

BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 28, N° 56

2° Semestre 2008

ÍNDICE

<i>Filosofar en escena</i>	
Mauricio Langón	3
<i>Charla de Enrique Dussel en la Universidad del Salvador</i>	
Enrique Dussel	13
Reseñas bibliográficas	26

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: fundacionfepai@yahoo.com.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.

FILOSOFAR EN ESCENA

Comunicación al Coloquio «Sartre y la cuestión del presente»

Montevideo, 2 y 3 de agosto de 2004.

Universidad de la República, Universidad de París-8.

Mauricio Langon

Montevideo

1.

En el “resumen” impreso decía que me pareció interesante cuestionar al filósofo desde el espacio, desde la **escena** en que **está** para **actuar**, al filósofo que primero **mira** y después **escribe letra y música**, para **hacer actuar** a otros en el modo del **interpretar**. Es decir, para que otros le **sigamos**, hablando, leyendo y escribiendo.

Anunciaba, entonces, mi “**interpretación**” a partir de textos que tenían en común referirse al **café**, espacio íntimo y abierto, privado y público. Mi intención era reflexionar sobre la dirección de distintos **puntos de vista** intelectuales referidos a la sociedad, metaforizada en el **escenario** del café.

Pero ocurre que ya hice eso. Está escrito¹. Ahora se trata de seguir...

2.

Sigo, entonces,... con un “Cuento para niños futuros”, de Carlos Vaz Ferreira:

“Dios hizo el espacio y el Diablo hizo el tiempo. Dios creó el Universo con los seres felices y sanos; los astros brillando [...] Entonces el Diablo hizo el tiempo y los seres empezaron a envejecer, los astros a apagarse, y vinieron la desarmonía, el dolor y la muerte”².

En este Coloquio quisiera interrogar el **apagamiento** de la idea sartreana del **compromiso** del intelectual, desde este futuro de Sartre (agregado por el Diablo) en que los filósofos en América Latina -según Carlos Pereda- “somos invisibles”, ocupamos un “no lugar”³.

Contra esa **invisibilidad**, se ha propuesto **terapias**. Que implican pro-yectar hacia **futuros escenarios** la trayectoria previsible de las tendencias actuales a la **invisibilización**, para desviarla hacia un escenario deseado, con filósofos **visibles**.

Pero se me ocurre necesario este análisis previo: **preguntarnos por el fracaso del proyecto sartreano en nosotros**, por los caminos que -desde aquel afán de compromiso- nos han llevado a estos escenarios **descomprometidos**, a estos escenarios sin **filósofos**, a estos escenarios **no filosóficos** y aun **antifilosóficos**. Y que nos han llevado también a estos **filósofos sin escenario**. Es decir, preguntarnos qué le hizo el **diabólico tiempo** al **divino espacio** de los intelectuales comprometidos de mediados del siglo XX. Preguntarnos el **por qué** y el **cómo** de la corrupción actual de sueños pasados, bien puede ayudarnos a prevenir desgastes futuros de proyectos actuales.

3.

Retomo, pues, el texto de Sartre⁴: aquél en que entra con retraso al café, a buscar a su amigo Pedro, y organiza al café como **fondo** indiferenciado en que recaen y se diluyen personas y cosas **para** que la forma **Pedro** pueda aparecer. Pero como Pedro no está, sobre el café nadificado como **fondo** se desliza la **forma-nada Pedro**. Y Sartre concluye: «mi espera ha hecho **llegar** la ausencia de Pedro como un acontecimiento real concerniente a este café. Es un hecho objetivo, ahora, que yo haya **descubierto** esa ausencia».

Retomo mi lectura. El filósofo **entra** al escenario del café (digamos, de la sociedad, del mundo) precedido de una idea, plenamente constituida en algún otro lugar. Como la realidad ha **desairado** su expectativa, como su idea no se

verifica, se venga nadificándolo todo. Cabe imaginar la **salida airada** y el portazo. Y la exclamación resentida: “**¡Pero si yo he hecho llegar un acontecimiento real que les concierne a ustedes y que yo he descubierto!**”.

Con esta nadificación de los otros, con esta afirmación propia que ningunea a los demás, oculta su decisión de desresponsabilizarse por el retraso que provoca el fracaso de su proyecto, y oculta su decisión de no procurar otro proyecto (como buscar a Pedro en otra parte, o decidir pedirle disculpas mañana, o sentarse a tomar un café con otros, o solo...)

Que no sorprenda, entonces, que el café (el mundo, la sociedad), **ningunea** a su vez al filósofo que sólo ha entrado para confirmar su idea, para reafirmarse, que no acepta contradicción alguna y que se va muy enojado porque las cosas no son como él quiere, porque le resisten...

Es que esa relación que establece Sartre con el café, esa propuesta de modo de **entrar** el filósofo en la sociedad, **produce** otra nadificación: la propia exclusión. Y la exclusión de sus **futuros**, como lo somos nosotros, los filósofos latinoamericanos actuales, preocupados por nuestra **invisibilidad** en la escena pública.

4.

Nosotros, ¿acaso no seguimos tratando de entrar del mismo modo a diversos escenarios, demasiado a menudo? ¿no vamos en el modo de “entrar de afuera”, para ser vistos, para ser iluminados por las candilejas en nuestra actuación merecedora de aplausos? ¿No es ése el modo en que queremos entrar, demasiado habitualmente, a una revista especializada, a las «conversaciones de la humanidad», a la comunidad filosófica internacional, a la televisión... caminos al reconocimiento y a la fama? ¿No es, por ventura, el modo en que solemos entrar a nuestras aulas? Con la mejor intención del mundo, claro.

Es con la mayor convicción y con el más decidido compromiso que entramos a “dar” nuestras clases para **liberar** a nuestros alumnos, público **cauti-**

vo, atrapado en ese teatro al que entraremos y al que usaremos para **emanciparlos, enseñándoles** los caminos del conocimiento y de la autonomía... Sin embargo, no los liberaremos de ese escenario ni de la seducción de nuestros libretos y actuaciones.

Aprendimos demasiado bien. Asumimos en nuestro mirar el ansia de ser vistos. Vemos los diversos espacios sociales como **lugares** que nos son ajenos, como **escenarios** que nos necesitan aun sin saberlo, que esperan nuestra actuación, ésa que estamos dispuestos a regalarles. Tratamos de cubrir la **distancia** que nos separa de esos espacios, pero vamos a ellos a satisfacer necesidades **nuestras**⁵.

Sería bueno, entonces, preguntarnos por el modo de ver nuestra relación con la sociedad que consiste en “ir de afuera” y “querer entrar” para que nos confirmen, nos reconozcan, nos escuchen, nos sigan.

Modo que supone ocultar nuestro **estado**, supone no “ver” y no reflexionar sobre el **lugar donde estamos** cuando estamos **afuera** (“en ese azul de frío”) queriendo **entrar**. No pensamos el lugar desde donde pensamos cuando decidimos entrar a la sociedad para **encontrar** (o para **negar**) a nuestro “Pedro”. No es que el **escenario** en que se generan nuestras ideas, el espacio donde surgen nuestras expectativas y nuestras ansias de ser vistos, sea un **no lugar**, es, más bien, que lo **protegemos** cuidadosamente de toda crítica. No sea que tengamos que analizarnos nosotros mismos, no sea que la **falta** sea nuestra y no de los espacios y personas que nos son refractarios, que no nos dejan entrar, que no nos quieren escuchar.

5.

Tal vez el café -ese espacio **identitario** en que interactúan en escena olores, colores, sabores, sonidos, sensaciones térmicas, cosas y personas- se resiste a ser **destruido**, a hacerse escenario para la actuación de otro, a amoldarse a las expectativas de otro, a complacerlo. Se resiste a ser Pedro, a **hacerse otro** para satisfacer al filósofo.

Tal vez no está tan mal que nos rechace la escena pública. Tal vez se defiende en su identidad irreductible cada espacio social que se resiste a ser utilizado como escenario para nuestra actuación. Tal vez nuestras clases son un constreñimiento para los estudiantes, una **camisa de fuerza**. Tal vez nuestras clases no sean **problematizadoras**, pero quizás siempre son un **obstáculo** para nuestros alumnos, son un **problema** para ellos, a ser disuelto, o resuelto, o eludido, o destrozado, o pisoteado... Y, por tanto, nuestro obstaculizarlos resulta ser fuente de **otro filosofar**, que se ejerce **pese** a nosotros, **contra** nosotros, que se ejerce **rechazándonos**. Al menos en la medida en que ese rechazo (esa **nada** a que se nos reduce) es resistencia y respuesta ante la **nadificación** que producimos nosotros, es respuesta al problema filosófico que genera en otros nuestra ansia de protagonismo. Y puede que resulte más filosófica su resistencia que nuestra ansia. Al menos, ambas partes resultamos indiferenciadas en nuestra nadificación. Esta **escena conflictiva** exige repensar el **lugar** del filósofo.

6.

Carlos Pereda avanza en este camino al reflexionar sobre nuestras falencias cuando detecta que nuestra **invisibilidad**, además de causas **externas**, tiene causas **internas**: “malos hábitos intelectuales”, entre los que destaca “tres graves vicios de la razón arrogante”: el “fervor sucursalero”, el “afán de novedades” y los “entusiasmos nacionalistas”. No voy a explicar y discutir estos vicios: su mera enunciación es explícita.

Sí, quisiera subrayar la idea de **razón arrogante**. Y preguntarme si efectivamente alcanzará para superarla con portarnos mejor, superar vicios, expresarnos mejor (como, por ejemplo, lo hacen los ensayistas). Preguntarme si realmente se trata de ser más “entradores”. Preguntarme si será suficiente con que nuestros trabajos cumplan condiciones de frescura, particularidad, publicidad e interpelación. Preguntarme si no deberíamos antes **ubicarnos de otra manera**; si nuestro afán de **visibilidad** no es deudor también de la **razón arrogante**. Preguntarme si con superar esos vicios y cumplir con esas condiciones podremos reorientarnos en el sentido de la fórmula con que Pereda las

resume (pero que a mí se me hace que las trasciende): “¡A los problemas, a los problemas mismos!”. ¿No será que, para poder enfrentar «los problemas mismos», nos son necesarias más bien condiciones previas de **ubicación** y **modestia**, **situarnos** de otro modo en escena, menos preocupados por nuestra insignificancia y más dispuestos a encarar los problemas de todos?

7.

