerescas y es la meditación sobre los principios de su Arte, esta consideración sobre su fuerza y virtud le lleva a lo que sigue:

*Al que quiere entrar en la orden le conviene considerar y meditar el noble principio de la Caballería...*¹⁵

La meditación sobre las virtudes del caballero le llevan a citar las facultades intelectuales además de la fe y la fuerza. La concordancia entre las virtudes lleva a Don Ramón a elaborar la correspondencia entre los principios supuestos en la meditación y las armas del caballero, por ejemplo:

*Al caballero se da espada, que esta formada a semejanza de la cruz...
Lanza se da al caballero por significar la verdad...
La coraza significa castillo y muralla contra los vicios...
Testera se pone al caballo para significar que ningún caballero debe usar las armas sin razón...*¹⁶

La Orden de caballería concuerda más con el alma racional que con el cuerpo, así, lo escrito por Bernardo alrededor de la fuerza, el ánimo y la valentía como la forma en que se manifiesta la fe del caballero, pasa con Llull a un segundo plano porque solo tiene que ver con el cuerpo y no con las facultades superiores del alma. El caballero luliano¹⁷ tiene fe, esperanza, caridad -virtudes teologales- y las virtudes cardinales justicia, fortaleza, templanza, discreción -tan connotadas por Bernardo en los templarios- pero también utiliza la razón y los principios que explican la Orden de caballería. Para Llull la fuerza no es nada sin la razón y más sin la consideración de la fe, ella permite contemplar las razones necesarias que, consignadas en el Arte pueden ser usadas en la discusión y conversión del infiel. En el caso del caballero le ayudan a comprender su propio arte.

La consideración de la virtud desde el punto de vista de la discusión religiosa es desarrollada por Llull en un escenario similar al de la caballería espiritual. En un bosque, lugar donde el joven escudero encontró al viejo caballero-ermitaño que le entregó el libro de caballería, se reúnen tres sabios¹⁸ y un joven gentil angustiado e infeliz. Este es el inicio del *Libro del Gentil y los Tres Sabios*, una forma de escenificar la discusión que las tres religiones mediterráneas consiguen, sí parten de los mismos principios: las virtudes de Dios y sus acciones en las cosas.

Antes del encuentro del gentil con los tres sabios, aparece la Señora Inteligencia¹⁹ quien muestra la primavera de los principios o razones necesarias²⁰ sobre las que van a discutir. Las razones son flores de cinco árboles: el primero de las virtudes increadas, el segundo de las virtudes creadas, el tercero de las virtudes increadas y las creadas, el cuarto de las virtudes increadas y los vicios, el quinto de los vicios y las virtudes creadas. Nos importa ahora el árbol de las virtudes increadas y creadas. Las primeras son las virtudes de Dios -Bondad, eternidad, poder, sabiduría, amor, perfección, grandeza- en ellas se encuentra la razón de la concordancia de las virtudes creadas del hombre o del caballero -fe, esperanza, caridad, fortaleza, prudencia, justicia, templanza. En esta primavera del espíritu las virtudes primeras aparecen como el fundamento generador de las segundas²¹. Esta diferencia y continuidad entre las virtudes establece en la vida del hombre, para su acción y conocimiento dos límites: el primero interno (*ad intra*) donde actúan las virtudes de Dios que dan el Ser a las cosas de forma intrínseca generando los acontecimientos del mundo, en los cuales el hombre ama, recuerda y entiende la actividad de las virtu-

des de Dios de forma externa, que es el segundo límite (*ad extra*). Esta división de la teología permite a Llull establecer la diferencia entre Dios y el hombre sin restarle fuerza a su intimidad porque la concordancia de las virtudes creadas es un perfeccionamiento hacia las virtudes de Dios.

El caballero, desde sus facultades, tiende a un perfeccionamiento pues la concordancia de las virtudes creadas elabora acercamientos graduales a las razones necesarias o virtudes increadas. Por ello las armas del caballero son concordancia de virtudes humanas que indican virtudes divinas como la verdad²² - la lanza- o principios doctrinales como la salvación -la espada.

Llull describe la Orden espiritual de caballería y el Arte que compendia todo conocimiento. Por ello lo considero un *Caballero Universal* porque busca la concordia de las religiones y la unidad del conocimiento en la fe y la razón. Para cumplir con este ideal, Llull, se impuso como tareas:

- La conversión de los infieles. La cruzada militar e intelectual.
- La discusión con el Averroísmo y Aristotelismo. La cruzada en la universidad.

Cruzada intelectual y militar

Llull realizó viajes a Marruecos, Túnez, Chipre en su búsqueda por una discusión con las autoridades religiosas, a la vez políticas, de los musulmanes. En la célebre discusión con el Kadi Homer de Bujía se encuentra un argumento sobre la unidad de las virtudes divinas. Las virtudes de Dios son los principios que explican el ser de las cosas, por ello la demostración de Llull trata de la actividad de las virtudes de Dios en la unidad de su acción en el mundo y de la forma cómo ello muestra la existencia del máximo Artífice.

Para el Kadi la bondad no está en Dios como una de sus virtudes y no le es propia pues Dios no sería uno. Llull responde que esa unidad se muestra en la relación entre Dios y su creación. Si la creación no mostrara su Bondad no tendríamos noción de Dios. Al mismo tiempo prueba la trinidad pues al ser la bondad eterna en el creador, genera al hijo y al espíritu santo²³. El Kadí no tiene un argu-

mento contrario. Llull embarca hacia Génova. El argumento luliano de la bonificación eterna de Dios en la creación nos lleva a su grandeza y a sus demás perfecciones, así la trinidad es consecuencia de la acción infinita de las virtudes y mantiene la unidad de Dios.

Llull buscó apoyo en las cortes para la cruzada intelectual; se recuerda en especial las obras que redactó para el concilio de Viena²⁴ y para el Rey de Alemania. En la *Conquista de Tierra Santa*²⁵, Llull pide al Papa que apruebe la formación de un orden universal que reúna a los Templarios, Hospitalarios y Teutones en un solo cuerpo militar con el fin de reconquistar Tierra Santa. Sumada a esta fuerza iría un grupo de misioneros políglotas capaces de convertir a los infieles. Recordemos que Llull ya había formado en Miramar una escuela de lenguas orientales.

Este ánimo de discusión según principios universales se encuentra en *El Libro del Gentil y los Tres Sabios*. Los árboles y sus flores son los mismos para los tres sabios; la diferencia radica en las interpretaciones²⁶ que cada doctrina hace de ellos, por eso el desacuerdo no es real, lo real se encuentra en los principios. Los primeros *loci* (lugares) son las virtudes de Dios que son las razones necesarias desde las cuales se discute, cada sabio elabora sus *topici* (lugares de discusión probable) que son las interpretaciones doctrinales de cada religión sobre las razones necesarias. La Discusión va de los *loci* a los *topici* o de lo necesario a lo probable. Solo la fe cristiana retorna a lo necesario, es decir que según el plan de Llull uno de los sabios parte de lo necesario y regresa a él. Lo que llamo *Loci* son los principios comunes y generales de los cuales partimos para hacer argumentos. La discusión no es cuestionar lo que todos aceptan como principios, es relacionar en un argumento lo necesario para establecer lo que es probablemente correcto, y a esas relaciones en un argumento las llamo *topici*. Lo anterior indica que la discusión entre los sabios establece una forma demostrativa sin recurrir a los métodos conocidos en la época de Llull como la autoridad de la sagrada escritura, los comentaristas de Aristóteles o el mismo Filósofo.

El gentil al aceptar la fe cristiana, encuentra los rasgos necesarios de una demostración probable, pues ya se ha dicho que la diferencia entre los argumentos de los sabios es interpretativa. Llull muestra en la felicidad del joven gentil cómo lo universal reconforta el espíritu. Es interesante señalar que el sabio judío utiliza argumentos de autoridad al citar el *Talmud*²⁷, mientras el cristiano solo utiliza las flores

del árbol de las virtudes increadas o divinas. Argumentar por autoridad es propio de la universidad medieval, asunto que hace posible encontrar en el Filósofo o en un comentario la forma de respaldar una tesis. Veremos como Llull aplica su universalismo, en la siguiente cruzada, para contrarrestar la excesiva confianza en este tipo de argumentación.

