

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Lic. Ana M. Mallea

Año 5 N° 16

2º Semestre 1988

SUMARIO

	Pág.
■ Actividades.....	3
Reuniones.....	7
Breves de Filosofía.....	8
<u>ARTICULOS</u>	
'La Traducción de obras clásicas de Filosofía', Juan E. Solzán	9
■ Bibliografía.....	18



ACTIVIDADES

CENTRO DE TRADUCCIONES FILOSÓFICAS "ALPONSO EL SABIO"

Mesa Redonda sobre obras traducidas en el Centro y publicadas en 1988 por Ediciones del Rey (diciembre de 1988)

- Roberto Grossatesta, Astronomía. Introducción, traducción y notas, Celina Ana Lértora Mendoza, 181 pp.
- Comisión Laica para la Doctrina Social Católica y la Economía de Estados Unidos, Hacia el Futuro, el pensamiento social católico y la economía de Estados Unidos, una carta laica, traducido por Ana María Mallea y Josefina Cagniteseiras, Prólogos de Michael Novak y Julián Marías, 101 pp.

Participaron: Enrique Bolsón- Ana María Mallea y Celina A. Lértora Mendoza

En este número reseñamos la intervención de la Dra. Lértora referida a la traducción de obras filosóficas

Importancia académica y didáctica de la traducción de las obras científicas antiguas

El acceso a las obras científicas del pasado por parte de los científicos e investigadores actuales se ve obstaculizada por una doble lejanía: temporal y conceptual. Los historiadores de la ciencia tienen la tarea de tornar accesibles obras: 1. escritas hace mucho tiempo y por tanto en relación a un entorno distinto; 2. que usan términos y conceptos diversos a los actuales; 3. en otros idiomas, algunos ya muertos (latín y griego antiguo, por ej.)

La función específica pues, del historiador científico, incluye la captación y explicación de textos en lenguas distintas, y sobre todo, escritos en un marco referencial diferente al actual. Por lo tanto, para comprender una obra científica antigua se requiere: a) Conocer el marco conceptual exacto de referencia; b) Conocer el estado del problema científico en ese momento; c) Conocer el contexto general (cultural y social) de esa época. En todos estos casos

aparece una mediación lingüística. Por lo tanto, sólo quien conozca a la vez la lengua y el sentido científico del texto (la materia o disciplina científica) estará en condiciones de acercar la obra a la actualidad y hacerla relevante a nuestros ojos. En el s. XIII Roger Bacon exigía que los traductores científicos cumplieran acabadamente dos requisitos: saber bien las lenguas traductorá y traducida, y dominar la materia. A su juicio muy pocos cumplían esta doble exigencia. La importancia del proyecto del Rey Alfonso el Sabio es precisamente el haber constituido un serio intento de realizar la exigencia baconiana. Hoy, al filo del s. XXI aún queda mucho por hacer al respecto.

SOCIEDAD ARGENTINA DE FILOSOFIA
CC912- 5000 Córdoba-Argentina

- En julio organizó un Seminario sobre las consecuencias de la manipulación biológica en el origen de la vida humana
Participaron: Judith Botti de González Achával

Jorge Martínez Gavio
Carlos Reszónico
José Ignacio Cafferata
José María Freguero
Ana María Bertetich

Coordinó: Luis F. Kallens

Sede: Academia Nacional de Ciencias (Córdoba)

- Conferencia de Alberto Wagner de Reyna, con el auspicio de la Fundación Pérez Companc

"Razón, mito y misterio"

"América Latina en busca de sí misma"

Sede: Academia Nacional de Ciencias

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE INVESTIGACIONES ETICAS

Tte. Gral. J. D. Perón 2395, 3 P. Oficina "G"
1400 Capital- TE 48-0183- República Argentina

Conferencias realizadas:

- J. Westerkamp: "Los científicos y la guerra"
- E. Pucciarelli: "Dos versiones de la razón práctica"
- A. Zagari: "Ética y política"
- E. Marí: "La lectura platónica de Hans Kelsen acerca del alma y el amor"
- T. Abraham: "Foucault y la ética"
- J. Prado: "Un paradigma de la ética: T. Hobbes. Examen crítico contemporáneo de sus fundamentos antropológicos"
- E. Giberti: "De la belleza del rostro: un desafío moral para la mujer"
- E. Maliandi: "La ética entre la razón y la emoción"
- F. Schuster: "El problema ético en Ciencias Sociales"

Minicursos:

- "Azar y elección en la filosofía de Aristóteles" (Organizado conjuntamente con la Asociación de Estudios Filosóficos AdEF) a cargo de Marcelo D. Boeri
- "Posmodernidad y política en el pensamiento argentino contemporáneo" a cargo de María Cristina Reigadas
- "Genealogía, arqueología e historia (Nietzsche y Foucault)" a cargo de Cristina Marta Ambrosini
- "El determinismo y el destino del hombre" a cargo de Graciela Fernández de Maliandi
- "La resistencia como categoría ética en la lucha por la hegemonía" a cargo de Carlos Cullen
- "Libertad y ley en la experiencia ética y jurídica" a cargo de Nerva Bordas de Rojas Fas
- "Después del nihilismo" a cargo de Nónica B. Cragolini
- "John Rawls: una versión liberal igualitaria de la justicia distributiva" (organizado conjuntamente con la Asociación de Estudios Filosóficos-AdEF) a cargo de Claudio Oscar Amor