Otros han sabido entrar. No deberíamos tener celos de su éxito. No deberíamos envidiar a los **visibles**, a esos pulcros **todólogos**⁶ cuyos rostros iluminados vemos cortidianamente en las pantallas televisivas de nuestras casas, parlotando doctamente sobre cualquier cuestión, frente a la admirada mirada de algún periodista que le arroja preguntas mudas para su lucimiento, como flores a su paso. No deberíamos emular la acción de estos **visibles** que han sabido construirse renovados pedestales, cátedras y púlpitos y han fabricado un auditorio mudo y sin rostro, **ninguneado** receptor pasivo de su sabiduría y pretendida justificación de su poder.

No deberíamos envidiarlos ni imitarlos porque el escenario en que se constituyen hunde a todos los demás en el fondo indiferenciado de la **nada**, porque hacen de los espacios públicos un lugar para el lucimiento **privado**, porque queda reservado a ellos el lugar de la **palabra** y la **acción**, y porque -al ignorar la palabra y la **preguntabilidad** del **público**- resultan **descomprometidos** de sus propias palabras y actos, que deben dejar caer en la **nada**, al **desresponsabilizarse** por sus eventuales errores, fracasos o consecuencias.

Parecería que son herederos del Sartre que busca a su Pedro. Pero no del Sartre que asume compromisos y responsabilidades. Parece que heredan más bien una presunta misión que hunde sus raíces en las profundidades más recónditas de la Colonia, que viene a **descubrirnos** para salvarnos, y que -como **nadifica** y **ningunea** geografías, espacios, culturas y personas- genera su propia **nada** o se condena a producir obras de dominación, de muerte o de suicidio.

Soy injusto con estos “intelectuales compatriotas”, porque no inventan ellos la estructura de relaciones de poder en que necesariamente se mueven para

tener éxito, más bien ella los constituye (o los lleva a tener que constituirse) en ese lugar **visible** donde quedan ubicados en una posición tal que reclama la respuesta **nadificadora** del “fondo” que los determina como “chantas”. Aunque no lo sean. Aunque muchos de ellos cuenten con una sólida formación, tengan una prolongada y notable actuación académica o una importante obra éditada, que se hundan con ellos en la nada.

No se trata de emularlos. Se trata de generar otras alternativas de posicionamiento en escena. No sólo para los filósofos. También para ellos.

8.

Escenarios con filósofos visibles, no. Hay que poner en escena otras relaciones, más **filosófica**.

El **lugar** del filósofo debe ser otro que el de una **visibilidad nadificadora**. Y, de hecho, **es** otro. Pero no es el del profeta que vuelve como extranjero a su tierra y es rechazado. No es el del maestro que ha asomado la nariz fuera de la caverna y vuelve con toda su iluminación a ser asesinado. No es el del resentido ni el del envidioso. Es el de un esclavo entre otros, desde siempre encadenado. Es el de un parroquiano más, sentado en una mesa del café, compartiendo con los otros los obstáculos y procurando **transformar filosóficamente la escena** de modo que en ella puedan interactuar todos en vistas a encarar los problemas **realmente**.

La cuestión ha estado mal planteada, el problema de nosotros, filósofos latinoamericanos, no es ser **invisibles** sino afanarnos por lograr **visibilidad**. Si algún problema nos es específico es que no hemos sabido **ubicarnos** en **nuestro espacio, instalar una escena filosófica** en nuestro café, en nuestra sociedad. Nos hemos **desubicado** al asumir una imagen falsa del filósofo; una imagen indeseable por **antifilosófica**. Hay que cambiar esa imagen. No es nuestro problema, competir con otros por ocupar el **lugar** de la visibilidad que nadifica, ésa es, más bien, nuestra **tentación**. Tanto más fuerte y peligrosa cuanto más logra hacernos creer que no **somos nadie** si no ninguneamos a los demás; cuanto más logra hacernos creer que sólo podemos surgir del magma indife-

renciado del **fondo** y **ser alguien** a condición de ver a los demás como si no fueran **nadie**.

Que si advertimos que ir a los problemas mismos es ir a los problemas que comparten las personas de determinada época y lugar, entonces las angustias de la corporación de los filósofos por su falta de visibilidad, son un **pseudo problema** que obstaculiza “ir a los problemas mismos”.

En esta perspectiva tal vez sea posible también reencontrarnos con el Sartre hombre de café, que desde su **ser nada** descubre el poder desrealizante de la libertad, que sólo **ubicada** en la realidad compartida, nadificada como **fondo**, puede posibilitar la construcción de escenas por donde pase la acción efectivamente transformadora.

Se trata de proponer y de **ganar**, para los filósofos de hoy, **otro modo de estar**; que el **entrar** o el **salir**. Un **estar dentro** que no obligue a **distinguirse**, a **separarse** del **fondo** para ser el único actor entre tanta nada, y que no habilite la **solución emigrante**. Quedarse donde se está y pensar con quienes se está. Ser como los otros y con los otros; hacer actuar y actuarse. Aceptar el lugar filosófico dónde está ahora el filósofo: tan ninguneado, marginado, invisibilizado como cualquier otro parroquiano; tan en el fondo de la caverna como los otros esclavos... Menos mal: estamos ganando una escena real.

Y esto obliga a reformular la escena. Mirarla desde otro punto de vista. Pensarla desde el fondo. Pensarse en el fondo. Verse evaluado por esa ojeada superficial y rápida de ese impertinente visitante que te desprecia al constatar, como si fuera un gran acontecimiento, lo que ya sabías desde siempre, que no sos Pedro; que no lo estabas esperando; que no te importa que se vaya. Aunque también podrías invitarlo a tu mesa y consolarlo, ayudarlo a procesar su frustración, a ver si se toma un café, si él también recupera un papel de actor, no de autor o guionista; un papel de parroquiano.

Capaz que si filosofamos en escena, empezamos a superar esa ya vieja “invisibilidad ante nuestros colegas e incluso ante los propios estudiantes”⁷,

que proviene de que, como nos magnificamos, ni escuchamos ni leemos a nuestros maestros, ni a nuestros colegas, ni a nuestros estudiantes y por eso nos nadificamos y ellos nos nadifican y así sucesivamente, en una especie de sólida **no tradición**. Porque al constituirnos todos en el fondo indiferenciado de un **interior** podríamos colaborar en la construcción de las relaciones filosóficas de nuestra escena interior, que incluye el compartir con otros, no sólo todo eso de la convivialidad, sino también eso de “no pensar más en mí”⁸ y empezar a pensar juntos, con toda la fuerza de un buen debate filosófico, de esos que empiezan por respetarse y por buscar en común alguna verdad y algún bien.

Y, entonces, capaz que alguien viene a visitarnos de afuera, y lo dejamos entrar, y lo metemos en nuestra discusión, que no es cosa de no dejarnos interpelar y de no vernos también con ojos de otros. Porque no digo “vivir en contra de cualquier ilustración, ignorando la ciencia y golpeando a las mujeres”;⁹ digo, estar adentro construyendo escenas filosóficas, incluyendo en este **aquí y ahora**, por tanto, todo lo intempestivo y todo lo utópico; lo conflictivo y el disenso; lo interior y lo exterior; lo particular y lo universal.

Y, entonces, se podrá **salir**. Para ir de visita y entrar en diálogos con otros. También con los que no están pero integran la escena. Como éste...

9.

Café con Pessoa.

Recuerdo la sorpresa de encontrar en un café a alguien que yo no esperaba: Fernando Pessoa, **en persona**, sentado a **su** mesa en **su** café de Lisboa. Pessoa no está; y sin embargo yo, que estoy de paso, y que no tengo ninguna relación previa con ese café, como infinidad de gente, **estoy** invitado a tomar un café con él.

Pessoa está ausente para siempre del café y del mundo, definitivamente fuera de todo espacio. En ningún lugar la presencia actual de Pessoa es plenitud de ser. La **insistente ausencia** de Pessoa, esa ausencia que sólo tiene

fuerza por la anterior **presencia** -hoy imposible- del poeta que frecuentaba ese café, esa ausencia dolorosa e irreversiblemente recalada por el bronce eterno de la estatua, **funda** la **existencia** y la **persistencia** de **ese** café: le da **consistencia**, lo **hace ser**, lo organiza como **espacio humano**.

Al mismo tiempo, afirma la **existencia** de Pessoa. El metal no lo hace cosa: lo **personifica** para que su voz siga **resonando** en el café que **personaliza** y que se resiste a reducirse a amontonamiento de cosas y se constituye como **escenario para lo humano**.

La **ausencia plena** de Pessoa **confirma** mi **existencia pasajera** y me regala la libertad con que acepto su invitación y me siento a tomar, despacito, un café con Pessoa, a **estar** un rato juntos en **escena**.

NOTAS

¹ M. Langon, *De sabihondos y suicidas*.

² Carlos Vaz Ferreira, *Cuento para niños futuros*, en **O. C.**, T. XX, *Inéditos*. Montevideo, Cámara de Representantes, 1963, p. 470. Ciertamente, para Vaz Ferreira, esto es “injusto con el tiempo”, el único recurso “para evitar la creencia en la mortalidad del alma”, pues bastaría suponer “**que el tiempo estuviera en distintos momentos para las distintas personas**” (id. p. 471).

³ Cf. Carlos Pereda, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, *Fractal*, año IV, vol. V, N. 18: julio-septiembre 2000: 87-105.

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, p. 44-45.

⁵ Entramos al café para orinar y nos ofendemos profundamente cuando nos dicen que el baño es para uso exclusivo de los clientes.

⁶ El término se lo escuché a Ricardo Viscardi.

⁷ Pereda, op. cit.

⁸ E. S. Discépolo, *Cafetín de Buenos Aires*.

⁹ Pereda, op. cit.