Cruzada intelectual

En un encuentro imaginario consignado como leyenda, Duns Escoto y Ramón Llull tienen un corto diálogo en la universidad de París que muestra la diferencia entre la práctica académica y el Arte de Llull. Los dos fueron iluminados y recibieron para su tarea intelectual la gracia de Dios, Escoto también era llamado *Doctor Mariano* al recibir la revelación de la Virgen y Llull escribió poemas en nombre de Nuestra Señora. Escoto, le pregunta a Llull:

- *Dios ¿cuál parte es?* Se refiere a si la palabra Dios es una parte del discurso. Es una pregunta gramatical.

- *Dios no es parte, es Todo.* Responde Llull²⁸.

Escoto considera a Dios como término y Llull lo considera como el Ser, en esta diferencia radica la discusión de Llull contra los errores de la universidad al considerar que el orgullo intelectual deja de lado el contenido de lo que es pensado o enunciado.

Lo más original del pensamiento luliano se da en el esfuerzo de combatir al infiel y atacar de forma conjunta los errores de los Averroístas²⁹. Sabemos que el comentarista de Aristóteles, Averroes (Ibn Ruschd), es usado por los profesores de Artes de La Universidad de París como un apoyo para defender su posición frente al vínculo entre la teología y la filosofía.

Una de las tesis, quizá la principal, atribuida a los averroístas es la llamada de la *doble verdad*, dice que una verdad de fe puede contradecir en algún momento a una de razón. La primacía de la filosofía sobre la teología o su servidumbre desencadena una discusión en torno al papel de razón en el conocimiento de la naturaleza y de Dios.

Un averroísta reconocido, Siger de Bravante, quería poner un límite a las explicaciones racionales y a las verdades de la fe, sin embargo los intérpretes posteriores lograron crear un abismo entre teología y filosofía. Cuando Llull ataca al averroísmo las tesis aristotélicas han sido condenadas en 1270³⁰, pero la universidad albergaba aun muchos de sus seguidores. En París Llull encuentra a su discípulo y futuro comentarista Jacques le Myesier. En su presentación de la filosofía de Llull conocida como el *Breviculum*, ilustra en una figura el combate luliano contra el averroísmo. La figura es una especie de torneo donde cada caballero es representado por sus armas, sus heraldos y sus respectivos ejércitos. El *eqqus Aristotelis*, la razón y el *eqqus Averrois*, la especulación se dirigen hacia la torre de la falsedad coronada por los demonios de la contradicción y la imposibilidad³¹. Allí se encuentra presa la verdad y clama por ser rescatada. El orgullo de la razón, defendido por el ejército de los *praedicamenta*, las categorías y la física, esta fuera de cualquier conocimiento cierto al no poder trascender los contenidos intelectuales y naturales. El *eqqus Raimundi* tiene el camino libre. Al frente van las tres facultades del alma racional: memoria, voluntad y entendimiento. Raimundo sustenta el estandarte de la *recta intentio*. Recordemos que en el *Libro del Gentil y los Tres Sabios* se habló de los dos niveles de la virtud y cómo en la orden de caballería concuerdan. En este caso la *recta intentio*³² es la unión de las virtudes divinas y de las facultades del conocimiento para llegar a la realidad del Ser. Esta síntesis o complemento se da por las dos *intenti*; la primera propia de Dios al dar realidad a las cosas y a los acontecimientos del mundo y la segunda propia del hombre que entiende, recuerda y ama al creador al suponer su acción intrínseca en el mundo. *Recta intentio* es la forma en que el hombre supone en el mundo la presencia de Dios y sus virtudes³³. En la figura encontramos a la filosofía luliana, primero una antropología filosófica que describe al hombre en sus facultades, una metafísica del ser y sus virtudes y el resultado del uso de la *recta intentio*: la ciencia de la jerarquía de la naturaleza junto al arte de la salvación del hombre.

Pindl-Büchel en un libro sobre la teoría del conocimiento de Llull, afirma que la *recta intentio* es la forma de unificar el conocimiento divino e intelectual de forma pragmática, pues la misión de Viena tiene como contexto el combate luliano de los errores del infiel en las propias universidades cristianas. La *recta intentio* tiene tres objetivos:

a. Convertirse en una alternativa al conocimiento aristotélico, asunto que puede ser considerado como moderno

- b. Es el fundamento de la teoría unificada del conocimiento
- c. Quiere que la filosofía crezca bajo esta visión, es decir que sirva de base metódica a otras ciencias.

Llull con la *recta intentio* y la Orden de caballería unifica las operaciones internas de las virtudes de Dios en las cosas, las operaciones externas del conocimiento³⁴ y del comportamiento humano. Propone la convergencia de lo humano alrededor del ser.

Le Myesier se sirve de la representación caballeresca para mostrar la universalidad de la propuesta de Llull. El Arte general que es la síntesis de la *recta intentio* y la virtud caballeresca soluciona todas las cuestiones tanto las éticas como las de conocimiento, por ello unifica las operaciones divinas *ad intra* contempladas por el teólogo positivo y las operaciones *ad extra* del teólogo demostrativo que supone la acción de Dios en el mundo. El conocimiento no es fragmentado, es universal. La teología y la filosofía no tienen así ni rivalidad, ni servidumbre.

Llull es el caballero universal porque unifica la orden de caballería en sus fines espirituales y al conocimiento desde el ser, con el fin de convertir al infiel, derrotar la fragmentación del saber en el hombre y crear una ciencia general donde se superponen verdades de fe y de razón. Lo universal acoge la especulación, la acción, y la fe.

El hombre no está respecto de contrarios: el infiel, las verdades de fe o los objetos de conocimiento. La virtud del caballero universal no separa las razones, las tareas sociales o las diferencias religiosas al sostenerse en los actos del Ser que son la unidad de los acontecimientos del mundo, de las operaciones racionales en la demostración y de las iluminaciones en la fe.

Caballería universal

*“E assim como a cavalaria ofrece tudo de que carece um cavaleiro, também o cavaleiro deve dar todas as suas forças para honrá-la.”*³⁵

La caballería es acción en la realidad, por ello he reunido desde su eje los principales motivos del opus luliano para olvidar a la filosofía solo como litigio

especulativo. Las ideas no pelean entre sí. Los debates filosóficos trascienden el discurso.

Nuestro siglo abrió la puerta al nihilismo y al pesimismo. El sin sentido del mundo, el irracionalismo y la muerte de la metafísica hacen del mundo un espejo quebradizo y disperso frente a un pensamiento débil. La caballería universal -de caballeros invisibles- es un viraje a la virtud en su fortaleza, a las facultades del alma racional en su conocimiento y al ser de las cosas en su totalidad. El universalismo no es doctrina, es la presencia misma de lo real y de la pregunta por lo real. El filósofo norteamericano Charles S. S. Peirce pregunta:

En un hecho ¿es necesario suponer que tenemos algún conocimiento de un mundo interno exceptuando la inferencia de la cual proviene el mundo externo?
No

*La realidad ¿es necesariamente cercana a un acontecimiento bajo el cual puede ser experimentada? No*³⁶

Lo real no es la experiencia del sujeto, ni los acontecimientos del mundo. La exigencia universalista es la construcción de lo que sostiene el conjunto de experiencias y acontecimientos como lo real. Las antiguas bodas entre conceptos y actos. Dejemos el cuadro de oposiciones donde el sentido, la razón y el ser hacen el decorado del caos. Ética, metafísica y lógica son continuos.

