

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 21, N° 41

1° Semestre 2001

INDICE

<i>Genocidios, etnocidios y vida</i>	
Mauricio Langón	3
<i>El gusto del tomate</i>	
Carlos Alemián	10
Noticias	20
Reseñas	24

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@ciacso.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

ARTICULOS

GENOCIDIOS, ETNOCIDIOS Y VIDA¹

Mauricio Langón
Montevideo

1.

Un *genocidio* tiene el impacto y la visibilidad de lo brutal, de lo antihumano. Sin embargo es obra de seres humanos, como nosotros. Ni siquiera es descartable que podamos llegar a ser genocidas, al menos en nuestros corazones.

Por eso es indispensable que la brutalidad de cada genocidio histórico -y otras atrocidades análogas de menor impacto, pero no de menor importancia- sea ocasión para reflexionar sobre las racionalidades que ponen en acción mecanismos genocidas, etnocidas y de dominación. Y para reflexionar sobre nuestra capacidad de dar respuestas *humanas*, no genocidas, al genocidio.

Porque ante la bestialidad de un genocidio crece el deseo de venganza que tiene otro genocidio en su horizonte. O se exagera la defensa de lo peculiar del grupo humano agredido, que tiene en su horizonte el aislamiento, la autocomplacencia en la mera repetición, la negación del cambio, la mera sobrevivencia, no la vida.

Sobre este fondo está planteada la polémica actual entre dos líneas aparentemente contrapuestas pero que -a mi criterio- se alimentan mutuamente:

a. por un lado la defensa más o menos chauvinista y xenófoba de la especificidad de un grupo humano, muchas veces en oposición -y hasta en guerra- con otros;

b. por otro lado, la condena de toda especificidad grupal, *desde* un pretendido universalismo incapaz de ver, en la reivindicación de los elementos básicos que hacen a la vida de un pueblo y una cultura, otra cosa que chauvinismo, xenofobia o particularismo.

Podemos plantearnos así algunas preguntas: ¿por qué no nos conforma la perspectiva

particularista, pero tampoco nos conforma la universalista? ¿qué tienen ambas en común? ¿por qué tendemos a encerrarnos en la repetición de lo pasado nuestro desde la derrota y el sufrimiento? ¿cuál es la *sabiduría* que puede ganar el *sobreviviente* para su pueblo y para toda la humanidad y a la cual no puede llegar el *genocida*, ni siquiera desde su “victoria?”

A ver si podemos replantear el problema en términos que hagan posible y necesaria la *convivencia* y el diálogo *interculturales* en condiciones de justicia e igualdad, fundamentando un poco mejor los *derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos*, que sin duda son también sus *deberes* ante toda la humanidad.

2.

Recurro a la noción de *geocultura* de Kusch, que entiende que la *cultura* de cada pueblo consiste en la determinada configuración simbólica -construida históricamente en la experiencia de un pueblo en relación con su *hábitat*- de que dispone cada uno de sus integrantes para orientar su vida, dar respuesta a lo nuevo y organizar su acción. Desde cada nueva experiencia histórica una cultura se va reconfigurando para sostener la vida de un pueblo ante el desafío de nuevas circunstancias.

Cada *perspectiva* geocultural implica un *pathos* -relaciones de sensibilidad- un *ethos* -relaciones de valoración- y un *logos* -relaciones de pensamiento- propios, históricamente desarrollados. En tanto se trata de modos particulares de relacionar, hablar, pensar; en tanto se trata de *posiciones* o *puntos de vista* son, esencialmente, *incommensurables*. Es decir: cada una *valora*, pero desde su propio padrón de medida, sin que sea posible acceder a un pensamiento *extracultural*, desligado de su raíz concreta en un pueblo, una geografía, una historia, que permitiera valorarlas, desde una perspectiva neutra o simplemente humana, a todas. No puede haber un *saber universal* pues lo que tienen en común *todos* los grupos humanos es ser modos particulares diversos de hominización.

Esta conceptualización conlleva un serio problema, pues desde cada *cultura* se siente, valora y piensa al *otro* como un aspecto del mundo “exterior” -con sus connotaciones de nuevo, desafiante, amenazador- al que hay que dar respuesta *desde* la propia cultura.

Se da por una parte la reducción del *otro* a *mundo*, del *sujeto distinto* a *objeto mío*; y por otra parte -quizás porque su *otredad* resulta irreductible- se tiende a concentrar en él los aspectos *nefastos* del *mundo*. A su vez, por el mismo mecanismo, el *otro*, desde su *cultura*, tiende a *descalificarme* también como sujeto y a atribuirme lo dañino. Es que el encuentro entre dos culturas *desequilibra* a cada una de ellas y es necesario buscar un nuevo equilibrio. La tendencia al rechazo, la negación y la eliminación del otro se inscribe en la propia condición *geocultural* del ser humano.

En esta perspectiva se hace *comprensible* que ciertos grupos humanos busquen la “solución final” como restitución *definitiva* del equilibrio.

Más que *genocidio* la “solución final” es *etnocidio*. Es decir, la eliminación de un pueblo en tanto *otro*, en tanto *cultura*, en tanto diferente modo de dar respuesta a los desafíos del mundo. Lograr que una cultura ya *no funcione* aunque *sobrevivan* individuos de esa cultura en carácter de dominados o esclavizados *en* la cultura dominante. El *etnocidio* -que puede pasar inadvertido y hasta presentarse como un fenómeno *natural*- es sin embargo más radical que el *genocidio* porque los sobrevivientes de éste pueden contar con suficientes elementos simbólicos y culturales como para relanzar la potencia vital de su cultura hacia nuevos desarrollos de su pueblo.

Querría resaltar el carácter *ilusorio* de toda “solución final”. En efecto, como se dijo más arriba, es la *imagen que una cultura se hace de otra* lo que la lleva a procurar su liquidación. No se soluciona con etnocidios la otredad del mundo, los desafíos de lo inesperado, los renovados encuentros con otras culturas. Más bien lo único que se logra es ir generando una *cultura de guerra* -en su extremo una *cultura de etnocidio*- que termina por responder a toda novedad por la *negación* de la misma, por su *exterminio*.

Por otra parte el carácter *ilusorio* de esa “solución” se manifiesta en su *fracaso* de hecho. No quiero decir con esto que no haya habido o que no pueda haber *genocidios* y *etnocidios* “exitosos”, sino que, como la *variación* y el *cambio* son condiciones de la existencia humana, resurgirán necesariamente *otros...* mientras haya historia, mientras haya vida de la especie.

Para Darwin, de la capacidad de dar respuestas *variadas* a situaciones nuevas depende la capacidad de sobre vivencia de las especies. Entonces, de la *diversidad*

cultural dependería la convivencia humana sobre la tierra y la supervivencia de la humanidad como tal. No cabe reducir la *rica* gama humana de sentir, querer, apreciar, pensar y actuar, pues ello implica un *empobrecimiento* que puede llevar a la extinción de la especie. El éxito total del *genocidio* coincidiría con la extinción de la humanidad.

Para ejemplificar estas reflexiones me referiré a un caso ocurrido en mi país: el exterminio de los “charrúas”. En 1832 Fructuoso Rivera prepara una emboscada en que logra matar a –casi- todos los guerreros charrúas. Su *genocidio* es “exitoso”: el terrible golpe impide la reproducción *física* del pueblo; algunos sobrevivientes se mantienen unidos solo para consumir la venganza -con la muerte de Bernabé Rivera- y se dispersan luego definitivamente; algunos individuos son exhibidos a la curiosidad “científica” y como fenómenos de circo en Francia -donde todavía, embalsamado como trofeo de caza se expone Senaqué en el Museo del Hombre- los restantes -principalmente mujeres y niños- son entregados para el servicio doméstico como “criados” de las familias de las ciudades. Se trata del fin de la *etnia*: su idioma no se habla más; su cultura no se *transmite* ni *funciona* más; sus descendientes no se identifican como tales aunque *sobreviven*. Quedan pocos *rastros* de su cultura. De otras *etnias* *no queda ni memoria*. Que los uruguayos, hoy, nos *identifiquemos* con los charrúas y que ahora algunos de sus descendientes físicos procuren bucear en sus raíces y revalorizar su memoria, no suprime la indignación ni el dolor, ni permite *recuperar* el empobrecimiento irreversible que implica la pérdida de un *modo específico de ser humanos*, es decir, su modo particular de *relacionarse* los hombres entre sí y con el *hábitat*, su modo peculiar de dar respuesta a lo nuevo. Pero sí marca -junto con otros hechos que sería prolijo desarrollar- la *relatividad* del “éxito” etnocida; marca el resurgimiento de *diversidades*.