Con motivo del bicentenario de la aparición de la Crítica de la Razón Práctica de I. Kant, organizó junto con el Instituto Goethe de Buenos Aires, Jornadas de Homenaje a dicho filósofo

Estuvo a cargo de:

- Dr. Ricardo Maliandi (Universidad de Buenos Aires)
- Prof. Luisa H. de Meyer (Universidad de Morón)
- Mesa Redonda: "Problemas de aplicabilidad del imperativo categórico"
- Prof. Sonia Penette (Universidad de Buenos Aires)
- Prof. Mario Heler (Universidad de Buenos Aires)
- Prof. Andrés Mercado Vera (Universidad de Buenos Aires)
- Dr. Julio De Zan (Universidad de Santa Fe)
- Dr. José Alberto Mainetti (Universidad de La Plata)
- Prof. Dr. Otfried Höffe (Universidades de Friburgo y Munich)

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

Av. Alvear 1711, 3 piso ; Tel: 41-3066
1014 Buenos Aires

Director: Eugenio Pucciarelli
Secretario: León A. Katurana

- Agosto: expuso su trabajo "Contra la esencia" el Dr. Florencio González Asenjo, lógico y matemático argentino, radicado en Estados Unidos
- Análisis de la Metáfora. Su estudio pertenece a la vez al campo de la filosofía -Semiótica y Filosofía del lenguaje- y al de las ciencias sociales y humanas -Ciencias de la Comunicación, Psicología, Psicología Social, Psico lingüística, Antropología, etc.-

Por tanto se lo ha abordado desde las siguientes áreas:

- A. Abordaje filosófico de la metáfora
 - B. Semiótica y pragmática de la metáfora
 - C. La metáfora en el arte: literatura, cine, teatro.
 - D. La metáfora en la comunicación masiva
 - E. La metáfora desde el punto de vista del Psicoanálisis
- Además, el Dr. Hugo Bauzá expuso sobre "La Musa como metáfora de la inspiración poética" y el Dr. Roberto Walton se refirió al trabajo de Paul Ricoeur: "Redescripción y refiguración en 'Tiempo y relato'"

REUNIONES

V CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA "FILOSOFIA DE LA EDUCACION EN AMERICA LATINA"

Facultad de Filosofía, Universidad Santo Tomás
Bogotá, Julio de 1988

La temática de los seminarios fue la siguiente:

- ↳ La filosofía de la educación de orientación cristiana en el contexto latinoamericano
- Presupuestos filosóficos de la educación popular
- Filosofía de la comunicación e impacto de los medios de comunicación social en la educación
- Fundamentos filosóficos de la renovación curricular en Colombia
- Filosofía de la educación y política
- Historia de las ideas pedagógicas en América Latina
- Fundamentación filosófica de la pedagogía en valores
- Filosofía de la educación en los modelos pedagógicos dirigidos a la formación de maestros
- Epistemología, hermenéutica y educación
- Filosofía de la pedagogía liberadora
- Filosofía de la educación desde la perspectiva subiriana

Se presentaron 16 ponencias y 41 trabajos

UNIVERSIDAD NOTARIAL ARGENTINA

JORNADAS DE DERECHO INTERNACIONAL PRIVADO PROFUNDIZADO Y FILOSOFIA DEL DERECHO

En Homenaje Póstumo a Werner Goldschmidt

Mar del Plata, 16 y 17 de septiembre, 1988

Rector: Not. Néstor O. Pérez Lozano

Directores: Dr. Horacio Pionbo

Directoras: Drs. Alicia Perugini de Paz y Geuse

-Temario del área iusfilosófica

- a) El funcionamiento de las normas

- Relatori: Dr. Miguel Angel Ciuro Caldani
- b) Genética y Derecho
Relatori: Dr. Pedro Hoofst
- c) Mesa Redonda: Significado de la personalidad, y aportes del profesor Werner Goldschmidt a la Ciencia del Derecho

BREVES DE FILOSOFIA

- El Prof. Dr. Holberto A. Espinosa informa desde Mendoza que la Revista "Philosophia", órgano del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N. Cuyo, aparecerá como Anuario, no como revista periódica, a partir del n.46-47 excluido

- La Asociación Brasileira de Filosofía en Lengua Francesa de Campinas (Brasil) fundada por la Federación Internacional de Asociaciones de Filosofía en Lengua Francesa, que dirige el Dr. Venant Cauchy, invita a los colegas y profesores de filosofía a participar de esta asociación, cuyo fin es el desenvolvimiento de la cultura de expresión francesa en Brasil

Correspondencia a:

Profa. Dra. Constança Marcondes César
Rua: Oscar Freire, 1606, ap.41 B
São Paulo- SP- 05409

- La Universidad de Morón inició este año el curso de Doctorado en Filosofía que consta de 4 Seminario anuales de posgrado y la tesis doctoral.