**CHARLA DE ENRIQUE DUSSEL
EN LA UNIVERSIDAD DEL SALVADOR**

Carrera de especialización en Filosofía Argentina e Iberoamericana

Buenos Aires, 12 de agosto de 2005

(Desgrabación y corrección de Mauricio Langon)

Celina Lértora

Los que están aquí reunidos conocen –si no muy profundamente, por lo menos en sus líneas esenciales- la obra de Enrique Dussel; sobre todo aquello que se ha conocido en Argentina hasta los últimos 5 ó 6 años, porque la realidad es que las cosas nos llegan con retraso. Nosotros, en la Carrera de Especialización en Filosofía Argentina e Iberoamericana, nos preocupamos no sólo por hacer un acercamiento a la obra de los autores que ya han muerto, a la obra de los autores cuya obra está terminada irremisiblemente, sino –y fundamentalmente, porque nos centramos en el Siglo XX- en aquellos autores que no solamente viven sino que además están produciendo, y por lo tanto son un ejemplo vivo de cómo va trabajando nuestro pensamiento situado sobre la base de nuestras propias realidades problemáticas. Y hemos pensado que realmente Enrique es un ejemplo de eso. Todos ustedes saben –o más o menos saben- los avatares que ha sufrido en su vida. Argentina no ha sido –y esto hay que decirlo- una madre agradecida del valor de este hijo suyo, a pesar de lo cual en muchos lugares se conoce la filosofía Argentina porque se lo conoce a Enrique Dussel. Esto es una realidad; para los que transitamos el mundo filosófico, esto es un hecho. Así que para nosotros es doblemente importante hablar ahora de la obra actual de Enrique: qué es lo que está haciendo; cuáles son sus inquietudes, sus intereses; algo de lo cual no es fácil enterarse por una página web, y menos por la compra de un libro que está fuera del alcance de la mayor parte de las personas que cursan una carrera en este país. Pero, sobre todo, tener el contacto con él. Preguntarle sus inquietudes, sus ideas, lo que cada uno quiera. Entonces, mi idea es que, en la primera parte de nuestro

encuentro, él hable de su proyecto filosófico actual, de sus inquietudes, de lo que él piensa hacer. También de las dificultades -porque eso también es muy importante- de lo que restaría por hacer incluso cuando se termine este proyecto. Porque también para nosotros es importante que alguien con esta experiencia nos cuente por dónde ve que hay que seguir pensando. Él ayer tuvo una muy importante conferencia en la UBA y terminó diciendo que había mucho por hacer en un tema en el cual él está transitando. De alguna manera, aunque muy brevemente, sería importante que esto se repitiese aquí. Y luego abriríamos el debate, o el diálogo, en relación a los proyectos que estamos haciendo en Uruguay, en Argentina. Entonces le vamos a pedir a Mauricio también unas palabras sobre lo que se está haciendo en Uruguay, porque México y nosotros estamos como las dos puntas y es necesario acercarnos.

Enrique Dussel

Mis trabajos filosóficos que remontan a los cincuenta, pero en los sesenta ya empezaban a poder tener algún significado, estaban completamente dispersos y la mayoría de ellos inencontrables. Porque muchos editados aquí y en los años 60, 70, y luego por muchas partes de América Latina...

En México hay una interesante exigencia que los alumnos, para terminar su carrera, tienen que hacer un servicio social. Son cuatrocientas horas que tienen que dedicar a ir a algún lado, a una biblioteca popular y ficharla, o hacer un trabajo de base. Yo presenté un proyecto que fue escanear y corregir mis libros. Era un trabajo social. [risas] Y entonces se hizo, y esto supone miles de horas de trabajo, imposible sin la colaboración de mis alumnos. Entonces, aquí, hay unos 70 volúmenes en este CD. [Muestra un CD] Algunos de mis trabajos y algunas de las tesis que se han hecho... En fin, una cantidad de material.

Debido a la pobreza... porque como no se encuentran las obras... Los buenos y grandes filósofos siguen teniendo sus ediciones en funcionamiento. Las mías están agotadas. Yo tengo la ventaja de tener los derechos. Y cuando no los tengo... ¡también los puse! De tal manera que si algún editor se enoja, no

creo que me enfrente. Por ejemplo, mis cosas de la editorial Siglo XXI, si me dice algo, le digo: “Y bueno, distribúyelos mejor y te los saco del CD. Pero si no me lo distribuyes bien, pues lo dejas”.

Estuve los otros días con Atilio Borón... Atilio Borón me dijo que eso está en la Biblioteca Virtual de CLACSO. De ahí también se puede bajar. Me decía que en realidad, estando una obra en Internet, al fin el libro se vende más. Porque la gente lo baja, lo lee, y al fin dice: “Me gustaría tenerlo”, y entonces, no es contradictorio.

Creo que a veces no son tan conocidos los avatares biográficos que producen una obra. Cuando publicamos en Puebla, un conjunto de artículos que le llamé algo así como “Desafíos de la ética del discurso a la ética de la liberación: Apel, Ricoeur, Vattimo, Rorty” y etc., yo lo introducía con un artículo que me pidieron en la revista *Anthropos*, que es muy especial. Me dijeron: “Escriba Ud. su propia biografía”. Y fue una linda práctica: cómo es eso de escribir su propia visión de las cosas, que por principio va a salir más o menos falsificada, porque es la visión que uno tiene de sí mismo, que es la menos objetiva que existe, porque justamente es subjetiva. Pero es bueno también tenerla. Pero esa biografía, que después salió en *Anthropos*, como estaba tardando y estuvo sin salir como tres años, la metí al comienzo de un libro. Y entonces fue muy interesante el dictamen de los que aprobaron la publicación. Dijeron: “La publicación se hace; muy bueno el grupo de artículos. Pero esa biografía inicial está fuera de lugar, así que pedimos que la retire”. Yo la retiré. Y se publicó el libro.

¿Por qué los lectores académicos de un libro creyeron que estaba fuera de lugar una biografía al comienzo? ¿Y por qué a veces, cuando uno tiene que discutir con otra gente (por ejemplo con Apel, o Ricoeur, o Rorty, o todos con los que me ha tocado discutir) me veo obligado a decirles primero quién soy? Porque ellos no necesitan ser situados. Los conocemos. Porque Ricoeur es un francés; y al decir eso ya conozco la historia de Francia, ya sé quién es Mounier y que fue su maestro... Y bueno, tampoco sé su biografía exacta: dónde nació, por qué es de la iglesia tal, protestante, pero... aproximadamente sí. En cambio, para nosotros, decir lo que pensamos es mucho más complicado. Si es que pensamos. Y si es que pensamos a partir de la realidad.

Yo creo que en este momento, la biografía es constitutiva de la propia obra.

Por ejemplo, ustedes pueden tomar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación*, que yo escribí del 70 al 75, (y está en el CD= agotada hace tiempo, que nadie podía leerla. Entonces, quizás un académico se pone a leer eso: “¡Hum!, estás hablando de Kant, pero ¿a qué se acerca este tipo de interpretación? Y está hablando de Husserl ¡pero miren lo que dice!”). Entonces, empieza a aplicar esa hermenéutica universal, eurocéntrica, pero no se preguntó siquiera quién escribió esas hojas y en qué situación está viviendo. Que quizás en un momento de ese capítulo tenía un soldado a 80 centímetros de donde estaba escribiendo, porque era un soldado que estaba cuidando la cuadra; y no vaya a ser que yo estuviese escribiendo sobre la tortura. Era 1973. Y poco después me pusieron una bomba en mi casa. Y entonces algunos dirán: “Pero poner una bomba es una cosa anecdótica, no tiene que ver con la filosofía”. ¿No tiene que ver? ¡Si me la pusieron por eso! ¡Por lo que yo estaba diciendo en la Facultad me pusieron la bomba! Porque el panfleto que me pusieron decía: “Por envenenar la mente de los jóvenes”, me pusieron la bomba. Pues, al menos el que puso la bomba entendió lo que estoy haciendo. Los demás académicos, como tú decías, ni me leen ni me leerán. Pero al menos el que me la puso, que era el Comando Rucci (no sé si algunos saben lo que es; que [Rucci] había sido asesinado poco tiempo antes por el grupo de López Rega), fue el que me puso la bomba. Entonces, si contás la biografía... ¡se cuenta lo que estoy escribiendo!, porque no es un discurso universal, es un discurso situado.

Entonces, exijo algo así como el mismo respeto que cuando yo leo Heidegger. Que sé que es un católico, conservador, que nació en una época, en una región del sur de Alemania, y que estaba enseñando filosofía en un Seminario... Y puedo reconstruir su vida a partir de lo que estaba viviendo. Y por qué su compromiso con la ideología de la guerra. Que no era un nazi, sino que coincidía con Hitler, que es muy distinto. Y entonces, para entender la cuestión, tengo que conocer esa biografía. Nos tomamos ese tiempo para descubrir nuestra gente.

Por eso es que casi hoy me gustaría hasta contar mi vida desde la producción de mis obras y el sufrimiento de su producción. Y por qué de pronto, un día, me dijeron: “Ud. no es más profesor de la Universidad de Cuyo”, el 30 de marzo de 1975. Tuve que abandonar mi cátedra y salir al exilio. Además, cuando salgo al exilio; leo después Adorno y Horkheimer, exilados en San Diego, escribiendo la *Dialéctica de la Ilustración*, luego, entiendo lo que están haciendo, porque la escriben desde el exilio, como yo. Y entonces, soy el mismo tipo de persona para los nazis. Nada más que ellos tuvieron los nazis del Centro y yo de la Periferia. Los nuestros, tal vez son peores, aunque no mataran tantos como ellos. Pero uno entiende lo que están haciendo a partir de una convivencia.

Yo diría: exijo al menos que nos tratemos como tratamos a esos otros grandes filósofos. Yo no puedo entender la obra de Nietzsche sin su biografía. Estoy leyendo ahora a Leo Strauss y tengo que releer su biografía. Y entonces entiendo la teología política de Leo Strauss, porque era un joven judío de los veinte, que leía a Rosensweig de esta manera, y era un sionista.... Y entonces digo: claro, si vivimos cosas semejantes en Argentina. Yo, en vez de ser un joven judío, era un joven católico. Pero pensaba lo mismo, casi; o de manera muy semejante; y con igual dignidad cultural y posibilidad de un discurso.

En los rostros vi que era interesante decir que soy un mendocino, que nací en el medio del desierto. Muchos de ustedes han nacido en otros lugares parecidos. Mi pueblito era tan chiquito que las calles no estaban ni siquiera pavimentadas. Se llamaba La Paz. Y yo en esa experiencia de La Paz, que es un pueblito perdido en el desierto entre Mendoza y San Luis, tuve las experiencias fundamentales de mi vida. De tal manera que, cuando llegué a España, me encontré con La Mancha, muy parecida; y cuando estuve en Israel, volví a encontrar ese mismo desierto de mi infancia. Y creo que ahí empezó a desarrollarse todo lo que después yo pude reflejar en mi obra con posterioridad.

Todos ustedes tendrán semejantes experiencias. Y bueno, son tan importantes como las que tiene cualquier filósofo.