En su horizonte último, en su deseo íntimo, *genocidio* y *etnocidio* buscan la imposición de *una única cultura* la liquidación de toda variedad cultural: un solo pueblo, un solo pensamiento. Su éxito coincidiría con la *deshumanización total*, con el fin de la historia humana, en tanto fin de toda novedad y de todo movimiento. La radical *ilusoriedad* de este pretender inmovilizarlo todo no le quita fuerza ni realidad. Y tal vez en este momento estemos por primera vez *globalmente* ante este peligro.

3.

Es en la línea *geno-etnocida* que está planteada hoy *una única civilización global*, un único modo de ser “humanos” sin *alternativas* “viables”.

Se define como “pobreza humana” la *incapacidad absoluta de actuar como ser humano*. Así toda alternativa queda marcada con el estigma de lo *inhumano*. El *único* modo de lo “humano” es la “libertad de opción”; la máxima “riqueza humana”, el poder optar infinitamente... Pretendidamente se procura la “erradicación de la pobreza” -o más modestamente su *reducción*- pero lo que efectivamente se logra es el agravamiento de la *pobreza* con caracteres de genocidio y el *empobrecimiento* de la diversidad humana, con caracteres etnocidas y un nivel de riesgo cualitativamente nuevo.

Al considerar todo *alter* como *inviabile*, toda alteridad cultural como algo del *pasado* -”atrasada”, “supervivencia de otras épocas”- y como algo sin futuro -”en vías de extinción”, “condenada”- se niega no solo el *sentido* de otros pueblos, sino también su *realidad presente*. Esa *negación* pone de manifiesto el carácter etnocida de esta *globalización* de sentido único; es decir su carácter de *causa* de la extinción de la diversidad humana y su *esfuerzo* por lograrla *definitivamente*. Esfuerzo que se presenta positivamente, como deseable, como salvación de la humanidad toda, a la vez que como *ineluctable*. Su éxito aparece a veces como un *hecho ya consumado* -en Fukuyama, por ejemplo- otras, como un futuro próximo, al alcance de la mano. Aparte de la fuerza *física* esta orientación tiene suficiente poder de imposición en las conciencias de los pueblos dominados, como para que pueda presentarse como *necesidad*, como el resultado de un proceso *natural*.

4.

No puede *responderse en el mismo plano* al genocidio y al etnocidio, una vez que hemos reflexionado sobre sus raíces.

En esta reflexión ha quedado de manifiesto la *analogía formal* que implica la común condición *geocultural* de cada etnia. Desde el *contenido* de mi peculiaridad no puedo advertir la legitimidad de otra cultura: seguirá siendo a mis ojos ininteligible, chocante, rara o inaceptable. Pero desde que advertimos que las culturas son construcciones

humanas de estructuras básicas que condicionan el desarrollo de modos propios de un pueblo de sentir, valorar, pensar y actuar, desde que las podemos concebir como *perspectivas humanas* irreductibles las unas a las otras e insustituibles, podemos extraer algunas conclusiones.

Por un lado estamos en condiciones de denunciar la invalidez de todo pretendido *saber universal*, de toda pretendida perspectiva neutra, general o única, *más allá* de toda cultura, y desarraigada de la que le dio origen. Por otro lado, estamos en condiciones de captar los límites de nuestra propia cultura y de reconocer a las demás como procesos de hominización *análogos* a los nuestros.

El reconocimiento conjunto de la legitimidad de las otras culturas, de la parcialidad de la nuestra y de la ilusión de un *saber universal*, no implica la anomia valorativa que suele llamarse “relativismo”. Por el contrario, reconocer las *diferentes* culturas supone admitir que nada es *indiferente*. El ser humano es un ser que valora, pero desde cada cultura valora de modo diferente. Porque cada uno se sabe parcial y relativo es que puede reconocer la parcialidad y relatividad del otro y abrirse a la necesidad de relacionarse con él.

En esta perspectiva, defender los derechos económicos, sociales y culturales de un pueblo es defender los de todos los otros. Implica no solo la preservación sino el desarrollo de la *rica* gama humana de sentir, querer, apreciar, pensar y actuar, en contra del *empobrecimiento* que implica su reducción a pensamiento único.

Quizás la propia supervivencia de la humanidad depende del logro de modos de convivencia en la diversidad.

Por todo esto me parece que la reflexión sobre los genocidios culmina en la exigencia del esfuerzo de *apertura a lo radicalmente incomprensible*. Quiero decir, que culmina en la exigencia de creación de *espacios* interculturales -es decir, de espacios *entre* culturas, no interiores a una de ellas- en los que sea posible avanzar *transculturalmente* -es decir, *a través de* diversas culturas; y no *contra* o *sin* ellas.. Me refiero a espacios de *diá-logos*, es decir, que permitan un tipo de *discusión* que permita avanzar *a través de* los distintos *logos* -a través de distintos lenguajes, modos de razonar y de pensar- a través de distintos modos de valorar -*dia-ethos*- y de distintas sensibilidades y padecimientos -*dia-pathos*-.

Pero sería un error concebir este tipo de propuestas como formas de solución definitiva. Por el contrario se trata de *instalarse en el conflicto*, de reconocer que la estructura existencial colectiva que busca el fin de los conflictos, cae necesariamente en la negación del otro y en la *guerra* como deseo de la *paz de los sepulcros*. La condición humana, por el contrario, es siempre dar a lo nuevo la falible, parcial y conflictiva respuesta que podemos darle “desde lo nuestro” abriéndolo al diálogo como condición de posibilidad de convivencia humana, siempre en la “cuerda floja”, siempre sin garantías.

¹ Comunicación presentada en la **II Jornadas sobre Genocidio**, Centro Armenio, Buenos Aires, 1-2 de diciembre de 2000.

EL GUSTO DEL TOMATE

Carlos Alemián
Buenos Aires

Lugares comunes

Se adoptan en el presente trabajo los siguientes lugares comunes:

- a. La identidad cultural de los pueblos históricos es una –re-construcción recurrente.¹*
- b. Los rasgos endógenos de identidad pueden provenir de diversas fuentes.*
- c. Los rasgos marginales y los dominantes contienen sobre la base de las reglas de juego de estos últimos.*
- d. El gusto integra la identidad cultural, en sentido propio, cuando es endógeno, y se enajena al ser impuesto por el poder global.*
- e. El impulso configurador latinoamericano² se resiente con la enajenación del gusto.*

Situación

Se trata de la situación latinoamericana perfilada desde la conmoción que provoca el movimiento histórico globalizador en el gusto local y sus fuentes. Tomamos el problema en un nivel micro histórico de tono menor, pero no irrelevante: el caso del tomate platense.

La transformación del gusto, en general -en este caso particular el sentido del gusto- no ha dependido de “preferencias” sino en apariencia. Está ligada al mundo real de poderes que dominan la producción de la vida y la cultura en todo el orbe. No solo nuestro gusto sino también nuestra supervivencia dependen de las reglas que imponen tales poderes; y en tal subsunción se desvanece la posibilidad de concebir siquiera eventuales lógicas de existencia a cuyo carácter propio, apropiado o endógeno podemos

llamar latinoamericano.

La red de poderes impone sus reglas y ajusta la circulación de la vida; para ello margina y decide, y también sobre el gusto, del mismo modo que cierra el horizonte de conciencia para la producción de reglas utópicas o alternativas que se seguirían del impulso naturalmente generado por el desplazamiento al margen. Pero esta red global no es arbitraria; impone su lógica y su capacidad de seducción, limitadas por cierto, pero inevitables, tal como se percibe en la producción del tomate platense.

Hasta hace dos décadas los cultivadores usaban semilla propia y mejoraban el producto por selección; luego pasaron a comprar semilla de la zona, y por último se produjo un gran salto: el recurso exclusivo a híbridos importados, que son semillas con cambios genéticos introducidos por bioingeniería. De las investigaciones, vinculadas con las necesidades comerciales, surgió el tomate “larga vida” –”long shelf life”. Este -tipo “Tommy” en la Argentina- y otros híbridos desplazaron al tomate platense, y con ello desapareció un gusto endógeno³ de tradición no muy larga pero bien arraigado.⁴

Las causas que precipitaron este cambio son varias, pero todas se refieren al nuevo orden financiero planetario.

Las corporaciones buscaban un tomate que soportara varias semanas de madurez sin deteriorarse; de tamaño y sanidad parejos, y de aspecto atractivo. Así se lograrían varios objetivos, entre los cuales se destacan la posibilidad de aprovisionarse en un nivel regional o planetario, al menor precio y en cualquier época del año, en grandes volúmenes, obtener réditos financieros y dominar la producción.

Por contraste, el tomate platense era de calidad despareja, sobre maduraba en poco más de una semana y estaba segmentado en variedades familiares, todo lo cual atentaba contra su competitividad.

