

BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 24, N° 48

2° Semestre 2004

INDICE

<i>Reflexiones para una educación filosófica en tiempo de globalización, desde Uruguay</i> Mauricio Langón	3
Nota <i>Réafirmer la philosophie</i> Patrice Vermeren	19
Comentario A 15 años del Primer Encuentro Nacional de “Filosofar Latinoamericano”	22
Reseñas bibliográficas	25

ISSN 0326-3320

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Mauricio Langón

Secretario de Redacción: Juan Cáceres

Consejo de Redacción:

Ana Vieira

Mario López

Consejo Académico Asesor :

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Bertolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

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, 1º 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.

REFLEXIONES PARA UNA EDUCACIÓN FILOSÓFICA EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN, DESDE URUGUAY

Mauricio Langon.
Montevideo

1.

Nuestra época es un tiempo apasionante y apasionado; también un tiempo patético. El conocimiento se mueve en la incertidumbre; los saberes entran en crisis desde sí mismos y empujados por la “furia desesperada de la técnica desencadenada”. Ya cualquier suceso es “rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera”; ya el tiempo sólo es “rapidez, instantaneidad y simultaneidad”; ya atraviesan “todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿y después qué?”.¹ Como fantasmas esas preguntas, formuladas desde antes de ayer, pero posteriores a mañana. Porque nuestra época de perplejidades está regida, sin embargo, por rígidos dogmatismos que no admiten dudas ni vacilaciones. Gira alocadamente, pero en torno a la inmovible dureza del oro.

Nuestra época de desconcierto, de conmoción, es un tiempo que *exige* filosofar, pues en todos los campos pone en crisis lo seguro. Sin embargo no es época de filósofos, siempre intempestivos, extemporáneos, de otro tiempo. O de otro espacio: desubicados, utópicos. Porque miran por debajo de su época sus raíces ocultas, o más allá de ésta anticipan su futuro; siempre críticos, siempre insatisfechos, siempre en su inquieto querer; paleolíticos y astronautas.

Vivimos tiempos de ganadores. Vivimos tiempos de perdedores. No es éste tiempo para un pensar radical como se quiere el filosófico. Los *ganadores* no pueden *pagarse el lujo* de cuestionarse: actúan. Navegando celéricamente en momentos fluidos, desplazándose ágilmente sentados frente a sus cambiantes máquinas, acumulan sólidas fortunas que no *se desvanecen en el aire*. El *dinero* es más que nunca el *motor inmóvil*, instalado en el centro del universo. Por él se corre, se roba y se mata durante el día y se tiembla por no perderlo toda la noche. En vigilia insomne se busca refugio inexpugnable en la riqueza; tras rejas, perros, alarmas y guardias; un cálido útero lujoso, más seguro que la chimenea cartesiana, custodiado por policías y soldados, protege de los avatares del mundo y de la posibilidad siempre latente de *perderlo todo*.

Para conservar no ya la riqueza sino las condiciones estructurales que permiten perpetuarla y ampliarla (siempre con la pobreza, el sacrificio y la muerte de los más) hay que amurallarse en un saber único e inmovilizar, atar, sujetar, detener todo pensamiento crítico.

Regida por el motor de la ganancia, la liberada economía esclerosa todo en una *globalización* que presenta el cambio como *fragmentación*, como *estallido*, para que nada cambie. Hay pensamiento único, con recetas planificadas rigurosa y *centralmente* y ejecutadas *descentralizadamente*, que transmite sensación de *vértigo ganador* y esconde su *necesidad de perdedores*.

Habría que limitarse a aprender a aprender y a seguir aprendiendo lo que ya muchos aprendieron hace tiempo: *a no volar*, a no interrogar, a no dudar, a no protestar, a no innovar, a no crear. *A no pensar*. Lo contrario es peligroso y no es redituable.

En esta escena que nos constituye como “*perdedores*”, los filósofos latinoamericanos “somos invisibles”; “ocupamos un “no lugar” -al decir de Carlos Pereda-. Nos ha echado del palco de los “mejores, los hombres libres”, en que nos había colocado la tradición desde Pitágoras, y nos ha juntado a la inmensa mayoría de los seres humanos, los que en un tiempo fueron “esclavos”, los que hoy somos “prescindibles”.

Es desde ese *lugar perdido y ganado* que vamos construyendo nuestro *mirar*, nuestro *pensar*, nuestro *decir* y nuestro *hacer*, en éste nuestro *mundo*, donde estamos y donde están nuestros *espantos* y nuestros *problemas*. *Nuestros*: de los latinoamericanos, de los prescindibles, de los seres humanos; por eso, de los *filósofos*. Los que todavía nos atrevemos a querernos *filósofos* (en una situación que *exige* -pero *no quiere*- pensar) vamos ocupando el *lugar negado* del pensar, vamos construyendo espacios y escenarios para lo humano, soplando en las grietas del sistema.²

2

La situación actual es asombrosa. Exige, pues, filosofar. Vamos a *mirar*, desde nuestro *lugar*, algunas características de la actual situación mundial, para *pensar* la articulación entre filosofar y educar en este contexto, para explorar filosóficamente algunas de las condiciones de una educación productora de subjetividades autónomas, críticas, creativas y solidarias que puedan convivir en un mundo humano. En primer lugar, restituyendo a la capacidad de asombro su potencia subversiva. Tal vez *espanto* traduzca mejor que *asombro* la actitud que, desde Platón, pone en movi-

miento al filosofar.

Espanta, por ejemplo, el achicamiento del mundo por caminos de comunicación que nos aproximan, la eclosión desconcertante de nuevos conocimientos y tecnologías inconcebibles que hacen creíble el sueño cartesiano de “*nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*”,³ y al mismo tiempo (y quizás por las mismas razones) el hambre y la exclusión y la muerte en medio de la opulencia y de la mayor concentración de riqueza y de poder jamás vista. Espanta, además, que este contexto contradictorio tiende a presentarse como único, necesario, y eterno; como *uno todopoderoso* sin *otro*. Y como *deseable* y *bueno*, porque ineluctable.

El asombro que está en la base del filosofar que ensayo tiene por objeto **la expansión masiva de un tipo de subjetividad sumisa, que no se espanta, que no se asombra, que no se conmueve y no se mueve; un tipo de subjetividad antifilosófica**. Una subjetividad apática, incapaz de sorprenderse por nada, de dudar, de cuestionarse, de advertir problemas, de preocuparse, de tomar posición, de pensar. Una subjetividad -o una cultura mundial- con su afectividad, su moral y su palabra sabia aparentemente aptas a amoldarse sin crisis a esta coyuntura inquietante. Una cultura tan bien articulada con la actual *globalización* que pone en crisis -por el simple hecho de existir y de proyectarse mundialmente-, a toda otra *cultura*, subjetividad o educación, y que tiende a presentarse como *la única posibilidad humana*.

Una cultura con un *pathos* apático, imparable, sin compasión. Una sensibilidad insensible, una pasión pasiva, una afectividad a la que nada afecta, nada conmueve, nada es capaz de poner en movimiento.

Una cultura con un *ethos* antiético, incapaz de estimar. Una moral amoral e in-moral. Puesto que, en su insensibilidad, no percibe diferencias, todo le es *indiferente*, *sin valor*. Un tipo de cultura que acepta y quiere valores impuestos. Una cultura a la que “nada le importa” y todo da igual.

Una cultura con un *logos* ilógico, que flota sobre las paradojas de una razón en crisis, un conocimiento sin pensamiento, que transmutó la clásica *docta ignorancia* en una *ignorante sabiduría* que *no tiene problemas*. Un modo de pensar que no piensa. Un modo de *conceptuar* que deja la *tarea del pensar* en manos de otros (expertos, técnicos, *conceptores*), mientras acepta su *embrutecimiento*.

Una «cultura» que se *propaga* en las subjetividades débiles por los *medios de comunicación* hasta imponerse como el *sentido común* de nuestro tiempo. Pero estos medios no parecen suficientes para consolidar la conformación de las subjeti-

vidades al sistema del mercado. Resulta necesaria, además, la educación, para inhibir el pensar.

Porque la extensión planetaria de la economía de mercado puede desequilibrarse donde haya subjetividades autónomas, hay que echar mano de la educación. Y son los organismos financieros internacionales, responsables de equilibrio global del sistema económico, quienes toman a su cargo *mundializar esta subjetividad antifilosófica como la única posibilidad humana*.

Espanta que las agencias financieras más poderosas se hayan “metido a educadoras”.⁴ Es que el campo educativo (muy especialmente el de la educación pública formal) es apto, tanto para formar subjetividades críticas como abyectas. Así, planificadas por entidades financieras internacionales, se desparraman por el mundo *subdesarrollado* «reformas educativas» uniformes que supuestamente permitirán ajustar los sistemas educativos a las necesidades y exigencias económicas transnacionales, hacer más “competitivos” a los países y las personas, paliar o disimular los grados más extremos de la pobreza, y preparar a los pobres para sobrevivir con bajos recursos, adaptándose a las veleidades del mercado.

Espanta también que las mismas entidades financieras se metan a *conceptoras*, a elaborar una *constelación conceptual* que encuadre lo *pensable* en palabras, categorías, imágenes y métodos acordes a las *necesidades* del sistema económico prevaeciente; no a las necesidades de los seres humanos.

Espanta no menos que estas entidades procuren ahora *dictar cátedra de ética*, decirnos dónde está el bien y dónde el mal, regir nuestra conducta y nuestra conciencia.

Pensando desde el lugar del espanto la situación del mundo actual como *crisis filosófica*, quiero aportar al desarrollo de una conceptualización y una educación capaces de responder creativa y solidariamente a los desafíos de nuestra época. Para intentar hacer más filosófica (es decir, más radicalmente crítica y debatiente) y democrática (es decir, con más poder del pueblo y de cada uno de los seres humanos) nuestra educación. E, indirecta y parcialmente, nuestra sociedad.

3

Uruguay no es mal lugar para aportar a la fagocitación latinoamericana de la globalización con una educación filosófica articulada desde un filosofar radical y democrático.

6

Por un lado, la “invisibilización” de sus filósofos en la vida pública se sostiene en la poca o nula atención “interna”: se lee poco y nada a los colegas y maestros; se discute menos y mal; no hay “escuela”(s) propia(s). En ese contexto, la filosofía se refugia en una academia cerrada que se esteriliza para pensar los problemas reales; no se advierte pensamiento filosófico de fuste, creativo, poderoso; casi no hay publicaciones de peso.

Por otro lado, hay cierta “sensibilidad filosófica” en el medio; es posible rastrear raíces de índole filosófica en ciertas características de la “uruguayez”; hay una orientación, un desarrollo y una profundización crecientes de lo “filosófico” a nivel de la educación media, tanto en lo que tiene que ver con la mejora de sus docentes como en la “recepción” por parte de los estudiantes.

Estos últimos aspectos tienen que ver con el desarrollo histórico de la educación en nuestro país, que logró tempranamente en su educación primaria un nivel relativamente alto y la cobertura casi total de la población, afirmándose en una *escuela* sólidamente estructurada a nivel nacional con gran arraigo en la sociedad. Este desarrollo explica que la acción “reformista” -instrumentada plenamente en Uruguay desde 1995- se haya abocado principalmente a la desarticulación del ciclo básico de educación secundaria y a la fragmentación de la formación docente.

Paralelamente a este proceso, el poderoso vínculo que se ha dado históricamente en nuestro país entre filosofía y educación, explica que la “reforma” no haya eliminado la disciplina “filosofía” del segundo ciclo de la enseñanza media. Por otra parte esa fuerte articulación entre educación y filosofía es una de las raíces de la resistencia a la expansión de mentalidades antifilosóficas, a toda “reforma educativa” que tienda al debilitamiento del pensamiento autónomo, crítico, creativo y solidario.

Como señalaba Carlos Mato, “la literatura filosófica especial y la enseñanza general, en todos los niveles de las instituciones públicas, han nacido y vivido casi siempre juntas en este país de grandes educadores como Dámaso Antonio Larrañaga, José Pedro Varela, Carlos Vaz Ferreira y otros.” La producción filosófica -aunque no necesariamente ligada a una comunidad académica de investigación- estuvo siempre ligada a la docencia y a la acción política, y tuvo por ello, directa o indirectamente, fuerte impacto social.

Una rápida mirada a nuestra historia permitirá visualizar algunos caracteres de nuestro filosofar en su relación con la educación.

Según Mato, ya en las épocas de convulsión que marcaron el fin de la dominación

española en estas tierras, un “filosofar sin aulas contrapuso dos embriones de cultura que se disputaban el principio vital y la guía espiritual” de nuestra sociedad: la “urbana” (representada por Dámaso A. Larrañaga) y la “campesina” (cuyo intérprete es José Artigas). De esa oposición, sin embargo, destaca “los dos caracteres comunes que nosotros heredamos tanto del pensamiento artiguista cuanto del carácter de Larrañaga”: “la ausencia de dogmatismos” y la “plasticidad del pensamiento”. “Esos antecedentes componen el clima espiritual apropiado para que en la segunda mitad del siglo XIX se produjera la Reforma escolar de José Pedro Varela”, cuya noción de *laicidad* “es un punto de partida obvio para nuestro pensamiento filosófico”. Esta “hipotética génesis del espíritu filosófico uruguayo” permite esquematizar su perfil: “pensamiento sin clausuras dogmáticas, receptividad para las ideas universales junto a cierta ductilidad para interpretarlas y adaptarlas a nuestra concreta circunstancia, y laicidad -al menos- en su significación de respeto básico por las ideas ajenas y propensión al pluralismo ideológico”.⁵

No se entienda, sin embargo, que la tradición uruguaya excluye el *conflicto* o lo minimiza. Por el contrario, parte de él. Ya en la polémica Alberdi-Ruano (1838)⁶ hay que destacar la importancia concedida a la educación filosófica en cuanto a sus efectos sociales, a través de la formación de la juventud (es decir, de las elites), y el carácter de *discusión pública* que, en consecuencia, adquiere este filosofar. Arturo Ardao⁷ ha historiado detalladamente la “época polémica” en que, durante varias décadas del siglo XIX, “espiritualismo” y “positivismo” se disputaron «el principio vital y la guía espiritual» del país, a través de la formación de sus «doctores». En ese período, el magisterio espiritualista de Plácido Ellauri (que se prolonga durante 30 años), domina toda una época, con un eclecticismo caracterizado por su carácter *dialogal*, y por una *ductilidad* que lo lleva a ceder casi sin traumas ante la reforma *positivista*. Ésta se entrona en la Universidad con Alfredo Vázquez Acevedo, y se abre a la «educación del pueblo» con la reforma escolar *laica* de José P. Varela que alcanza a todas las capas de la población. La *educación filosófica* se afirma desde entonces en los estudios medios y, específicamente, en la formación de las elites políticas y docentes.