Y ese pequeño pueblito, después se fue desarrollando. Yo estudié en Mendoza, en una época muy conservadora. Y Mendoza sigue siendo conservadora. Tenía profesores que nos exigían a los dieciocho años aprender el griego cinco años. Y yo compré a los diecinueve los dos tomos de la edición Becker, de Aristóteles, que leí en griego y los tengo todavía subrayados. Después, Mc Intyre, un gran pensador norteamericano, escribe un libro para convencernos que hay que volver a Aristóteles. ¡Pero si yo lo mamé casi en el seno de mi madre, y de lo que me estuve cuidando es justamente de Aristóteles! Sin embargo todos leen a Mc Intyre como si fuera un discurso universal. Es un discurso situado en Estados Unidos, para norteamericanos que han partido de un pensamiento analítico; y como no sabían historia y habían perdido a esos que llaman “filósofos continentales”, pues, Mc Intyre recomienda volver a Aristóteles. Yo digo, en cambio: yo partí de eso. ¿Qué me dice Mc Intyre? Poco. Es una filosofía distinta.

En ese medio tan tradicional de Mendoza tuve muchas experiencias militantes, muy interesantes, que alguna vez tendré que escribir en mi biografía. Hoy mismo, en Quilmes, una alumna está haciendo una tesis sobre un movimiento de los años cincuenta. Me dice: “Mire, Ud. estuvo participando en un Congreso en noviembre de 1955 en Tucumán”. Digo yo: “Tengo una lejanísima memoria de que efectivamente alguna vez estuve en ese Congreso, después del golpe del 55, en que estuve preso, en que hice la primer huelga universitaria de mi Universidad, en que fui Secretario General de la Federación Universitaria, de la FUA, que fundamos”. Y entonces me trajo un documento y me dijo: “¿Y quién organizó esto?” Entonces, leyendo el documento le pude informar todo. Muy interesante, porque el diálogo empezó como la reconstrucción de la memoria de cosas muy importantes acontecidas desde el 55... ¡hace justo cincuenta años! Y si no hacemos la memoria de eso, no podemos reconstruir tampoco el pensamiento filosófico.

Los alemanes, después del trauma del nazismo, cuando Adorno vuelve a Alemania y hasta es Rector de la Universidad de Frankfurt -la Escuela de Frankfurt era desconocida en el tiempo de Hitler, se conoció después de la guerra- tienen que repensar qué ha pasado con el nazismo. Pero a eso no

hemos llegado en Argentina. Y ya han pasado veinte años, y todavía no hemos pensado filosóficamente qué pasó en Argentina en los setenta y en lo que sigue... Es decir: hay que repensar la circunstancia para entender la producción filosófica. Lo que yo pienso es imposible sin la experiencia argentina. Más: vivo de rentas. Es decir, sigo pensando desde la experiencia de los sesenta, después de salir de mi pequeña Mendoza... ¡Y claro, como eurocéntrico que era, había que ir a Europa! Y fui el segundo alumno de filosofía en el año 57 (no habían nacido muchos de ustedes). Salí de Buenos Aires en un barco; atravesé cuatro veces el Atlántico en barco. Y me acuerdo que salía el barco, y yo no soy porteño, pero de todas maneras, veía Buenos Aires a lo lejos... y me pasé horas no desde la proa, sino desde la popa, viendo como se alejaba el puerto... y me dije: “Me alejo y no sé cuándo volveré”. Ni me imaginaba que iba a volver diez años después. Pero miren qué notable: salí en el barco y llegué a Montevideo. Y bajé a Montevideo. Dije: “¡Pero existe Montevideo! ¿¡Qué es esto!?” Nadie me había hablado de Montevideo en mi vida de filósofo. Yo sabía donde estaba Atenas, Jerusalén; a Roma casi la podía cruzar por sus barrios, sabía del Foro, les podía describir el Partenón, todo... y no sabía que existía Montevideo. ¡No sabía! ¡No miento! ¡Existe un país tan parecido a Buenos Aires! Me parecía un barrio de Buenos Aires. El barco siguió su turno y llegué a Santos: Negros. Afro. ¡Un *cafesinho*! ¡Una cosa tropical! ¡Fenomenal! ¿Y esto, de dónde lo sacaron? Iba a Europa. Iba a Atenas. Iba a estudiar el latín. Llegué a Río de Janeiro. El Pan de Azúcar, desde el mar ¡qué belleza! Llegué a Recife... De nuevo la negritud... Y no sólo eso, sino que atravesé el Atlántico y llegué a Dakar, y sentí un olor extraño de una comida muy rara. Vi a gente africana: ¡Estaba en el mundo Bantú, en África! Al día siguiente salimos de Dakar y entramos en Casablanca. Había mezquitas. Y no se imaginan cómo daba vueltas mi cabeza. Decía: “Soy un ignorante. Mis maestros ¿qué me han enseñado?”. Llegué a Lisboa. Una capital de piedra medieval. Y entonces me dije: “Yo no soy europeo. Yo soy algo distinto. Pero nadie me ha dicho lo que soy”.

Descubrí América Latina en mi viaje de 22 días en el Eugenio C., yendo a Europa. Cuando llegué a Barcelona y vi la estatua de Colón, dije: “¡Así que éste nos descubrió!”. [risas] Mejor dicho, invadió un Continente. Y llegué a España, y dio la casualidad de que estuve en un Colegio, Guadalupe, por supuesto, en la

época de Franco. Tenía un profesor que era Millán Puelles, que había sido profesor en Mendoza, que terminó siendo del Opus. Era un tipo bien inteligente, pero... Y entonces, dos añitos en España, estudiando duro, no aprendiendo casi nada. En Mendoza había mejor filosofía que en Madrid, en esa época. Incluyendo Ética. Porque fui alumno de Aranguren, pero no aprendí mucho. Había tenido mejor Ética en Mendoza, aunque mi profesor, después, colaborará con los militares y se pasará a la extrema derecha. Ya lo era; pero en fin, era de la Action Française, de la Cité Catholique. Era todo un grupo tremendo de gente que había en Mendoza: Faccionelli... Bueno, ustedes no se imaginan: grupos de extrema derecha que solamente se encuentran en Francia, o en Mendoza, en esa época.... [risas] Yo no sabía quiénes eran, pero después los conocí ¿no? [risas] Pero yo era un demócrata maritainiano. Fui a hacer una tesis para defender a Maritain de Jacques De Könning, que era un gran tomista en Ottawa, muy famoso en la derecha católica de Argentina. Y yo iba a defender a Maritain contra ése, e hice mi tesis doctoral sobre el Bien Común, apoyando a Jacques Maritain contra éste... ¡Ser demócrata cristiano en esos años era de extrema izquierda! Después me doy cuenta de los pecados de juventud, pero... ¡era interesante! [risas].

Dos añitos en España... hacer mi doctorado... trabajo duro... Empiezo a conocer España en serio, toda España. Pero después de esos dos años me decido a hacer algo muy distinto. En vista de que Mallea había escrito *Una pasión argentina* y que dijo, contra Sarmiento: “Esos gauchos que hay que matar, son sin embargo lo mejor que tenemos. Esos gauchos no vienen de aquí, sino que vienen de Extremadura. Pero no vienen del gaucho de Extremadura, sino de los caballeros árabes de Marruecos. Pero no vienen de ahí, vienen más del Oriente”. Entonces, buscando el origen de Argentina, y de América Latina, con lo que tenía puesto y vendiendo las cosas, después de ser un doctorcito en filosofía, me fui dos años a Israel. Y me puse a estudiar el hebreo, a leer en hebreo, a hablarlo, a trabajar con mis manos junto a palestinos. De tal manera que cuando hoy escucho por la radio que Ariel Sharon sigue matando a esa pobre gente, me acuerdo de mis amigos. Claro, les debo decir que conocí el Mediterráneo: pasé por Marruecos, por Túnez, estuvo en Egipto, me metí en Jordania, desde Siria, por Damasco llegué a Israel... Dos años de trabajo...

pescador en el lago de Genezareth... carpintero en Nazareth en una cooperativa de construcción. Soy medio materialista. Voy a decir: tengo todavía el martillo nazareno con el que clavaba clavos...

Entonces empecé a tener una perspectiva completamente distinta de la filosofía. Ya era crítico de los griegos, pero ahí sí me convencí de que había que descentrar la filosofía del mito griego. Por eso cuando volví a Argentina quise ir primero a Resistencia y después a Mendoza. El primer libro que ofrecí a Eudeba para publicar se llama *El humanismo semita*. Ese libro se publicó y no se reeditó, simplemente porque no lo han reeditado, pero es un libro que se agotó de inmediato y podría haberse publicado de nuevo. Espero que sea por el tema. Escribí *El humanismo semita* para anteponer la concepción de la historia, de la metafísica y de la antropología, la ética y la política del pensamiento semita, al pensamiento griego. Mi segundo libro se llamó *El humanismo helénico*. Y eso ya era Grecia. Grecia en la que, de vuelta de Israel, me quedé unos meses, la transité toda a pie y hablé un poco con la gente, en griego, y como lo había estudiado, lo escribía. Y me decían: “Qué bonita letra de imprenta que tiene Ud. en griego”. Porque mi griego era pura imprenta, no era un griego como el que escriben los griegos. Y fue para mí muy impresionante hacer un poco el camino de la historia, desde Israel hasta Grecia, y en autostop, Belgrado, Viena, siguiendo el Danubio, atravesando Europa y al fin llegando a París. Y en París me quedé cuatro años. Estaba Merleau Ponty, que justo había muerto. Estaba Sartre en París. Fui alumno de Ricoeur en La Sorbona, justo cuando había publicado la *Symbolique du Mal*, que era aquel gran símbolo del mito de Prometeo y del adánico. Hacer la comparación de un mito semita como el adánico, y un mito prometeico como el griego... Fue una experiencia muy grande; pero ahí tuve que empezar de nuevo. Yo era un tomista, aristotélico, clásico, pero entonces, junto a los pobres obreros, en un medio francés muy típico del capitalismo, estudiando obras que no conocía, ya que no había ido formándome yo en esa línea, entonces tuve que rehacer mi formación fenomenológica. Cuatro años en Francia, para hacer un doctorado en La Sorbona, el segundo doctorado. Y después, Alemania, dos años, Maguncia, Münster, aprendizaje del alemán. Cuando volví a Argentina después de 10 años tomé todavía un barco y llegué a Buenos Aires, de vuelta. Tenía diarios de la experiencia de toda Euro-

pa, de todo el Mediterráneo; una cantidad de cosas tremenda, y creía comenzar a saber lo que era América Latina. Porque ya tenía cuatro libros escritos aunque ninguno publicado: *El humanismo semita*, *El humanismo helénico*, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (que es un repaso del choque del mundo semita con el mundo griego). Por eso se llama así, que no es lo mismo que algo así como la visión unitaria del ser humano en el pensamiento cristiano. Porque la cristiandad no es el cristianismo. Porque ya Kierkegaard lo había diferenciado.