NOTAS

¹ *Il cavaliere inesistenti. El caballero inexistente.* Italo Calvino, Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

² “Ll. Ramon, while still a young man and seneschal to the King of Majorca, was very given to composing worthless songs and poems and to doing other licentious things. One night he was sitting beside bed, about to compose and write in his vulgar tongue a song to a lady whom he loved with a foolish love; and began to write this song, he looked to his right and saw our Lord Jesus Christ on the cross, as if suspended in midair.” Citado de la *Vida Coetánea* traducción de A. Bonner. *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader.* Anthony Bonner. Princeton, 1993, p. 11.

³ “...on le vit administrer un royaume dans le circonstances les plus difficiles, sans conseil de regence, sans la tutelle organisée, et guidé uniquement par les avis discrets des Templiers qui restaient modestement dans l’ombre, mais n’en continuaient pas moins l’éducation de celui dont ils avaient sauvegardé la première enfance.” Referencia al joven Jaime I al salir a sus conquistas en *Le Bienheureux Raymund Lulle*, Marius André, París, 1900, p. 3

⁴ La orden fue reconocida en el Concilio de Troyes en 1128.

⁵ “Hay un templo en Jerusalén en el que ellos viven juntos, muy distinto por su estructura de aquel antiguo y famosísimo de Salomón, pero no inferior por la gloria que contiene.” *Libro Sobre las Glorias de la Nueva Milicia*. A los Caballeros Templarios. San Bernardo. Obras Completas, v. 1, Madrid, BAC, p. 511.

⁶ El apellido Lulio aparece en Roma: el Cónsul Marcus Lullius en el año 21 d.C. y en la época de Carlomagno, uno de sus capitanes en la conquista de España era un Lull. Mencionado por M. André en su biografía.

⁷ “5. He therefore began to turn over in his mind what service would be most pleasing to God, and it seemed to him that no one could offer a better or greater service to Christ than to give up his life and soul for the sake of his love and honour, and to accomplish this carrying out the task of converting to his worship and service the Saracens who in such numbers surrounded the Christians sides” *Vida Coetánea*. En Bonner. *Doctor Illuminatus*. *A Ramon Llull Reader*. Anthony Bonner. Princeton 1993, p. 12.

⁸ Otras obras que persiguen el mismo cometido son: *Ars Catholicae fidei* de Nicolas de Amiens, *Opus Majus* de Roger Bacon, *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás.

⁹ Para esta Discusión. *Studia Luliana XXXV*. Algunas aclaraciones cronológicas. A. Bonner. Mención en la *Vida Coetánea*, en Bonner: “35. Upon arriving in Famagusta he was cheerfully received by the master of the temple, who was in the city of Limasol, and he stay end in his house until he had recovered his health”. El encuentro posiblemente data de 1301. *Doctor Illuminatus*. *A Ramon Llull Reader*. Anthony Bonner. Princeton, 1993, p. 34.

¹⁰ *Libro Sobre las Glorias de la Nueva Milicia*. A los Caballeros Templarios. San Bernardo, Madrid, Obras Completas v. 1, BAC, p. 499.

¹¹ Ob. Cit, p. 499

¹² Ibid, p. 505.

¹³ Ibid, p. 511

¹⁴ *El Libro de la Orden de Caballeria*. Obras Literarias. Ramon Llull. Madrid, BAC. 1948, p. 109.

¹⁵ Ob. Cit., p. 109.

¹⁶ Ibid, p. 131.

¹⁷ “Llull nos traza una historia rapidísima y sumaria del ermitaño que habiendo sido famoso caballero después de muchas hazañas se había retirado...el autor del *Tirant* injerta ese episodio en la vida del Conde Guillem Vàrovich...dedicando tres capítulos a contar la sentimental despedida de su esposa para ir él en peregrinación a Jerusalén y retirarse luego al desierto.” Referencia a la influencia luliana en el *Tirant Lo Blanc* en el prólogo de Batlori al libro de Llull. Ibid, pp. 99-100.

¹⁸ “The three wise men went on so long talking about their respective beliefs and about the things they thought their students....”. *The Book of the Gentil and Three Wise Men*. En Bonner. *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader*. Anthony Bonner. Princeton 1993, p. 88.

¹⁹ “Next to the spring there was a very beautiful lady, very nobly dressed, astride a handsome palfrey”. Ob. Cit, p. 88.

²⁰ “...we cannot reach agreement based on authorities and must seek necessary arguments, by we can agree.” Ibid, p. 111.

²¹ “...the greatest nobility, and that which God is most in accord with being, must be granted, according to the condition,...and ...as, a result faith, hope, charity can better in accord with goodness, greatness...”. Ibid, p. 101.

²² “And since that by which hope and charity are in accord with majority is in accord with truth...”. Ibid, p. 102

²³ “37. Mine, however, is that the goodness is diffusive from eternity and for all eternity. And it is of the nature of the god that it be diffusive in and of itself, for God, for good father, from His own goodness generates the good son, and from both is breathed froth the good Holy Ghost.” *Vida Coetánea* en Bonner. Ibid, p. 35.

²⁴ “44. ...Knowing that the Holy Father, Pope Clement V, was to celebrate a General Council in the city of Vienne during the calends of october of the year 1311.” *Vida Coetánea*. En Bonner. Ibid, p.. 39.

En *Liber de locutione angelorum*, escribe: “Et quia istae petitiones sunt concessae, Raimundus quanuplorium est quarisus, ex eo quia cun praedicta ordinatione saraceni faciliter capi poterunt et devina; et ipsis devictis, convertetur facilius totus mundus, nom ipsi sunt, qui impediunt universum.”. Citado por Pindl-Büchel. Otra obra es *Disputatio Raimundi Christiani et Homeri saraceni*, que recuerda la discusión con el Kadí de Bujía. *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myesier*. Theodor Pindl- Büchel. Aschendorff Münster, p. 23

²⁵ El *Liber adquisitone terrae sanctae*, fue conocido por la Corte del Infante Henrique. El plan de iniciar la cruzada desde marruecos para luego rodear Africa y entrar a Tierra Santa por Abisinia, la tierra del Preste Juan, fue seguido en la expansión portuguesa en el siglo XV. Debe contar también el ideal cruzado de unidad de la fe desde una milicia en permanente expansión en el que creía Henrique.

²⁶ “...we disagree in interpretation and commentaries , where we reach contrary conclusions.” *The Book of the Gentile and Three Wise Men*. En Bonner. Ob. Cit, p. 111.

²⁷ “We have, however, one science called Talmud...” Ob. Cit, p. 116.

²⁸ “Dominus quae pars?- Scoto

Dominus non est pars sed totum?- Llull

La relación de Llull y Escoto va más allá, según André Escoto consigue una licencia para que Llull enseñe su Arte en París. *Le Bienhereux Raymund Lulle*, Marius André, París 1900, p. 186.

²⁹ “Pode-se dizer, contudo, que, em Raimundo Lúlio, es preocupação engendra a própria doutrina filosófica no que ela tem de mais original. Com efeito, é preciso um método, mas apenas um, para apontar o erro de muçulmanos e averroístas.” (...) “...não se pode conceber de outro modo a insistência com qual ele preconiza o emprego da sua arte contra os dos averroístas e dos muçulmanos.” *A Filosofia na Idade Media*. Etienne

Gilson. Martins Fontes. São Paulo 1995, p. 574.

³⁰ Las condenas lograron confundir más y no solucionar la disputa, por ello se considera que la curiosidad universitaria alrededor de las obras naturales de Aristóteles y los comentarios de Averroes aumentó. Ver, *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Guillermo Fraile. Madrid, BAC, 1986, p. 501.

³¹ “Exercitus Aristotilis ad destruendum turrin falsitatis cum suo comentatore...turrin occupant ignorantía, confusio, imposibilitas, contrarietas...” *Breviculum ser Electorium Parvum Thomae Migerii (Le Myesier) Raimundi Lulli*. Opera Latina. Supplementum Lullianum. Tomus I, Fig. Vi, Brepols, 1990, p. 28.

³² “Raimundis rectam intentionem equitans, sequens crucifixum atque sanctam fidem catholicam, tres praemittit tubicinaciones, scilicet tres animae rationalis potentias praeconizantes unum Deum.” Ob. cit., p. 30.