Según Ardao,⁸ en 1893, cuando los principales representantes de las corrientes predominantes del siglo se unen para rendir homenaje a Plácido Ellauri, llega a su fin «el ciclo histórico de polémica entre el espiritualismo y el positivismo» y surge una época signada por el predominio de Carlos Vaz Ferreira, quien obtiene la cátedra de filosofía en 1897 con una disertación en que sostiene que el “profesor de filosofía” tiene la “importantísima misión» de «desterrar la general y arraigada creencia de que todo el pensamiento filosófico se encuadra en escuelas rígidamente determinadas”, creencia que “ha producido ante todo la confusión, como trataré de pro-

barlo al probar que esa concepción es estrecha e impropia para comprender la Filosofía; y ha producido además la intolerancia y el exclusivismo, al presentar a ésta dividida en un número fijo y limitado de teorías opuestas e inconciliables”.⁹ De esa “repulsa de las escuelas” derivaría, según Ardao: «la proscripción del espíritu de sistema y del pensar y resolverse por fórmulas, estrecha manera de torturar la realidad y en definitiva ignorarla; la resistencia a la adopción novelera de los *ismos* ultramarinos, facilidad y abdicación de la inteligencia latinoamericana; la prevención contra los formalismos lógicos y los abstraccionismos verbo-conceptuales, que cavan un abismo sutil, pero fatal, entre el pensamiento y el lenguaje; la libre y valerosa profundización de los problemas, con obstinado apego a los hechos que configuran su planteamiento y desprejuiciado desapego a las soluciones dadas o a las consecuencias posibles; la aproximación del conocimiento a la acción, del pensamiento a la vida; el imperio de lo concreto en las ideas y en los ideales para convertir a aquéllas y éstos, de extraños y a veces adversarios, en amigos y compañeros de lo real”.¹⁰

Dice Vaz Ferreira:

“Lo esencial es que el efecto del aprendizaje de la filosofía es tan complejo como amplio e irremplazable: Abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y por otro lado, ponerles en penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a graduar la creencia, a distinguir lo que se sabe y se comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien, y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber). Concordantemente, excitar, despertar los espíritus: función excitante que tiene una importancia capital sobre todo en la adolescencia, edad de eclosiones intelectuales y afectivas que, en lo posible y conveniente, han de ser dirigidas a más de estimuladas. Además, todavía, la formación o el desarrollo del espíritu crítico, de análisis y libre juicio. Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles. La superiorización del espíritu por el contacto, a la vez, con los problemas superiores, y con los pensadores superiores que los trataron. El cultivo de los grandes sentimientos; la sinceridad; la tolerancia. Y también -importantísimo- los beneficios de la cultura desinteresada, de la no inmediatamente práctica”.¹¹

Esta extensa cita sintetiza aquello que quiero transmitir respecto a la tradición uruguaya en materia de *educación filosófica*, en cuanto a sus posibilidades de

resistencia frente a una globalización *deshumanizadora*: El esfuerzo consciente por producir *efectos* positivos en las subjetividades, sensibilidades y mentalidades sociales; la conciencia de que tales *efectos* no se esperan tanto de la *enseñanza* de la filosofía, cuanto del *aprendizaje* del filosofar. Al asumir pensar desde esta tradición, por un lado, estamos haciendo *propuestas*; por otro lado, quienes las hacemos, de algún modo somos *efecto* de esa educación.

4.

Es fundamental captar la profundidad del ataque a la humanidad que supone el contexto que reseñé más arriba: se está *sacrificando* al interés de unos pocos y al supuestamente ineluctable funcionamiento del mercado, no sólo la vida digna de multitudes humanas y continentes enteros, sino incluso las *condiciones* que hacen posible dicha vida (y quizás toda vida) sobre la tierra. Entre estas *condiciones amenazadas* no es la menor la dilución de la capacidad de desarrollo del pensamiento propio a que hicimos alusión. Se hace *imprescindible*, pues, dar una *respuesta apropiada*, una respuesta *filosófica*. Esto es, una respuesta *desde lo propio*, arraigada en nuestra tradición; respuesta que se transmute en un *cuestionar en profundidad*.

Nuestro *cuestionar propositivo* se inscribe en la articulación entre *filosofía, democracia y educación* que implica la *transformación* de cada una de ellas desde las otras.

La *necesidad humana* de filosofar, conlleva hoy la de *transformar filosóficamente la educación*, en una *educación para la constitución de subjetividades filosóficas*, esto es, capaces de *conmoverse y movilizarse*, de *solidarizarse*, de *preguntar*, de *cuestionar*, de *desobedecer*, de *pensar autónomamente*, de *crear* y de *proponer*, de debatir y dialogar...

Aquí sólo presentaremos someramente las líneas generales de la propuesta de una *transformación filosófica de la educación*, y algunos pasos concretos avanzados en Uruguay con la noción de *función filosófica*.

Una transformación educativa y democrática de la filosofía

Una transformación filosófica de la educación supone una transformación educativa y democrática de la filosofía. En efecto, sólo puede ser filosofía con potencial transformador de la educación, aquella que se ha dejado cuestionar por la filosófica tarea de enseñar filosofía; aquella que se ha ido constituyendo como democrática, educando filosóficamente.

Me explico. Pensada desde su relación intrínseca con la democracia y en tarea educativa, la filosofía se va transformando. Va dejando de ser concebida como un *corpus* determinado de saberes eruditos, que un grupo selecto de expertos trata de preservar, aumentar y transferir indefinidamente a nuevas generaciones de custodios, exégetas y maestros que a su vez reiteren análogo movimiento repetitivo. En esa concepción de la filosofía, ésta representaría los invaluable recursos acumulados a través de su historia como accesibles, por medio de la enseñanza, a una *elite* que así dispondría de ellos al servicio de la sociedad en general. De tal modo, la filosofía se insertaría en una concepción *oligocrática* y *tecnocrática* (gobierno y poder en manos de pocos, de los que saben, que hoy suelen llamarse *expertos*) y en una concepción *selectiva*, *reiterativa* y *esotérica* de la educación (la educación serviría básicamente para *seleccionar* tanto los saberes a reiterar como los grupos de personas capaces de manejarlos; para *repetir* -incluso al desarrollar innovadora y creativamente- exclusivamente los saberes seleccionados; para preservar esos saberes en *círculos cerrados*; de ese modo, esa educación serviría de *fundamento* y *modelo* a la *reiteración de una sociedad antiguitaria*).

Las prácticas educativas democráticas de la formación filosófica para “no filósofos”,¹² las iniciativas de “filosofía para todos”¹³ o de “filosofar con todos” y hasta la vieja idea de que “todos somos filósofos”, van perfilando otros modos de *hacer filosofía*. Otros modos de *enseñar a filosofar* y de *enseñar filosofía*. Otros modos de *aprender a filosofar* y de *aprender filosofía*.¹⁴ En esta concepción *igualitaria*, la filosofía y el filosofar aparecen ligados a su comunicación *a todos* y a su comunicación *con todos*; a su *creación comunitaria*, en la discusión y el diálogo; a su propia *enseñanza*, que es también enseñar a *criticarla*, a *discrepar* y *discutir* con ella, a crear incluso *contra* ella.

En efecto, desde la práctica de la *enseñanza de la filosofía* se ha hecho manifiesta una particular relación entre el *enseñar* y el *aprender*.¹⁵ El maestro *enseña*, *señala*, *marca* un camino, un modelo: el alumno *aprende*, a través de esa enseñanza (o *contra* y *pese* a ella), algo que va más allá de ésta. En esto, sin embargo, la *educación liberadora* logra lo que *quiere*: engendrar un aprendizaje que se autonomiza de la enseñanza que recibe, que trasciende lo enseñado, que hace su propio camino construyéndose y construyendo nuevos espacios relacionales.

El filosofar que así *enseña*, cuestionador e inquisitivo, genera una educación esencialmente *desestabilizadora*, que no se conforma con lo dado, que sabe espantarse y asombrar, que mira problematizando y procura “*poner en movimiento el alma del discípulo*” (no cargarlo con lastres paralizadores) y sostenerlo en la búsqueda de su(s) camino(s) propio(s). Este filosofar cuestionador, *se pone*

constantemente en cuestión, resulta él mismo inestable, sometido a *discusión pública*, en ese *plano de igualdad* donde no hay seguridades, donde el *aula filosófica* se parece al *ágora democrática* en que cada uno *pone en juego* las seguridades de sus saberes previos para ir construyendo colectivamente nuevos ámbitos de pensamiento.

Una transformación filosófica de la educación

Es desde este filosofar transformado educativa y democráticamente que es posible proponer una transformación filosófica de la educación (y de las instituciones educativas) y de la democracia (y de las instituciones democráticas).

En efecto, como dice el Documento de la Asociación Filosófica del Uruguay (AFU) sobre educación filosófica, “la ‘enseñanza filosófica’ no se reduce a la presencia de una asignatura en el curriculum, sino que implica una perspectiva radicalmente diferente de entender qué es la educación, qué es la enseñanza y qué es el aprendizaje. Esta *perspectiva filosófica*, no abarca sólo a la asignatura ‘filosofía’, sino a toda la educación”.

Ese documento se apropia libremente de la distinción que hace Roig entre “utopía” (un tipo determinado de discurso) y “función utópica” (que es posible analizar en todo discurso) para introducir la distinción entre “filosofía” (determinada asignatura curricular) y “función filosófica”. La “función filosófica” tiene que ver con el “modo específico de articular y reformular la relación entre enseñanza y aprendizaje” de que hablamos más arriba¹⁶ y es “patrimonio común y responsabilidad a ser alcanzada *a través de todo el curriculum* (en el sentido amplio: a través de todo el *contenido* de la educación, de todo lo que hay y se hace en el seno de las instituciones educativas)”. “Una educación cuidadosa del desarrollo de la *función filosófica* a través de todo el curriculum sería una educación apta para enfrentar con éxito los desafíos actuales porque sería apta para generar subjetividades autónomas, críticas, creativas y solidarias”.

La “función filosófica” puede concebirse como “*aprender a pensar* en el sentido más amplio: con (y *a través* de) los instrumentos, métodos y objetos de cada *saber*, de cada actividad, de cada disciplina, de cada asignatura; aprender a articularlos desde su específica perspectiva, aprender a cuestionar desde ellos, aprender a cuestionarlos desde otros, a no darlos por definitivos, a buscar superarlos, a ‘tomarlos en cuenta’, a relacionarlos, a someterlos a análisis crítico...” La idea implica desarrollar la *potencialidad problematizadora* de cada disciplina desde sí misma, “respecto a todas las otras y, específicamente, respecto a las cuestiones filosóficas

y epistemológicas». En la propuesta de AFU, este esfuerzo de transformación de cada disciplina curricular, sería coordinado desde un «espacio articulador de la función filosófica». ¹⁷ Asimismo el Documento propone diversas medidas para que la “función filosófica” actúe a nivel de cada centro de estudios y en sus relaciones con la sociedad.

Una transformación filosófica de los espacios públicos

Esta transformación filosófica de la educación, implica una transformación filosófica de las instituciones educativas y de las instituciones y el ejercicio de la democracia. Concebidos filosóficamente, el tipo de *relaciones* propiciados en los espacios educativos operan como “modelos” para comunidades extraeducativas.

La idea general consiste en visualizar el *aula* (y, en general, los espacios educativos, incluyendo los de educación a distancia) según un modelo de *comunidades de aprendizaje* que viabilicen diálogos que tengan las características de los *discursos legítimos* según el Sócrates del *Fedro*; particularmente la nota de *inclusividad* que deriva de generar en el “discípulo” la capacidad de engendrar *otros discursos legítimos* capaces de lanzarse en diálogo en *otras situaciones*, de modo de volver a producir “imperecederamente” el mismo efecto. ¹⁸

La *invisibilización* en que ha caído la filosofía bien podría interpretarse como el *no tener lugar* de lo filosófico en la *escena* “macro” determinada por la situación actual y en los “escenarios” marcados por dicha escena (tales como los *lugares* “visibles” del “comunicador” en TV). No se trata de “hacerse ver” en esos espacios, sino de *crear espacios filosóficos* y *filosofizar espacios existentes*, ¹⁹ al menos en niveles *micro* (aula, café filosófico, academias, etc.), pero también los *mezo* (salas y asambleas docentes, centros educativos, sindicatos, instituciones barriales, etc.) y *macro* (espacios públicos, medios, instituciones de la sociedad civil, etc.).