Más información, dirigirse a la Secretaria Académica de la Facultad de Filosofía y Letras, Lic. Graciela Susana Puente
Dirección: Cabildo 134 - Morón (Pcia. Bs. As.)

T. E. 629-2404 y 6127

ARTÍCULOS

LA TRADUCCION DE OBRAS CLASICAS DE FILOSOFIA

Juan E. Bolzán

"No por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir; porque en otras cosas peores se podría ocupar el hombre, y que menos provecho le trujesen".

CERVANTES. Don Quijote. IIa.
62)

En sentido lato, traductor es todo aquel que debe comprender un idioma distinto del suyo natal, larga es la historia de las dificultades que ha enfrentado necesariamente el hombre en tales circunstancias; historia que se remonta al menos a los constructores de la Torre de Babel

Pero sin ser tan genéricos ni tan cronológicamente originarios, citaremos algunos testimonios de los esfuerzos hechos para no caer en el "traduttore, traditore". Y comenzando con la época de los grandes traductores árabes, digamos que ya en el siglo IX el célebre prosista al-Yāqūzī, daba, tras quejarse de ciertos traductores de Platón y de Aristóteles, las condiciones básicas del oficio:

"El traductor tiene que estar a la altura de lo que traduce, tener la misma ciencia del autor que traduce. Debe conocer perfectamente la lengua que traduce y aquella a la cual traduce, para ser igual en las dos [pero advierte:] cuando lo encontremos veremos que las dos lenguas se atraen, se influyen y se contaminan mutuamente (...) cuantas más lenguas hable, más se resiente la traducción. Tanto cuanto más difícil es la ciencia, menos son los que la conocen y tanto más difícil será para el traductor y más fácilmente cometerá errores. Jamás encontrareis un traductor digno de estos sabios". (1)

Por su parte, al-Safadī clasifica, más sistemáticamente, a los traductores en dos grandes grupos:

"[unos] miran cada palabra griega y lo que significa. Buscan un término equivalente, en cuanto al sentido, en árabe, y lo escriben. Toman luego la palabra siguiente y proceden así, sucesivamente, hasta acabar. Este método es malo por dos razones: 1) porque el árabe no tiene equivalente para todas las palabras griegas (por eso en esas traducciones hay palabras que sólo se transliteran) 2) porque la sintaxis y la estructura de las frases no siempre se corresponden en uno y otro idioma. Añadamos que se producen numerosas confusiones como consecuencia del espleo de metáforas, que son numerosas en ambas lenguas. El segundo método [...] consiste en leer la frase y entenderla. A continuación se transvaca a otra frase, tanto si las palabras son equivalentes o no. Este método es el mejor." (2)

Vale decir que ya los clásicos traductores de Aristóteles y de Platón establecieron una metodología mínima que garantizara la fidelidad al pensamiento del autor original. Metodología que sintetizara Mōsē ben Ezra brevemente: "Fijarse en el sentido y no traducir literalmente, ya que las lenguas no tienen una única sintaxis" (3).

Pero será ahora la interpretación de tan conciso decir lo que ha tenido sus propias dificultades y desarrollos. Así, y saltando nada menos que hasta el siglo XVI ahora, son conocidas, pero inexcusables aquí, las palabras con que Fray Luis de León se refiere a la labor del traductor. En el prólogo a su versión del Cantar de los Cantares sostiene que:

"El que traslada ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio

sentido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original[...] [aquí] procuraré conformarme cuanto pude con el original hebreo, cotejando conjuntamente todas las traducciones griegas y latinas [...] y pretendí que respondiera esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua". (4)

Asimismo, señala que es el comentarista y no el traductor quien tiene libertad de extenderse en palabras y sentencias, para mejor declarar el texto. Aquí parece un tanto excesiva la exigencia de Fray Luis en el sentido de tratar de tener en cuenta el número de palabras; pero repárese en que él se está refiriendo a un texto sagrado y típicamente poético, cual es el Cantar de los Cantares. En el prólogo a sus Poesías y con motivo de sus traducciones de lenguas clásicas, dice que ha intentado proceder

"sin añadir ni quitar sentencia [-sentido] y guardar cuanto es posible las figuras de su original y su donaire, y hacer que hablen en castellano y no como extranjeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales" (5)

Y en el mismo volumen, refiriéndose a su traducción de textos sagrados, agrega que pretendió, entre otras cosas, "imitar [...] un sabor de antigüedad que en sí tienen". (6)

Si en un nuevo salto, nos situamos en la actualidad, aquí son dignas de mención las denominadas "cuatro máximas del traductor bíblico", que mencionan Bover y Cantero en el prólogo a su versión de la Biblia:

"La máxima fidelidad [por respeto al autor], la máxima literalidad [por respeto a la lengua original], la máxima diáfanidad [por respeto al lec-

tor [La máxima hispanidad [por respeto a la nobleza del castellano]";

reconociendo que a veces estas cuatro máximas entran en conflicto, pues ellas

"Tienen con frecuencia exigencias opuestas y son incompatibles, y ha sido preciso a pocas veces apelar al compromiso o transacción. En semejantes conflictos debía sacrificarse -sólo en la medida estrictamente necesaria- lo menos importante, cual es la literalidad". (7)

Tal como puede observarse, estas máximas valen para toda traducción y no solamente para el traductor bíblico, pues efectivamente ese cuádruple respeto es una guía exigente, sí pero indudablemente necesaria si ha de trabajarse con el máximo nivel en tales tareas.

A su vez, y en un terreno estrictamente filosófico, se expresa así al caso Valentín García Yebra en su conocida traducción de la Metafísica, de Aristóteles:

"La regla de oro para toda traducción es, a mi juicio, decir todo lo que dice el original, no decir nada que el original no diga, y decirlo todo con la corrección y naturalidad que permita la lengua a la que se traduce". (8)

Reconoce, sin embargo, que la concisión que puede lograrse en el griego está fuera del alcance del castellano por lo cual se ve obligado a agregar una pocas palabras en el texto mismo, así como algunas notas, y la discusión previa del modo de traducir varios de los términos técnicos más discutidos de esa Metafísica. (cuasí, lógos, hecís, etc.).

Es, en efecto, prácticamente imposible no caer en cierta paráfrasis cuando se traduce del griego y del latín pues se trata de lenguas fuertemente sintéticas a transvasar a una lengua del tipo analítico, cual es el castellano; y sobre ello, han de considerarse también los problemas semánticos.

Para el caso especial de la Metafísica, se suma a todo ello el carácter especialmente difícil de esta obra, en sí misma no acabada ni pensada para su publicación, sino más bien una suerte de "apuntes" de clase, con su extremada concisión, sus meras alusiones a temas que deberán desarrollarse posteriormente, su construcción a veces "telegráfica", etc. Por ello es que otro traductor también ya muy conocido, Giovanni Reale, dice muy bien que el traductor

"debe, inevitablemente, interpretar el texto; de modo tal que una traducción actual, a una lengua moderna, de la Metafísica, que resulte inteligible, no puede ser sino una traducción-interpretación" (9)

Por ello opta por llevar a cabo una traducción con un amplio comentario

Pero, en fin, no continuaremos ya con este elenco de opiniones, recomendaciones y soluciones a los problemas del traductor: podríamos fácilmente multiplicar las citas pero no agregaríamos nada de novedad a lo dicho. Procedamos ya a comprometer nuestra opinión en cuanto atañe a la labor del traductor de obras clásicas de filosofía:

1. En primer lugar, y aunque suene pero-grullesco decirlo es necesario un cabal conocimiento de los dos idiomas en juego. Sobre esta necesidad con respecto al idioma a traducir, no parece haber posibilidad de discenso; pero creemos que poco se tiene ello en cuenta cuando se trata del idioma al cual se ha de traducir; y si bien es cierto que los textos filosóficos no exigen, en general, belleza literaria, sí pide el castellano un dominio gramatical y sintáctico profundos, a fin de no acabar diciendo por mala puntuación, por ej.- lo inverso de aquello que se pretende decir. Agréguese a ello la imprescindible disponibilidad de un rico vocabulario, que permita el máximo acomodamiento a las articulaciones de un pensamiento habitualmente muy metizado, y se comprenderá entonces nuestra in-

sistencia en la necesidad de un amplio dominio de nuestro propio idioma.

2. De todos modos se ha de tener bien presente que -como dice Reale- toda traducción es, al cabo, una interpretación -nuestra interpretación- del pensamiento a trasladar. Vale decir que se está en presencia, consciente o inconscientemente, de un complejo proceso erizado de dificultades, pues: 1o.) el autor original ya se ha encontrado con sus propias dificultades al haber tenido que expresarse y encajarse su genio en los moldes siempre estrechos de un determinado lenguaje; 2o.) logrado ello, su texto ha sufrido necesariamente las vicisitudes de la historia y ha da garantía que el texto recibido sea exactamente el original; 3o.) el traductor deberá, a su vez, expresarse dicho texto, y lo hará necesariamente ad modum recipientis, con una forma mentis y un contexto cultural decididamente distantes de las condiciones originales de expresión. Por todo ello debe exigirse aquí, cual preparación remota insoslayable, un acabado conocimiento del autor a traducir, tanto sea de su contexto histórico cuanto de su vocabulario y estilo; y esto, no sólo en cuanto a su obra actualmente en traducción sino también a sus demás trabajos -al menos, los afines- a fin de poder fijar el sentido contextual de su terminología técnica; y aun de su personal estilo de exposición, porque el lector no sólo debe estar interesado en lo que dice ese autor, sino también en el modo personal cómo lo dice, para intentar lograr el mayor contacto "personal" posible; que al fin de cuentas el genio no es una máquina de saber sino una persona que ha hecho vivencia de ese saber. ¡Piénsese, por ej., un San Agustín traducido sólo en función de su doctrina! Por todo ello, es imprescindible, como hábito de buen traductor, e inmediatamente al cabal conocimiento de idiomas, autor y texto, establecer una relación de simpatía entre autor y traductor, y entre éste y el presunto lector: en la traducción hay que transmitir no sólo letra sino también espíritu; que al cabo es el espíritu quien produjo la letra "Interpres mentis est oratio" (Cicerón): este es el sen-

tido cumplido del traductor cual intérprete, mediador y mensajero de la sabiduría.