³³ “...dicens summan felicitatem speculari et esse perfectum in scientiis speculativis; non avertens operationem Dei intrinsecam, nec operationem eius artificialem extrinsecam.” Ibid, p. 31.

³⁴ “Die Komplementarität beider bereiche trifft sich in der ihnen ergenen höheren Wertschätzung der operatio intrinseca vor der operatio extrinseca.” *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myesier*. Theodor Pindl- Büchel. Aschendorff Münster. Eine Ortsbestimmung Seines Denkens, p. 17.

³⁵ *Tirant lo Blanc*. Joanot Martorel, São Paulo, Editora Giordano. 1998, p. 52.

³⁶ *Questions on Reality*. Winter-Spring 1868. Charles S. S. Pierce.

NOTICIAS

HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL

II Jornadas

- Organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y el Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli.
- Sede: en la Academia, Avda. Alvear 1711, Buenos Aires, Tel/ Fax: 4811-3066, durante el mes de abril de 2000.
- Disertantes: José Antonio de Camargo, R. De Souza y Luis A. De Boni, de Brasil, Claudia D'Amico, Antonio Tursi, Julio Castello Dubra, y Francisco Bertelloni, de Buenos Aires.
- Autores medievales considerados: Pedro de Oliva, Juan de París, Marsilio de Padua, Edigio Romano, Nicolás de Cusa.
- Presentación del libro *De Moneta* de Nicolás de Oresme. Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi y H. Basbus, Buenos Aires, Ed. Machi, 2000.
- Coordinador: Francisco Bertelloni.

* * *

REVISIÓN DEL NEOPLATONISMO

Claves y presencia de la tradición

- Durante las XXXI REUNIONES FILOSÓFICAS, el mes de mayo de 2000 en Pamplona
- Organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra
- Participantes:
Giovanni Reale, de Milán, John Cleary, de Maynooth y Boston, Juan Arana, de Sevilla, María Bettetini, de Milán, Werner Beierwaltes, de Munich, Jan A. Aertsen, de Colonia, Rafael Alvira y María Jesús Soto, de Pamplona, Isabel de Andía; de París, Francisco García-Bazán, de Buenos Aires, Zeev W. Harvey, de Jerusalén, Miguel Cruz Hernández, de Madrid, Agnieszka Kijewska, de Lublin, Giuseppe Girgenti, de Milán.
Se hablará del neoplatonismo en Plotino, Proclo, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Schelling, Dionisio el Areopagita, Ibn Gabirol, el Pseudo Aristóteles (Kitab Utuluyiya li- Aristu), Juan Escoto Eriúgena, Porfirio, en el cristianismo y el islamismo.

* * *

ESCUELA DE FILOSOFÍA PRACTICA

La Plata, Argentina

- La reunión de trabajo, que se realizará en mayo, contará con los siguientes profesores: Carlos E. Pettoruti, Hugo Dolgopol, María Teresa López, Juan Carlos Smith

- Sede: Aula Magna de la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales
Tel / Fax: 0221-4558816

* * *

FILOSOFÍA, EDUCACIÓN Y CRÍTICA CULTURAL

III jornadas de FILOSOFÍA ABIERTA

- Objetivos: abrir un lugar de convergencia y actualización filosófica a través de una amplia temática, con más de treinta expositores, entre los cuales mencionamos a Carlos Alemián, Hugo Biagini, Elisa Caruso, Adriana S. Deza, Rodolfo Gómez, Claudio M. González, Celina A. Lértora Mendoza, Dante Palma, María Luisa Pfeiffer, Ana Elisa Spiellberg.

- Organizado Por el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González de Buenos Aires

- Sede: Rivadavia 3577

- Tel/fax: 4863 3916

- Fecha: mayo de 2000

* * *

Próximos encuentros

XXV SEMANA TOMISTA

Santo Tomás y la educación frente al Tercer Milenio

Organizada por la Sociedad Tomista Argentina, para la última semana del mes de septiembre de 2000

Edificio San Alberto Magno, Av. Alicia Moreau de Justo 1500, Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras –UCA.

E-mail: STA@maggi.cyt.edu.ar

* * *

II CICLO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DO PARANA

Tema: **Saber y Poder en la Edad Media**, analizando el tema desde la educación, la historia, la filosofía y la literatura.

- Organizado por la Universidade Estadual de Maringá – UEM

Coordinan: Teresina Oliveira y José Carlos Jiménez

- Fecha: agosto de 2000

- Informes: mailto: sec-ppe@uem.br

RESEÑAS

Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, 501 pp.

La Sociedad Española de Filosofía Medieval realiza periódicamente sus Congresos, desde su fundación en 1990. En 1998, y como conmemoración por el Octavo Centenario de la muerte de Averroes (1198-1998), el tema específico del encuentro fue «Averroes y los averroísmos». Se ha buscado con ello no sólo rendir homenaje a uno de los grandes filósofos medievales (y de todos los tiempos) sino hacer justicia a su herencia filosófica y cultural, que es mucho más amplia y rica de lo que suele pensarse.

El encuentro contó con dos tipos de trabajos: ponencias y comunicaciones. Las primeras son amplias exposiciones del pensamiento de Averroes y su proyección europea: Miguel Cruz Hernández: «Averroes y el sentido del Islam», Josep Puig Montada: «El pensamiento de Averroes», Miguel Forcada: «La ciencia en Averroes», Rafael Ramón Guerrero: «La transmisión a Europa de Averroes», Josep Ignasi Saranyana: «La teología de Averroes», José Luis Corral Lafuente: «El ambiente social de al-Andalus en la época de Averroes» y Miguel Angel Granada: «El averroísmo en Europa».

Las comunicaciones se agrupan en dos grandes secciones: «Averroes: filosofía y ciencia» recoge los trabajos que tratan específicamente puntos de la doctrina del filósofo andalusí: Mariano Brasa Díez sobre la lectura de Averroes al *De anima* aristotélico, Alfonso García Marqués sobre el comentario a *Metaphysica* IV,4, Idoia Maiza Ozcoidi, sobre la doctrina de la eternidad del mundo, Antonio Pérez Estévez sobre la materia, Jorge Alejandro Tellkamp sobre el concepto de «ser espiritual» y Pedro Roche Arnas sobre la «Exposición de la República de Platón».

La otra sección trata «La huella de Averroes: transmisión, teología, averroísmos». En este caso se pone en relación a nuestro cordobés con otros filósofos o teólogos, medievales y renacentistas, en aspectos decisivos o significativos de estos pensadores: con Juan de Sécheville (Juan Acosta Rodríguez), Alberto magno (Ralf Blasberg y José Angel García Cuadrado), Santo Tomás (Eudaldo Forment Giral y Elisabeth Reinhardt Amann), Thomas Bradwardine (Ignacio Verdú Berganza), Ibn Jaldun (Luis Ignacio Vivanco Saavedra), Giordano Bruno (María Jesús Soto Bruna) y Pomponazzi (María Socorro Fernández García).

Otros trabajos de esta sección analizan aspectos críticos y metodológicos de atribuciones y conceptos descriptivos. Jorge M. Ayala Martínez se plantea el significado de «averroísmo» y en qué medida le sería aplicable a Averroes mismo, Almudena Jiménez Manzananas y Juan Antonio Moreno Urbaneja plantean las relaciones conceptuales entre agustinismo y averroísmo, y Josep Manuel Udina i Cobo discute (y niega) el concepto de «izquierda aristotélica» de Ernest Bloch. Como muestra de la proyección del pensamiento de Averroes César Raña Dafonte lo presenta en la visión de Ángel Amor Ruibal.

Una sección abierta recoge otras comunicaciones sobre filosofía medieval que no se ciñen al tema central. Coinciden en abordar figuras menos conocidas y transitadas; Avempace (Ana Azanza Elío), Eriúgena (Oscar Federico Bauwittz), Juan de Salisbury (Elena Cantarino Suñer), Filón de Alejandría (Jesús Garay Suárez- Llanos), y Pons Carbonell (Jaume Mensa i Valls). Sobre San Agustín trabaja Fernando H. Llano Alonso y sobre San Anselmo Marcelino Ocaña. La comunicación de Juan Fernando Ortega Muñoz, sobre la presencia de Abenhazam en Averroes, quizá debiera haber integrado la primera sección.