Una transformación filosófica de los espacios, consiste en hacerlos lugares igualitarios en los cuales sea posible avanzar -en discusión y en diálogo- *a través de* diversas sensibilidades, valoraciones y racionalidades. Espacios caracterizados por su *apertura* y su *movilidad*. Su *apertura*, como se dijo más arriba, no supone que no se trate de espacios *limitados*, sino, que cumplan una *condición de publicidad*, que sean de *libre acceso* o que sus resultados o acciones sean públicos. Otra condición sería la de la *igualdad* de los interlocutores (en su *diferencia* y gracias a ésta). Una condición de *democracia* es que en ellos se procure el desarrollo del poder de cada uno y de la comunidad. La *apertura* y *movilidad* exigen la *condición de no querer dominar el futuro ni al otro*; no cristalizarse o dogmatizarse en un

punto a repetir, sostenerse en la condición fundamental a nivel de pensamiento: *pensar siempre, pensar de vuelta*, en profundidad y en cada ocasión.

5.

Retomemos ahora el proceso realizado para preguntarnos en qué medida estas transformaciones están señalando caminos transitables para repensar y reorientar la problemática global encarada transformando instituciones y acciones educativas y sociales.

Partimos de que nuestra época de desconcierto y conmoción, es un tiempo que *requiere* filosofar, pero *no quiere* filósofos, porque necesita *ganadores* y *perdedores* que se limiten a aprender a aprender a *no pensar*. Por ello nuestra propuesta se concentra en el *dictum* vazferreireano: “lo que puede hacer la enseñanza bien entendida, es dejar a las personas, habilitadas para pensar: *no suprimir el pensamiento, sino enseñar a utilizarlo*”.²⁰

El escenario actual nos constituye a los filósofos latinoamericanos como “invisibles”; nos echa del palco de los “mejores, los hombres libres”; y nos arroja a la calle, entre los demás *perdedores*, como “prescindibles”. Nuestra propuesta es asumir ese *lugar común, perdido y ganado*, para ir construyendo nuestro *mirar*, nuestro *pensar*, nuestro *decir* y nuestro *hacer*, desde los *espantos* y *problemas* en que nos *identificamos*.

Entre esos *espantos*, el que *mueve* el filosofar de este trabajo, es la expansión masiva de un tipo de *subjetividad antifilosófica*: que no se asombra. Un tipo de subjetividad que se *propaga* por los *medios de comunicación* hasta imponerse como el *sentido común* de nuestro tiempo. Pero no alcanza con esa *propaganda* para *bloquear el pensamiento* que podría *desestabilizar* al sistema; de ahí que las agencias financieras encargadas del *equilibrio* de éste se metan a conceptoras, educadoras y moralistas. Desde este espanto, creo imprescindible y posible *pensar* la situación actual del mundo como *crisis filosófica*, y aportar al desarrollo de una conceptualización, una educación y una eticidad capaces de responder creativa y solidariamente a esos desafíos. La tradición filosófica uruguaya que está detrás del «no lugar» de sus filósofos, resulta enriquecedora para arraigar estos aportes.

En base a esto ensayé una *respuesta filosófica* (es decir, *cuestionadora en profundidad*) y *apropiada* (desde nuestra tradición y hecha propia). Este *cuestionar propositivo* se inscribe en la articulación entre *filosofía, democracia y educación* que implica la *transformación* de cada una de ellas desde las otras.

Esboqué algunos de los lineamientos para una *transformación filosófica de la educación*, articulada en torno a la noción de *función filosófica*, que supone una transformación educativa y democrática de la filosofía. Filosofía con potencial transformador de la educación, es la que se ha dejado cuestionar educando filosóficamente, la que desde esa práctica de la *enseñanza de la filosofía* ha hecho manifiesta una especial relación igualitaria entre el *enseñar* y el *aprender*, en que la enseñanza genera aprendizajes que la trascienden.

Desde ese filosofar transformado se propone una transformación filosófica de la educación que se articula en torno a la noción de “función filosófica”, que implica desarrollar la *potencialidad problematizadora* de cada disciplina del curriculum y exige *articular* creativamente estas problematizaciones.

Por último, el tipo de *relaciones* desarrollado en los espacios educativos, puede operar como “modelo” para la transformación de los espacios públicos. No se trata de iluminar a los filósofos para *visibilizar* su actuación en escenas *antifilosóficas* - cerradas, *privadas* a los más, donde se repite y se continúa *lo mismo*:- se trata de *filosofizar los espacios públicos y sociales*; se trata de hacerlos *abiertos, igualitarios, dia-logales, en movimiento* hacia la transformación de la sociedad toda. Transformar filosóficamente todos los espacios, los educativos y los políticos, desde el *aula* hasta las *instituciones democráticas y populares*.

El *lugar* del filósofo está *en la construcción de esos espacios*, consiste en *ocupar un lugar común, en construir lugares en común*, en sentarse a la mesa del pueblo, como un interlocutor más, que no procura tanto *convencer* cuanto *hacer más filosóficos, más democráticos, más libres* los espacios y las relaciones de convivencia: hacer filosofar, hacer pensar radicalmente.

Estos espacios así transformados filosóficamente, serán cada vez más *territorios de democracia*, espacios donde se vaya ensayando, fortaleciendo y articulando el *poder del pueblo* y de cada una de las personas que lo integra.

Bibliografía

- ARDAO, A.: *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961.
- ARDAO, A.: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*
- *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*. Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1961-67, 5 vol.
- DESCARTES, R.: *Discours de la méthode*.
- DISCÉPOLO, E. S.: *Cafetín de Buenos Aires* (tango).

- DISCÉPOLO, E. S.: *Esta noche me emborracho* (tango).
- *Documento de la Asociación Filosófica del Uruguay sobre educación filosófica*. En: *Contextos*. Montevideo, agosto de 2003.
- DOUAILLER, S.: *La philosophie qui commence*. En: *Filosofia do ensino de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1966.
- KANT, M.: *Noticia de la disposición de sus lecciones* (semestre 1765-66). En: *Kant: Sobre Pedagogía, Textos*. Montevideo, Universidad de la República, 1978. (Trad. J. Kupfer)
- LANGON, M *Apuntes para la democratización de la escuela y el aula. Utopía e Democracia na Educação Cidadã*. Porto Alegre, UFRGS, 2000.
- *Filosofia do ensino de filosofia*. En: *Filosofia do ensino de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- *Filosofar en escena*. 2004.
- *Para pensar comunidades en educación*. En: *Pensamiento complejo y educación*. Montevideo, MFAL, 2000.
- *Una pregunta a Jacques Rancière*. En: *Revista Educación y Pedagogía*, nº 36. Universidad de Antioquía, 2003.
- MATO, C.: *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, FEPAL, 2004.
- PEREDA, C.: *¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?*. En: *Fractal*, nº 18, julio-setiembre 2000, año 4, vol. V.
- PLATÓN: *Fedón*
- PLATÓN: *Fedro*
- RANCIÈRE, J.: *Le maître ignorant*. Paris, Fayard, 1987.
- SOLER, Miguel: *El Banco Mundial metido a educador*. Montevideo, Universidad de la República, 1999.
- VAZ FERREIRA, C.: *Obras*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957-63, 25 vol.

NOTAS

¹ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1966, p. 75.

² Emilio Nogales me dijo una vez (y no lo olvido): “Hay que soplar en las grietas del sistema”.

³ DESCARTES, R.: *Discours de la méthode*. 6ª parte.

⁴ Soler, Miguel: “El Banco Mundial metido a educador”. Montevideo, Universidad de la República, 1999.

⁵ Mato, Carlos: *La filosofía en el Uruguay*. En: *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, FEPAL, 2004. P. 123-127.

⁶ Véase: CLAPS, Manuel: *Primera polémica filosófica en el Uruguay y Texto de la polémica*

en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Tomo II, 1963, p. 163 y ss. Cfr. ARDAO, Arturo: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*. Montevideo, Claudio García, 1945, p. 73 y ss. El joven Juan Bautista Alberdi, exiliado argentino en Montevideo, asiste a los exámenes públicos de los alumnos de Salvador Ruano, profesor de filosofía de la Universidad, y los critica en la prensa, dando origen a un debate periodístico entre ambos en las páginas de *El Nacional* y la *Revista Oficial*, entre el 12 y el 19 de diciembre. La discusión se centra en el tipo de educación filosófica que deberían recibir nuestros jóvenes, representando -según Claps- «dos actitudes opuestas que van a persistir hasta nuestros días», que “Gaos ha llamado la preocupación por los objetos trascendentes y sistemáticos del pensamiento, y la atención a los objetos inmanentes o históricos” (loc. cit.). Pero también representan la tendencia hacia una educación filosófica centrada en la preparación de un pensamiento teórico, crítico, de ruptura, y otra preocupada más bien por el conocimiento de la realidad político social, a la resolución de sus problemas y a la construcción práctica.

⁷ ARDAO, A.: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*

⁸ ARDAO, A.: *Homenaje a Vaz Ferreira* (octubre de 1952). En: *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961.

⁹ Cit. por Ardao en op. cit.

¹⁰ Ardao, op. cit.

¹¹ VAZ FERREIRA, C.: *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de la enseñanza*, (1918). En: *Obras*, T. XV, p. 76-77

¹² La experiencia uruguaya en este campo, como se ha dicho, se ha centrado fundamentalmente, en la educación filosófica a nivel de enseñanza media (y, en algunos casos, a nivel superior no especializado), pero en otros países hay amplias experiencias en filosofar con niños, consejo filosófico, cafés filosóficos, etc. La Sociedad europea de profesores de filosofía empleaba hace algunos años, un término sugestivo: *filosofía para laicos*.

¹³ La fórmula está ligada, por supuesto, a las propuestas de “educación para todos” propiciadas principalmente por la UNESCO, al menos a partir de la Conferencia de Jomtien. La fórmula “filosofía para todos” (en el sentido limitado de “para todos los estudiantes de educación media”) fue utilizada en Italia en el marco de reformas, desde hace unos diez años. Aquí le damos un sentido democrático irrestricto.

¹⁴ “(...) sólo se puede aprender a filosofar” (Kant). “Yo aprendí filosofía” (Discípulo)

¹⁵ Véase: *Documento de la Asociación Filosófica del Uruguay sobre educación filosófica* y Langon, M.: *Una pregunta a Jacques Rancière*. En: *Revista Educación y Pedagogía*, n° 36.

Universidad de Antioquía, 2003.

¹⁶ “Hay otro modo de concebir la *transmisión* educativa (y otro modo de concebir la relación de los hombres con los saberes) que es el que llamamos *filosófico*. En este modo, la *transmisión educativa*, apunta a *producir un cambio, una ruptura* en el *sujeto*, en el discípulo, que ponga en *movimiento* un proceso de *constitución de una subjetividad autónoma*. Lo fundamental no es el *objeto señalado*, los *saberes* que el maestro *enseña*, sino el *mensaje* que el *maestro trans-mite* al discípulo *a través de* los saberes que *enseña*, y que permite la constitución de este como *sujeto* y la construcción de sus saberes. (...) Se parte de los *saberes* que el discípulo trae para producir una *ruptura* en el modo de relacionarse del discípulo con sus saberes. Una ruptura que es un *poder de comienzo*, el poder de vincularse *libremente* con los saberes (viejos y nuevos) -no de continuarlos- de *transformarlos* y de *transformarse*, de construirse como subjetividad autónoma capaz de *apropiarse* (críticamente) de los *saberes enseñados*, para adquirir el *poder* de distanciarse de ellos, de recrearlos y de desarrollarlos *creativamente*. Por otra parte, el *maestro* al *enseñar*, no puede seguir el *movimiento* propio del alumno. No puede *garantizar* su aprendizaje. Lo que el discípulo *«aprende»* (esencialmente, a ser libre) está más allá del *saber* que el maestro *enseña*; no es del plano de lo *objetivo*, sino de lo *subjetivo*; no tiene tanto que ver con los *conocimientos* sino con las *personas* y con los modos de éstas de relacionarse con otras personas, con el mundo, con los conocimientos, consigo mismas. Hay una *discontinuidad* entre “enseñanza” y “aprendizaje”: el estudiante *aprende*, a través de lo que el maestro *enseña*, otras cosas que las que éste *señala*. Y, sin embargo, en esto consiste la grandeza de la enseñanza del maestro: que *enseña a ser libre* enseñando tal o cual *saber*” (AFU, doc. cit.)

¹⁷ Las autoridades educativas uruguayas aceptaron incluir esta «articulación» en un «plan piloto» que se está aplicando, como «espacio de crítica de los saberes». Dicho espacio, sin embargo, no es suficiente al contar con una sola hora semanal y al no haberse instrumentado los otros aspectos de la propuesta, necesariamente ligados a éste.

¹⁸ PLATÓN: *Fedro*, 276-277. (Incluir la referencia a mi(s) artículo(s) sobre el tema, y la notación clásica). Ver también: *comunidades en educación*.

¹⁹ LANGON, M. *Filosofar en escena y De sabihondos y suicidas*. (2004)

²⁰ VAZ FERREIRA, C. : *Lógica Viva*. En: *Obras*. Montevideo, Cámara de Representantes, 1957. Toma IV, p. 146.

NOTA

RÉAFFIRMER LA PHILOSOPHIE

Patrice Vermeren
Université de Paris 8

Notre génération de professeurs de philosophie a entretenu avec Jacques Derrida un dialogue ininterrompu. Etudiants, notre horizon avait été celui de la fin de la métaphysique, et nos aînés nous avaient fait lire Nietzsche, Marx et Freud, avec pour perspective un même diagnostic: il est désormais impossible de penser l'être comme un principe unique à partir duquel tout ce qui se manifeste pourrait devenir transparent et intelligible. Nous étions partagés entre la science et la révolte, nous revendiquions l'impureté nécessaire de la philosophie dans l'affirmation de son rapport boiteux avec ce qui n'est pas elle, singulièrement avec le politique, nous nous étions engagés avec mai 68 dans un rêve d'émancipation radicale, de contestation du savoir lui-même et de résistance à tout ce qui qualifiait institutionnellement ce savoir (position de maîtrise, partage des rôles, reconnaissance académique, contrôle de la hiérarchie, certitude du vrai). Et finalement nous étions devenus professeurs, et il nous fallait, à notre tour, enseigner la philosophie.