Pero estas desventajas ocultaban un punto no demasiado relevante para el “marketing”: el gusto propio. Justamente, la escala de la producción descartada señala su carácter diferenciado, en principio enemigo de los grandes volúmenes asociados con la escala de los mercados. Quizá por eso la bioingeniería haya producido el “larga vida”, a la medida de un estándar universal que nos parece insulso, sin desarrollar líneas de gusto para mercados reducidos, lo cual está por cierto a su alcance. Hasta

ahora, la globalidad aborrece las diferencias.

La “diferencia” propia del tomate platense ha desaparecido del paladar. Son pocos los que conservan memoria de ella. Este fenómeno forma parte de la “globalización” ideológica, aunque sea de una manera elemental. Y al extinguirse, el gusto por “lo nuestro” arrastra a lo nuestro, dicho sea esto en sentido pleno. Porque no se trata solo de una conversión del gusto sino también de una conversión del productor y de su entorno, que se hacen cosmopolitas desde la semilla de “larga vida” que le proveen hasta el sistema de comercialización al cual queda atado, pasando por las peripecias de un cultivo delicado, con alto costo de infraestructura e insumos químicos. Se ha caído de la iniciativa a la dependencia. En resumen, la tecnología y los grandes capitales han violentado el espacio micro histórico, social y económico. El *locus*, o situación del productor, se ha dislocado⁵ y ya no se puede proveer al gusto por lo propio que se había ido formando.

Historia

El tomate es al parecer originario de la zona costera del Perú o de los confines de México con los Estados Unidos. Los primeros nombres botánicos “siglo XVI”, “mala peruviana” y otros, sugieren este origen, pero el nombre *xitomat*, o *tomatl* remite a la cultura azteca. Clasificado como *Lycopersicum esculentum*, de la familia de las solanáceas, se hallaba en el Perú en la variedad *cerasiforme*, del tamaño y apariencia de cereza. El tomate azteca, que los españoles llevaron a Europa a fines del siglo XVI, había sido desarrollado hasta alcanzar un tamaño mucho mayor, del orden de las variedades actuales.⁶

Su consumo se difundió en Italia, Francia, España, el Magreb y el Medio Oriente, y hasta en Inglaterra, donde se lo cultivó en invernáculos. Sus apelativos son sugestivos: “love-apple”, “tomatillo del diablo”, “pomo d’oro”. Planta ornamental o comestible, se la sospechó venenosa o narcótica al asociársela con la mandrágora o la belladona, del mismo género de las solanáceas. Moreto -siglo XVII- dice en sus versos:

...el ejemplo te he de dar / que en los tomates contemplo. / Por la peste se prohibieron. / Nadie a ochavo los quería. / Y cuando faltar los vieron / tanto el deseo crecía / que a real de a ocho valieron.

En Italia se empezó a producir pasta de tomate; hacia 1835 ingresó en los Estados Unidos desde Europa, para alcanzar luego gran desarrollo productivo. Pero su consumo no se extendió en forma masiva hasta alrededor de 1880, cuando se dispararon las sospechas. Italia, España y Francia, el norte de África, así como los Estados Unidos, surgieron como grandes productores y elaboradores de esta fruta, que se incorporó en las cocinas de todo el orbe.

En la Argentina, el auge de la producción se remonta a ese tiempo, cuando comenzó a ingresar la corriente migratoria española e italiana. Su cultivo se inició en Buenos Aires y en Santa Fe, para extenderse a los alrededores de las ciudades. Por razones estacionales se lo siembra en el Noroeste, y el de Cuyo y de Río Negro se lo destina a conserva.

El tomate platense se “construyó” en las cercanías de la ciudad de La Plata hace alrededor de ochenta años. Entre sus orígenes se citan el Santa Clara, norteamericano; o la hibridación del Genovés y Marglobe -EE.UU.- o una variedad resistente a las plagas introducida por el quintero De Filito –”Raya Verde”- quizás de origen francés; o el “Raya Negra”, traído por el quintero Papalardo desde Italia.

Este recuento pone de relieve la interacción entre las fuentes exógenas y endógenas del gusto. El tomate platense no es autóctono, como lo fue el cerasiforme en el Perú, sino una construcción efectuada por inmigrantes mediterráneos para lograr un gusto que se hizo “nuestro”. Con él se consolidó un mundo social y productivo, en la escala comunitaria platense, y se ofreció un modelo de gusto que en toda la Pampa húmeda al menos, se identificó como “lo nuestro” y “lo mejor”. Pasó así a constituirse en parte del “saber” -o sabor, vale la ambigüedad etimológica- de un modo de ser posgauchesco. Su origen foráneo quedó para los estudiosos, y para el *nosotros* del consumo fue algo propio, una señal de espacio propio y valioso. Nada menos que un gusto común.

Pero así como se construyó se deconstruyó. ¿Quién recuerda hoy el gusto del tomate platense?

Perspectivas

No se sabe por qué motivos particulares, las familias de productores platenses habían guardado semillas y ahora están relanzando el tomate de la zona. Un grupo de horticultores, técnicos del gobierno bonaerense e investigadores de Ciencias Agrarias de la Universidad Nacional de La Plata han salido en forma conjunta al rescate de la “antigua” variedad. No se trata de mera nostalgia, sino de no depender de las duras condiciones que fijan los distribuidores, que controlan el mercado, y de bajar costos de producción, ya que el cultivo del híbrido es caro. Pero la razón principal es que los mercados se están segmentando, y un sector puede consumir tomates de gusto tradicional, aunque a costo diferenciado. Así el tomate platense pasará del descarte a la categoría de “premium”. Sus desventajas se compensarán con el precio, propio de la alta calidad.

El mercado cambia sus parámetros, con todo lo que esto significa: segmentación social y económica, gustos selectos y gustos del común. No hay un gusto compartido, y el tomate platense se destinará a un sector exigente, mientras que los híbridos seguirán manteniendo altas cifras de comercialización.

El producto se adapta, una vez más, a las reglas de juego del mercado, que en esta ocasión le concederá un nicho al ámbito local, al menos por el momento.

Corolario meta empírico

a. *El gusto y la identidad*

Una identidad cultural es un conjunto de rasgos generales en la medida en que consiste en una *descripción*, es decir una determinación de memoria mítica o histórica, creencias, costumbres, comportamientos. Y la multívoca *sensibilidad*, que comprende el gusto, es un punto central de tal identidad. No nos referimos en este caso al yugo intelectual de lo sensible que se entiende por gusto estético, sino a esa forma elemental, y por ello básica y propia, de la sensibilidad gustativa. El gusto no es un fenómeno meramente fisiológico, como sabemos, sino que responde en alto grado a la influencia del medio cultural, y a su vez contribuye a conformarlo.

En la faz subjetiva de la configuración de la *situación* en que se desenvuelven los grupos humanos, se integra no solo aquello que se entiende como real, se retiene como experiencia histórica y se esboza como proyecto, sino en modo primario el *sentir*.

Envuelve este último en primer lugar la copertenencia existencial que hace del yo un miembro del *nosotros* y esto, siempre en el nivel de la subjetividad de las relaciones, envuelve una identificación de gustos, de sensaciones participadas.

Así, un gusto globalizado tiene por referente un *nosotros* no solo abstracto sino también falso. Es impersonal y disociador, puesto que hace del paladar un órgano gustativo desvinculado de los lazos concretos de copertenencia, y genera en cambio la coincidencia superficial y pasajera de un consumo común.

En la escisión entre mercado y cultura se pierde el nexo entre el gusto y el *sentido existencial* que identifica al sujeto mediante el sentimiento de la vida compartida.

Pero, puesta la cultura en el quicio de la producción de la vida, y atendiendo a la faz objetiva de la *situación*, se puede dar cuenta de su variabilidad histórica. Esto implica por ejemplo que al cesar una condición estructural para el sostenimiento del gusto, este declina y por ende varía la identidad. Este fenómeno puede observarse en el gran escenario histórico o en las pequeñas historias, como lo es la del tomate platense, salvo que aquí la variación es un “desquicio”.

b. Globalización y destrucción de identidad

El gusto del tomate platense era una construcción histórica, afincada en la migración mediterránea europea a la Pampa húmeda, y expresaba un aporte al proceso de una identidad en ciernes. Era una contribución positiva a la gestación latinoamericana, una diferencia en proceso de integración, y no solo un aspecto de los gustos de la región. Fue una diferencia que podríamos llamar popular o comunitaria, porque ese tomate era naturalmente *para todos*. Ahora tiene una viabilidad diametralmente opuesta: expresará una diferencia de mercado, se instalará en un nicho para satisfacción de quienes estén integrados en la red global. Aquellos que pueden aspirar a consumir algo más que el tomate estándar piden el gusto folklórico, aquel que el *folk* ha perdido y ya no podrá saborear. El nicho refiere en principio al mundo defendido por cercos perimetrales, aquel que deja afuera, como marginación o exclusión, la posibilidad de lo que llamamos

América latina.