3. En cuanto al método a seguir en la traducción, conviene distinguir aquí dos problemas diferentes:

3. 1. En primer lugar, debe adoptarse una norma general que sirva de guía en todo el trabajo; a esto pueden ayudar las citas que hemos hecho de opiniones autorizadas, ya se trate de las palabras de Fray Luis; de la "regla de oro", según García Yebra; o bien de las "cuatro máximas" de Bover-Cantera; etc.

3. 2. En cuanto a la efectiva puesta en marcha del traducir, y supuestas ya cumplidas las provisiones señaladas en puntos anteriores, estimamos que lo conveniente es proceder en dos pasos sucesivos:

3. 2.1. En una primera instancia se procurará lograr una traducción lo más literal y materialmente ajustada al original: se trata aquí de "decir todo lo que el texto dice", y puede caber asimismo aquel "contar las palabras", de Fray Luis, no tanto para ajustarse pedisecunamente a su número cuanto para obligarnos a una concisión que sólo tendrá éxito si comprendemos el original y manejamos bien nuestro propio idioma: este "contar las palabras" es un buen ejercicio como para ponernos a prueba. Una vez lograda esta versión materialmente completa -conditio sine qua non para que no fallemos en el oficio- los próximos pasos a seguir deberán estar condicionados por el tipo de lector a quien va destinada la traducción. Aquí caben tres posibilidades fundamentales:

3. 2. 1.1 Si la traducción está destinada al hombre culto en general, el ajuste de la versión literal anterior deberá estar reglado fundamentalmente (no exclusivamente) por el criterio de "máxima diafanidad", ese "decirle todo con la corrección y naturalidad" que permita el castellano; porque bajo tales condiciones lo intentado es la intelección agradable del pensamiento del autor traducido. Aquí deberá evitarse, por vía de ejemplo, ese estilo duro y

"telegráfico" de Aristóteles, o bien esas repeticiones con que S. Tomás subdivide su exposición al comentar a Aristóteles.

3. 2. 1. 2. Si la traducción está destinada al estudio de filosofía, pero que no maneja con soltura (o sin ella) el idioma pertinente, la versión estará ahora regulada fundamentalmente (pero no exclusivamente) por la "máxima literalidad"; porque lo que debe intentarse aquí es dar al interesado el mejor sustituto posible del texto original, aun cuando ello lleve a "endurecer", a hacer más áspera la traducción. Un ejemplo clásico de este modo de proceder lo tenemos en las traducciones de Guillermo de Moerbeke, que pueden hallarse en las ediciones de Santo Tomás y donde si la literalidad las hace duras hasta la exasperación a veces, esa misma condición las lleva a una fidelidad tal que por momentos se tiene la impresión de que se trata del mismo Aristóteles escribiendo en latín.

3. 2. 1. 3. En fin: bajo la misma perspectiva anterior; esto es: teniendo presente al estudiante, lo óptimo es ofrecer ediciones bilingües, en las cuales el traductor puede proceder con un poco más de libertad, pues sin faltar a las condiciones debidas, puede facilitar algo más la lectura de su versión, armonizando así "la máxima literalidad" con "la máxima hispanidad". La lectura será, para el lector, algo más grata; la disponibilidad del original puede incitarle al aprendizaje o al mejoramiento de ese idioma o, al menos, a verificar, en el caso de cierta nomenclatura clásica, los diversos modos en que la ha interpretado el traductor. Asimismo, se facilita el acceso al original a quien puede hacerse con él y no lo tiene corrientemente a disposición. Y, en fin: en un modo de que el traductor muestre, sin recargo de notas y aclaraciones como ha procedido en su interpretación. Sin embargo, será prácticamente inexcusable recurrir a algunas notas que al menos expliquen los motivos por los cuales ha procedido así como lo ha hecho.

Pues bien: nos hemos referido hasta aquí, muy apreta-

damente, a algunas de las condiciones fundamentales a cumplir para lograr una aceptable traducción: desde el conocimiento de los idiomas hasta el sentido que de interpretación tiene toda traducción; y desde la integridad material de la obra hasta la relación de simpatía con que debe encarársela. Y aun nos hemos dejado en el tintero referirnos al espíritu de sacrificio que debe mover a todo traductor a emprender su obra; pero será mejor ahora renunciar a ello, para no desanimar futuras vocaciones.