Derrida a été de tous nos combats. D'abord celui de la défense de l'enseignement philosophique, avec le Greph, dans l'idée régulatrice de faire de cette lutte un acte proprement philosophique, et l'occasion de repenser la transmission de la philosophie, dans la destitution de sa position de couronnement des études secondaires, et dans son extension à destination d'élèves d'autres filières, et des plus jeunes. Dans cette logique, il pouvait descendre dans la rue accompagné de François Châtelet, sous une bannière peinte par Stéphane Douailler: "Connais-toi toi-même", aux côtés des professeurs de philosophie

des écoles normales d'instituteurs, les plus radicaux de l'époque, qui publiaient, outre la revue *Le Doctrinal de Sapience*, *La philosophie dans le mouvoir*, *Les Crimes de la Philosophie* et *La grève des philosophes*. Il avait même préfacé ce dernier pamphlet, avec un texte-manifeste: Les antinomies de la discipline philosophique. Il s'y interrogeait, avec nous, sur le lien entre le philosophe, la philosophie et leur discipline, ou le lien entre la nécessité d'une écriture déconstructrice et d'autre part la ré-affirmation de la philosophie. Une réaffirmation qui avait fait en 1978 les beaux jours des Etats-Généraux de la Philosophie, cet improbable événement historique qui rassembla à la Sorbonne et dans le polémisme notre communauté philosophique certes pour la philosophie, et aussi pour une interrogation inédite d'elle-même sur elle-même.

Plus encore que les Etats-Généraux, c'est d'une inspiration derridienne que procède la fondation du Collège international de Philosophie en 1983. En témoignera un jour si elle est narrée la chronique des controverses philosophiques du Collège provisoire, dont les membres (Christine Buci-Glucksmann, Françoise Carasso, François Châtelet, Elisabeth de Fontenay, Jacques Derrida, Pierre-Jean Labarrière, Dominique Lecourt, Marie-Louise Mallet, Francine Markovits, Jean-Claude Milner, Jean-Luc Nancy, Patrice Vermeren) élaborèrent pendant deux ans les statuts de la nouvelle institution, contre d'autres paradigmes tel celui de Jean-Pierre Faye. C'est Derrida qui revient sans cesse sur une collégialité sous condition de l'égalité, sur une internationalité qui abolisse les frontières de la tradition universitaire française et sur une philosophie qui se tienne sur les bords de ce qui n'est pas elle et n'empêche personne, donc autorise chacun, à contribuer aux débats de cette scène philosophique inédite.

Derrida n'a jamais cessé de réitérer l'impératif du droit à la philosophie, dans une interrogation sur les lieux, assignés ou inassignables, pour en déployer la question - depuis la ville ouvrière de Le Creusot en grève¹ jusqu'à la tribune de l'UNESCO² -, et sur son actualité: "Comme quiconque essaie d'être philosophe, je voudrais bien ne renoncer ni au présent ni à penser la présence du présent - ni à l'expérience de ce qui nous les dérobe, en nous les donnant³". C'est aussi en cela qu'il ne cessera d'accompagner, sinon de précéder, en fidèle amitié, notre génération de philosophes et les suivantes, pour reposer sans cesse la question de la philosophie vivante, destinée à demeurer question, de l'émancipation.

NOTES

¹ Jacques Derrida: Popularités, dans *Les Sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXème siècle*, préface de Jean Borreil, Champ Vallon, 1985

² Jacques Derrida: *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier, 1991

³ Entretien avec Jacques Derrida: La déconstruction de l'actualité, dans la revue Passages, septembre 1993.

COMENTARIO

A 15 años del Primer Encuentro Nacional de “FILOSOFAR LATINOAMERICANO” Montevideo, 9-10 de septiembre de 1989

La realización del Primer Encuentro Nacional de Filosofar Latinoamericano sobre la “Problemática filosófica del Uruguay de hoy” marcó un hito en la realidad filosófica del país.

Más de doscientos participantes provenientes de los diferentes departamentos del Uruguay avalaron la oportunidad y necesidad de la iniciativa de este grupo de investigadores y docentes de Filosofía que es Filosofar Latinoamericano. La consigna que los convocó fue: superar prejuicios y dogmatismos, crear un espacio abierto para la investigación, la discusión, el diálogo.

La preparación del Encuentro fue azarosa por tratarse de la primera vez que en el país se realizaba un Encuentro con estas características. Así lo señaló Zeballos en el acto inaugural llevado a cabo en la Alianza Francesa. Posteriormente, en el mismo acto, Kerber enmarcó, en nombre de Filosofar Latinoamericano el objetivo y características del encuentro. Por su lado Mato hizo una rápida reseña histórica del surgimiento de la Asociación convocante.

El trabajo del Encuentro se llevó a cabo en cinco comisiones que se reunieron en los locales de Conventuales y del Instituto del Hombre. Ellas cubrieron las áreas más importantes de la problemática filosófica:

- A. Pensamiento latinoamericano
- B. Filosofía y lenguaje
- C. Filosofía de la práctica
- D. Filosofía de las Ciencias
- E. Enseñanza de la Filosofía en Secundaria.

En las mismas el trabajo consistió en la lectura y discusión de las diferentes

comunicaciones presentadas.

La presencia de filósofos de Argentina, Brasil, Chile y Paraguay en las diferentes comisiones abrió la temática y la óptica del trabajo a un planteo latinoamericano.

El Encuentro recuperó una actividad habitualmente marginada en la cultura de nuestros países: el filosofar. La presencia de un abundante número de participantes del interior, jóvenes y mujeres, habla también de la novedad del acontecimiento.

Después de la puesta en común de las síntesis de los trabajos en las comisiones, Celina Lértora clausuró el Encuentro. Su “exhortación al filosofar” fue el eco de un pensar-sentir experimentado en todas las comisiones.

La publicación de estas Actas, es ahora entonces, por un lado memoria del evento (al menos en lo que toca a las ponencias escritas presentadas) y por otro, instrumento de trabajo para ulteriores reflexiones. (Introducción a las *actas del primer encuentro nacional de filosofar latinoamericano*, Montevideo, Filosofar Latinoamericano, 1990)

Filosofar Latinoamericano

Es un grupo de profesores e investigadores en filosofía, quienes proviniendo de diversos ámbitos del quehacer intelectual del país, con distintas experiencias y trayectorias, están unidos por un conjunto de inquietudes y propósitos.

El objetivo fundamental del Filosofar Latinoamericano es la creación de un ámbito abierto para el estudio, el intercambio y la elaboración filosófica, orientado a:

a. Contribuir a una apropiación y formulación latinoamericana de los problemas filosóficos, así como a una elaboración filosófica de la problemática de América Latina. Pensar en latinoamericano lo filosófico, pensar filosóficamente lo latinoamericano.

b. Desarrollar el estudio y la investigación filosófica en interrelación con nuestro contexto específico, asumiendo el alcance universal de las cuestiones que lo condicionan.

c. Aportar a la reconstrucción de los ámbitos académicos y pedagógicos acorde a los desafíos que afronta la comunidad uruguaya.

d. Sumarnos a una amplia corriente de conformación interdisciplinaria que busca soluciones propias y constructivas para nuestro quehacer colectivo y nuestra identidad histórica.

Los iniciadores de Filosofar Latinoamericano: Enrique Puchet, Carlos Mato, Mauricio Langon, Ricardo Viscardi, Uberfil Zeballos, Miguel Cabrera, Yamandú Acosta, Guillermo Kerber, Ricardo Navia, Ana María Tomeo, Nardo Landó y María Amelia Castagnola. (Contratapa de id.)

Las actas incluyeron comunicaciones de: Yamandú Acosta, Cristina Araújo Azazrola, Daniel Beluchi, Jesús Caño-Guiral, Nilceu J. Deitos (Brasil), Roberto Fragomeno (Argentina), Gerardo Gómez Morales (Paraguay), Guillermo Kerber, Mauricio Langon C., Enrique Puchet C., Mabel Quintela, Leonardo Rodríguez Maglio, Ada Fernández Chagas, Sandino Núñez y Ruben Tani, Mariano Pioli, Ricardo Viscardi, Miguel A. Cabrera, Celina A. Lértora (Argentina), Eduardo Piazza, Álvaro Rico, Carlos Berroa Belén, Nirian Carbajal, Alejandro Medeiros, Gloria Silvera de Prieto y Adriana Seijas, Ana María Tomeo, María Inés Ferrari D., Angel S. Gyurkovits, Juan J. Medeiros, Omar Ostuni, María Luisa Rubinelli (Argentina).

Mauricio Langón

RESEÑAS

YAMANDÚ ACOSTA, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, 2003, 304 pp.

En esta serie destinada a dar a conocer los trabajos de tesis de posgraduación, se publica este trabajo que argumenta a favor de la tesis de la centralidad de la sociedad civil como el lugar social en curso de articulación y ampliación, que el pensamiento crítico latinoamericano ha privilegiado como objeto de análisis en las últimas décadas (“Introducción”, p. 7). El autor ha trabajado con la producción teórica de dos centros que tuvieron importantes debates internos: la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Santiago de Chile y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica.

Los autores estudiados que pertenecen a FLACSO son Joaquín Brunner (sociólogo de la Universidad de Oxford), Ángel Flisfisch (cientista político de la Universidad de Michigan), Norbert Lechner (cientista político de la Universidad de Friburgo) y Tomás Moulian (sociólogo de la Universidad Católica de Chile y de la Universidad de París). Por el DEI ha estudiado a Franz Hinkelammert (economista de la Universidad Libre de Berlín), Helio Gallardo (filósofo de la Universidad de Chile) y Wim Dierckxsens (demógrafo de la Sorbona). El autor nos aclara que esta elección no fue arbitraria: el pensamiento crítico de FLACSO se articuló en el marco del autoritarismo chileno de la década de los setenta y el DEI proviene del exilio de un grupo chileno. Haber tomado como articulador al eje ético tiene también su plausible fundamentación: la ética es el lugar teórico de la crítica vinculada a los problemas de articulación y ampliación de la sociedad civil. Acosta observa, certeramente, que las sociedades latinoamericanas -como todas las contemporáneas- enfrentan una crisis de legitimidad, expresión de una crisis de sentido que expresa a su vez una crisis de racionalidad.

De acuerdo con este planteo, la obra se articula en ocho capítulos. En el primero, sobre las versiones de la sociedad civil, se analizan los autores de ambas instituciones culminando en un intento de tipología de las visiones sobre ampliación de la sociedad civil, que integrarían las dos vías de reflexión, interna y externa, que caracterizan a los autores de ambos grupos. El segundo capítulo, trata las permanencias y cambios en el escenario teórico latinoamericano del siglo XX, diferenciado cuestiones de palabras de cuestiones de hecho. Por una parte, los conceptos de pueblo y

clases que signaron las reflexiones hasta los setenta, con sus diferentes modalidades, y las que sobrevinieron después, en relación con los escenarios nacionales simultáneos a la idea de “Estado-Mundo”.

El capítulo tercero se ocupa de la sociedad civil y sus relaciones con la sociedad política, el estado y el mercado. y el cuarto ensaya una tipología de las visiones de la sociedad civil, donde el autor marca una línea divisoria según que esté presente o ausente la condición trascendental. Por otra parte, observa que la sociedad política aparece muy cuestionada como espacio de corrupción, mientras que la sociedad civil suele ser vista como un espacio de afirmación de los particularismos. El capítulo quinto se dedica a la ética como lugar de la crítica detallando las diversas y matizadas posturas de los investigadores de ambos grupos. Este capítulo, el más largo y meduloso de la obra, se centra en los recaudos filosóficos del análisis crítico, sin soslayar problemas teóricos de envergadura y tradición, como la cuestión del “bien común”. Como complemento de este análisis preliminar, el capítulo sexto trata los criterios éticos de la crítica: ponderación de los criterios procedimentales y ponderación de los criterios sustantivos, analizando también los puntos de vista de la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, como la tensión entre una ética de fines y una de valores y su influencia en la consideración de los procesos democráticos.

El capítulo séptimo, sobre los problemas éticos en la articulación de la sociedad civil, aborda la decisiva opción entre autonomía y heteronomía, tema en que ambos grupos ven ciertas dificultades de articulación, lo mismo que con la dupla particularismo y universalismo, la de pluralidad y unidad y la dicotomía entre inclusión y exclusión.

El capítulo final se ocupa de la sociedad política, estado y mercado desde el nuevo lugar de la crítica. Los autores de ambos grupos han formulado reservas y establecido condiciones que Acosta considera pertinentes y plausible atendiendo a sus contextos respectivos. En definitiva, lo que sobre todo muestra esta paciente investigación textual es que hay no sólo un análisis descriptivo-teórico y una consideración y evaluación de los medios teóricos de importancia en el contexto reflexivo filosófico latinoamericano, sino que hay también un fuerte compromiso con la realidad y que se busca y se pretende generar un pensamiento que realmente sea capaz de orientar y también evaluar con la mayor efectividad posible, las pulsiones y las ideas no del todo articuladas que presiden la formación y transformación de los procesos sociales que estamos viviendo.

* * *

CARLOS ALEMIÁN, *Nuestra situación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Precursora, 2003, 211 pp.

“Se trata de América Latina, es decir de nosotros (...) Sobrellevamos una compleja y densa red de memoria y tradiciones, y aportamos legados exógenos al proyecto que sentimos en común. Asumimos la responsabilidad de la inteligencia por un destino enajenado por fuerzas poderosas, pero que nos urge a afirmarlo y realizarlo a partir del roce con las resistencias teóricas y prácticas que suscita” (Introducción, p. 7). Estas palabras expresan adecuadamente tanto el objetivo como el hilo conductor de estas reflexiones porque, como dice el autor a continuación, la existencia de América se puede objetivar en hechos y datos, pero ellos no son “objetivos” en el sentido de que puedan ser observados “desde afuera”. Y desde dentro, la realidad mestiza, mezcla de diversos y a veces poco componibles componentes nos excita a buscar recursos teóricos para pensar de nuevo lo tanta veces pensado, pero insuficientemente.