Mientras tanto me metí mucho en la historia, para conocer América Latina con trabajos en el Archivo General de Indias. Pero no la historia del pensamiento, sino la historia, historia... en fin. Pero como me gané una beca en Alemania, entonces dije: pues, como yo no soy historiador y quiero a América Latina, lo mejor será empezar por el origen de la historia latinoamericana después de la invasión, es decir, el siglo XVI. Y mirando a la inversa de los historiadores que eligen un tema y después van a los archivos; como yo no era historiador, dije: “Mejor voy a buscar donde hay buenos documentos y voy a estudiar ese tema”. Vi que había 40 legajos de pura carta de obispos latinoamericanos del siglo XVI. Eran unos 50.000 papeles. Cien por cien. Entonces, me gané una beca en Alemania y propuse: “La defensa del indio por parte de los obispos en América Latina en el primer siglo”, es decir, de 1504 a 1620. Dense cuenta el tema; el tema era el otro, el oprimido. En mi patria, Argentina, dicen que no hay muchos indios. Lo que pasa es que están bajo tierra o en la sangre de nuestros mestizos. Si no hay muchos es porque los hemos matado, o los mató Roca. De paso pueden leer “Invasión del desierto”, que es un crimen histórico que todavía no hemos juzgado. Todavía es Presidente y Héroe de la Patria. Pero yo le sacaré bastantes estatuas al Sr. Roca que conquistó el desierto matando indígenas, lo cual es un crimen espantoso.

Entonces yo ya tenía una sensibilidad por mirar el otro lado. Me instrumenté una visión desde el otro lado. Desde el norte del Durango hasta el sur de Buenos Aires. Porque mi tesis fue en toda América Latina. Recorrí en los documentos todo el Continente. Montaña por montaña y río por río. Porque era cuestión de los obispos que visitaban distintas tribus y qué hicieron con ellos y

qué no hicieron. Descubrí una cantidad de gente muy interesante. Pero hay un personaje que empezó a crecer. En estos días, todavía, cuando voy a publicar en Trotta mi *Historia de la política*, ése va a ser un personaje central de la historia mundial de la política, de la filosofía política. Fue Bartolomé de las Casas. Bartolomé de las Casas es algo muy impresionante, porque fue para mí el comienzo del antidiscurso crítico de la modernidad.

De pronto empieza a pasar lo siguiente: yo pienso filosóficamente, pero la historia. Y mi historia es completamente distinta de la historia eurocéntrica y etnocéntrica. Tengo una visión distinta de la historia. Expliqué esto en Quilmes, y pueden ustedes leer mis obras. Van a encontrar muchas novedades. Por ejemplo, que la filosofía política de ninguna manera empieza en Grecia. Hasta el más prestigioso de los nombres griegos, que es *demos*, significa en egipcio “aldea”... Y por ejemplo, la *moira*, que era como la ley natural, pues es la egipcia *Maat*, que es la que juzga el universo. Y todos los conceptos políticos de los presocráticos hasta Sócrates, son semitas y egipcios. *Ápeiron* no es infinito; es polvo, como cuando se dice: “Polvo eres y en polvo te convertirás”. Ese polvo es del que están hablando los presocráticos como *ápeiron*. Y todos los temas de Tales de Mileto, de Anaximandro, de Anaxímenes, de Parménides... son temas egipcios; y son temas de una filosofía acadia, bien conocida. El teorema de Pitágoras ya lo conocen perfectamente los caldeos. Y el mismo Pitágoras es un fenicio que estudió en Egipto.

Entonces, de pronto, después de haber pensado aquella hipótesis de que el pensamiento semita era más importante que el griego, en 2001, me vengo a encontrar con obras mucho más fuertes en el mismo sentido, que corroboran mi hipótesis de los años sesenta, en donde lo que yo quiero hacer es reconstruir la historia de América Latina. Pero para reconstruir la comprensión del mundo que tiene un gaucho de nuestras pampas, o un campesino, prácticamente tengo que deconstruir buena parte de la historia universal. Y no sólo eso, sino que además tengo que reconstruir de otra manera toda la historia moderna.

Yo planteé la hipótesis de que en 1492 empieza la modernidad. Y a Mignolo mismo -pues lo discutimos- le pareció interesante, pero no lo había pensado. Y

Wallerstein piensa que la modernidad empieza con la Ilustración. Y yo le digo: “No maestro”. Y lo discutimos, y al fin Wallerstein asume ahora que la modernidad empieza con el descubrimiento de América. Me llevaría tiempo demostrárselos en la misma visión histórica, pero si en el siglo XVI empieza la Modernidad, España es el primer país moderno. Y Descartes no es el primer filósofo moderno: hay antes grandes filósofos modernos. Y hay que empezar a ver cuáles fueron. Y entonces tenemos que tener una visión distinta de la modernidad en historia de la filosofía. Es decir, empieza todo a cambiar de sentido.

La propuesta es bastante radical, no es una cosita así nomás de estudios latinoamericanos. Lo que yo digo no es para que se estudie en una sección de estudios latinoamericanos. Lo que estoy diciendo tiene que entrar en el departamento de filosofía. De aquí a que entre va a costar. Pero va a llegar el momento en que se logre.

Entonces, estudiar historia, ese siglo XVI -fundamental- en que España abre Europa al Atlántico y de esta manera empieza una revolución profunda en España. Pero para entender eso habría que entender toda la cultura euroasiática, de la China, la India, el Indostán, el Mundo Islámico, la influencia Bantú y la Europa enclaustrada por el mundo otomano... Y entonces intentar otra visión de la historia, entender qué significa la apertura al Atlántico, y qué es América Latina... Empecé a responder mis sospechas de cuando tomé el barco y llegué a Montevideo...

Y ahora sí que ya tengo bastantes respuestas, con muchas obras escritas.

RESEÑAS

SILVANA FILIPPI (ed.) *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patristica y Medieval*, Rosario Univ. Nac. de Rosario – Inst. Superior Don Bosco, Paideia Publicaciones, 2006, 276

Esta publicación recoge los trabajos presentados, leídos y discutidos en las Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval realizadas en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario en octubre de 2005, con el tema que indica el título de la publicación. Los diecisiete trabajos que componen esta entrega corresponden a investigadores y profesores de diversas instituciones argentinas y dos invitados de Chile, y en su conjunto constituyen una muestra válida de las preocupaciones, motivaciones y resultados investigativos de nuestra comunidad de medievalistas.

Los aportes han sido ordenados cronológicamente, comenzando por los que se ocupan de los primeros tiempos del cristianismo, es decir, en la etapa tardoantigua de los tres primeros siglos de nuestra era. Estos son los trabajos: Francisco García Bazán sobre la ética sexual en diversas corrientes cristianas primitivas (protocatólicos, encratitas y gnósticos), Juan Carlos Alby sobre la antropología y la ética de Ireneo de Lyon y Patricia Ciner, sobre cuestiones controvertidas en la interpretación histórica de la antropología de Orígenes. Dos trabajos se dedican a San Agustín: el del chileno Óscar Velazquez sobre la interpretación de “*religio*” en las *Confesiones* y de Silvia Magnavacca sobre la concepción agustiniana del escepticismo como mal moral.

Silvana Filippi presenta un panorama del tema de la unidad del hombre desde los Padres hasta Tomás de Aquino. Los trabajos siguientes visualizan los últimos siglos medievales, de los cuales dos son estudios de y sobre mujeres: Azucena Fraboschi estudia dos visiones de Hildegarda de Bingen sobre la caída original y Ruth Ramasco la posición antropológica implícita en *El espejo de las almas simples* de Margarita Porete.

Cuatro trabajos tratan diversos aspectos del aristotelismo cristiano del s. XIII. Flavia Dezzutto se ocupa de la polémica aristotélica a través de textos de Alberto Magno, Rubén Paretó Rivas del concepto tomasiano de *sindéresis* y sus fundamentos, Rafael

Cúnsulo de la cuestión del libre albedrío tal como es presentada por el Aquinate en el opúsculo homónimo y Julio Castello Dubra presenta una exposición histórico crítica de las críticas de Tomás al neoplatonismo y al ocasionalismo musulmán.

Los dos trabajos siguientes tienen por objeto figuras franciscanas. Carlos Martínez Ruiz muestra la influencia de la teoría de la intencionalidad de Eudes Rigaud en la epistemología de San Buenaventura y Gustavo Fernández Walker se ocupa del antiaristotelismo de Nicolás de Autrecourt en relación a su defensa del bien común.

A continuación, otros dos trabajos se ocupan de filosofía política. Francisco Bertelloni trata las reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval y Celina A. Lértora Mendoza la concepción de Maquiavelo sobre la moral política. El último trabajo, de la invitada chilena Giannina Burlando, traza un perfil comparativo del tema del comportamiento intencional humano en Suárez y Heidegger.

Esta somera reseña, a pesar de su brevedad, alcanza a dar una idea de la variedad de temas y enfoques. Puede asumirse totalmente la valoración presentada por la editora Silvana Filippi en el Prefacio: “Esta variadísima conjunción de estudios, además del valor propio que cada uno posea, evidencia, por un lado, la extrema extensión temporal del período que suele asignarse al investigador del pensamiento ‘medieval’ (en rigor; patrístico, medieval y renacentista, cuando no llega a tocar temas de la Escolástica en los albores de la modernidad). Por otra parte, también es un muestrario de la impresionante multiplicidad de posiciones doctrinales, estilos, géneros y orientaciones, y de la riquísima gama temática que pueden hallarse en esta edad que la ignorancia y la soberbia prejuiciosa ha tachado de ‘oscura’ durante largo tiempo (p. 8).

Es digno de encomio el esfuerzo realizado por los organizadores de las Jornadas, por la coordinadora del encuentro y editora científica, así como el apoyo brindado por las instituciones que posibilitaron el éxito del proyecto: la Facultad de Humanidades y Artes y el Instituto superior Don Bosco.

* * *

VÍCTOR ALARCÓN OLGUÍN Y JORGE VELÁZQUEZ DELGADO (coordinadores) *Liberalismo y Neoliberalismo. Temas para el debate*, México, Editorial Torres Asociados, 2007, 240 pp.