NOTAS

1. J. VERNET, La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente Barcelona, 1978., p.85.
2. Idem, p. 93.
3. Idem, p. 93.
4. FR. LUIS DE LEON, Obras completas castellanas, Madrid 1944, página 29.
5. Idem, p. 1449.
6. Idem, p. 1449.
7. J.M. BOVER-F. CARTERA BURGOS, Sagrada Biblia, Madrid 1947, t.I. p. XIX.
8. V. GARCÍA YERRA, Metafísica de Aristóteles, Madrid, 1970, t.I .
9. G. REALE, Aristóteles: La Metafísica, Napoli, 1968, t. I. p. IX-X.

BIBLIOGRAFIA

Comentario de Yamandá Acosta

JAVIER SASSO: La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos. Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), Colección La Alborada, Caracas, Venezuela, 1987, 215 pp.

Como producto de una investigación que inicialmente se proponía abordar en plenitud el tema "Hombre y sociedad en la filosofía latinoamericana contemporánea", el autor fue restringiendo su análisis a los temas clásicos de filosofía de la práctica y dentro de ellos a los de "la Ética como reflexión filosófica sobre los discursos, las prácticas y las instituciones cuyo conjunto suele recibir el nombre de "moral". (pág.5).

Considerando dentro de este ámbito textos de filósofos latinoamericanos posteriores a la década de los cincuenta, Sasso resolvió finalmente efectuar el estudio de "tres obras de muy diversa estructura y carácter, pero que presentan el rasgo común de poseer la suficiente consistencia y densidad internas como para ser objeto de consideración por derecho propio" (pág. 5).

Refuerza la fundamentación de la elección, el manifiesto avance en la filosofía latinoamericana tanto de la filosofía analítica como del marxismo, con la contracara del repliegue de la orientación fenomenológica tradicionalmente dominante.

Augusto Salazar Bondy (1925-1974) comparece como representante de la filosofía analítica, fundamentalmente, con los trabajos reunidos en su texto "Para una filosofía del valor" (1971). Por su parte Adolfo Sánchez Vázquez (1915) particularmente a través de su "Ética" (1969) re-

presenta a la tradición marxista. Entre ellos, Mario Sambarino (1918-1984) recordado profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, especialmente a través de sus Investigaciones sobre la estructura esporético-dialéctica de la eticidad (1959), se constituye en la expresión de una línea que, partiendo de la crisis de la filosofía fenomenológica, se perfila como un discurso que lejos de afiliarse a alguno de los "-ismos" vigentes en la segunda mitad del siglo, se caracteriza por la original integración del empirismo, el historicismo, el relativismo cultural, el estructuralismo y las filosofías de la existencia, en lo que hace a sus fundamentos epistemológicos como en lo referente a la metodología de análisis

La originalidad del planteo de Sambarino y su marginalidad respecto a las "tendencias doctrinarias organizadas" (pág. 8) señalan la peculiaridad del "interés del camino que, en forma solitaria, su autor recorrió en el panorama filosófico latinoamericano de las últimas décadas" (pág. 134).

En el análisis de los tres modelos contemporáneos de la ética filosófica en América Latina, Javier Jasso nos proporciona como es habitual en su producción filosófica (1) un estudio rigurosamente fundado y exhaustivamente documentado.

Recurriendo excepcionalmente a la vía fácil de la crítica externa, transita consecuentemente la de la crítica interna, abriendo importantes interrogantes en los tres modelos analizados.

La crítica -interna y externa- se ve constantemente complementada por la búsqueda de integración temática o metodológica de los autores estudiados, señalando eventualmente más allá de la intención del estudio, algunos de los lineamientos a desarrollar fecundemente desde la tradición de la ética filosófica en Latinoamérica hacia la constitución de una ética filosófica latinoamericana.

Es desde esta última perspectiva de estimación que la propuesta de Sasao, que no pretende más que "el estudio global y preliminar de cada una de las obras escogidas" (pág. 5), entendemos cumple con creces su propósito.

Tal perspectiva se compadece con las palabras con que Sasao cierra el prólogo que hacemos nuestras: "No hay comunidad filosófica que pueda constituirse como tal si, entre otras cosas, aquellos que han actuado en ella jamás reciben ese tratamiento preliminar que consiste en averiguar qué han dicho y en tomarse el trabajo de discutir lo que han dicho. Sin eso, por más que circulen revistas muy actualizadas, por más que la docencia se ejerza a un alto nivel, incluso por más que truenen filosofías de "lo nuestro", dicha comunidad tendrá de sí misma una imagen desvalorizada. Y desvalorizadora" (pág. 10).

NOTAS

(1) Otros trabajos de Javier Sasao: "Sobre la sociología de la creación literaria. Examen de las tesis de Goldmann", Cuadernos de Literatura, F.C.U., No. 22, Montevideo, 1972. (Segunda edición: Kalapa, Universidad Veracruzana, 1979).

"Análisis ideológico y modelo epistemológicos", en *DIÁLOGA* No. 22, México D.F. 1976, pp. 105-126.