Porque “nuestra situación” es en primer término, y en esto es fácil coincidir con el autor, “Un asunto escurridizo” (título del primer capítulo): parece obvio, pero no lo es. Y el contexto discursivo en que la situación se analiza y se piensa, contribuye a la sospecha de que no hemos dado con el meollo. El autor sintetiza con acierto varios reduccionismos que se han ensayado con mayor o menor fortuna publicitaria: el político, el económico, el social, el literario, incluso el cultural. Frente a estas variopintas caracterizaciones, Alemián propone tener presente “que el asunto de fondo es el de la constitución de una identidad histórica” (p. 21) y por lo tanto, tal identidad no es una construcción discursiva o lingüística, sino, en todo caso, es en el plano pragmático donde habrá que buscar la interpretación de los significados y la vinculación del signo y la vida. Este es el punto de mira que introduce la propuesta del autor, como “pensamiento irruptivo”. En el capítulo segundo se plantea cómo re-interpretar y re-significar conceptos y figuras que pugnan y han pugnado por concentrar el tema de la identidad: el indio, el gaucho, los pueblos mestizos, el proyecto burgués. Hay una secuencia histórica, reconoce el autor, que requiere una línea transversal, el análisis de las configuraciones discursivas que marque el camino de los cortes históricos.

Entonces, el capítulo tercero (“Las hablas epocales”) se ocupa de las reconfiguraciones discursivas, tomando algunos casos típicos, como los conceptos-tipo del *Facundo* sarmientino, donde el “desierto” adquiere dimensiones ontológicas enfrentando a “la civilización”. Explica así el lenguaje liberal dominan-

te en los círculos intelectuales porteños de mediados del siglo XIX, que en buena medida la historiografía complaciente, o acrítica, o ingenua a reproducido y contribuido a consolidar, junto con las dicotomías intransitables que dicho discursos proponía. Señala Alemián que iluminismo, romanticismo y positivismo (modelos discursivos por los que transitó la intelectualidad americana decimonónica) fueron ideologías emergentes de la praxis histórica europea que asumieron en América Latina el papel de utopías que proponían un recomienzo *ex nihilo*, tan imposible como innecesario e ineficaz. El análisis del pensamiento de Martínez Estrada y Astrada, ambos inspirados en Nietzsche, le permite explicar el uso de la figura del gaucho (arquetipo del mestizo) como contrafigura moral del español y plantear así teóricamente una dicotomía estructural y casi genética en el origen de las sociedades latinoamericanas, que arribaron a dos posturas aparentemente opuestas (nacionalismo y cosmopolitismo) cuya pugna se renueva periódicamente en todos los planos de nuestra vida regional.

Alemián habló varias veces de “impulso” y en el capítulo cuarto analiza algunas de sus figuras, en particular la del negro Falucho como proyecto de identidad, en el sentido del *genius loci* pampeano que Astrada analiza en *El mito gaucho*. Según el autor, en el proyecto de identidad hay un fundamento dinámico que lanza al hombre de nuestra región a buscar el ser telúrico, sean cuales fueren sus orígenes étnicos. La gesta de Falucho, uno de los “héroes de la Independencia”, es explicada en términos de “impulso”: “Falucho sirvió a una causa que en el fondo le era extraña, pero no ajena. Participó en una larga campaña libertadora, y al final, en situación crítica, vaciló como el resto de sus camaradas. Pero se rehizo, y por eso se forjó de él un símbolo” (p. 81)

Este impulso desplazado que apenas “se conoce a sí mismo en situaciones límite” tiende a una identidad. Éste es el tema del capítulo quinto, donde se analizan las diversas formas y perfiles que toma la cuestión según las diversas civilizaciones preexistentes y la historia aluvional (exógena) posterior. El autor analiza (p. 93 ss) tres posiciones que se enfrentan al planteo situacional de lo latinoamericano: el positivismo, el espiritualismo y el indigenismo, pasando revista a diversos autores de fines del XIX y primera mitad del XX, rescatando a Ingenieros (a quien Francisco Romero no incluyó entre los fundadores del pensamiento filosófico latinoamericano) mostrando que su “progresismo” no es intelectualista, en un sentido especulativo, sino ideológico y moral. En suma, Alemián rescata a Ingenieros, me parece, como un antecesor -o tal vez un puente- entre la filosofía en sus versiones tradicionales y las nuevas visiones que la conjugan con la praxis, y en ese sentido, nos dice Alemián, si no se lo puede considerar un “fundador” de la filosofía argentina, o latinoamericana (lo cual, es para él discutible, o al menos matizable) sin duda está en

la línea de arranque del pensamiento latinoamericano de la praxis y la diferencia agónica (p. 112), junto con Manuel Ugarte, Víctor Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

En el capítulo sexto, “Lo nacional frente a lo universal”, el autor retoma la reflexión sobre los sucesos y los pensamientos que se gestaron alrededor del Centenario, cuya atmósfera intelectual -al menos en Argentina, aunque no sólo aquí- estuvo teñida de europeísmo, a la vez que la inquietud identitaria se manifestó en la indagación histórica, el ensayo y la novela, aunque también pueden apreciarse temas filosóficos conexos (en Ricardo Rojas, Carlos Estrada y Luis Juan Guerrero). En el capítulo siguiente (“Relaciones de poder”) se explican las dinámicas “modernas” (occidentales), centrífugas y multicentradas. Nuevos temas se introducen en la agenda, exigiendo reflexión: la tecnociencia, el margen, la globalización. El acápite sobre el gusto del tomate (se cultiva ahora un tomate de gusto unificado, de larga vida, que puede comprarse en cualquier lugar, y nos hemos acostumbrado a ese sabor mediocre en desmedro de los gustos locales) es una buena muestra de que la identidad no se juega -o no se juega sólo, y tal vez tampoco principalmente- en grandes causas declamatorias, sino en el gesto de cada día, en esa pequeña pero no irrelevante región en que queremos afirmarnos.

El capítulo octavo, “Globalidad y mestizaje” (mestizaje no sólo humano, sino y sobre todo biológico, de los productos que producimos y consumimos), muestra que el proceso de globalización tiene muchas caras, que han sido denunciadas por la óptica de la autoconciencia presente en los escritores de las décadas de los sesenta y setenta. Comienza a gestarse entonces la polémica por el derecho a la diferencia. Y llegamos así al capítulo final (“¿Dónde estamos?”). No hallaremos respuestas tajantes, sino más bien destellos, intuiciones, sugerencias. La ominosa realidad pesa sobre el pensamiento, le impide aferrarse a posiciones cenitales sin reconocerlas antes como utópicas. Particularmente le preocupan algunos conceptos, como el de “humanismo”, que nos cubre, nos dice, con una universalidad enajenada, mientras que en la realidad la violación o el desconocimiento de los derechos siempre ha significado, entre nosotros, sufrimiento y represión. No es fácil el humanismo latinoamericano, nos dice, y con esta advertencia se cierra el libro. La relación entre universalidad y espíritu local sigue siendo nuestro mayor desafío. Este libro procura darnos pistas y algunas claves para continuar pensándola.

* * *

SUSANA RAQUEL BARBOSA, *Marx Horkheimer o la utopía instrumental*, presentación de Reyes Mate y de José M. Mardones, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2003, 364 pp.

La obra que comentamos constituye una síntesis de la tesis doctoral defendida por la autora en la Universidad del Salvador en 2002. En su presentación, Mardones señala que la investigación de Barbosa se propone mostrar el potencial del pensamiento horkheimeriano para una filosofía de las ciencias sociales. Y Reyes Mate, luego de recordar los distintos aportes de esta investigación concluye, concordando con la autora, que “Horkheimer seguirá siendo un autor contemporáneo mientras persistan las injusticias y el filósofo no renuncie a su mirada crítica” (p. 11). La obra es, en efecto, un riguroso análisis del pensamiento de uno de las figuras centrales de la Escuela de Frankfurt.

El trabajo es, diríamos, un análisis “de escalpelo” a la teoría crítica que se desarrolla en dos niveles. En el primero se reconstruye la estructura conceptual de la teoría y la productividad de la teoría crítica como utopía instrumental, en el sentido de la frase que ha servido de motivación y guía.

Como puede apreciarse por lo dicho hasta aquí, Barbosa no se propuso una exposición cronológica del pensamiento de Horkheimer, ni tampoco una consideración exhaustiva de todas sus ideas. Se trata, en cambio, de una propuesta sistemática que recoge y rescata, conforme a un plan propio, aquellos aspectos que permiten a la teoría crítica ser hoy vigente y útil en la investigación filosófico-social. En este sentido, hay que reconocer la originalidad de la propuesta, sobre todo en Argentina, donde, como señala la autora, la recepción mezclada y a veces confusa de los aportes de los miembros del “Institut”, así como la introducción de otras temáticas, ha terminado oscureciendo su aporte específico.

Tres párrafos de la autora, en sus conclusiones finales, son suficientemente claros y eximen de todo comentario. Con respecto a su propio programa de investigación nos dice: “... la investigación se ha restringido a motivos específicamente horkheimerianos, tratado de evitar problemas y debates que lo involucraran con Adorno u otros, en forma conjunta e indiferenciada. Las proyecciones políticas, teológicas, antropológicas, o los temas vinculados al prejuicio, al antisemitismo, a la discriminación y al Holocausto se postergaron en virtud de una voluntad obstinada en seguir el desarrollo de los puntos del programa original de Horkheimer: la sociedad, el individuo / la moral y la cultura” (p. 338).

Un segundo texto nos ilustra sobre su propia valoración del autor estudiado en aspectos que lo diferencian de otras figuras de la Escuela o de quienes se enrolaron en la teoría crítica. Valora en Horkheimer su vacilación, sus avances y retrocesos, su trayectoria “microscópica y aporética, con la fuerza que asume el talante de un grande que reconoce sus errores” (p. 338). No sólo en aspectos teóricos, sino y fundamentalmente personales, lo diferencia (con una diferencia a favor) de Marcuse (que vulgarizó su teoría y la panfletizó con fines políticos), de Benjamín (cuya celebridad se debe en buena parte a su dramática decisión en la frontera de Francia), de Adorno (que cubrió sus tesis de un ciframiento estético), emparentándolo con Max Weber en cuanto a su modalidad vacilante hasta el final, y con Shopenhauer, quien animó toda su filosofía, que podría expresarse en la frase “pesimismo teórico y optimismo práctico”.

La tercera frase de la autora que quiero señalar es programática. Luego de concluir enunciando los principales aportes críticos de Horkheimer que se desprenden de esta investigación (deconstruir la moral, desidealizar la dialéctica y detransfigurar la filosofía social) y los positivos, expresados como “tareas” de la teoría crítica (recuperar la autonomía individual, en el más genuino sentido kantiano y así postular la alteración de las condiciones sociales hegemónicas para reinstalar la posibilidad de concebir una sociedad más racional y justa), nos presenta su propia visión de la utilidad que puede brindar este trabajo: “... el pensamiento de Horkheimer no puede agotarse en un estudio porque no se trata sólo de ahondar textos, rastrear fuentes, medir influencias, encontrar huellas de pensamientos previos o desentrañar ciframientos considerados caprichosos. Se trata más bien de avizorar la fuerza de sus convicciones en desarrollos posteriores, de encontrar a Horkheimer en otros filósofos y teóricos sociales. Se trata, en fin, de reconocer que la teoría horkheimeriana permanece viva aún porque fue pedagógica en la forma como nos disciplinara en el diálogo con la tradición, en el modo como ella misma se instaló como nueva tradición para nosotros y en la manera que su programa de fusión de filosofía y ciencia se interpreta hoy como *utopía instrumental* capaz de ser guía e iluminar la investigación filosófico-social”.

Dos preguntas son pertinentes a esta altura. La primera es si el objetivo propio de la investigación se ha cumplido. La segunda, es si el objetivo programático es – al menos- posible. Con respecto a la primera, recordemos que la autora ha querido centrarse en la exposición del núcleo de la teoría crítica de Horkheimer y en lo que ella se diferencia de los otros tres autores (Adorno, Benjamín, Marcuse) frente a los cuales su autor ha quedado “injustamente postergado”. En este sentido la respuesta no puede ser sino afirmativa. El exhaustivo trabajo de comprensión que la autora ofrece al lector, le permite a éste situarse de otro modo frente a una figura

que, debe reconocerse, no siempre es tratada en su individualidad, sino incluida en generalizaciones que, como Barbosa advierte a cada paso, terminan por desfigurar su propio pensamiento.

La segunda pregunta es de más difícil respuesta. ¿Por qué otros miembros del Institut han adquirido una notoriedad que tal vez no se justifica sólo ni principalmente por razones teóricas? Cada caso es diferente, pero uno podría decir que, para cada uno de ellos, hubo un “plus” de sentido que los tornó más “útiles” o “eficaces” para pensar en determinados contextos. Hay que decir también que la elección o la preferencia teórica no siempre se justifica teóricamente. Barbosa apuesta por la teoría crítica en la versión de Horkheimer porque aprecia, objetivamente, sus posibilidades. Para que ellas se efectivicen, es necesario que exista un programa de investigación que la reclame y cuyos resultados la legitimen en esta nueva instancia. Y este futurible excede la certeza de una respuesta. Sin embargo, el haber enunciado un objetivo programático es un desafío que no puede pasar desapercibido.

* * *

SERGIO CECCHETTO, *Doctrina Promiscua. Ensayos sobre biomedicina, cultura y sociedad*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2003, 203 pp.