Como lo indica el subtítulo, este libro fue escrito como homenaje a la memoria de Juan Mora Rubio. Los coordinadores señalan que el libro tiene el propósito de contribuir, en el mismo sentido que Mora, al terreno temático que vincula la filosofía y la política. Mora había observado que la tradición liberal quedó en una suerte de limbo, que no muestra una posición clara en relación a los pensamientos de los extremos conservador y socialista.

El núcleo problemático que convoca a los autores es la constatación de que “la tensión y contradicción internas del liberalismo no sólo abarcan los aspectos estrictamente económicos y políticos, sino que también tocan la naturaleza ética de los valores sustantivos de la modernidad (p.9). Se incluye también entre las motivaciones la convicción (implícita o explícita) de que ciertos valores provenientes de la tradición liberal (fundamentalmente los derechos de los individuos) y que no deseamos perder, han sido tergiversados por “mesianismos” de uno y otro extremo. Continuando la tarea emprendida por Mora, este libro se propone estudiar al neoliberalismo y recuperar autores y temas poco estudiados incluso dentro de la tradición liberal.

La obra se divide en tres partes. La primera trata los conceptos y categorías con los aportes de José Luis Tejeda (“La libertad de los modernos), Tomás Enrique Almorín (“La insuficiencia de los conceptos. El problema de la legitimidad”), Miguel González Madrid (“Liberalismo y comunitarismo: ¿un falso debate?”) y Jorge Velázquez Delgado (“La posibilidad de la política: consideraciones sobre el pensamiento político moderno en la era de la democracia y el vacío”). Los conceptos y categorías que se analizan son precisamente aquellos que la polémica acerca del liberalismo ha dejado en la sombra o la ambigüedad, comenzando por la conocida tríada de la Constitución Francesa de 1789 (libertad, igualdad, fraternidad), porque es claro el abismo que media entre la declaración formal y las condiciones reales que dotan de sentido empírico a esos términos. Pero también otras categorías, por ejemplo la oposición liberalismo-comunitarismo, es susceptible de similares reparos semánticos. Del meduloso trabajo de González Madrid rescato su observación de que una oposición alternativa llevaría a la consecuencia eventual (y no deseable) de olvidar que el liberalismo representó un avance, reconocido por el propio Marx, en relación a las teorías políticas anteriores. La cuestión entonces, no es el posiblemente falso dilema entre liberalismo y comunitarismo sino la dudo-

sa y tal vez espuria identificación entre liberalismo (político) y democracia formal. Por eso mismo es muy pertinente el trabajo que a continuación presenta Velázquez Delgado, donde entre otras cosas, se plantea la aproximación (o tal vez la identificación) entre neoliberalismo y neoconservadurismo, al menos en dos puntos centrales: en su visión sobre el capitalismo y su apelación al “fin de las ideologías”. Me parece muy adecuado que este tema se relacione con los procesos políticos de desestructuración del estado nación unidos a una campaña ideológica sobre la democracia formal. Como dice el autor, “el neoliberalismo ha resultado ser, a los ojos de propios y extraños, la construcción de un tipo específico de relación entre dominación tecnocrática/neoconservadora y legitimidad democrática” (p.103). Y en relación al estado-nación, es también muy pertinente la reflexión sobre el nacionalismo y la cuestión nacional, que “emerge de nueva cuenta en este proceso globalizador como un tema candente en la agenda del debate sobre la política y su fitiro” (p. 105).

La segunda parte versa sobre pensadores clásicos y contemporáneos y consta de cuatro trabajos: “Ley y poder en Locke” de Antonio Hermosa Andujar, “Julius Fröbel: las ambivalencias del liberalismo” de Gustavo Leyva, “El concepto de liberalismo social en el discurso político de Jesús Reyes Heróles” de María Teresa Muñoz Sánchez y “José Medina Echavarría y su idea liberal de la política”, de Víctor Alarcón Olguín. Cuatro autores disímiles por su tradición teórica, su circunstancia biográfica, su motivación personal y su orientación ideológica, ilustran cuatro momentos en cierto modo privilegiados del debate, comenzando por los esfuerzos para vindicar la libertad individual y los derechos del sujeto como punto de partida y base firme de cualquier teorización sobre sistemas de gobierno, pasando por los debates decimonónico sobre la democracia en Europa y recalando en dos autores latinoamericanos. Uno, intelectual y actor político, que se concibe a sí mismo como un intelectual orgánico (Reyes Heroels) preconiza una forma de apropiación del liberalismo en forma de liberalismo social,. Otro, teórico y difusión de la sociología alemana en América, trabajando desde la ciencia política ha llegado a plantear todos los temas cruciales de la política, especialmente el concepto central de poder. y que llega a percibir, en los años setenta, los síntomas de una crisis de la democracia que hoy es patente.

La tercera parte trata: democracia, liberalismo y liberalismo en América Latina, con dos trabajos, de Alejandro Gutiérrez (Neoliberalismo y transculturización en América Latina” y de Mario Magallón Anaya “Los retos de la teoría democrática en América Latina”. Estos dos aportes coinciden en su enfoque claramente situado, recalando tomar en cuenta el marco de globalización económica y problemas mundiales (medio

ambiente, terrorismo, narcotráfico), dentro del cual se inscriben -en visión latinoamericana- los mismos problemas que anteriormente fueron considerados por otros autores, como la cuestión del estado-nación, la democracia formal, el desgaste de lo político, y a la vez otros temas que nos son más propios, como la dependencia y la transculturación.

Como puede apreciarse, el interés de estos temas excede el nivel de lo teórico, y se inscribe en el amplio espectro de nuestras “asignaturas pendientes”: llegar a una comprensión de lo que somos y de lo que queremos ser. Y esto tiene una ineludible carga ética que los autores y los coordinadores, lejos de soslayar, se encargan de acentuar. Quisiera señalar la delicadeza con que se denuncian hechos que todos conocemos, en el mundo académico, cuando se alegran de que el proyecto inicial “se fortaleció de manera solidaria, en el ejercicio de las libertades del pensamiento y de imprenta en los cuales un puñado de amigos creemos, y los cuales se sitúan por encima de las rutas de un academicismo que insiste en codificar y limitar a esos ‘mundos del conocimiento’, cuyo descubrimiento podemos decir justamente que Juan Mora Rubio nos legó como una de sus muchas huellas éticas [...]”. Porque indudablemente el mundo académico forma parte del mundo social y político y no es ajeno a sus luchas y pujas de poder; también la intelectualidad está sujeta a los peligros y acechanzas de una libertad formal y vacía, de un colonialismo intelectual disfrazado, de una aculturación subrepticia. Libros como éste mantienen el alerta crítico en niveles altamente satisfactorios y por eso siempre son bienvenidos.

* * *

CARLOS ENRIQUE BERBEGLIA (Coordinador), *Propuestas para una antropología argentina*, Tomo VII. *Comprensión y tolerancia*, Bs. As. Ed. Biblos, 2007, 303 pp.

Estamos en presencia del séptimo volumen de una serie que se inició en 1990. Como bien expresa el coordinador, desde entonces han sucedido muchas cosas, entre otras, que ni la historia ha finalizado ni las ideologías han muerto, pero sí se ha afianzado una voluntad hegemónica y un esfuerzo por consolidar el “pensamiento único”. A esto responde Berbeglia que “por fortuna, en el actual mundo globalizado, sigue rigiendo el mismo fenómeno cultural que determinara el fin de la Edad Media, una libertad, por ahora sostenida, de pensamiento y expresión, hecho que de tanto en tanto hace brotar a los totalitarismos y sus anhelos de una vigencia absolutizante, molestos con la multi-

plicidad de ideas que ponen en duda sus principios” (p. 11). Ésta es una buena descripción del libro. Hay una multitud de ideas que promueven un pensamiento alternativo, crítico, reconstructivo, en torno al tema central: comprensión y tolerancia.

El material, consistente en veinte trabajos, se distribuye en tres secciones. En la primera, titulada “Perspectivas” se ofrecen diversas visiones del tema. Enrique Alberto Aguinski (“Acerca de la intolerancia, la discriminación, la alteridad”) propone una relectura del etnocidio a partir del concepto de “lo bárbaro” que inficiona la historia. María Cecilia Colombani (“Mismidad y otredad: una lectura desde la dimensión genérica”) se propone problematizar la historia de las mujeres a partir de la idea del no-reconocimiento, otorgando un lugar a la memoria y la resistencia. Valentín Cricco (“Slavoj Zizek - Giorgio Agamben: la interpelación ética al ‘espinoso sujeto’?”) se plantea si hay una vuelta a la teología de la comprensión, frente al derrumbe de las ideologías y las utopías de los dos últimos siglos. Guido Fernández Parmo (“Dar- quitar o cómo se deja de ser lo que se es”, se plantea la tolerancia entre la subjetividad marginal y la burguesa a partir de la lógica del capitalismo. Jorge Mallearel (“La tolerancia o la simulación del buen orden”) trata el problema inmigratorio desde la perspectiva de “tolerancia” vs. “reconocimiento” y las teorías europeas al servicio del “equilibrio social”. Gabriel Osvaldo Sada (“Pequeño monólogo socrático sobre la tolerancia”) hace un ejercicio mayéutico alrededor de los diversos sentidos de la palabra. Concluyendo la sección, Fernando Tola y Carmen Dragonetti (“Perspectivismo y tolerancia en la filosofía de la India”) explican la noción de *darshana*, que se avecina a la de “tolerancia filosófica” tradicional en la cultura india así como a “tolerancia de Estado”.

La segunda sección, sobre Sociedades, se abre con un trabajo de Berbeglia (“La tarea de la reflexión filosófica frente a los problemas de la región: propuesta alternativa”) donde insiste en que la conjunción de los aspectos territorio - cultura - historia - individuo se unifica en una experiencia singular e irreplicable. Le sigue un segundo trabajo suyo -al cual el anterior sirve de prólogo- (“Intolerancia y dinamismo en el espacio tradicional incaico”) en que reflexiona sobre la estructuración sagrada del Cuzco. A continuación, Ana María Dupey y María Esther Necuzzi (“Los discursos de los actuales movimientos sociales en la Argentina”) tratan el género gauchesco en el marco de los diversos movimientos ideológicos. Mónica M. Gómez enfoca su aporte en la línea ecológica proponiendo un enfoque sistémico (“Crisis psicosocial-ambiental: de la falta de tolerancia y comprensión hacia la búsqueda de una inteligencia sustentable”). Celina A. Lértora Mendoza (“Necesidad de una nueva vida jurídica”) plantea la crisis y la obsolescencia de los modelos jurídicos estándar. Carlos Páez (“Hacia la democratiza-

ción del pensamiento filosófico”) recuerda tres momentos en la Argentina: el ideario de Mayo, la organización nacional y la comunidad organizada. María Luisa Puente (“Aportes para una pobreza digna”) propugna una escuela que capacite para el trabajo dignificante. Al sección se cierra con el trabajo de Sandra Mariel Vives (“Dolor y rédito de una muerte infantil”) consistente en una reflexión sobre el fenómeno psicosocial de la responsabilidad compartida.