"Totalidad y conciencia posible" O.L.I.J.S. Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1980, 134 págs.

"Problemas actuales de la ética" en *Filosofía y ciencias sociales, problemas teóricos y metodológicos*, O.L.I.J.S., Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1982, pp. 51-130.

MIGUEL HERRERA FIGUEROA, Principios de Política.
Leuka, Buenos Aires, 1988, 298 pp.

El Dr. Herrera Figueroa se ha dedicado asiduamente a los temas de Filosofía del Derecho y Filosofía Política, laborando hasta una terminología que le resulte apropiada para expresar sus ideas, sobre todo teniendo en cuenta las adherencias ideológicas y las tergiversaciones que padecen muchos vocablos. La Introducción del Dr. Luis Fernando Rivera informa con prolijidad al lector acerca de la trayectoria intelectual del autor, y de los antecedentes dogmáticos de la obra que nos ocupa.

La obra se divide en tres partes: en la primera se tratan los fundamentos de la política en seis capítulos, en la segunda, la estimativa política estructurada espiritualmente (caps. 7 a 15) y en la tercera la intención trágica del autor instituida como síntesis (caps. 16 a 22). Cada parte va seguida de una abundante bibliografía.

El punto de partida consiste en una reflexión acerca de la naturaleza humana, soporte del fenómeno político, entendida como una realidad indivisible de psiquis, polis y logos, a la cual el autor denomina "intravital". Continúa explicando las manifestaciones más profundas ("horizonte vital ocotímico") que constituyen el objeto patentizado de su "fenomenología insistencial". Según Herrera Figueroa "hacer fenomenología, consiste en entretejer la conciencia empírica, en describir estructuras trascendentes de la existencia del hombre con la certeza de que también desbordamos lo espiritual en pos de lo que pensamos institucionalizar" (p. 101), de ahí que en ese plano lo teórico sigue a lo actitudinal y no a la inversa como en la filosofía tradicional. La dimensión intravital en relación a la política se integra con el hecho, el valor y la norma, teoría en que Herrera coincide con los vitalismos y tridimensionalismos jurídicos (por ej. Reale, Goldschmidt) aunque él prefiere esta otra denominación.

En la segunda parte el autor analiza las diversas vertientes de la estimativa política, describiendo la consiguiente y conformación del "homo iuridicus", que es el "homo democraticus" habitante de la "polis", que posee un saber humanístico acerca de su propia comunidad y cultura y que responde a las exigencias de la justicia concreta y no puramente intelectual (pp. 152-3). Como era de esperar, el tema de la violencia en sus diversos aspectos no podía estar ausente de este planteo, y el autor dedica al tema varios capítulos, tocando sucesivamente el significado de la violencia política, la estrategia, la dialéctica política y el caudillismo.

En su tercera parte se aboca a la descripción y valoración de los modelos políticos, partiendo de la concepción trinitaria esbozada antes y que le llevó las dos primeras partes. Tres conceptos se relacionan estrechamente con esta descripción de modelos: función, estructura e institución, que ensamblan la realidad humana. En su sentido más prístino, desde Platón, la Política es un saber, pero un saber peculiar, que Herrera vincula en su desarrollo histórico a Agustín y Hegel, y al que designa como "saber psicoanalítico", que consiste en un pensar "existencial existenciado" (p. 261).

He aquí en muy resumidas líneas el contenido esencial de esta obra que además abunda en conceptos aledaños, siempre concordantes con esta visión tridimensional del hombre, del mundo y de la realidad político-jurídica. Para concretar en una sola frase la dirección central del pensamiento del autor, escogemos la del Dr. Rivera en su presentación: "El humanismo de Herrera Figueras no es un classicismo estético de modelos, ni un romanticismo idealista que hace pasar hermosos momentos en alas del sentimiento y se materializa en literatura. El humanismo de Herrera Figueras es un antropocentrismo sin concesiones" (p. 38).

Por eso mismo podemos concluir, con el presentante, que una reflexión sobre estos temas es una tarea muy adecuada para este momento nacional y para los problemas históricos que hoy nos preocupan.

JOSE LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ, Bolivia: un pueblo en busca de su identidad. Ed. Los amigos del Libro, La Paz Cochabamba, 1988, 384 pp.

El Prof. José Luis Gómez Martínez es un estudioso español radicado hace años en Estados Unidos y dedicado al estudio del pensamiento latinoamericano. Para acercarse a la cultura boliviana ha disfrutado una beca que le permitió residir un tiempo allí. Esta obra es el resultado de sus investigaciones.

Debemos señalar, en primer lugar, que el autor tiene en los últimos años una doble preocupación investigativa: conseguir una formulación teórica que sea aplicable a un país concreto. En consecuencia debemos distinguir en este trabajo dos planos conceptuales, distintos pero relacionados: la base teórica y su aplicación al caso boliviano.