Es imposible en el marco de esta reseña justipreciar cada una de las ponencias y comunicaciones. En general hay que decir que constituyen una puesta al día tanto bibliográfica como histórico- críticamente. Se incorporan las nuevas y más matizadas visiones sobre el pensamiento árabe y sus relaciones con la latinidad y el judaísmo medievales por una parte, y por otra con sus epígonos renacentistas, contrariando puntos de vista excesivamente rupturistas. Pero sobre todo, en mi concepto, la mayoría de los autores rescata el valor filosófico en sí de las teorías de Averroes, es decir, se lo considera un filósofo con el cual todavía (y no simplemente como concesión) se puede dialogar provechosamente.

Hay que agradecer, como lo hace el presidente de la institución, Joaquín Lomba Fuentes, en su «Introducción», al Prof. Jorge Ayala, por la celeridad y la pulcritud de este trabajo de edición. Y a SOFIME por estos magníficos encuentros de cuyos frutos podemos participar a la distancia.

* * *

MARIA LILIANA LUKAC DE STIER, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Instituto para la Integración del Saber, 1999, 334 pp.

Esta obra constituye la tesis doctoral defendida por la autora en la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. El núcleo de su propuesta, enunciado en el Prólogo, es mostrar la unidad e interdependencia del sistema hobbesiano, frente a interpretaciones parciales que, "... unas dejan de lado los aportes realizados desde la óptica científica, otras desconocen sus argumentaciones éticas y teológicas" (p. 11). El sistema de Hobbes, para la autora "puede caracterizarse como un proceso deductivo que va desde la filosofía del cuerpo natural hasta la teoría del cuerpo social" (ibid.) dentro del cual el aspecto más propio y original es la concepción mecanicista, ya que el estudio de todas las cosas, incluidas la moralidad y la política, se reduce a un análisis del movimiento. De acuerdo con esta visión sistemática de la totalidad del pensamiento hobbesiano, se justifica la perspectiva de su investigación, claramente enunciada en el título de la obra. Porque, en efecto, no sólo hay de hecho en Hobbes ese fundamento antropológico, sino que es parte tan esencial de su pensamiento moral y político, que sin dicho fundamento ese pensamiento no se entendería.

La autora justifica su punto de vista en una larga y pormenorizada Introducción que pasa revista a las diversas corrientes que han interpretado el pensamiento hobbesiano, desde sus contemporáneos del s. XVII hasta la actualidad. En el siguiente párrafo, la autora nos muestra la concepción sistemática de la filosofía de Hobbes a partir de citas apropiadas de sus propios textos.

Ya a partir del capítulo segundo se entra directamente en el tema central: el hombre como ser corpóreo, cuyo núcleo es el movimiento como causa de todo lo real en cuanto cualidad de los cuerpos, explicando la relación entre ellos desde un estricto mecanicismo. Como consecuencia de esta asunción ontológica, la gnosología será solidaria con una teoría sensualista del conocimiento y un nominalismo radical.

Continuando con la exposición antropológica, el capítulo tercero trata el hombre como cuerpo individual, donde se desarrolla la teoría del "estado de naturaleza" que la autora califica de "pesimismo antropológico", y cuyos atributos son: razón, pasiones e igualdad. La teoría hobbesiana de la praxis arranca de la voluntad entendida como volición, se constituye con un determinismo en las acciones humanas que niega la libertad de querer y coloca el egoísmo como principio supremo de la praxis, lo que significa que el supremo bien de cada hombre es la autoconservación. Como consecuencia, la autora afirma que el sistema del "hombre natural" incluye dos notas decisivas: amoralidad y alegalidad por: ausencia de un sumo bien, negación de la teleología y uso de una equívoca noción de naturaleza (p. 203).

La sociedad que se constituye a partir de estas individualidades egoístas tiene como causa un pacto social determinado por el temor y la inseguridad. De allí que con dicho fundamento, se aborde (en el capítulo cuarto) el hombre como parte del cuerpo político o cuerpo artificial, es decir la superación del “estado de naturaleza” mediante la creación del Estado. Esta parte del sistema hobbesiano, quizá la más famosa, defendida y atacada, es abordada aquí sólo en relación al fundamento antropológico anteriormente descrito. De allí que se explique la teoría de la representación a partir de los conceptos de persona natural y de persona artificial y se justifiquen desde ella los atributos de la soberanía (absolutes, indivisibilidad e irrevocabilidad del pacto).

El breve capítulo quinto y final, con el título “Epílogo”, resume y completa la justificación de lo anterior: la centralidad de la noción de hombre en Hobbes, no sólo está atestiguada en el *Leviathan*, sino que muchos otros textos prueban que su pretensión fue concebir una filosofía política a partir de una consideración de la naturaleza humana, tal como él la entendía. Advierte la autora que al presentar esta caracterización, Hobbes altera muchos términos clásicos de la filosofía, por lo que hay que poner cuidado para evitar equívocos, e interpretarlos desde su propia postura antropológica. La filosofía política tiene en él, según la autora, un carácter “poiético”: la finalidad del conocimiento es la capacidad de producir lois efectos que requiere la vida humana; la finalidad del conocimiento “ni siquiera es el obrar correcto, sino tan sólo el hacer eficaz, la producción de efectos deseados” (p. 321); por eso la prudencia queda excluida del campo político. En síntesis, Hobbes realiza una sustitución “de la filosofía política tradicional dirigida a un obrar correcto y justo, por una ciencia política poiética dirigida a construir y crear de modo eficiente” (p. 323). Este punto de vista es indudablemente muy apropiado para comprender no sólo el pensamiento de Hobbes, sino sus amplias e innegables proyecciones en la teoría y la práctica política posterior. Cierra la obra una nutrida bibliografía especializada, que permite al lector seguir paso a paso el diálogo que establece la autora con otras interpretaciones del mismo tema. El libro está sobria y elegantemente presentado, un mérito más de esta colección que permite difundir los trabajos de investigación fuera el círculo más restringido de los alumnos y docentes de la Facultad.

* * *

SERGIO RÁBADE ROMEO, *Conocimiento y vida ordinaria*, Madrid, Ed. Dykinson, 1999, 180 pp.

El Prof. Rábade, cuya amplia trayectoria filosófica y académica es bien cono-

cida en su país y en el ámbito internacional, nos ofrece ahora una nueva faceta de su reflexión. No es paradójico sino perfectamente coherente que un pensador dedicado por décadas a la metafísica y la gnoseología, se ocupe ahora de algo tan aparentemente lejano como la vida cotidiana. Pero no es así. En realidad, los auténticos filósofos parten de la realidad, y la realidad es el entorno de todos los días. Y esto se sabía antes de Heidegger, aunque sin duda él lo puso claramente en primer plano. Rábade se ocupa aquí del tipo de conocimiento que nos sirve para la actividad diaria. Su reflexión se articula a lo largo de ocho capítulos que repasan viejos temas de la antropología filosófica, pero vistos desde esta nueva perspectiva.

La primera parte, sobre los presupuestos generales, consta de dos capítulos. En el capítulo primero se intenta señalar los aspectos en que la filosofía se ha distanciado de la vida ordinaria (cotidiana). Este es un proceso muy antiguo, pero el autor se detiene en los filósofos de la modernidad, que por cierto conoce bien, por haberlos investigado durante muchos años. Desfilan aquí Descartes, Spinoza, Hume y sus seguidores. Precisamente Hume es considerado un «filósofo de la vida ordinaria», con su distinción de dos clases de filosofía y su escepticismo mitigado. Según Rábade, la «filosofía del sentido común» que en su momento dio qué hablar, así como buena parte de la filosofía del mundo anglosajón, son continuadoras de este punto de vista de lo cotidiano. Autores posteriores, como Husserl y Merleau Ponty, se ocuparon también del conocimiento del hombre común o «normal».