La tercera y última sección, “Arte, Literatura, Religión”, recoge cinco trabajos. Margarita Kaminecky (“El recorte de una trama: la devoción de los santos”) analiza la adhesión popular a esos seres que ayudan desde el más allá constituyendo una creencia performativa. Daniel Eduardo Menafra (“Crónicas Rockeras”) hace un lúcido análisis del aporte cultural del rock nacional y de su capacidad para expresar nuestra realidad, aportando textos que exhiben la situación de los jóvenes. Laura Podetti (“Música, musicología e identidad”) traza el perfil de la trayectoria de Carlos Vega y su rescate de la música y de la danza folklóricas como elementos constitutivos de la totalidad social. Verónica Riera (“Antropología, religión y tolerancia”) presenta una aproximación a los símbolos sagrados en el campo religioso de Buenos Aires, teniendo en cuenta la gran diversidad de sus ofertas culturales. El último trabajo, de Marcia Gabriela Spadaro (“Identidades atemporales en la literatura argentina”) analiza tres ejemplos en textos de Jorge Luis Borges, Julio Cortázar y Adolfo Bioy Casares.

Este séptimo tomo, en síntesis, continúa y profundiza temas y motivos que han ido surgiendo a lo largo de la colección, la que ha cubierto una década y media de quehacer intelectual en argentina, lo cual es uno más de sus notables méritos.

* * *

ALEJANDRO CASSINI, *El juego de los principios. Una introducción al método axiomático*, Buenos Aires, A-Z editora, 2007, 207 pp.

En el Prólogo a esta obra, escrito por Gregorio Klimovsky, luego de algunas breves consideraciones históricas sobre la axiomática, se observa que no abundan en lengua española los libros dedicados al análisis y discusión del método axiomático formal (p. 12). La observación es muy justa, y atendiendo a la producción argentina, diríamos que esta obra representa una feliz excepción. Como su autor lo aclara, se trata de una obra introductoria, pero de nivel considerable, que ofrece al alumno o al interesado los elementos básicos para la comprensión del tema. La complejidad va creciendo a medida

que la obra progresa, de modo que finalmente ya estamos ante un texto muy elaborado y cuya comprensión requiere un esfuerzo significativamente mayor que al comienzo. Por esta razón, la obra resulta útil al principiante (que puede detener su lectura en los capítulos iniciales) y al avanzado (que encontrará desarrollados muchos temas sólo esbozados o mencionados al principio).

La obra consta de seis capítulos y tres apéndices, además de una nutrida bibliografía, muy útil para profundizar diversos temas, como el autor aclara y recomienda al final de cada tema. El capítulo primero trata la historia del método axiomático, comenzando por Aristóteles, hasta la modernidad y la actualidad. El siguiente se ocupa de la estructura de los sistemas axiomáticos, explicando de modo sencillo y con numerosos ejemplos, tomados de la lógica de primer orden, que sirve de hilo ejemplificativo para casi todo el libro. El capítulo tercero trata la interpretación, mostrando cómo se construye un modelo e incorporando la teoría de grupos. El siguiente se ocupa de las propiedades de los sistemas axiomáticos, primero en general y luego las propiedades de las teorías formales de primer orden.

Los dos últimos capítulos tratan temas más específicos y, como ya se dijo, su desarrollo es mucho más complejo. En el capítulo quinto se trata la teoría de conjuntos, la topología general, la teoría de la probabilidad y la teoría de la medición; en conjunto, es la parte más compleja y más avanzada de toda la obra. El último capítulo se dedica a un tema interesante y poco transitado en esta clase de obras: ventajas y dificultades del método axiomático, tanto en ciencias formales como en ciencias naturales y sociales, vinculando también este problema a los conceptos de intuición y certeza y por ende, a diferentes abordajes del tema de la legitimidad del conocimiento científico. Luego de plantear la pregunta de si el método axiomático proporciona algún tipo de certeza cognoscitiva y de recordar la caída del ideal fundacionista a partir de Gödel, concluye con un párrafo muy mesurado: “Actualmente debemos extender esta lección [la del teorema de Gödel] a todo el pensamiento axiomático. Una teoría axiomatizada tiene, como hemos visto, muchas ventajas, pero no proporciona ningún fundamento seguro o indubitable para el conocimiento. Tampoco es necesariamente más cierta o segura que una teoría no axiomatizada. Los axiomas de una teoría formal son revisables a la luz de los resultados que se obtengan de ellos, como lo es cualquier hipótesis en general. En principio, la axiomatización de una teoría siempre se puede mejorar, reemplazando el conjunto de sus axiomas por otro conjunto de axiomas más simples o más profundos y deductivamente más fértiles, o sencillamente por un número menor de axiomas independientes. No hay manera de que podamos establecer la terminación de este proceso, lo

cual quiere decir que nunca podemos tener la certeza de que hayamos encontrado la axiomatización final y acabada de una teoría. La matemática, como toda ciencia formal o empírica, es una creación humana y, como tal, siempre provisoria e incierta. El método axiomático no nos libera de la incertidumbre que es propia de todo conocimiento humano” (pp. 167-168).

Los tres Apéndices que el autor ofrece como complemento tratan: el primero, algunas pruebas de consistencia; el segundo, axiomas y sistemas axiomáticos de Aristóteles a Kolmogorov (incluyendo, entre otros, los sistemas de Euclides, Jordano, Galileo, Newton, Frege y Hilbert); tercero, el concepto de función. Todos interesantes ejemplificaciones de los temas tratados en la parte principal.

* * *

MIGUEL A. CABRERA, *Filosofar desde una praxis ciudadana. Artículos sobre la realidad uruguaya*, Montevideo, Doble Clic, 2007, 302 pp.

Miguel Cabrera, un conocido y querido filósofo uruguayo, falleció en el 2006. Nacido en 1935, estudió filosofía y teología en Europa, donde vivió muchos años, en parte de ellos exiliado a causa de la política en su país. Regresó a Uruguay en 1985 y además de dedicarse a la docencia, se especializó en terapia familiar sistémica. Su visión de los problemas familiares y sociales, dada su doble condición de filósofo y terapeuta, marcan su reflexión sobre la realidad humana, lo que podríamos denominar su “antropología”. Pero Cabrera nunca se propuso pensar un sistema ni escribir en forma metódica sobre eso. Publicó numerosos artículos en *Sol y Luna* desde 1999 hasta su muerte. Sus amigos los agruparon de acuerdo a las temáticas más transitadas por Cabrera y el resultado es este libro.

Tal como el material ha quedado ordenado, hay ocho partes. La primera trata la familia, la pareja y las relaciones de género. Los tres trabajos que la integran versan sobre la crisis de la familia, la conflictiva relación varón-mujer y la pareja como experimento novedoso más allá de la tradición matrimonial. La segunda parte visualiza la oposición entre relaciones violentas y relaciones amorosas en el marco de las instituciones sociales primarias. Los tres artículos que la integran versan sobre el circuito de la violencia doméstica (la enfermiza relación víctima-victimario), un análisis del proyec-

to de ley uruguaya sobre violencia doméstica y el aprendizaje para la relación amorosa (que incluya a -pero que no se identifique con- la relación sexual.

La tercera parte trata la reforma de la educación cuyos seis trabajos apuntan a la relación entre familia y escuela pública en su función social: pasaje de la familia a la escuela pública, la reforma de la educación como reforma del pensamiento, el proceso reformador, la reforma de José Pedro Varela, la reforma educativa como parte de la reforma social y los objetivos de la educación. La cuarta parte, continuando con el tema, se centra en la educación en valores: cómo se forman los educadores, qué se entiende por “educar en valores”, análisis de documentos sobre el tema, la enseñanza pública en la mirada del gobierno, cerrando con una indagación acerca de los valores que actúan en la sociedad uruguaya actual.

La quinta parte agrupa tres artículos sobre salud reproductiva: el problema de los abortos clandestinos, análisis de un proyecto de legislación y reflexión sobre la irresponsabilidad parlamentaria de mezclar decisiones personales con asuntos legislativos.

La sexta parte, con el título “Otro mundo es posible”, recoge los artículos publicados con ocasión de la celebración de los Foros Mundiales III y IV en Porto Alegre (2003 y 2004). La séptima parte reúne siete artículos sobre los cambios políticos uruguayos que llevaron al nuevo gobierno y que enfoca problemas como: elecciones internas, democracia espectáculo, identidad partidaria, el triunfo anunciado del nuevo gobierno y el gran desafío político que enfrenta.

La octava y última parte dedica nueve trabajos (la selección más numerosa) sobre el tema de las fábricas de celulosa y los acuerdos internacionales donde denuncia el grave daño que Botnia está causando al país y pone el antecedente de la planta ENCE de Pontevedra donde también la población tuvo que luchar contra la contaminación, al que suma el de la planta CELCO en Valdivia, mostrando la irresponsabilidad del gobierno uruguayo de no atender a estos casos al par que denuncia el “infame” acuerdo bilateral con el gobierno finlandés, puesto que resulta ridículo pensar en la reciprocidad de que Uruguay instale alguna planta en Finlandia, calificando a la vez de “penoso” el conflicto con los entrerrianos y señalando que el crecimiento del PBI uruguayo (supuesto que se diera realmente) no significa que se trate de un desarrollo sustentable.