Nada mejor que las palabras del autor para expresar tanto el contenido como la motivación de este libro, al menos desde su propio punto de vista: “Los textos que he reunido aquí, materiales de uso, abuso y desahogo, son pequeñas disertaciones, diatribas serias y lúdicas, por momentos libelos enervados y alimentados -como corresponde a la propia naturaleza del ensayo- por testimonios, percepciones y laceraciones íntimas. Están enfermos de notas al pie, de pretensiones eruditas e inactualidad libresca, pero no pueden desconocer su vocación miscelánea, su nacimiento ladeado, a caballo de la literatura y de la curiosidad más escandalosa” (p. 10). Por eso es a la vez doctrina y promiscuidad, mezcla indiferenciada pero diferenciable, pueden ser leídos en vistas a buscar antecedentes eruditos para reproducir la seriedad libresca y las notas al pie, pero también para buscar argumentos que apoyen las pretensiones propias o ajenas, la eticidad de decisiones ambiguas, o bien para clarificar (o tal vez oscurecer, pero al menos matizar) los problemas que inesperadamente se nos presentan en este amplio mundo de las cuestiones bioéticas.

Los ocho trabajos compilados responden a dos temáticas netamente diferentes; la primera, que el autor engloba con el sugerente título de “Tuyo, mío, nuestro”,

aborda la cuestión del trasplante de órganos y tejidos humanos. Los cuatro trabajos, titulados “La disposición a donar órganos y tejidos humanos post-mortem”, “Identidad personal y trasplante de órganos”, “La propiedad del cuerpo humano: consentimiento expreso y presunto en la donación de órganos” y “Los medios de comunicación masivos, trasplante, política y argumentación”, tienen para mí, entre otros, el mérito filosófico de cuestionar lo que se nos quiere hacer pasar como obvio: que el trasplante es bueno porque salva vidas, que todos debemos donar los órganos como demostración de altruismo, que como el altruismo se presume la donación también, que toda propaganda o difusión es buena si con ella se consiguen donaciones, etc. Una serie de rigurosas argumentaciones críticas y mucha erudición, todo ello sazonado con expresiones de sutil ironía, le permiten al autor concluir -o más bien dejar que el lector concluya- en posiciones contrarias a las mencionadas, y muy bien fundamentadas. Voy a citar cuatro párrafos de sendos artículos y en el orden indicado (que es el del libro), como muestra de lo que acabo de decir: “Esta maraña conceptual compleja [la de la “propiedad” del cuerpo, si hay o no humanidad en el cadáver, si el hombre puede disponer real y no jurídica o metafóricamente de su cuerpo post mortem] habilita dos posiciones principales respecto del trasplante de órganos y tejidos humanos post-mortem: las personas se muestran bien dispuestas a donar por razones altruistas, o bien por razones pragmáticas, según se identifique al cuerpo con la persona (posesión ontológica o pertenencia) o se lo reconozca como una cosa sin más. Estas dos variantes esconden, a pesar de ello, algunos matices específicos que no suelen captarse a simple vista. En el centro de esta nueva discusión aparecen las nociones de uso, usufructo y abuso, las cuales reclaman particular atención ya que permiten adentrarse en las razones que habilitan o inhiben el cuidado, la transformación y la destrucción parcial o total de esa especial ‘sustancia’ que es el cuerpo del hombre” (p. 26).

El segundo texto que elijo dice “Las técnicas de trasplante operan sobre un cuerpo desdivinizado, ciertamente, pero también sobre un cuerpo desencantado (...) El recelo surge al advertir que cualquier alteración, en más o en menos, de la propia corporeidad, implicará también un posicionamiento distinto respecto del medio circundante, lo cual plantea una dialéctica inédita entre el yo y el mundo” (p. 43-44). El tercero manifiesta: “En la medida en que puede interpretarse a la disposición del cuerpo y del cadáver como un derecho personalísimo, al Estado sólo le cabe *reconocer* este carácter peculiar inherente a la persona humana, y no *otorgar* o conceder su ejercicio e manera paternalista y suficiente” (p. 66, subrayados del autor). Y el cuarto no es menos decisivo: “Tanto la presión social para obtener donaciones como el inicio de cruzadas personales y privadas para la obtención de un bien escaso y la violación del anonimato de dadores y receptores, las tres conductas frecuentes en los medios de comunicación, violentan esos intereses y exponen a los individuos a

daños indebidos” (p. 80-81).

Es claro que el autor toma decidido partido por la libertad individual de disponer del cuerpo y el derecho a la intimidad y al recato en el tratamiento social (médico o asistencialista) de las cuestiones que conciernen a la identidad corporal. Personalmente coincido con esta apelación a la subjetividad tan denostada por los filósofos posmodernos, porque aprecio que en definitiva toda la argumentación termina en *mi* cuerpo, *mi* muerte, *mis* riñones o *mi* hígado y no hay crítica filosófica que me convenza de que esas expresiones son irrelevantes (para mí, al menos).

La segunda parte, compuesta de otros cuatro trabajos, se titula en conjunto “Vasectomía y Vasectomanía” y enseguida se verá el por qué de la segunda expresión. Los trabajos se titulan respectivamente: “Esterilización masculina permanente: aspectos médicos y demográficos”, “Disponibilidad, accesibilidad y aceptación de servicios de esterilización para varones”, “Subvenciones, compensaciones y subsidios en el campo de la salud reproductiva masculina” y “La vasectomía en su historia: sociedad, cultura y cuestionamientos morales”. La cuestión de (y la apelación a) la castración masculina enerva al autor (razonablemente, dado que es varón y no le interesa el celibato). Pero su posición personal es reforzada con argumentos sólidos y de ninguna manera es panfletaria. En realidad, no es sino una aplicación un poco modificada de la apelación a la libertad y la integridad individual y personal frente a las expectativas societarias, muchas veces alentadas desde el estado u otros órganos de poder.

El autor registra como un hecho la “vasectomanía”, es decir, un estridente aumento de demanda de vasectomías como protección anticonceptiva segura, exigida también por las mujeres. Además del problema real de satisfacer esta enorme demanda, se plantea como cuestión previa la de su licitud. Y es en este punto (mencionado en el segundo trabajo) donde, con mucho acierto, el autor señala la enorme complejidad de razones que pasan por la cabeza de quienes exigen la vasectomía e incluso de quienes la rechazan (por ejemplo, esposas que temen dar así libertad a sus maridos para tener experiencia extramatrimoniales sin temor de dejar embarazada a su ocasional compañera). El hecho, concluye, de que personas (sobre todo varones) de muy diferentes culturas se propongan la esterilización demuestra que los patrones culturales no son tan fuertes y que las resistencias pueden ceder ante diversas presiones. Por lo tanto, urge el análisis ético profundizado. El largo trabajo final, muy bien documentado, sobre la historia de la esterilización masculina y los diversos argumentos esgrimidos, concluye con un saludable llamado a la reflexión, considerando que tanto la esterilización con fines demográficos como la electiva voluntaria con fin antiprocreativo (las dos únicas motivaciones que hoy subsisten, ya

que otras, como la eugenésica, han sido desechadas) implican realidades problemáticas e irresueltas.

Como ya indiqué, aunque los dos temas son en sí distintos, los aproxima la analogía de la relación tensional individuo-sociedad que ambos exhiben y que, lejos de acercarse a una solución, parece amplificar cada vez más sus complicaciones, conduciendo a una paralizante perplejidad. Obras como ésta nos movilizan y nos alertan. Por eso son siempre bienvenidas.

* * *

LUIS ALBERTO DE BONI, *De Abelardo a Lutero. Estudios sobre filosofía práctica na Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, 384 pp.

El Prof. De Boni, que lleva muchos años enseñando y formando discípulos en filosofía medieval, nos ofrece en esta publicación una colección de trabajos suyos que han surgido de la preocupación, compartida por otros colegas, por los temas de ética y política medievales. Efectivamente, desde la década de los ochenta, el interés por estos temas ha sido creciente, lo que ha determinado también su inclusión más frecuente e importante en los programas de la asignatura, y la correlativa necesidad de edición y traducción de fuentes y trabajos investigativos. En Brasil, como señala el autor, la escasez bibliográfica se hacía notar, por lo cual, a lo largo de estos años, fue intentado colmar las lagunas más graves, con trabajos y traducciones que ayudaran a sus discípulos. Una parte considerable de ellos se presenta en este volumen. Se trata de trece contribuciones que abarcan el período considerado más importante -desde el punto de vista filosófico- es decir, del s. XI a comienzos del XVI.

La estructura de cada uno de los trabajos, que constituyen sendos capítulos, es similar: se introduce al autor y al tema dentro de la producción teórica del mismo. Luego se apuntan los principales temas, concluyendo, en algunos casos, con las correspondientes traducciones. En todos los casos se proporciona una amplia bibliografía

El primer trabajo está dedicado a Abelardo, cuya moral de la intención es sin duda uno de los aportes decisivos del pensamiento medieval a la filosofía práctica. Señala De Boni que pese al escándalo que suscitó en su tiempo (y que le valió la condenación impulsada por San Bernardo), Abelardo no hizo sino llevar hasta sus

últimas consecuencias algunas intuiciones de San Agustín, el gran analista de la subjetividad. Cierra el capítulo la traducción de su opúsculo “Conócete a ti mismo”, breve texto imprescindible para ubicar su posición filosófica.

El segundo capítulo se titula “Tomás de Aquino y Boecio de Dacia: lectores de los clásicos sobre la felicidad”, y comienza por una panorámica del tema, desde Aristóteles hasta Severino Boecio. Para De Boni, la diferencia entre ambos es que, mientras Tomás quiere ir más allá de Aristóteles (para integrarlo en una visión cristiana del mundo), Boecio de Dacia se propone un retorno “de estricta observancia”. Ambos -como antes Agustín- se apropian del pensamiento griego, pero lo desarrollan de diferente manera: se trata de dos modelos de interpretación del pensamiento pagano.

El tercer trabajo versa sobre el tratado de la ley de Santo Tomás, ofreciendo una relectura de sus cuestiones. Luego de un análisis cuantitativo sobre la cantidad de cuestiones, artículos, número de páginas, de objeciones y amplitud de las respuestas en los temas de ley eterna, natural, humana y divina, sobresale la amplitud de esta última que duplica en artículos y sextuplica en páginas la suma de las otras tres, lo que hace observar al autor que el orden de importancia es inverso al orden de presentación. Así, la ley divina adquiere preeminencia y dentro de ella la ley antigua recibe un tratamiento mucho más extenso. Esta extraña situación le lleva a preguntarse por el objetivo específico del tratado, partiendo de la obviedad de que forma parte de una obra teológica. Así De Boni nos da razón de la importancia otorgada a la ley divina, y dentro de ella a las leyes ceremoniales, en cuanto son expresión de las relaciones del hombre con Dios.

El cuarto trabajo también se dedica a una obra tomasiana, en este caso el *De regno* que, como sabemos, está siendo objeto de numerosos comentarios y análisis. Observa correctamente De Boni que esta obra tiene suficientes divergencias con su comentario (inacabado) a la *Política* aristotélica como para colocarlos en la misma línea. Destaca la notable presencia agustiniana, pero también -y esto me parece decisivo- la preocupación de Tomás por los nuevos problemas. De allí que supere no sólo la *polis* aristotélica buscando la humanidad, sino que intenta apropiarse en un nuevo contexto de las profundas intuiciones de *La Ciudad de Dios*.

El quinto trabajo, titulado “La aventura de un pobre cristiano” (título tomado de I. Silone) se refiere al breve e interesante pontificado de Celestino V. El texto del diálogo imaginado por el dramaturgo del s. XX entre Celestino y el Cardenal Caetani (el futuro Bonifacio VIII) sirve a De Boni para plantear una serie de cuestiones que han sido y son todavía de profunda implicancia en la vida de la Iglesia Católica.

El sexto trabajo versa sobre Egidio Romano y su *De ecclesiastica potestate*, considerada su obra central y más profunda. Según De Boni, es claro -comparando los pasajes- cuánto debe la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII al texto de Egidio en temas centrales como los dos órdenes del mundo, la supremacía del poder espiritual, el origen y la legitimidad del poder en cuya cúspide coloca el del Papa.

En el siguiente capítulo, continuando con las disputas escolásticas del s. XIV sobre el tema del poder, analiza la obra *De regia potestate et papali* de Juan Quidort (o Juan de París), que precisamente crítica a los defensores del poder directo del Papa en cuestiones temporales, sobre la base de tres fuentes principales: Tomás de Aquino, la Biblia y el Derecho. De Boni analiza los puntos de divergencia entre Quidort y Egidio Romano, mostrando que éste y Bonifacio VIII trabajan con un concepto equívoco de “Iglesia”: por una parte es la comunidad de fe instituida por Cristo, por otra, es la “cristiandad” o sociedad cristiana medieval con sus particularidades epocales. Quidort, en cambio, aplicó coherentemente al problema de la distinción entre el poder pontificio y el real las categorías aristotélico-tomistas, dentro de la ortodoxia pre-reformista, admitiendo al Papa como cabeza necesaria, si bien con un concepto “constitucionalista” (al decir de De Boni) del pontificado.

Un cambio de temática, en el capítulo octavo, nos lleva al pensamiento de la escuela franciscana en el tema de la propiedad y el poder. La larga polémica de los espirituales franciscanos sobre la cuestión de la propiedad de los bienes produjo una abundante literatura apologética y polémica que en buena medida fue luego aprovechada por autores contestatarios posteriores, durante los ss. XV y XVI. Analiza De Boni la relación de los dos temas en un autor central que es Ockham, mostrando líneas en las que continúa, a veces polémicamente, a Scoto. Avanzando con el tema, el capítulo siguiente trata el debate sobre la pobreza en los ss. XIII y XIV: el proyecto de San Francisco, la cuestión de la fraternidad, el tema de la pobreza tratado por los universitarios (especialmente San Buenaventura) y luego Olivi, para concluir con “la hora de las tinieblas: Juan XXII y la derrota de la pobreza”. La importancia del tema para la filosofía política (ayer y hoy) queda plasmada en una frase conclusiva del autor: “Francisco de Asís, reuniendo un grupo para vivir en pobreza, pensaba sólo seguir el Evangelio. Dante, Ockham y Marsilio, como se ha dicho, los tres mayores pensadores políticos de aquella convulsionada época, tal como el Papa Juan XXII, percibieron muy bien que hacer de la pobreza un proyecto de vida equivalía a una revolución en las relaciones de poder de la sociedad de su tiempo” (p. 254).