Así como la inmigración aportó un gusto a una identidad en ciernes, el marketing global satisface hoy los gustos fragmentados de los mercados. Pero se debe notar la grave diferencia entre un caso y otro: caso de particularización endógena tendiente a la identidad el uno, caso de dislocación y marginación el otro. Esta grave diferencia envuelve la posibilidad ahora fagocitada de proyectar y construir desde los *loci* situacionales y no desde el poder económico global que los reduce a lugares o mercados diferenciados por el volumen y por la capacidad adquisitiva.

c. *Identidad*

No se puede hacer del gusto patrón de identidad, pero es un fuerte componente. Los gustos y sabores que se comparten en el Medio Oriente no pueden impedir las grandes diferencias de identidad que hacen de la región un mosaico cultural y político. Sin embargo, cada una de las sociedades de la región asume su tradición culinaria, con sus ingredientes e insumos, como propia e identificatoria, a pesar de su fondo común.

América latina, cuya definición positiva y genérica es harto problemática, ha cultivado una gran variedad gustativa, y calificar al tomate platense como producto latinoamericano significa meramente ubicarlo, entre otros productos, en ese ámbito conceptual, con las acotaciones históricas de origen y significación que le corresponden. Era un aporte constructivo a ese fenómeno cambiante llamado América latina, y ahora podría reaparecer para servir a ese mercado que decretó su extinción.

Puede ocurrir que la bioingeniería, que para América latina tiene efectividad exógena y hegemónica, construya un tomate con el gusto similar al platense, y con ello le aseste el golpe definitivo... a menos que alguien vuelva a guardar semillas, a la espera de otro giro del mercado.

En todo caso, la férrea lógica del poder de los mercados, que marca la realidad efectiva, solo encuentra sus propios límites, que en el margen generan reacciones críticas pero no efectivamente racionales. El caso del tomate platense deja en claro la debilidad del margen, que solo puede sobrevivir o albergar aspiraciones sirviendo al poder hegemónico.

No es posible restaurar nada sin *superar* la efectividad hegemónica. Para ello el planteo del gusto, no como fenómeno del mercado sino como indicador de la organización social, es un desafío crítico que llama a pensar en un saber tecnológico superador de la situación marginal. Esta *superación* puede pensarse en términos tradicionales, como teórica o bien práctica. Es cierto que sin violencia no hay historia, y la instauración del orden global la ha supuesto y la supone. Pero sin perder de vista esta condición, puede observarse que el dominio de la tecnología, o razón tecnológica, constituye hoy más que nunca la avanzada del poder.

El pensamiento podrá describir las endogénesis latinoamericanas, pero se requiere para que ellas sean posibles y operativas la condición fundante de la acción configuradora. El salto de la inquietud a la praxis liberadora no es posible sin una poética *-ingenium*, inventiva- tecnológica que supere desde el margen el rendimiento de mercado del larga vida, el hamburger u otros productos. Por ahora, se salta con las reglas que intentan impedirlo.⁷

Notas

En el límite, y aun esto permite reparos, los mitos fundacionales constituyen un paradigma “fijista” -mitos precolombinos, por caso. Para lo que nos trae, que es la cuestión latinoamericana, es relevante mencionar la tesis de Carlos Astrada sobre el carácter central del “mito gaucho” en la esencia de la nacionalidad argentina. Lo “impermutable” de lo argentino, “para devenir realidad ha debido primero potenciarse, plasmándose en un centro de fuerza, en un mito de la comunidad argentina como suma de supuestos anímicos referidos a los fines a que nuestra comunidad se orienta históricamente en su marcha”. *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964, p. IX. En la p. 75 dice que el argentino asimiló los productos de la cultura europea, con lo cual se “creyó dispensado de formarse conceptos del mundo y de la vida que fuesen fiel expresión de su peculiar modo de ser”, y adquirió la técnica “sin la decisión de modificarla adaptándola a sus necesidades propias”. Astrada se muestra refractario a la “caudalosa y vertiginosa avalancha forastera”, e incurre en fijismo. El mito gaucho ya no rige, la historia hizo su obra. Por lo demás, abortó con el proyecto que ya se manifiesta en el lema “Civilización y barbarie”. Pero se puede rescatar su defensa de las fuerzas *endógenas* (ver nota 3).

² El impulso configurador latinoamericano existe. Él hizo posibles las luchas por la liberación en los dos últimos siglos, a pesar de que los programas revolucionarios hayan tenido una fuerte influencia exógena. Se observa en esto un grave desplazamiento entre el impulso y el proyecto, que obliga a cuestionar el carácter configurador de la inquietud endógena. El concepto de Astrada (*op.cit.*) sobre el gaucho no es etnicista ni localista. Como el indio y el negro, sostiene, pone su energía para la ruptura histórica de la independencia, más por situación que por conciencia. En adhesión a su carácter mítico, subraya en oposición a Sarmiento: “Somos algo y alguien”.

³ “Endógeno”: que surge por impulso interno o propio. Conviene distinguir de “autóctono”, que refiere los orígenes al lugar (“ab-origen”).

⁴ “Situación” y “dislocación” son términos contrarios. La *dis-locación* consiste en conmover el quicio existencial, que se define justamente por el “locus”, ubicación o situación, o sea condiciones inherentes al desenvolvimiento existencial y social en un espacio histórico. La dislocación margina (integra de modo subsidiario) o, en su extremo, excluye. Sobre “dislocación”, en general, ver Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, parte I, capítulo I. En particular, en referencia a la situación latinoamericana: La “dislocación” como desplazamiento. O bien descalabro propio de la exclusión, distinto del desplazamiento al margen sin desestructuración. En sentido etimológico estricto, *dis-* implica división o alteridad. Ver breve tratamiento en mi comunicación “América latina ante la violencia”, X Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba, Argentina, noviembre de 1999. Actas en proceso de impresión. Una exposición comprensiva de “situación” y otros términos teóricos, en mi trabajo *El imperio de la razón y el silencio de la diferencia*, Buenos Aires.

⁵ He recurrido para la elaboración de esta comunicación a dos trabajos de los ingenieros agrónomos Juan José Garat y Mario Vega, de la Universidad Nacional de La Plata: *La acción local como estrategia dentro de la globalización*, y *Las producciones típicas como estrategia de desarrollo local: el caso del tomate platense*, ambos sobre el mismo asunto. Ref.: gralo@way.com.ar
Editorial Precursora, 1995, pp. 91 y siguientes, y *passim*.

⁶ Datos generales sobre la historia del tomate: Enciclopedias Británica, Chambers’, Italiana; Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano.

⁷ Un ejemplo lo constituye la vacuna oleosa desarrollada por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, toda una innovación tecnológica, que permitió erradicar de la Argentina la fiebre aftosa -a pesar de que el descuido permitió la recidiva- con los consecuentes beneficios para la producción y la exportación de carnes. Claro que la

innovación no garantiza su uso para el progreso de las fuerzas endógenas, puesto que puede ser usufructuada por los capitales globales. Pero es un *poder* endógeno en sí misma. Por lo demás la innovación, asociada a la capacidad social e institucional de crear conocimiento, es una “co-innovación”, en cuanto esta se integra en procesos socio cognoscitivos. Para orientar la innovación en sentido endógeno es necesario partir de una visión compartida de la situación y los consiguientes proyectos. (Ver Ordóñez, Héctor, “El peor de los pecados”, en el diario *Clarín*, Suplemento Rural, Buenos Aires, 4/3/2000. El autor es codirector del Programa de Agro negocios y Alimentos de la Facultad de Agronomía, UBA.

NOTICIAS

ENCUENTROS DEL PRIMER SEMESTRE DE 2001

X JORNADAS DE FILOSOFIA DEL N O A

La filosofía en el 2001: investigación y enseñanza

La organización de las jornadas publicó el abstract de los encuentros. Allí había algunos cuyos temas nos llamaron a pensar -todos los presentados se hallan en la sección Reseñas bibliográficas de este Boletín en la obra de Beatriz Guerci de Siufi, comentada por Celina Lértora Mendoza.

María Claudia Ale se refirió a Luis Farre: la estética platónica y aristotélica

Damián Centurión, a Filosofía para niños

María de Fátima Gatti – Juan Pablo Risco a El *logos* griego y el *verbum* cristiano: el olvido y recuperación del lenguaje según Gadamer en *Verdad y método*

María Lidia Juliá, a La filosofía hermenéutica en ejecución. Una lectura hermenéutica del libro VI de la *Ética* a Nicómaco

Amira del Valle Juri, a La estética hispanoárabe de Ibn Arabi de Murcia

Celina Lértora Mendoza, a La filosofía y los nuevos modos de pensar

José maría Nieva, a Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita

Rosa del V. Paz de Bonano, a La fidelidad según Gabriel Marcel: un abordaje desde la hermenéutica.