Como síntesis de la impresión que causa la lectura de esta obra, recomendable sin duda, transcribo fragmentos del prólogo de Mauricio Langón, cuya apreciación com-

parto plenamente y hago mía: “Este libro testimonio el modo personal de filosofar de Miguel Cabrera, un filósofo revolucionario, comprometido, militante, inserto en el proceso de liberación. Practicó el filosofar como *otro entre los otros*, desde esos lugares que en su lucha cotidiana va generando el pueblo, compartiendo sus angustias, dudas, luchas, alegrías, fracasos y esperanzas [...] La filosofía de nuestro autor está siempre próxima a la práctica y a los avatares de lo cotidiano. Se fue construyendo, consolidando y profundizando de manera peculiar. Si bien arraiga claramente en una definida perspectiva ética, ético-social y ético-política, no se desarrolla especializándose en una temática determinada y siguiendo la dinámica interior de la misma, sino que más bien permanece abierta, atenta al ritmo de los problemas que actualmente afectan a las personas y a la sociedad, procurando aportar perspectivas y elementos conceptuales para encararlos más cabalmente. [...] Este libro puede leerse, pues, por el interés de los temas singulares que encara con una profundidad siempre basada en el estudio de la información disponible sobre la cuestión. Puede leerse como testimonio y análisis de una síntesis de las cuestiones que sacudieron a Uruguay en los últimos años [...] Puede leerse también como una invitación a participar activamente en un proceso abierto de cambio social” (pp. 12-14).

Coincido también con Langón en que se trata de una obra abierta, como si su autor indicara que continuará. Lo que debe ser entendido como una invitación a los lectores. Y el libro da material más que suficiente para ello.

* * *

PATRICE VERMEREN- RICARDO VISCARDI (comp.), *Coloquio Sartre y la Cuestión del presente*, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, 2007, 180 pp.

Una conjunción de situaciones favorables llevó a la realización del Coloquio que ahora se publica, emprendimiento conjunto de la Universidad de la República y del Polo MERCOSUR del Instituto de las Américas, “...para inventar en futuro el aporte de otros sentidos al ejercicio en situación de esta libertad de pensar en común, así como de cuestionar por igual a la filosofía francesa y a la filosofía uruguaya contemporáneas en la inactualidad de esta escena que les otorga la radicalidad del pensamiento comparti-

do: un pensamiento que predica la responsabilidad y el compromiso en el mundo, una filosofía que no llega a ser ella misma sino en cuanto asume su rol crítico y su capacidad de resistencia...” (p. 10).

La obra se abre con la conferencia de Páll Skulason que compara los puntos de vista de Sartre y Ricoeur sobre la constitución del sujeto, cuestionando la crítica de éste a aquél, y extrayendo una consecuencia positiva, la necesidad de conocer mejor a nuestro *ego* para continuar mejor la tarea de su creación.

Las colaboraciones se nuclean en tres grupos. El primero, constituido por el trabajo de Hélene Védrine, trata sobre la Historia en Sartre, partiendo de que para él hacer una teoría de la historia implica justificar al marxismo como teoría insuperable de nuestro tiempo. Repasando los problemas teóricos planteados en la *Crítica de la razón dialéctica* y en respuestas sartreanas a las posiciones de Althusser, Foucault y Lévi-Strauss, concluye que Sartre se debate entre un pesimismo ontológico y un optimismo ético y asume un compromiso entre un realismo político que parte de la situación real y una esperanza en las luchas de los oprimidos.

El segundo, sobre la literatura sartreana, reúne cuatro trabajos. Rubén Tani se ocupa de la escritura como *différance* en Sartre y Derrida, partiendo del reconocimiento de éste sobre la enorme influencia del maestro al acercarlo a los grandes textos filosóficos y literarios. Gonzalo Hernández Sanjorge estudia la relación entre teatro y escritura sartreana, en el marco de su decidida propuesta sobre el compromiso del intelectual. Herbert Benítez Pezzolano se refiere a la palabra poética de Sartre, a partir de los ensayos de *¿Qué es la literatura?* Emilio Irigoyen explora el concepto de náusea, uno de los tópicos decisivos del primer Sartre, comparando algunos textos suyos con otros de Frantz Fanon. Alma Bolón se ocupa en especial de *Los caminos de la libertad*, un libro que incluye tres novelas relacionadas con el tema de la guerra y la resistencia.

El tercer grupo, más numeroso, reúne los aportes restantes. Yamandú Acosta rastrea huellas sartreanas en filósofos latinoamericanos como Zea, Roig y Hinkelammert, encontrando en ellos desarrollados en forma propia sendas intuiciones sartreanas sobre el humanismo. Mauricio Langón relee a Sartre a partir de la posición filosófica implícita en diferentes letras de tango de Discépolo, comparando también con Kusch, mediando entre los tres la figura del encuentro (o desencuentro) en el café. Amir Hamed trata la “retirada” de Occidente desde una mirada a la preocupación sartreana, en tiempos de la Gran Guerra o de Vietnam, mirada necesaria hoy en que el horror lleva incluso hasta la parálisis.

Janete Maria Bonfanti explora la racionalidad dialéctica de la ontología sartreana como praxis revolucionaria, proponiendo a la vez que hablar de la dialéctica sartreana del “para sí” es hablar del hombre en su dimensión de lo concreto. Cecilia Pinto Pires visualiza un aspecto de la *Crítica de la razón dialéctica*: la afirmación de la crítica como afirmación de la libertad como posibilidad de conversión del hombre a lo humano y su preocupación por la preeminencia de una razón analítica que termina por ser cínica.

Ricardo Viscardi trata la controversia sobre el humanismo en Sartre a partir de un análisis sobre la condición del *cogito*. Samuel Manuel Cabanchik presenta el problema de la conciencia en el sentido de que lo que Sartre llama “silencio de la conciencia” es la irreductibilidad de la conciencia de comprensión y por tanto la cuestión de los límites del lenguaje. Francisco Naishat el tema de la *ipseidad* en Sartre y Ricoeur, considerando esta dupla como importantes para la comprensión de la filosofía francesa contemporánea. Robert Calabria propone una lectura de un pasaje de Sartre sobre lo que sucedería si se impusiese el fascismo: “En realidad las cosas serán como el hombre ha querido que sean”, mostrando que -a diferencia de las habituales- su interpretación rescata la coherencia del ateísmo radical sartreano; no hay como considerar “perverso” al intento de deshumanizar al otro, si no hay tal esencia humana que pueda ser aniquilada. Partice Vermereen cierra la obra con una interpretación de Alaiian Badiou como fiel lector de Sartre, a partir de varias lecturas de éste sobre textos del maestro.

El conjunto de estos trabajos, de muy desigual extensión (de tres a más de treinta páginas) de estilo, de enfoques, muestra la riqueza y potencialidad del pensamiento de Sartre, un lúcido testigo y actor del siglo XX. El hecho mismo de que los trabajos no constituyan estudios sólo histórico críticos sino esfuerzos reales de reinterpretación situada, es auspicioso en cuanto a la posibilidad de unirnos superando antiguas dicotomías sociales, geográficas e ideológicas, para plantear y tratar de entender (requisito de un actuar adecuado) los tiempos presentes que han continuado y ahondado los desafíos dramáticos del pasado inmediato.

* * *

BLANCA DEL VALLE AVELLANEDA, *Meditación acerca de los seres naturales*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2008, 248 pp.

La presente publicación continúa una serie de trabajos de la autores, que se presentan a modo de meditaciones surgidas de preguntas, búsquedas y reflexiones que iluminan no sólo las tentativas respuestas a los grandes problemas, sino también la realidad situada y cotidiana con que nos enfrentamos. La presencia de los seres naturales, aparentemente tan obvia, su especificidad, su devenir, su explicación, es un tema que no ha pasado desapercibido a la mayoría de los grandes pensadores, si bien se enfrentaron a él y lo resolvieron (o lo intentaron) de modos muy diversos.

La autora se aproxima a esta problemática desde el punto de vista y los textos de Tomás de Aquino (especialmente el opúsculo *De principiis naturae*) y sus más autorizados intérpretes, como Maritain y Gilson, entre otros.

La obra se articula en seis temas a los que corresponden sendas partes o grandes capítulos. En el primero, aborda la cuestión de los principios, tema en el que Tomás asume la propuesta aristotélica, desarrollando y justificando los requisitos de la principialidad. Además aborda el problema del conocimiento de los principios, exponiendo la posición básica aristotélica, la de Santo Tomás y la relectura actualizada de Gilson.

El segundo tema se refiere a los órdenes de inteligibilidad, que permiten distinguir por una parte la filosofía natural de la metafísica y por otra a la filosofía en relación al orden de las ciencias. Ahora bien, en cualquiera de los casos y en cada uno de los grados u órdenes de inteligibilidad hay una irrecusable referencia a lo ontológico, expresada incluso en el lenguaje. Sin embargo, cuando esta referencia a lo real es reemplazada por un lenguaje constructivista, esta relación se desdibuja, aunque no se pierde, porque bien mirados, los distintos órdenes de inteligibilidad se integran entre sí y constituyen un orden.

Concluidos estos aspectos generales, pasa la autora a tratar el tema específico del ser natural en tanto ser concreto compuesto y su estructura. Recurre para ello a la teoría aristotélica de la sustancia, deteniéndose especialmente en la explicación de la sustancia individual (los cuerpos concretos), pasando luego, en el siguiente capítulo, a la teoría de los accidentes, de los cuales desarrolla sólo los tres más significativos: la cantidad, la cualidad y el lugar.

El quinto capítulo se dedica al tiempo, pero no ateniéndose ya al modelo aristotélico (medida del movimiento según el antes y el después) sino que incursiona en los aspectos metafísicos de la cuestión, preguntándose si el tiempo es objetivo o subjetivo, si es real o constructo y cuál es su esencia. Estas consideraciones metafísicas le permiten una lectura actualizada de viejos temas de filosofía natural escolástica (como la diferencia entre tiempo y movimiento y el tiempo como principio de orden de los accidentes) y presentar de modo más amplio la idea del instante como raíz del tiempo. Finalmente aborda la también antigua controversia acerca de la circularidad o linealidad del tiempo, afirmando que ambos pueden concurrir sin anularse porque se ubican en planos diferentes: la circularidad se refiere a la relación de toda la naturaleza con el Ser que la trasciende, mientras que el aspecto de linealidad se ubica en la realidad misma del ente natural y su propia forma de durar (evo o tiempo).

La obra finaliza con un capítulo dedicado a analizar diversas concepciones del cosmos: el cosmos griego, el cristiano y el del hombre moderno. Con respecto a los universos constructos de la ciencia, la autora se remite a una buena síntesis del pensamiento de Maritain sobre las ciencias empiriométricas. Finalmente la autora se hace cargo de otras experiencias del cosmos, más vinculadas a las tradiciones y culturas orientales, a las que aborda con cuidado y en forma matizada, tratando de interpretarlas desde su propia tradición filosófica.

Celina A. Lértora Mendoza