A partir de esta tradición, no por minoritaria menos significativa, Rábade traza su propia exploración. El capítulo segundo, sobre los escenarios de la vida corriente: esos escenarios son la naturaleza, el ámbito histórico social y el mundo cotidiano. Este se presenta como un conjunto de necesidades a atender, de alternancias de ocio y trabajo, de éxitos y fracasos. Este es el mundo que integra lo que nos ofrecen los otros dos escenarios más amplios, y donde cada individuo vive su inserción en ellos. Rábade señala acertadamente que las coordenadas de espacio y tiempo no funcionan en este ámbito (más subjetivo y estrecho) como en los otros, es un mundo de evidencias originarias y primigenias que luego debe ser racional y teóricamente elaborado para su ampliación.

Los restantes capítulos corresponden a la segunda parte, la que especifica el título: el conocimiento en la vida ordinaria. Rábade no resigna su esquema tradicional al tratar el conocimiento, ya sí, en el capítulo tercero, sobre el conocimiento propio de la vida ordinaria, que es praxístico, se ocupa de sus fuentes, amplias y variadas. A continuación se ocupa de sus caracteres y limitaciones, así como de

sus diversos niveles. Más en concreto, hay un capítulo dedicado a la experiencia y la percepción en la vida ordinaria, otro al cuerpo en relación con el sujeto de la vida cotidiana, y dos dedicados a lo más específico del hombre: el lenguaje y las creencias.

En estos capítulos, que sistematizan observaciones y reflexiones, propias o inspiradas en otros pensadores, hay muchos puntos significativos que merecen destaque. Pongamos algunos. A propósito de los caracteres del conocimiento, luego de señalar la importancia de la experiencia (tan desdeñada por muchos filósofos) indica que esta experiencia que permite la apropiación del mundo, se da en un cierto orden sin el cual ninguna vida es posible. Es decir, aún en la más ínfima y desentendida instalación mundanal cotidiana, hay implícita (al menos) una categorización.

Otro de los puntos interesantes se refiere al distinto bagaje de conocimientos que poseen las diversas sociedades, y cómo esa especialización de conocimientos se ha hecho imprescindible en nuestras modernas formas de vida. También la presencia exigente del cuerpo, tratada con ciertos influjos de Husserl y Merleau Ponty tiene ricas sugerencias. Una de ellas se refiere al tiempo «del reloj» y a su tiranía cultural actual; otra, al «cuerpo vivido» y al «esquema corporal», haciendo suya la preocupación que desde hace mucho inspira a los psicólogos.

El lenguaje y el mundo simbólico le merecen atinadas observaciones, sobre todo un tratamiento específico de las funciones del lenguaje en la vida ordinaria y lo que podríamos llamar «usos y costumbres» en esta esfera: por ejemplo los griegos usaban corrientemente expresiones mitológicas en su lenguaje cotidiano, en la Europa medieval los términos usuales estaban impregnados de contenidos religiosos cristianos y a partir del s. XVI el lenguaje cotidiano se vio progresivamente «invadido» (es su palabra) por conceptos científicos, de tal modo que hoy conceptos específicos de la medicina determinan nuestros parámetros de vida cotidiana en un nivel impensable hace siglos. Esta configuración del imaginario cotidiano por el lenguaje de la cultura dominante es un tema que los sociólogos y los antropólogos sociales han trabajado asiduamente desde la perspectiva de los estudios de campo. Que un filósofo se haga cargo de pensarlo desde una consideración específica es altamente satisfactorio.

En definitiva, este libro, breve, sencillo, más bien un ensayo que un tratado, es una especie de oasis de «sentido común filosófico» (si se me tolera la expresión) que muestra una buena dosis de sabiduría senequiana en Rábade, un hombre que no envejece sino que madura cada vez más, a sus setenta y cinco años,

mostrando en su cotidiano discurrir filosófico nuevas honduras del espíritu.

* * *

WALTER REDMOND, *Lógica simbólica para todos*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1999, 359 pp.

Esta obra, que integra la colección Textos Universitarios, lleva como subtítulo una completa enumeración de sus temas: "lógica elemental, modal, epistémica, deóntica, temporal y semántica de los mundos posibles". La mención "para todos" significa que el autor se propone introducir en el estudio de la lógica a cualquier interesado sin necesidad de haber cursado anteriormente ninguna materia de filosofía. Sin embargo, Redmond sabe vincular a cada paso de su trabajo, el análisis lógico con algunos de los más importantes problemas y teorías de la historia filosófica, que así adquieren un nuevo sentido. La razón la da el mismo autor en p. 17: "Hemos incluido varias discusiones filosóficas tradicionales en la lógica del siglo XX como también en la lógica escolástica y grecorromana. La lógica simbólica es, a propósito, compatible y en muchos detalles virtualmente idéntica con la lógica desarrollada en la historia anterior de la filosofía".

La obra está concebida con un claro propósito didáctico y hay que decir inmediatamente que tal propósito se cumple. Las explicaciones son claras, bien ejemplificadas y con un variadas secuencias de ejercicios y sus respectivas soluciones aclaradas. El uso de los signos técnicos es ecléctico, en función de la claridad y la sencillez. Así, usa abreviaturas sobre el castellano, convenciones más o menos comunes pero siempre comprensibles y con la ventaja de que prácticamente todos los signos pueden reproducirse con los programas usuales de computación. Es útil la referencia a otras notaciones equivalentes. Otro acierto pedagógico es el explicar las ventajas de la pluralidad de enfoques lógicos, lo que al principiante puede darle impresión de anarquía.

La obra se divide en tres partes de desigual extensión. En la primera, sobre la lógica simbólica elemental, que ocupa la mitad de las páginas, el orden de los temas es el tradicional: comienza con la lógica clásica o elemental, sigue con el cálculo predicativo y finaliza con la lógica de la identidad. La trabazón está indicada desde el comienzo y se reafirma en los pasajes. Es acertado también haber incluido una breve explicación de los circuitos electrónicos que muestra la relación entre la lógica proposicional y la operación de la computadora.

El cálculo predicativo incluye, además del análisis cuantificacional, un tratamiento de los sistemas sortales, aunque la brevedad hace un tanto difícil la comprensión de la relación entre estos sistemas extensionales y la lógica escolástica. El capítulo dedicado a la lógica de la identidad propone, además de los temas específicos, una serie de cuestiones metalógicas, como la autoidentidad donde se trata la paradoja de Russell y la ley leibniziana de la indiscernibilidad de los idénticos.

La segunda parte, sobre las extensiones de la lógica trata primero sobre la ubicación de la lógica modal, interpretando la lógica asertórica como un caso de modalidad (el cuadro de inclusiones de la primera parte, es decir, el de la lógica elemental, queda ahora incluido en este cuadro "extendido"). A continuación trata la lógica epistémica (capítulo quinto) que trabaja con las modalidades epistémicas "saber" y "creer", luego la deóntica, de la cual da varias interpretaciones de modalidades, comenzando por "moralmente obligatorio" y "moralmente permisible". El autor se distancia de algunas asunciones teóricas sobre el uso de estas lógicas en moral o derecho, afirmando que "La lógica deóntica, por ser lógica, prescinde de y conviene a las teorías éticas, sean éstas teológicas o deontológicas, sean de acto o de regla, objetivistas o relativistas, de la obligación o de la virtud, etc." (p. 217). No se estudian aquí los sistemas actuales de lógica deóntica aplicados al derecho, ni las cuestiones metalógicas y iusfilosóficas que suscitan (por ejemplo, para la lógica aplicada al derecho positivo no es indiferente considerar como operador fuerte "permitido" o "prohibido", por las diferentes implicancias en la hermenéutica de las "lagunas"). El capítulo séptimo trata las lógicas temporales de una manera clara y comprensible, especialmente el párrafo sobre sistemas lineales y ramificados.