El capítulo décimo aborda el tema de la Ley en Duns Scoto y sus posibles relaciones con Hobbes, resumidas en la pregunta “¿Hobbes lector de Scoto? Lo que significa buscar aproximaciones entre autores de épocas diferentes. En ambos ca-

sos la correlación la establece el autor a partir de considerar a ambos “hijos de su tiempo”. El hecho de que Hobbes tuviera a mano, en todos los lugares donde estudió, las obras de Scoto, explica las aproximaciones halladas en temas como el concepto de ley, la ley natural, el pasaje de la ética a la política. El autor se pregunta si estas aproximaciones son meramente puntuales o se trata de dos sistemas conexos, inclinándose por la segunda alternativa, ya que la lectura muestra que no se trata sólo de semejanzas en ideas secundarias o de vocabulario, sino que los aproxima una misma visión del trabajo filosófico, incluyendo la comprensión de la ética como ciencia práctica y la autonomía de la voluntad como fundamento de la ley y de la autoridad estatal.

El décimo primer trabajo versa sobre los conceptos de estado y sociedad civil en Ockham, tema que el autor propone analizar teniendo en cuenta la tradición recogida por el Venerabilis Inceptor y el cuadro histórico de su tiempo. Así por ejemplo, su teoría sobre el origen del estado y el contractualismo político recoge el legado patrístico, influencias estoicas, ideas de la primera Escuela Franciscana y el recuperado pensamiento político de Aristóteles. El autor concluye que Ockham tenía ideas claras respecto a las cuestiones referentes al poder, pero no propiamente una teoría política, sino, más bien, profundos estudios teológico-filosóficos sobre el origen, la finalidad y la legitimidad del poder.

El siguiente trabajo aborda un tema poco transitado por los filósofos medievalistas, aunque sea de notable interés para los historiadores de la sociedad: la justificación ética de la esclavitud. La existencia de la esclavitud medieval europea es una cuestión fuera de duda aunque -como bien lo señala el autor- no es lo mismo considerar un lugar que otro, ni un siglo que otro. La cuestión se vincula, por otra parte, con los cambios -sucesivos y profundos, durante todo el medioevo- de la noción de propiedad, así como a la influencia del cristianismo. Es notable que los grandes pensadores europeos medievales no dedicaron tratados específicos al tema, si bien varios escolásticos lo tocaron oblicuamente, como Alejandro de Hales, Buenaventura o Tomás de Aquino. Este último, precisamente comentando la *Política* aristotélica, incorpora a la filosofía la tradición cristiana, que niega la esclavitud como algo natural.

El último capítulo se refiere al pensamiento político de Lutero y Müntzer. Luego de pasar revista a la bibliografía más reciente sobre las posiciones de estos dos reformadores, enfrentados en su tiempo y con muy diverso grado de conocimiento histórico (Müntzer, en efecto, fue casi olvidado durante siglos y su imagen “oficial” fue la transmitida por Melachton y Lutero), concluye en una revaloración de Müntzer en el sentido de que su originalidad teórica consistiría en haber comprendido que la

reforma religiosa implicaba y sería consecuencia de una reforma política, y ésta incluía la destrucción de los “sin Dios”; de allí que sólo vea espacio para la “guerra santa”. Resulta entonces que Lutero peca por separar en demasía “los dos reinos” y Müntzer por unirlos demasiado; y así, mientras que Lutero realizó la reforma posible, Müntzer perdió su reforma utópica.

Esta breve reseña de los puntos fundamentales del libro del Prof. De Boni nos muestra no sólo la competencia de un estudioso entusiasta de las ideas medievales, sino también la importancia propia y la actualidad controversial de ellas mismas. La mayoría de los temas disputados que nos reseña el autor, siguen todavía siéndolo y no es ocioso volver la mirada a estas intuiciones de quienes nos han precedido en el arduo sendero del pensar. Por eso esta obra debe interesar no sólo a los medievalistas sino a todos lo que incursionan en el apasionante y debatido universo teórico de la filosofía práctica.

* * *

GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española, VII, S- Z*, Madrid, CSIC, 2003, 1049 pp.

Con este séptimo y último volumen culmina el gran proyecto iniciado hace más de 20 años. No está de más recordar, como lo hace el autor, que es un proyecto solitario. Salvo un breve período en que contó con algún colaborador, el Dr. Díaz ha trabajado solo, con la única -pero imprescindible e inestimable- ayuda de su esposa María Dolores Abad Herrero, a quien el autor, con justicia, considera co-autora. Ya de por sí obra faraónica, incluso para un equipo, es realmente asombroso que haya sido llevada a cabo en total inferioridad de condiciones. Pero finalmente aquí está el final, tal como se prometió desde el comienzo.

Las 1046 páginas de texto se suman a las 51 de índices (de siglas, de publicaciones periódicas, etc.) y bibliografía general. En los estudios de autores las citas bibliográficas llegan a la suma de 19198. El esquema es el mismo que ya conocemos: indicaciones bio-bibliográficas, descripción de las principales tesis, valoración breve, objetiva y equilibrada, y luego el acopio bibliográfico casi exhaustivo que el autor ha logrado reunir.

Por tratarse del último volumen, es conveniente señalar algunos aspectos de la obra, sin perjuicio de que merezca un análisis amplio que escapa a los límites de una

reseña. En primer lugar, debo señalar que mis observaciones no se dirigen al autor, sino que quieren ser un llamado de atención para las autoridades institucionales, los administradores científicos y los colegas, buscando entre todos el modo de optimizar estos resultados.

La primera observación, que recoge un lamento del propio autor, es que debido a su jubilación en el Consejo Superior, no se llegó a hacer un volumen de Índices y una *Addenda* que actualizara el material publicado en los volúmenes anteriores, teniendo en cuenta que los primeros datan de 20 años atrás.

La segunda observación es que dichos índices y *addenda* son necesarias o al menos muy convenientes y sería muy bueno que algún investigador, secundado por un equipo técnico -ahora sí podemos exigirlo porque ya se ha demostrado claramente el valor de la empresa-, lleve a cabo esa tarea.

La tercera observación es que esta obra, única en su género, ha sido gestada durante toda una vida académica, es decir, abarca épocas en que carecíamos de la tecnología informática que hoy es habitual. La obra no está informatizada y esto es una carencia (inimputable al autor) que algunos continuadores deben superar. Esta serie configura el 90% o más, del material para una base de datos de la historia de la filosofía española, en la amplia acepción que incluye las manifestaciones portuguesas y americanas de las épocas que corresponden. La base de datos, actualizable periódicamente, puede también difundirse mucho más fácil, rápida y económicamente que los gruesos volúmenes impresos, aunque ellos son también necesarios y es un gozo poderlos incluir en una biblioteca, por su cuidadosa presentación.

En definitiva, el autor ha terminado su trabajo, pero nosotros no; tenemos todavía mucho por hacer con él, además de aprovecharlo, como es obvio, en nuestras investigaciones personales. Siempre le oí decir a Gonzalo “Soy hombre de una sola obra”, excusándose de escribir artículos, participar en congresos, dictar conferencias y realizar el cúmulo de pequeñas actividades que restan tiempo cuando se tiene entre manos un compromiso como éste. Creo que ni siquiera somos totalmente conscientes de la fortaleza anímica que significa resistir a tales tentaciones intelectuales y que implica la aceptación de un permanente bajo perfil y una escasa visibilidad intelectual. La mayoría de los que usen su obra ni siquiera la citarán, simplemente porque irán a buscar específicamente el recurso bibliográfico necesario que figura en cada caso y allí estará la cita erudita. La “fuente real” que ha simplificado las arduas búsquedas -que siguen siendo arduas, al menos para la historia de nuestra filosofía, a pesar de toda la tecnología que campea por doquier- suele ser silenciada, incluso olvidada. Gonzalo Díaz se hace cargo de todo esto y lo asume con total

modestia y desprendimiento intelectual, cualidades nada comunes en nuestros medios académicos.

Para finalizar, quisiera hacer memoria de un antiguo dicho: “Las grandes obras son soñadas por los locos santos, realizadas por los luchadores natos, aprovechadas por los felices cuerdos y criticadas por los inútiles crónicos”. En esta gran obra, Gonzalo Díaz integra el primer grupo, él mismo y su esposa el segundo, nosotros los lectores el tercero y... espero que el cuarto constituya, felizmente, una clase vacía.

* * *

ELCIAS FERREIRA DA COSTA- MARCOS ROBERTO NUNES COSTA (Organizadores), *Temas Tomistas em debate*, Círculo Católico de Pernambuco, Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, Recife, 2003, 144 pp.

El Instituto de Investigaciones Filosóficas de Recife publica una Serie de Estudios de la cual este libro constituye la segunda entrega. Como parte de la actividad del Círculo Católico de Pernambuco, este Instituto se propone acercar el pensamiento de S. Tomás a los problemas filosóficos actuales, sin rehuir el debate necesario dentro de todo diálogo que se proponga ser intelectualmente fructífero. De allí el título de la publicación que comento.

Nueve contribuciones son los aportes a este programa, que constituyen una muestra de la diversidad de enfoques y relaciones posibles. El primero, de Alexandre Correia, “Thering y Santo Tomás de Aquino”, traduce un párrafo en que el célebre jurista, un racionalista nada adepto a tesis teológicas del derecho, reconoce la importancia del pensamiento tomasiano, admitiendo su anterior ignorancia acerca del mismo.

El segundo trabajo, de Anderson D’Arc Ferreira, sobre la prudencia en Santo Tomás en un posible diálogo con el deontologismo, busca un camino entre las concepciones medievales y algunas cuestiones éticas contemporáneas, a partir del concepto de prudencia que tan amplia y magistralmente trató S. Tomás.

El tercero, de Elcias Ferreira da Costa, retoma un tema central del Aquinate, la existencia de Dios y de las creaturas, exponiendo la doctrina tomasiana con claridad y sencillez, a partir de los textos centrales y del diálogo que el propio Tomás debió mantener con el Estagirita y su comentador Avicena.

José Ricardo Pierpauli se ocupa de la justicia divina y la justicia política en la formación del pensamiento político del s. XIII, considerando que éste es, junto con la propuesta kantiana, uno de los momentos decisivos en el tema de la relación entre la justicia política y la justicia divina.

José Urbano de Lima Junio trata la división de las ciencias del Aquinate y la relación que él establece entre filosofía y religión. Reproduce de modo adecuado la exposición clásica de los grados y el fundamento de la distinción de las ciencias según el modo de considerar sus objetos materiales, para concluir, siguiendo a Gilson, en la concepción que a la vez distingue y une filosofía y teología en el pensamiento del Aquinate.

Luis Alberto De Boni presenta la antropología cristiana del Santo mostrando por una parte el importante legado del agustinismo y por otra la adopción de un aristotelismo que superara el problema de la unicidad del intelecto agente y asegurara la perfecta individualidad del hombre. En este aspecto su crítica dialogante con Averroes resulta decisivo, a lo cual De Boni añade un importante tratamiento de Siger, a quien no considera un “simple” averrosita sino -conforme hoy ya es habitual- un pensador original a quien debería estudiarse mejor.

Marcos Roberto Nunes Costa estudia las convergencias y divergencias entre la teoría del conocimiento humano de Agustín y de Tomás. Entre las primeras señala la triple distinción de las formas de vida (vegetativa, sensitiva e intelectual) como fundamento de la teoría del conocimiento. Entre las segundas destaca el diferente papel concedido a los sentidos y a la sensación, así como también el del intelecto agente que posibilita la abstracción, mostrando que ambos admiten los dos niveles (sensación y razón) pero los explican de diverso modo y les dan distinto alcance.

Nalfran Modesto Benvinda se ocupa del tema de la unión sustancial del hombre en relación al problema del intelecto, mostrando de qué modo, a partir de las fuentes aristotélicas y en función de la controversia averroísta, S. Tomás logró un pensamiento antropológico propio.

Vaudrilo Leal Guerra Curado trata la *Suma Teológica* en el contexto del estudio del derecho repasando los pasos más importantes que tratan de cuestiones jurídicas: la justicia, los fraudes, la compraventa y la usura.

Dos Anexos completan la entrega: el breve escrito de José Luiz Delgado “Encontrar a Santo Tomás” y una reseña de actividades del Instituto. En ambos casos se trata de un recuento de los objetivos y las actividades del Instituto, que sin duda

está cumpliendo una importante tarea merecedora de elogios.

* * *

RICARDO M. GARCÍA, *El concepto de libre albedrío en San Agustín*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2003, 161 pp.

Este libro contiene la tesis doctoral defendida por el autor en la Universidad Nacional del Sur en 2002, con el título “El concepto de libre albedrío en la etapa inicial del pensamiento de San Agustín, tal como surge de los tratados de la controversia antimaniquea y otros escritos del mismo período”. La advertencia es pertinente porque, en efecto, San Agustín trató el tema en dos momentos de su vida y en dos contextos disputativos muy diferentes. El primero, al poco tiempo de su ruptura con la secta maniquea, se propuso justificar la existencia del libre albedrío, frente al dualismo gnóstico que finalmente lo anulaba; el segundo, en su madurez, y en el extremo opuesto, frente a los pelagianos, se propuso justificar la necesidad de la gracia. En el primer contexto, el planteo y los argumentos fueron esencialmente filosóficos, en el segundo, teológicos. No sólo en razón de la metodología disciplinar, sino también en virtud de estos dos momentos que surgen de la obra misma del Hiponense, se puede justificar la opción del autor.