Margarita Pérez de Nucci de Apás, a El concepto de salud y enfermedad en la hermenéutica de Gadamer

Luis Alberto Reyes, a Las formas del sufrimiento

Víctor Rodríguez, a Filosofías del espacio tiempo

Miguel Ángel Santillán, a Falacias informales

Estas jornadas se realizaron durante el mes de junio de 2001 en la Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y ciencias sociales.

* * *

REUNIONES PROGRAMADAS PARA EL SEGUNDO SEMESTRE DE 2001

Para los primeros días del mes de julio de 2001 se espera en Buenos Aires la llegada del filósofo suizo **Alois Haas**. Viene invitado por la Escuela de Humanidades de la Universidad nacional de San Martín, para dar algunas charlas, y lo hará en la sede de la Secretaría de Cultura de la nación en la calle Alvear de esta capital.

Se anuncian estos títulos:

* El sujeto en el *sermo mysticus* según el ejemplo de la mística española del siglo XVI. –Se referirá en especial a Teresa de Ávila.

* Nicolás de Cusa como teólogo místico

*Desasimiento. Semántica de un concepto místico. –Se referirá en especial a Juan Taulero y Enrique de Suso.

JORNADAS DE ESTETICA Y TEORIA DEL ARTE

El tema será el arte como campo de conocimiento, problemas de semiótica, filosofía, psicología, sociología del arte, epistemología de la estética y de las teorías del arte, problemática general del arte

Organiza el evento la Cátedra de estética de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la U. N.Ca, sita en San Fernando del Valle de Catamarca.

Informes. Avda Belgrano 300

4700, San F. del Valle de Catamarca, telefax 03883 42277/8

SIMPOSIO INTERNACIONAL

Universidad, paz y derechos humanos en Latinoamérica

Balance y prospectiva

Este simposio interesara especialmente a las universidades de América latina, dado que es significativo que la universidad analice el papel que ha desarrollado en el pasado, la situación actual con un prospectiva académica al problema de los derechos humanos.

Esta coordinado con las actividades de la Red, participando las universidades españolas de Salamanca, Murcia; de Colombia -Rudecolombia, de Ecuador –Universidad de Cuenca, y de Perú –Universidad de Piura

Organiza este evento un comité internacional de rectores de las universidades de la Red y un comité local de profesores colombianos.

Tendrá lugar en el mes de noviembre de 2001

Informes
Carrera 6 N° 6-91,
Bogota
Fax: 91-3372019

XXVI SEMANA TOMISTA Historia y Tiempo en Santo Tomas

Además de los profesores que tradicionalmente toman parte en la Semana, este año participaran: Mauricio Beuchot –Méjico, Roberto Busa –Italia, Charles Morerod.-Suiza y Juan Carlos Ossandon Valdés –Chile.

Se realizará en la sede de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, en el mes de septiembre de 2001.

NOTICIAS BREVES

INSTITUTO RAIMUNDO LULIO

El Instituto Raimundo Lúlio desde su página de Internet informa interesantes novedades. Por primera vez podrán leerse en Internet manuscritos en versión original y traducidos. Para ello debe entrarse a <http://www.ramonlull.net/bol6.html>. Allí está claramente indicado como acceder a los textos.

Informa también que cuentan con los Escritos Antiaverroistas de R. Lúlio, editados por la Universidad Católica de Río Grande del Sur y la Universidad de San Francisco.

Sugiere a los interesados inscribirse en el Seminario Internacional: Cristianismo – Filosofía, Educação e Arte, organizado por el grupo de Estudios Clásicos y medievales de FEUSP, departamento de filosofía y ciencias de la educación.

Puede leerse e imprimirse el texto del profesor Luis Alberto de Boni sobre el estudio de la filosofía medieval, en portugués, que data de noviembre de 1999.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Celina Lértora Mendoza

TOMAS DE AQUINO, *Sobre el principio de individuación*, introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, 1999, 104 pp.

El breve opúsculo *De principium individuationis*, atribuido a Tomás de Aquino, versa sobre un problema repetidamente abordado por el santo, determinar el principio de individuación de las sustancias corpóreas. Problema éste que venía desde Aristóteles, y al cual sus comentaristas griegos, los árabes y los profesores latinos contemporáneos de Tomás habían dado diversas soluciones, no todas satisfactorias y muchas de ellas poco ortodoxas, en perspectiva estrictamente aristotélica.

Faitanin aborda en una larga introducción diversos problemas relativos a este opúsculo: los manuscritos que se conservan, sus diversas denominaciones, el tema, la fecha de composición y sobre todo la cuestión de la autenticidad. Analiza los puntos de vista que se han dado sobre el argumento por la doctrina y por el estilo, sea para afirmar o para negar la autoría. El autor toma partido positivo, considerando que la obra expone una doctrina muy arraigada desde los inicios del pensamiento tomasiano, si bien en los diversos lugares de su obra donde toca el asunto se expresa con algunas diferencias, debido, explica, a los diversos objetivos de los textos. Faitanin concluye que el escrito es una obra temprana, posiblemente anterior a 1256 y quizá escrito en 1255, en el mismo período en que escribía el *De natura materiae*.

Aunque el texto no ofrece división interna, Faitanin propone un esquema del desarrollo argumentativo según el cual el primer capítulo trata cuestiones de orden lógico y epistemológico

1. los dos modos de conocimiento y sus respectivos sujetos
2. el conocimiento 'in se' y el conocimiento 'a se'

El segundo, cuestiones de orden ontológico

1. consideración lógica y ontológica del individuo
2. exposición y análisis del principio de individuación

El párrafo 5 se dedica a analizar en profundidad la polémica sobre la autenticidad iniciada por Mandonnet, que lo consideró apócrifo, sobre todo con relación a la postura de Grabmann,

para quien es auténtico.

Para la presente edición el autor se basó en todas las anteriores: Parma 1864, de Mandonnet (*Opuscula omnia*, t. V) de 1927, Perrier (*Opuscula omnia*, v. I) de 1949, Spiazzi, de 1954 y R. Buza, 1980. Dedicó un párrafo especial a analizar los motivos por los cuales no fue incluido en la Edición Leonina.

La edición bilingüe que presenta incluye numerosas notas filológicas e histórico-críticas. La traducción es ceñida, de modo que todas las palabras añadidas para dar sentido se colocan entre corchetes.

Debemos saludar no solo la aparición de esta traducción con texto latino establecido, sino y sobre todo la presentación del material tomasiano, que revela un estudio muy particularizado de éste y otros problemas conexos y es muy útil para actualizar algunas ideas acerca de la producción filosófica de Tomás de Aquino

* * *

MARCELA ASPELL- CARLOS A. PAGE Compiladores, *La Biblioteca Jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2000, 245 pp.

Este volumen constituye una especie de acto de homenaje a la reinstalación del remanente de la biblioteca jesuítica colonial que se encontraba en la Biblioteca Nacional y que finalmente la Universidad ha recuperado. La Comisión para la Recuperación de la Librería Jesuítica estuvo compuesta por Pedro J. Frías (Presidente), Ramón Pedro Yanzi Ferreira (Presidente alterno), Marcela Aspell (Secretaria), Rosa Bestani, Lilia Montenegro, Alejandro Moyano Aliaga, Carlos A. Page y Miguel Rodríguez Villafañe (Vocales). La tarea demandó varios años de trabajo hasta lograr un decreto presidencial por el cual se encomienda a la Universidad la tenencia de esos libros, y posteriormente la concreción de la medida con el traslado de las obras y su instalación. Este hecho es de suma importancia para la historia de nuestra cultura colonial, y no solo una legítima reivindicación de su primitiva poseedora. Así lo han entendido los miembros de la Comisión, las autoridades intervinientes y los investigadores que colaboran en esta obra.

Este libro contiene los siguientes escritos: "Palabras preliminares" de Hugo Juri, Ministro de Educación de la Nación y ex Rector de la Universidad de Córdoba, "Prólogo" por Pedro J. Frías, siete trabajos de investigación a cargo de sendos especialistas y un Apéndice que

contiene el *Index* de la Biblioteca. El Dr. Frías, en el Prólogo, formula algunas reflexiones que reafirman la afirmación inicial sobre la trascendencia de esta reinstalación. Cada biblioteca, dice, es un juego que concilia la necesidad de información con las preferencias del lector, la biblioteca es un lugar de silencio y reflexión, en ella nace el diálogo silencioso entre el autor y el lector; como el museo, ella necesita conservar, restaurar y animar, para que la comunidad vuelva siempre a aprender.

En efecto, una biblioteca es algo vivo, un emergente del pasado que se perpetúa en el presente, y que nos refiere a su tiempo originario formando parte de la historia del entorno al que pertenece. Por eso no es indiferente dónde están las cosas. La biblioteca jesuítica debe estar en la Universidad, no por un prurito de autoafirmación, sino porque solo allí adquiere su verdadero sentido, su sentido preciso, el que permite visualizar y ayuda a reconstruir el pasado más amplio que ella contribuyó a forjar.