La tercera y última parte trata la semántica de los mundos posibles, es decir, la relación entre lo necesario y lo contingente, retrotrayendo su historia hasta los medievales Gilberto Porretano y Duns Scoto, pasando por Descartes y Leibniz, hasta llegar a Hintikka y Kripke. Como no podía ser menos, el autor, especialista en la obra del escolástico mexicano Antonio Rubio, dedica un párrafo a su concepto de ciencia (y no es ésta la única vez). El tratamiento parte de la noción de "modo" y en el capítulo noveno traza su historia comenzando por Aristóteles, luego los escolásticos, quienes contribuyeron a la lógica modal con el paradigma sincrónico que se presupone en la semántica modal actual. Se analizan las nociones de "de dicto" y "de re" y la contribución escolástica a la lógica epistémica y a la teoría de la acción. El capítulo décimo trata los mundos posibles y el undécimo los cosmogramas, es decir, las relaciones entre lo real, lo físicamente posible y lo lógicamente posible. Los siguientes tratan los sistemas modales T, S4 y S5.

El último capítulo trata temas en que la lógica modal y la semántica de los mundos posibles se relaciona con otras áreas de la filosofía, fuera de la ontología a la que se refirieron todos los problemas filosóficos anteriores. Las aplicaciones de la lógica que presenta Redmond son: a la filosofía de la ciencia (leyes naturales, falibilismo), a la literatura, a la epistemología, a la ética (la virtud, la libertad, la conciencia), a la filosofía del tiempo y a la filosofía de la religión (ofrece dos formulaciones del argumento ontológico de San Anselmo, una modal y otra asertórica y una versión modal del argumento moral de Kant). Estas breves consideraciones bastan para mostrar la importancia de la lógica en filosofía, cosa que no sólo los alumnos se empeñan en ignorar. Debemos agradecer al autor una obra que será un apoyo muy valioso no sólo para la enseñanza de la lógica universitaria (no sólo en la carrera de filosofía) sino también para los profesores de otras disciplinas filosóficas que quieran presentar más rigurosamente los problemas.

* * *

FERNANDO ÁLVAREZ ORTEGA, *El problema de la verdad: una aproximación analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 169 pp.

En el Prólogo, a cargo de Mauricio Beuchot, se señala resumidamente el propósito y lo que a juicio del presentante es el mayor mérito de este libro: analizar las tres teorías de la verdad que hoy se discuten mostrando que no son necesariamente opuestas, sino más bien complementarias. Veamos cómo el autor trabaja el tema.

El texto se articula en cuatro partes o capítulos. En el primero se presentan las características básicas de la filosofía analítica, al modo tradicional: su método analítico, la relación entre la filosofía y el lenguaje, la suspicacia frente a la metafísica y la relación con la lógica. El objetivo de este capítulo bastante largo como introducción (llega hasta la página 46) es situarnos en el enfoque del tema elegido, y que se menciona en el título. Lo cual se justifica además, nos dice, porque el problema de la verdad es uno de los temas más trabajados por los filósofos analíticos.

El capítulo segundo es central, pues se ocupa de la caracterización de las teorías de la verdad. El autor las presenta nucleadas en tres "proyectos" (no "métodos"): el proyecto metafísico, el justificativo y el de los actos del habla. Estos proyectos tienen subproyectos llevados a cabo por diferentes filósofos, cada uno de los cuales, a su vez, se inscribe en alguna escuela teórica. Así, por ejemplo, el proyecto metafísico consta de tres subproyectos, y el primero, el extensional,

tiene entre sus ejecutores a Alfred Tarski, que pertenece a una determinada escuela: la teoría semántica. El cuadro de todas las teorías así organizadas se presenta en la p. 54, que toma de Kirkham y que constituye una especie de sinopsis del tratamiento del tema, aunque por cierto el autor no estudia detalladamente todas las teorías ni los autores, sino que presenta un enfoque más particularizado en los criterios para designar los posibles “portadores de verdad”; se fija más en las escuelas (y sus métodos de aproximación) que en la articulación teórica de las diferentes teorías, de modo que ellas quedan reubicadas.

En p. 86 el autor presenta su propio cuadro de categorización, a partir del concepto de fundamento de la verdad, según el cual ellas se dividen en tres categorías: 1. la forma como fundamento de verdad, que incluye la teoría de la coherencia de Rescher y la verificación formal del positivismo lógico; 2. la realidad como fundamento, que incluye el atomismo lógico de Russell, la teoría figurativa de Wittgenstein, la teoría de la verificación empírica de algunos positivistas lógicos, la teoría de la falsación de Popper y la concepción semántica de Tarski; 3. el uso como fundamento de la verdad, que incluye el segundo Wittgenstein (el significado como uso). Esta clasificación tiene dos ventajas en relación a la propuesta del autor: se limita a un solo aspecto del problema de la verdad (el del fundamento) y permite una explicación más matizada de los filósofos, ya que teorías y escuelas no resultan forzosamente separadas. Así, por ejemplo queda claro que la teoría de la verdad de Wittgenstein tiene una dimensión semántica y otra pragmática, sin que ello obste a la consistencia de su sistema. Precisamente este tipo de constataciones fácticas o históricas (lo que de hecho pensaron los filósofos) muestra que los enfoques diferentes son en todo caso inconmensurables (no necesariamente incompatibles) y por tanto quizá complementarios (otra vez Wittgenstein es un ejemplo).

El capítulo tercero se centra en las teorías de la verdad propuestas por la filosofía analítica: Frege, Wittgenstein y el Círculo de Viena, el segundo Wittgenstein, Popper y Tarski. En esto, como en el capítulo primero, se usa un concepto muy amplio de “filosofía analítica”, tal como él mismo lo asume en p. 33 ss. siguiendo a Muguerza. Este estudio se entronca con el tema del capítulo final: valoración y propuesta en torno a la verdad. Aplicando el cuadro semiótico de Morris propone considerar tres niveles semióticos en las teorías de la verdad analíticas, lo cual permite una reducción de las teorías expuestas a tres básicas: 1. Teorías de la coherencia (que se relacionan con el nivel sintáctico), 2. teorías de la correspondencia (con el semántico) y 3. de la utilidad o consenso. Así se reubican las teorías: las de la verificación (formal y empírica) corresponden a la sintaxis, las que definen la verdad (como referencia, figura, experiencia verifica-

da, hipótesis falsificada, concepto) corresponden a la dimensión semántica (no se da el caso de teorías pragmáticas en la filosofía analítica). Concluye el autor que toda teoría de la verdad, para ser completa, debe incluir una definición y un criterio de verdad, un elemento de coherencia, un elemento de correspondencia y un elemento de utilidad (p. 162). Con esto llegamos a un punto álgido: si toda teoría, para ser completa, requiere estos componentes, y de hecho las actuales, que el autor analizó, no los contienen separadamente, parece que una futura teoría de la verdad debería constituirse como una especie de combinación de ellas o de otras diferentes o alternativas, pero dentro de los parámetros semióticos indicados. Este eclecticismo difícilmente sería aceptado por los autores estudiados, que precisamente se han ocupado no sólo de apuntalar su propia postura, sino también de eliminar como inadecuadas las contrarias (Popper o Tarski son claro ejemplo de ello). Por eso en definitiva esta obra nos propone implícitamente un desafío: qué hacer frente a la incompletud de las teorías en uso. El resultado implícito y sugerido excede pues, y favorablemente, al más modesto que el que Álvarez planteaba en su introducción (p. 13) con palabras que anuncian su conclusión. Esperamos que esta propuesta sea continuada por el propio autor y por muchos otros interesados en este capital problema de la filosofía.

* * *

CARLOS MARIA PAGANO FERNÁNDEZ, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922- 1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen, Concordia Monographien, Band 26, 1999, 284 pp.

Como lo indica el subtítulo, el autor no se propone presentar un estudio exhaustivo de la filosofía de Kusch, sino aproximarse a un aspecto de ella desde un punto de mira específico: el de las relaciones interculturales. Se trata de mostrar dichas relaciones en un caso privilegiado, pues Kusch, de origen alemán, formado en la cultura "porteña", interesado en el pensar popular, terminó su vida instalado en la puna argentina compartiendo un modo de vida ancestral a la vez que reflexionando sobre él.