Luego de una breve biografía del Hiponense y el deslinde de los textos a usar, en el capítulo 3 se expone la teoría maniquea a la que Agustín hace frente. Especialmente se detiene el autor en la cuestión de si existe un maniqueísmo africano (el que conoció Agustín) distinto del “ortodoxo” o general. Luego de pasar revista a la bibliografía más actualizada, concluye, con la mayoría de los investigadores, que a pesar de ciertas particularidades locales, el maniqueísmo se ha mantenido esencialmente el mismo en las tesis centrales del “mito”: el dualismo primitivo, la lucha entre los principios, el dualismo de sustancias y también, aunque en forma más difusa y menos explícita, la teoría del “Tiempo Medio”. También concluye que la importancia de la figura de Jesús, que sería característica del maniqueísmo africano o numídico, se da incluso en otras fuentes muy alejadas, lo que muestra que el cristianismo en general y los escritos de Pablo en especial tuvieron importancia decisiva en las ideas del propio Manes.

El capítulo 4, central y el más extenso, constituye el análisis del pensamiento de Agustín sobre el tema. Para esta reconstrucción, el autor enuncia las tesis maniqueas según las expone el mismo Agustín, y luego sus críticas. En primer lugar la crítica al

dualismo metafísico, y de sustancias, luego el dualismo de las almas, concluyendo que el mal no es metafísico sino moral, y por tanto cometido por una voluntad libre. En esta parte, la argumentación de Agustín es estrictamente lógica, ya que rechaza además la pretensión de algunos maestros maniqueos de discutir a partir de su fe. Su estrategia conceptual es mostrar la inconsistencia o autocontradicción de las tesis dualistas.

La segunda parte del capítulo está dedicada a la deposición del pensamiento propio de Agustín sobre el alma, el mal moral y el libre arbitrio. Estas tesis son fundamentalmente dos: que el mal no tiene entidad positiva sino que es una carencia o corrupción y que el mal moral consiste en preferir un bien inferior a uno superior, por lo cual el pecado es un cierto movimiento hacia el no ser (pues el bien inferior tiene menos ser).

Cierra el libro una bibliografía seleccionada que permite al lector adentrarse en diversos aspectos de este tema, cuya importancia permanente y actual hacen de esta investigación no sólo un aporte a la historia de la filosofía medieval (lo cual ya es de por sí un mérito) sino también un subsidio a la reflexión sobre un problema que nos convoca y nos acucia permanentemente.

* * *

JUAN CARLOS SACCOMANO, *El cristal sin azogue. Construcción de la particularidad argentina*, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme 2002, 120 pp.

Esta publicación ha surgido como uno de los resultados personales que el autor extrae de su activa participación con otros colegas, especialmente luego de la restauración democrática en Argentina (aunque sus inicios se remontan a 1978), y cuya común preocupación es pensar nuestra particularidad, la experiencia popular y las intrínsecas relaciones que guardan entre sí.

La obra se articula en un prólogo, tres capítulos y un epílogo. En el prólogo, luego de justificarlo frente a la tajante afirmación hegeliana sobre la superfluidad de todo lo exterior a una obra, el autor se propone informarnos sobre los objetivos de su texto a fin de evitar las muy comunes confusiones sobre este tópico. Asume que la “globalización” entendida como ideología o como proyecto, parecería conducir a la disolución de toda perspectiva particular, situación en la cual los países latinoamericanos no pueden aparecer sino como en estado de permanente sojuzgamiento. Frente a ello se propone rescatar y continuar un pensamiento alternativo, que se

proponga reelaborar una tradición distinta, conservando el sesgo filosófico de la reflexión.

En el Capítulo I (“Desde la orilla”) la propuesta es pensar filosóficamente la particularidad argentina, rompiendo con la práctica constante (desde los griegos hasta la actualidad) de universalizar la singularísima experiencia europea, criterio asumido por nosotros en el siglo XIX, determinando lo que el autor llama “aporía colonial”. Para sus propuestas el autor reconoce el necesario aporte de las ciencias sociales, así como de voces resonantes del pasado, entre las cuales descuellan la de Alberdi, a quien se dedican varios y medulosos párrafos. Termina el capítulo con un análisis de la crisis que pone en cuestión el pensamiento hegemónico, recurriendo al estudio de conceptualizaciones a su juicio susceptibles de reparo, entre las que se cuentan las de Hegel, Nietzsche, Freud y Heidegger. Según el autor, cada uno de ellos, aunque de diversa manera, termina cayendo en la vieja idea mítica del destino, a la cual critica que nada prueba la necesaria derivación de las crisis, ni que las tribulaciones históricas obedezcan a un designio oscuro y anticipado. La negativa a esta percepción fatalista puede facilitar la aparición de pensamientos alternativos. En el marco de estos cuestionamientos surge el tema de la identidad, problema que el autor vincula tanto a la dimensión social como a la cultura. La pregunta es cómo perfilar (o tal vez “construir”) una identidad (subrayando el “una”) sobre la base de los aluviones identitarios que constituyen nuestro entramado histórico. No hay una respuesta tajante, más allá de la fuerte apelación al sentido filosófico de la cuestión, pero rescatando y valorando al mismo tiempo el carácter testimonial de toda reflexión implicada en el intento de darle respuesta.

El segundo capítulo (“Como el agua y el aire”), mucho más breve, es un ensayo desde la tópica (entendida en sentido aristotélico) sobre cuestiones que el autor visualiza como “*topoi*” privilegiados, entre ellos la cultura, la crisis, el mestizaje, la justicia. Conceptos que se imbrican en la trama histórica que los recoge y que exige leerlos apropiadamente.

El siguiente capítulo (“El relámpago y el trueno, o experiencia, cultura, historia”), retomando el hilo de estas reflexiones, se propone analizar el “sinuoso discorrir” de la experiencia popular “forjada en la intersección entre la cultura y la historia” (p. 81) y lo hace a partir de la relectura y la hermenéutica de un célebre texto de Borges, *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* (1949) que retoma ideas vertidas en las escasas dos páginas de *Nuestro pobre individualismo*. Cruz, un gaucho “domesticado” que ha llegado a ser policía, vuelve a sus raíces cuando decide, imprevistamente, ponerse de lado de Martín Fierro e impedir que “se mate a un valiente”. Cruz, concluyen al unísono Borges y el autor, expresión del argentino tipo, comprendió final-

mente y eligió su íntimo destino de lobo (solitario) y no de perro gregario. Saccomano concluye que la idea de Borges era mostrar que el hombre argentino es radicalmente individualista y contrario a diluirse en una masa obediente y amorfa, así como tampoco es proclive a conciliar su individualidad con el Estado. Aunque la coyuntura política del texto borgiano (el ascenso del peronismo) permita leerlo como una advertencia frente al programa justicialista, para el autor la lectura puede, y debe ir mucho más allá. Pero Saccomano no coincide con Borges en su conclusión, sobre todo por ese carácter necesarista que se vislumbra en esta relación tan cerrada entre ser, identidad y destino que se aprecia en el texto de Borges. Sin desarrollar los fundamentos de su desacuerdo, nos advierte, juiciosamente, que el medio siglo transcurrido desde que fue escrito, hace necesario buscar una reinterpretación que trascienda la coyuntura que lo vio nacer. El texto borgiano es una metáfora, en el sentido de que el hecho ficcional simboliza necesidades, anhelos y valores reales inmersos en el proceso histórico. Pero también, trascendiendo su crítica sustantiva, acepta con Borges la necesidad de cultivar los sentidos que cobija la memoria, sin lo cual ningún “nosotros” tendría porvenir.

El Epílogo se titula, sugestivamente “Argentina, una obstinación irresuelta”. No es sólo la confesión -tal vez innecesaria por obvia para el lector que ha llegado hasta aquí- de que no ha dado soluciones definitivas ni lo ha pretendido, sino también y sobre todo -me parece- la percepción de que hay una persistente pulsión a volver sobre esta cuestión porque en ningún momento ha llegado a poder considerarse resuelta de un modo claro (aunque la resolución no se comparta). El carácter de provisoriedad de las reflexiones acuñadas en torno al tema parece un nimbo o una nebulosa que desdibuja todo perfil de respuesta unívoca. Intentos de respuesta que a su vez parecen inútiles esfuerzos por recuperar algo que se ha derrumbado irremisiblemente y que son objeto de adjetivaciones descalificadoras (nostálgico, anacrónico, extemporáneo, son las que menciona el autor, y podrían añadirse más). Esta situación, sin embargo, lejos de desmoralizar la nueva búsqueda, le parece al autor un desafío insoslayable.

En la amplia gama de posiciones que se ensayaron y se ensayan como intentos de respuestas, todo lo parciales y provisorias que se quiera, pero necesarias, esta obra se presenta como una mesurada mirada que invita a continuar dialogando.

* * *

DIEGO TATIÁN - SEBASTIÁN TORRES (Editores), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*. Córdoba, Cuadernos de Nombres, 2002, 206 pp.

La filosofía de Spinoza está siendo objeto de creciente atención. En parte porque, como se dice en el Prólogo de esta obra, desde 1960 se la ha invocado para desbloquear teóricamente al marxismo. Pero también porque estamos asistiendo a una revaloración de la metafísica. Y sin duda (también se dice en el Prólogo) el interés por su faceta de pensador político tampoco es minúsculo. En Argentina, desde hace algunos años, los trabajos sobre Spinoza logran cierta habitualidad. Resulta entonces bienvenida una obra gestada en el seno de la Universidad Nacional de Córdoba, que también organizó un encuentro sobre el tema, cuya publicación data de 1999.

Los dieciocho trabajos que componen la presente entrega de “Cuadernos de Nombres” abarcan diferentes aspectos de la obra spinocista, con la nota común de intentar la superación de la exclusiva exégesis histórico crítica para constituirse en una reflexión filosófica actualizada de los problemas que acuciaron a Spinoza. En suma, una lectura situada, con la cual se puede concordar o no, y que, precisamente por eso, abre desde el comienzo una posibilidad de diálogo filosófico.

A continuación, una brevísima referencia a la temática de los aportes. Gregorio Kaminsky (“La sociedad de los hombres torcidos”): una revaloración del spinocismo desde su singular analítica de las acciones humanas. Sebastián Torres (“Contra Pax: Maquiavelo y Spinoza”): la disputa de sus obras de reflexión política, tratando de probar que el giro spinocista (paso del contractualismo al republicanismo) obedece en parte, a la recuperación del pensamiento de Maquiavelo. Para ello analiza el concepto de *pax* en ambas obras. Carlos Balzi (“La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza”) trata este borroso concepto (y sus sinónimos) que siempre se encuentra en los autores del s. XVII, vinculado por una parte a la estratificación social y por otra a la distribución de los “bienes simbólicos” en una sociedad muy diferente a la nuestra. Paulina Calderón (“De la liberación a la libertad.- Spinoza vs. La Boétie”) muestra analogías en los dos pensadores en cuanto a la defensa de la libertad como conciencia de que el gobernante debe estar al servicio del gobernado.

Agustín Volco (“La irrupción de la escritura en el tiempo”) sin referirse explícitamente a nuestro filósofo, trata el carácter enigmático del texto y sus silencios. Cecilia Abdo Ferez (“Apuntes para una teoría de la historia en Baruch Spinoza”) analiza los conceptos spinocistas en el contexto de su preocupación por pensar la

eternidad. Eugenia Puccio (“El miedo en el *Tratado político*”) se ocupa especialmente la relación poder-miedo. Ezequiel Ipar (“*Omni eterminatio negatio est. Aproximaciones a una teoría el límite en Spinoza*”): el tema del límite como negación, que luego será retomado por Hegel y también su superación, que lo lleva a considerar las cosas individuales como “modos” de existencia de la sustancia absoluta. Ignacio Marcote (“Una lectura de Spinoza en clave dialéctica”): cuestionamiento a las lecturas de Spinoza en clave dialéctica a partir de la interpretación estructuralista de Guérault, concluyendo que la filosofía de Spinoza es una “matemática de contenidos”, verdadero antecedente de la lógica de contenidos hegeliana.

Patricia Olmo (“Otro e Infinito en Spinoza”): el principio de individuación y la noción de Infinito aplicada al Sí mismo, así como el otro como Infinito y el deseo del otro como límite. Evangelina Arbelo (“Filosofía como meditación de la vida”): la concepción del hombre de Spinoza y su impulso al filosofar. Mariana Gainza (“Beatitude. Sobre la potencia el pensamiento”): la relación entre el pensamiento y la eternidad. Florencia Gómez (“El racionalismo disonante. Acerca de las pasiones en Spinoza”): la teoría de las pasiones en sus dos tratados políticos. Martín Cesere (“Una cuestión de interpretación”): análisis de algunas pasiones conforme a la *Ética* y sus tratados políticos y su viraje al anticontractualismo.

Diego Fonti (“La desafección”): análisis del *conatus essendi*, la posibilidad de la *afección* y la amistad como idea regulativa (pre- o post-política). Mariano Pérez Carrasco (“La virtud de los impíos. Hacia una interpretación materialista del sistema de la Sustancia”): problema del mal y sus bases físicas y metafísicas, y la relación conceptual entre los términos “Dios” y “Naturaleza”. Diego Tatián (“La eternidad de los peces”): la diversidad de la naturaleza como relatividad de las perfecciones y el camino desde la vía ética a la experiencia de la eternidad. Horacio González (“Un libro sobre Spinoza”): se refiere a *La cautela del salvaje* de Diego Tatián.

Celina A. Lértora Mendoza