Así lo entienden también los autores de los trabajos, quienes, cada uno desde su punto de vista y su tema de investigación, intentan explicar el sentido y el alcance de esa biblioteca en la cultura. Así lo hacen para el período colonial, Esteban Federico Llamosas (“La presencia del derecho común en la biblioteca antigua de la compañía de Jesús en Córdoba del Tucumán”), Marcela Aspell (“El control inquisitorial de las bibliotecas en Córdoba del Tucumán, siglos XVII-XVIII”), María Cristina Vera de Flachs (“El libro como representación. Grafittis y caricaturas en los textos de la Biblioteca jesuítica de la Universidad de Córdoba”) y Celina Lértora Mendoza (“Filosofía en Córdoba colonial: bibliografía y biblioteca”), buscando reconstruir el imaginario social y cultural que se infiere del control dogmático de las obras, de la existencia de ciertos títulos con relación a las prácticas profesionales o a las bibliografías académicas, de las vivencias que los estudiantes subrepticamente introducían en los libros al garabatearlos.

Otro grupo de trabajos se refiere a la historia de la colección, su recuperación y fondo actual y la legitimidad de esta reivindicación histórica: Carlos A. Page (“La Librería Jesuítica. Historia del expolio de un emblemático patrimonio cultural de Córdoba”), Rosa Bestani y Lilia N. Montenegro (“Un patrimonio vivo”) y Pedro Yanzi Ferreira (“Un decreto ajustado a derecho”).

La sección final del libro, unas 100 páginas, está ocupada por el Apéndice: *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu*, preparado por Esteban Federico Llamosas. Este catálogo fue confeccionado en 1757, es decir, solo 10 años antes de la expulsión. El trabajo completo incluye un primer índice con el nombre de los autores en latín por orden alfabético y el título (generalmente incompleto) de las obras, un segundo índice por apellido de autores y un tercero solamente los títulos de los libros presentes. Lo que se publica es la transcripción paleográfica del tercero, junto con una cantidad de títulos y

autores identificados. Varias personas trabajaron en esta transcripción y es justo mencionarlas: la iniciaron en 1990 Luisa Adela Ossola, Jacqueline R. Vasallo y Esteban Llamosas, bajo la dirección de la Dra. Aspell; finalmente fue concluida y completada por Llamosas. Se han introducido algunas modificaciones: los asientos se inician por orden alfabético de apellidos y no de nombres, y no se transcriben todos los datos de imprenta, pues para eso habría que poder constatarlos con la presencia física del libro. Por el momento, lamentablemente, es imposible recrear físicamente el contenido del catálogo de 1757.

En la edición que comentamos se marcan en negrita las obras que han sido identificadas con sus títulos correctos y completos. La importancia histórica -ya que no actual- de este catálogo es muy grande, porque permitirá realizar diversos estudios obteniendo con certeza resultados que de otra manera solo pueden ser conjeturales.

La edición está elegantemente dispuesta, con numerosas ilustraciones y detalles tipográficos que la presentan con un cierto aire antiguo que contribuye a resaltar la cuidada tipografía. Todo esto la constituye en un objeto de lujo, un digno presente que puede ofrecer la Universidad a sus visitantes ilustres, y que contribuirá con ello sin duda a la difusión del interés por esta etapa de nuestra historia cultural.

* * *

GUSTAVO ORTIZ, *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Córdoba, Ediciones del Centro de Estudios Avanzados (Universidad Nacional de Córdoba), Universidad Nacional de Río Cuarto, CONICOR, 2000, 308 pp.

La obra lleva un prólogo de Horacio Cerutti Guldberg donde se expresa el anhelo de una reflexión sobre la racionalidad práctica, aplicable a nuestros países. Por su parte, el autor nos aclara lo siguiente: “El libro que se tiene entre manos recoge textos escritos -en distintas circunstancias y con diferentes finalidades y perspectivas- sobre el problema de la racionalidad y de manera derivada, sobre otros problemas que le están relacionados”. Entre estos problemas que se abordan secundariamente está el de su aplicación a América Latina, pues no todos los trabajos visualizan explícitamente ese tema..

Los catorce textos que componen el libro fueron escritos o publicados en el último lustro. De ellos seis se publican por primera vez. El primer ensayo “La racionalidad esquivada” que abre la serie, es a la vez síntesis del sentido y contenido esencial de los que siguen. Allí explica el autor su problema central: las relaciones entre la filosofía y el lenguaje y el alcance de la pragmática con relación a la filosofía práctica y la Teoría Social. El tercer ensayo, “La

razón filosófica universal, históricamente situada” abre el camino al tema del subtítulo, que se continúa en el quinto, sobre “Filosofía y Racionalidad Social en América Latina”. Un trabajo sobre “La filosofía en Argentina” (publicado en un libro de homenaje a Enrique Dussel) nos expone la posición del autor sobre nuestros problemas actuales en parte determinados por una historia que parte del impacto de la ilustración europea y se desarrolla en diversas tendencias durante el s. XX. Encuentra que la cuestión modernidad-posmodernidad, en relación con la racionalidad está muy influida, en su planteamiento, por la experiencia política de los últimos 25 años. Otros dos trabajos se ocupan más específicamente de la Teoría Social en América Latina: “Racionalidad económica y racionalidad ético-política. A propósito de la economía de mercado y de la democracia en América Latina” y “Racionalidad económica y racionalidad ético-política. A propósito de la eficiencia y de la justicia social”, ambos de 1997.

Otro grupo de trabajos se ocupa de analizar críticamente el pensamiento de algunos autores o corrientes: el positivismo, Toulmin, Germani. Aunque no dedicándole trabajos expresos, Ortiz dialoga permanentemente con Husserl, Peirce, Popper, la filosofía analítica, Wittgenstein, Russell, Strawson y otros exponentes de estas líneas de pensamiento. Dentro de los límites obvios del marco teórico del “giro lingüístico”, puede decirse que el autor avanza en la comprensión de los problemas que plantea y -más que ofrecer soluciones completas- abre un abanico considerable de posibilidades de discusión, superando de hecho, a lo largo de la recopilación, el esquema introductorio sobre las relaciones entre la filosofía, el lenguaje y el “mundo de la vida”.

* * *

Discusiones filosóficas, Departamento de Filosofía, Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. N. 1, enero-junio, 2000, 154 pp.

La aparición de un nuevo foro para los trabajos filosóficos siempre es bienvenida. Si se trata del ámbito hispánico, es doblemente bienvenida, porque enriquece nuestro acervo cultural específico, y si además se integra en nuestra área latinoamericana, que tanto lucha por un lugar propio y reconocido en el mundo filosófico, podemos decir que la bienvenida es completa. Y adherimos gustosamente al criterio editorial que “no busca seguir ninguna escuela de pensamiento en particular, de ahí que esté abierta a todas las corrientes y tendencias filosóficas a las que pertenezcan sus potenciales colaboradores” (“Presentación”).

Su Comité Editor está compuesto por Carlos Alberto Ospina Herrera (Director), Heriberto Santacruz Ibarra, Alejandro Patiño Arango y Adolfo León Grisales Vargas como Comité de Redacción.

Este esfuerzo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas se caracteriza, según surge de este primer número, por la perspectiva que enuncia su título. Por lo tanto, privilegia las cuestiones actuales y debatidas, más que los trabajos históricos y/o eruditos. Sin embargo, está claro que los responsables de la publicación han cuidado la selección y los trabajos son de indudable calidad tanto en la presentación sistemática de los temas como en la profundidad y pertinencia de las reflexiones.

Esta primera entrega está compuesta por trabajos de profesores del Departamento y reúne algunos temas más especializados con otros de interés más general. Entre los primeros ubicamos “El tiempo: fatalismo, demostrativos y relatividad” de Garret Thomson, “Hegel el oscuro... Hegel el especulativo” de Amado E. Osotio V, “Hipótesis del genio maligno y fundamentación matemática” de Martha Cecilia Betancur García, “La visión del mundo de Wittgenstein” de Luis Enrique García R. y “La crítica de Nietzsche a las cosas en sí mismas” de George J. Stack, en traducción local. Al segundo grupo pertenecen “Lo que el hombre puede hacer con el lenguaje desde la teoría hacia la vida” de Leonor Gallego Arias, “Sobre ‘ínter subjetividad’: anotaciones fenomenológicas” de Jorge Iván Cruz González, “Criaturas de ficción: una versión nivolesca” de Carlos Emilio García Duque, “Ética y simulación: el caso colombiano” de Orlando Mejía Rivera y “Los intelectuales y el poder” de Carlos Alberto Ospina Herrera.