La obra se articula en dos partes y una sección de apéndice. La primera, "Acercamiento general a la obra de Rodolfo Kusch", analiza en tres capítulos las líneas principales de su producción. En el primero, sobre su vida y obra, traza un panorama apoyado en los textos mismos, con oportunas citas. El capítulo segundo: "Ser y estar en español. Aclaración idiomática necesaria para entender la

perspectiva filosófica de R. Kusch” es ya una presentación del tipo de reflexión intercultural que se explayará en la segunda parte, aunque aquí se limita a la constatación de las implicancias que la lengua tiene en el pensamiento, lo cual, no por obvio y hasta trillado, deja de ser importante en cada caso, por lo que se impone un adecuado deslinde. Esta aproximación se completa en el siguiente capítulo: “*Estar del lado de allá de la frontera. Líneas rectoras del pensamiento de Kusch*”.

La segunda parte lleva un sugestivo título: “*Ucamahua Mandijja o when to be is not to be. Análisis de algunos temas fundamentales de la filosofía de Rodolfo Kusch*”. Más allá de la sutil ironía, se puede coincidir con el autor en que Kusch se propuso trastocar la filosofía *recepta*, y con ella toda una visión europea del mundo, pero usando sus propios recursos. La exposición avanza en siete pasos o capítulos cuyos temas principales son: el pensamiento sobre América, la lógica del pensar popular, la geocultura y el método. Desde luego el concepto central (el eje, mejor) es el “estar” que se despliega en diversas categorías que el autor va analizando. Particularmente logrado me parece el capítulo séptimo: “*Lógica guacha o de la negación*”, análisis de las relaciones dialécticas entre las “dos historias” (la “grande” y la “chica”) y su sutil juego de “negaciones” (con valor ontológico y no sólo lógico). El capítulo décimo, sobre la metodología, es un análisis muy interesante de un aspecto decisivo en el pensamiento de Kusch.

En la Conclusión el autor trata de reafirmar la pertinencia de esta aproximación a Kusch como un pensador intercultural, a partir de la categoría lingüística española (castellana) del “estar”. El autor afirma, abundando en esta aproximación que “Kusch nos puso en guardia sobre la importancia de lo que Panikkar llama *equivalentes homeomórficos* de la filosofía, llegando al símbolo expresivo de la *esencialidad del accidente*, el español *estar*, puesto a *rebajar* a la estrella metafísica occidental del ser en siendo” (p. 236). Otro ejemplo de este mismo parágrafo: “La obra kuscheana puede ser también una señal cuando despunta la gran historia del burgués conquistador. Cuando aquella gran historia es, también el *estar*, y cuando éste es, además, una guacha negación de antiguos y hodiernos colonialismos simbólico- culturales y, por tanto, también del pensar mismo. En ese contexto, la economía pierde toda mendaz autonomía respecto de una cultura, para mostrarse transida de su ámbito simbólico, desenmascarando así la inhumanidad sacrificial de cualquier homologación mercantil” (p. 237). No hace falta más para comprender que el autor va mucho más allá de una presentación aséptica de la obra de Kusch, tomando decidido partido por una de sus interpretaciones posibles. Naturalmente eso es lícito, y aun más, hay que conceder que es necesaria una cierta sintonía (y quizá cuanta más, mejor) para presentar correctamente a un pensa-

dor. Pero también con esto se señala la problematicidad de la interpretación misma. Es decir, que la hermenéutica abre problemas, no sólo con respecto al autor analizado, sino con respecto al enfoque mismo. Por ejemplo: ¿qué es la filosofía intercultural? Curiosamente, aquí aparece de hecho como una especie o modo de filosofía a-temporal, que ya era “filosofía intercultural”, aunque no se la denominara así, cuando Kusch escribía, por las mismas épocas en que el citado Panikkar, lejos de esta terminología, escribía sobre otros temas filosóficos tradicionales. Que el imperialismo cultural es algo que nos preocupa, no hay duda. ¿Le preocupaba de la misma manera a Kusch? Es más, ¿usaba Kusch, de veras, ese concepto? ¿No será un aproximación forzada a otras líneas de la filosofía de la liberación, por ejemplo, Dussel, de los cuales parece que quiso distanciarse? Hay también sugestivos corrimientos. Los victimarios de Kusch (para quienes aceptan que los hubo, y yo estoy de acuerdo) no fueron los liberales sino los autoritarios y dogmáticos; no lo marginaron por oponerse a la tecnocracia del mercado sino por formular otro tipo de planteos que hoy son pacíficamente aceptados entre nosotros y recorren el mundo, incluyendo nuestra América, sin que eso moleste para nada a las bolsas y los mercados. Estas y otras dudas son enriquecedoras y hay que felicitar al autor por la valentía de ponerlas por escrito permitiendo este intercambio.

El libro en sí mismo, en su propia gestación, es ya todo un ejemplo de interculturalidad (en la cual puede haber “zonas culturales” de más o menos peso teórico o de otro tipo). El autor es un nativo americano que se niega a hablar de América para preferir el título indígena de Abia Yala, pero que escribe en castellano (por supuesto debe hablar y escribir también en alemán y en inglés, por lo menos) y sabe algo (ignoro cuanto) de quechua (no me imagino, por el momento, este libro escrito en quechua, y no deja de ser una lástima). La obra fue presentada como tesis doctoral en Alemania y su carácter “político” (de política cultural) queda claro por la propia manifestación de Pagano: “Intento aportar al estudio de su obra en vistas a un pensar intercultural ante la necesidad de una convivencia libre de marginaciones y violencias religiosas, políticas, sociales, culturales o de mercado” (Nota previa). Esta tesis se editó en Alemania, en una colección dirigida por un nativo cubano radicado en Europa, y en una colección correspondiente a una revista llamada “Concordia”, que publica en cuatro idiomas europeos, trabajos relativos a todas las culturas, con la financiación del sistema económico del Mercado Común. ¿Contradicciones? ¿Interculturalidades? ¿Estrategias de supervivencia, y de quiénes? Sin duda esta obra tendrá más resonancia viniendo con un sello de alto impacto académico y financiero; quizá no sería lo mismo si la tesis se hubiera defendido en una pequeña y pobre universidad latinoamericana y se hubiera editado como apuntes o con sello editorial del autor, únicos recursos que

a veces tiene Abia Yala. Pero también es cierto que si los europeos aceptan (y cada vez con más entusiasmo) conceder doctorados con tesis de temas “no tradicionales”, eso también tendrá una causa que quizá sea interesante dilucidar, pero sería objeto de una indagación en sí misma.

Digamos ahora solamente que la tesis de Pagano es metodológicamente correctísima, conforme a los cánones oficiales académicos, aunque su contenido sea poco convencional. Es además erudita, y eso es también un mérito, aunque hoy un tanto devaluado en algunos sectores “creativos” del pensamiento. Y digo que es un mérito sobre todo por la honestidad de reconocer lo que una investigación -e incluso una reflexión creativa y original- debe al trabajo ajeno. Cuando Pagano presenta una interpretación la compara con las existentes y la justifica y aporta así, por otra parte, argumentos y materiales para continuar en el tema.

La obra incluye como apéndice el escrito “Rodolfo Kusch” realizado por su viuda Elizabet María Teresa Lanata en 1992, una bibliografía muy completa y la lista de escritos de Kusch.

El libro se edita como homenaje al vigésimo aniversario de la muerte de Kusch. En Argentina se realizaron dos encuentros nacionales con ese motivo, uno en 1998 en Salta y otro en 1999 en Jujuy, pero lamentablemente no se han publicado los trabajos. Diversas restricciones y limitaciones (no sólo, aunque sí predominantemente económicas) han impedido rendir esa justa recordación. Por eso la obra de Pagano, que viene a llenar este “hueco para-filosófico” (parafraseando su propio subtítulo de p. 83) es doblemente bienvenida.

Celina A. Lértora Mendoza