Como puede apreciarse por el simple enunciado de títulos, la gama de intereses filosóficos abordados es muy amplia, pues transita por la metafísica, la epistemología, la ética, la antropología, la política, pero no en generalizaciones, sino en puntos concretos y de interpretación difícil y conflictiva. Es un índice valioso del nivel de las discusiones que tienen por foro el Departamento de Filosofía.

Aunque sin duda la revista continuará reflejando especialmente la tarea interna, la convocatoria es amplia y generosa, por lo cual no se descarta la futura y quizá próxima participación de otros investigadores y pensadores colombianos y tal vez de otras latitudes, pues ya en esta entrega se nos ofrece una traducción como digno homenaje al centenario de Nietzsche, filósofo que precisamente se distinguió por su profunda discusión de la “filosofía establecida”. Saludamos la aparición de este nuevo medio de comunicación y foro para debatir nuestras ideas y le auguramos una larga y fecunda vida académica.

* * *

MANUEL GRANELL, *Del pensar venezolano*, 2ª ed. Caracas, Fundación Manuel Granell y UNESCO IESALC, 2000, 294 pp.

La primera edición de esta obra fue realizada en 1966, y en esa oportunidad fue prologada por Ricardo Azpurúa Ayala. Esta segunda edición añade solamente un nuevo prólogo a cargo de Ernesto Mayz Vallenilla, fechado en 1999. Sin duda los 33 años transcurridos entre ambas ediciones han significado transformaciones en el panorama intelectual venezolano, pero esta obra no ha perdido interés ni actualidad, sobre todo en dos sentidos. En uno, para la generación coetánea al autor, la nueva edición es un modo de instigarlos a replantear lo que estaba en discusión en círculos de los cuales participaban. En otro sentido, a los jóvenes intelectuales los introduce en la comprensión de una época que antecede y en buena medida explica la presente.

Mayz Ballenilla recuerda que él mismo, el autor, el primer prologista y otros intelectuales, discurrían asiduamente en las décadas del 50 y 60 sobre los problemas del pensar venezolano, habiéndose iniciado la práctica justamente a partir de algunos ensayos de Granell, a quien sus contertulios incitaron a escribir el libro. Entonces, como ahora, el objetivo fue más el de despertar fermentos de pensamiento y reflexión que exponer doctrinas o ideas acabadas. La idea era repasar los aportes de los más significativos pensadores “criollos” (Rufino Franco Fombona, Mariano Picón Salas, Arturo Uslar-Pietri. Azpurúa Ayala, al prologar la primera edición apunta que Granell, un español que por propia voluntad se hizo venezolano sin dejar de sentirse hispánico, quiso plantear las condiciones del humanismo americano producto de un choque cultural y de la lenta gestación del pensamiento criollo. Comprender la historia venezolana es tanto como decir comprender este pensamiento germinal. Treinta años después, Mayz Vallenilla, otro caracterizado representante del pensamiento latinoamericano, recordando los “vericuetos” e “interrogantes” de entonces, se plantea “¿Se trataba, acaso, de ocasionales rasgos, brotados de las circunstancias y el azar, que solo a esos días constelaban? ¿Han perdido, entonces, su vigencia? ¿O permanecen, como improntas e imprescindibles advertencias, para la genuina comprensión de nuestra historia?” (p. 6). Y él mismo reflexiona en el párrafo siguiente: “Son precisamente semejantes preguntas [...] las que nos mueven hoy, con idéntico propósito, a reproducir sus páginas, vivas y decisivas, a estas alturas, para los tiempos que se inician en Venezuela con el advenimiento del siglo XXI”.

Queda con esto indicado el objetivo central de la reedición. Vayamos ahora rápidamente al contenido. Granell recogió en este libro una serie de trabajos que había presentado en diversos medios y otros que escribió para la ocasión. Aunque el denominador común es el pensamiento -en sentido amplio, más que “la filosofía”- venezolano, agrupó las reflexiones en tres secciones con mayor unidad temática. La primera, titulada “Venezuela al trasluz”, se ocupa del perfil histórico cultural, del imaginario colectivo y de la inicial reflexión de

Venezuela. Se compone de tres trabajos. el primero, que a su vez comenta tres notas ya antes elaboradas, trata el nacimiento de Venezuela y la figura de Bolívar. El segundo trabajo, "Destino de un mensaje", analiza el ensayo "Mensaje sin destino" de Mario Briceo-Iragorry, según cuyo diagnóstico Venezuela padece una "crisis de pueblo" y fue escrito en 1951. El tercer trabajo de esta parte, "Charla con un criollo", fue discutido en el grupo de amigos y escrito en 1965: incluye una primera parte sobre la tradición del criollo, luego un comentario y debate.

El segundo grupo temático se titula "Cuatro escritores en escorzo" y reúne una serie de trabajos en los que se analiza la vida y obra de Blanco Fombona, el pensamiento de Picón Salas, las ideas políticas de Uslar-Pietri y un escrito de Mayz Ballenilla sobre el problema metafísico de la nada.

La tercera parte, titulada "Reflexiones para una reforma educacional" se compone de tres trabajos. El primero trata la reforma educativa proyectada en 1953, el segundo los programas de enseñanza vigentes en 1966 y el tercero, del mismo año, reúne las ideas esbozadas en el curso de unas reuniones del año académico 1962-1963 en Caracas, que versaron sobre el problema de la Universidad, páginas que en su momento quedaron inéditas y que se incluyeron por primera vez, un tanto modificadas, en el libro.

Como vemos, la obra recoge diversas manifestaciones del pensamiento del autor ente 1950 y 1966, época sin duda especial no solo para Venezuela, sino para toda América Latina, puesto que en ella se gestan los primeros esfuerzos serios y sostenidos por plantear y esclarecer temas como el ser americano, la identidad criolla, la comprensión del pasado y la proyección de futuro. Granell manifiesta un pensamiento mesurado, lleno de matices, profundo sin dejar de ser coloquial e informal. Auna con buen tino reflexiones teóricas y abstractas con experiencias e intuiciones de sentido común y de sabiduría de vida. Habla como un venezolano que ha transitado antes por otra cultura madre, y puede visualizar ambas desde una vertiente superadora, la de su propia personalidad. El estilo ensayístico, casi periodístico de la obra, el gracejo y la riqueza de vocabulario, constituyen un complemento adecuado a sus ideas. Por tratarse de uno de los primeros intentos de reflexionar -y no solo historiar- el pensamiento venezolano, el país le debía este reconocimiento que ahora comentamos, mérito sin duda de una decisión de la Cátedra UNESCO de Filosofía. Debe señalarse la eficaz labor de Luz Márquez, supervisora y coordinadora de la edición.

* * *

BEATRIZ GUERCI DE SIUFI (compiladora), *Filosofía: investigación y enseñanza en el Noa del 2001*, Jujuy, Editorial Universidad Nacional de Jujuy, 2001, 468 pp.

Esta obra contiene los trabajos que fueron presentados en las X Jornadas de Filosofía del Noa, y que, gracias al esfuerzo de la compiladora y su equipo, pudieron ser presentadas en el Acto de Inauguración de las mismas. Las Jornadas de Filosofía del Noroeste Argentino se celebran anualmente y en forma rotativa en distintos centros de la región. Concebidas originariamente como un foro para la expresión regional, de hecho la han trascendido y es ya significativa la presencia de participantes de otras regiones del país y también del extranjero.

La convocatoria, sin duda, fue lo suficientemente amplia y motivadora como para suscitar esa adhesión ampliada. Las preguntas que plantearon los organizadores giran en torno al acuciante problema de hacer filosofía y ser filósofos hoy: ¿qué filosofía hacen los filósofos [profesionales]?, ¿qué filosofía hacen los otros?, ¿qué filosofía se enseña? ¿existe una comunidad filosófica? (cf. “Presentación”, p. 5. Las varias respuestas llegaron a sesenta y dos, y se distribuyeron en siete partes. Como no es posible detallar todas ellas en el marco de una reseña, voy a limitarme a exponer a grandes rasgos los contenidos de cada sección.

La primera, titulada “Del pensar y cómo” contó con dos exposiciones a cargo de Celina Lértora Mendoza y Ariel Félix Campirán Salazar. La segunda, sobre “la filosofía y el enseñar” tuvo dieciocho aportes que giraron en torno a los siguientes ejes: el problema general de la educación y su evaluación (Sara Paz de Vargiu, Gustavo Carreras

La tercera parte trató sobre “el conocimiento, la ciencia y la investigación” y contó con trece comunicaciones. Un grupo de ellas abordó problemas históricos (Cecilia Pourrieux, José María Nieva, Gaspar Risco Fernández, Alan Rush, María Mercedes Risco, Gabriela Sotoca con Jorge Alejandro López), otro grupo analizó teorías generales sobre el conocimiento científico (Elba Riera, Nora Leticia Vázquez con Viviana Sargiotto y María José Leno, Leonardo G. Carabajal, Rosario Sosa), dos aportes se refirieron a las relaciones entre ciencia y filosofía (Alfredo Bass y Marta Pérez con Daniela Bargardi) y una a la transdisciplinariedad (Liliana Bergesio con Alejandra García Vargas.

La cuarta parte, sobre ética, tuvo ocho presentaciones con temas variados, algunas sobre los sistemas éticos (María Lidia Juliá, Rosa Paz de Bonano), otras sobre concepciones de la ética (Nicolás Zavadivker, Alejandro Ruidrejo) y la mayoría sobre ética aplicada (Josefina Fantoni, Agustín Estévez, Lilina Bergesio, Margarita Pérez de Nucci.

La quinta parte, sobre el lenguaje, contó con seis aportes muy variados (Blanca Quiñónez, María de Fátima Gatti con Juan Pablo Risco, Miguel Ángel Santillán, Héctor A. Feruglio,

Omar Quijano, Luis Reyes). La Sexta, sobre estética, con cinco comunicaciones, aunó trabajos de análisis teórico (Marcelo G. Pérez Mediavilla, Raúl Noro) con evocación de pensadores (Horacio Tarragona, María Claudia Ale, Amira del Valle Juri).

Finalmente, la séptima sección, sobre el ámbito político y social, con diez trabajos, abordó temas de filosofía política, incluyendo análisis de pensadores (Dolores Marcos, Alejandro Ruidrejo, Hermán Ulm, Julio De Zan, Luis Alejandro Auat) con temas sociales como la identidad nacional o regional (Flavio Montalbán, María Fátima Lobo, Lucrecia Parra Alxac), el feminismo (María Julia Placios) y la situación social de los discapacitados (Silvia Busquetz con Fani Mamaní).

Como puede apreciarse, hay en la obra gran variedad de temas y enfoques, en general con buen manejo de conocimientos y un apreciable nivel de reflexión crítica. Se nota una preocupación por abordar con método y criterio los problemas, pero también con la decisión de tomar posición y de defenderla, desde la filosofía misma y no desde el discurso panfletario o la emotividad. Esto significa, en conjunto, la demostración de la madurez alcanzada por un sector significativo de nuestros profesores de filosofía, que no son ajenos -como se ve en varias ponencias explícitamente y en la mayoría en forma implícita- a la crisis de la enseñanza y la difusión de la buena filosofía en nuestro medio social.

Frente al anuncio convocante, la respuesta ha sido positiva y ha seguido la línea que los organizadores mismos se plantearon: las Jornadas de Filosofía no son ni deben ser solo una ocasión de “exponer” un trabajo, sino y sobre todo la de “ex - ponernos” en el doble sentido de mostrar sin tapujos y en un foro público lo que pensamos y hacemos, y en el de “arriesgarnos” a hacerlo. El diálogo fue siempre abierto y cordial, aun reconociendo divergencias insalvables. El ejercicio del pensar hoy, en suma, se presenta con una exigencia de superación de todo aislamiento individualista, para convertirse en una instancia de servicio comunitario. Eso implica, sin duda, cambiar muchas costumbres arraigadas, y también “deformaciones profesionales” de la visión del conjunto. La obra que comento se orienta felizmente en ese sentido.

* * *

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Breve historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 2001, 174 pp.

Esta obra puede considerarse la versión abreviada de la *Historia de la filosofía medieval* del autor, cuya primera edición es de 1985 y que ha tenido sucesivas ediciones y ampliaciones. El presente manual cumple una función que perdieron las anteriores ediciones: ser una iniciación al tema. Por lo tanto, y a diferencia de aquéllas, aquí se tratan solamente los temas más generales, de un modo sencillo, sin notas bibliográficas a pie de página y con una bibliografía al final que recoge solamente obras generales y en castellano.

Además de esta simplificación, la obra presenta una novedad metodológica, con relación al marco cronológico de la filosofía medieval. Mientras que en las anteriores ediciones el autor, si bien se hace cargo de que en historia general “Edad media” designa habitualmente el período comprendido entre los ss. VIII y XV, asume que en el caso de la filosofía, debe comenzarse por los inicios de la filosofía cristiana, y por tanto incluye la patrística. Aquí, en cambio, opta por ceñirse al criterio restrictivo, aunque señala que también podría denominarse “Edad media filosófica” al período que arranca en San Agustín, o, si se la quiere identificar con la escolástica, al que comenzaría con Pedro Abelardo. En todo caso se ha abandonado la idea del “pensamiento (filosófico?) cristiano” como criterio. Aunque el autor no lo dice, se trata sin duda de una delimitación más estricta del concepto “filosofía”, pues parece evidente que buena parte del pensamiento patrístico (San Agustín, Boecio y Dionisio incluidos) es de carácter teológico más que filosófico y que incluso las tesis propiamente filosóficas de esos autores son enunciadas en un marco teórico y en vista a un interés teológico, por lo cual su “filosofía” debe ser “reconstruida”. Pero en todo caso Saranyana comprende que no puede prescindir al menos de la influencia de las grandes corrientes patrísticas que fueron recibidas e influyeron significativamente en el medioevo filosófico. En breves párrafos, entonces, señala cuáles componentes teóricos del agustinismo, de Boecio y del *Corpus Dionysianum* pasaron a los siglos siguientes.

En este libro la filosofía medieval queda -aun más que en las otras ediciones- centrada en la escolástica. por eso el período anterior, comúnmente denominado “renacimiento carolingio” y que a veces se considera “pensamiento monástico” o “filosofía sapiencial”, “monacal”, etc. pasa a ser sencillamente “pre-escolástica”, incluyendo a los carolingios (con especial énfasis en Escoto Erígena), los dialécticos y antidialécticos, y San Anselmo.

En un capítulo siguiente se abordan las escuelas monásticas y las urbanas, centrándose en autores del s. XII: Roscelino, Pedro Abelardo, San Bernardo y las escuelas de Chartres y de San Víctor. Otro capítulo aborda conjuntamente la filosofía islámica y judía desarrollada en Medio Oriente y España durante los ss. IX a XII.

La mayor parte de la obra la componen cuatro capítulos que tratan la filosofía de los ss. XIII y XIV. Dedicar uno a las figuras centrales de la escolástica del s. XIII: Alberto Magno y San Buenaventura, con breves referencias a otros pensadores y corrientes (aristotelismo ecléctico, averroísmo, aristotelismo neoplatonizante). Otro de los capítulos se dedica a Santo Tomás y el siguiente a la generación de fin del s. XIII, cuando, según el autor, comienza propiamente el “espíritu laico”. Estudia a los eclécticos (Enrique de Gante, Egidio Romano, Rogerio Bacon, Raimundo Lulio, etc.), Juan Duns Scoto, la mística especulativa y la filosofía política. El último capítulo de este bloque se dedica a la filosofía del s. XIV, dedicando especial atención a Ockham y terminando, a principios del s. XV, con Juan Gerson.

El tercer bloque temático está constituido por el último capítulo, cuyo tema es el renacimiento. Dos líneas integran esta parte. La primera está constituida por las nuevas corrientes que precisamente constituyen específicamente el “renacimiento”: Nicolás de Cusa, el platonismo florentino y los gramáticos. En este caso el autor se ciñe al criterio cronológico y no incluye, por ejemplo, el escepticismo, que en otras obras históricas se integra a esta línea y que desembocará en la llamada “filosofía moderna”.

La segunda línea está constituida por la continuación del aristotelismo escolástico. Se incluye en primer lugar un análisis del aristotelismo paduano, con especial referencia a Tomás de Vio Cayetano, señalando en qué sentido la interpretación cayetanista contribuyó a generar un “tomismo” que se apartó bastante significativamente del pensamiento tomasiano. Luego se hace una breve historia del tomismo de la segunda escolástica hasta llegar a la filosofía barroca en la península ibérica, culminando con la referencia a las polémicas entre dominicos y jesuitas (Bañez y Suárez son mencionados explícitamente) y los aportes de los tomistas de los ss. XVI y XVII entre los cuales sobresale Juan de Santo Tomás. Es evidente que el autor ha reducido la segunda escolástica al tomismo, pues casi no hay referencias a otras corrientes. Quizá en una próxima edición debiera señalar, junto con el carácter altamente polémico e ideológico de la segunda escolástica, algunas de sus otras direcciones. Es meritorio, por otra parte, que Saranyana reconozca, en la “Presentación” la existencia de una escolástica americana, aunque dada la brevedad de la obra, se excuse de abordarla. Precisamente quizá el mayor mérito de este libro sea su brevedad y concisión. El lector se lleva una visión adecuada, aunque naturalmente no completa, del rico panorama intelectual de la filosofía medieval.