Pasando pues, al primer tema, el mismo autor reconoce que su marco conceptual ha surgido en relación al pensamiento de Ortega y Gasset, de Castro y de Francovich, con quien dialogó largamente en Río de Janeiro. En cuanto a su postura personal, ella se expresa en dos direcciones: señalar por una parte lo que NO se debe hacer; por otra, proponer un punto de mira desde el cual sea patente el horizonte de la preocupación analítica sin deformaciones. En el momento negativo invalida una práctica hasta ahora común: el uso de categorías valorativas aptas para otros pueblos (sobre todo europeos) cuyo resultado ha sido una doble inexactitud: o bien demostrar la adaptación del pensar europeo a la realidad boliviana (o latinoamericana en general) o negar totalmente la existencia de un pensamiento autóctono (p. 31). En el momento positivo se instala en la circunstancia (orteguianamente hablando) boliviana a la que responde el pensador local. De allí que la circunstancia sea un elemento esencial de comprensión. A esta circunstancia que penetra el sujeto pensante localizado el autor la llama "morada vital". Se trata pues de caracterizar en primer término la morada vital boliviana y a

partir de ella, luego, explicar genéticamente y telóticamente a la vez la producción cultural de Bolivia.

Este primer nivel-teórico- se complementa con el análisis, inspirado en Francovich, de lo que este pensador llama "los tres mitos bolivianos": El Kollasuyo, el Virreinato y la República, y que en otros términos serían: la fuerza del suelo, la riqueza de "El Dorado" y la emancipación. A partir de estos tres mitos se gestaron sendas utopías que según Gómez Martínez han oscurecido la comprensión del mundo real boliviano. Precisamente "lo boliviano" ha quedado oculto debido a una visión recortada y fragmentaria de la realidad: por ej. y desde lo más urgente, la imagen del país que se tenía hasta hace pocas décadas no contemplaba sino una parte de su territorio: el altiplano, olvidando el llano y la selva. De allí que esas regiones, al no estar integradas en el proceso político-social boliviano, quedaron aisladas y en parte se perdieron en sucesivas guerras (con Chile, con Paraguay) porque la élite dirigente no tenía conciencia de su "bolivianidad".

Según Gómez Martínez la literatura de este siglo constituye una fuente más adecuada que los documentos oficiales para analizar este proceso de búsqueda de "lo boliviano" en que la nación se halla empeñada. Por eso su obra recoge los más variados testimonios literarios, juzgando a la luz de ellos los documentos oficiales históricos, comportando ésto una singularidad realmente interesante como metodología, novedosa y prometedora.

El resultado de su análisis arroja, muy brevemente expuestos, los siguientes dividendos: hasta el primer conflicto armado (1880, Guerra del Pacífico) Bolivia no había tematizado una situación conflictiva que se arrastraba desde su primera época independiente: la dualidad y el desfase entre la legalidad institucional teórica y la normatividad práctica confusa y marginada según las diferentes regiones y los diversos grupos culturales y étnicos. A partir de esa primera derrota, se perciben los primeros intentos de repensar el país. Hay un primer in-

tento en tal sentido, que se concreta en una brega intelectual por la recuperación de los valores telúricos, que abarca los pensadores activos entre principios de siglo y la Guerra del Chaco. Esta es la época de las corrientes indigenistas, también irrealistas en cuanto idealizaron al indio; sin tomar en cuenta los indios reales que vivían en la Bolivia de comienzos del s. XX, reivindicaron el poder para un indio inexistente y quisieron inaugurar una nueva cultura que prescindiera de lo que ya estaba indefectiblemente dado: la primacía cultural europea y el mestizaje. También pertenecen a esta época los primeros intentos serios de lograr una educación popular, entendiendo por "educación" algo más que la mera alfabetización que hasta entonces había sido la única -y escasa- preocupación de los gobiernos.

Llegamos así al punto nodal que para Gómez Martínez cambia el rumbo del pensamiento boliviano: la Guerra del Chaco. Este hecho desgraciado para Bolivia sirvió sin embargo, por extraños designios del destino histórico, como punto de partida de una auténtica renovación en las ideas. En el Chaco se encontraron por primera vez, dice el autor, todas las bolivianas. Venían desde diferentes sitios, traían diversas tradiciones, todos estaban sometidos a iguales privaciones y sufrimientos. Allí se vio que el indio no era el ser tan despreciable que se creía entre las élites dominantes, pero también se vio que no podía pedirse valentía y arrojo a un pueblo al que durante siglos se le había condenado a la obediencia pedisecua. Incluso el negligente hecho de enviar a los disidentes políticos al frente, como modo de quitarlos de en medio, suscitó un resultado inesperado: estos elementos de fermento fueron un eslabón esencial en el movimiento de autoconciencia que el pueblo llano (el indio el mestizo) había iniciado, y de algún modo constituyeron también la primera fuerza motriz del mismo.

Gómez Martínez no trepida en afirmar que todo soldado al regresar se transformó en un resonador y un multiplicador de esa inquietud, de modo que Bolivia ya no fue más

la misma: ahora estaba en posesión de una imagen completa de sí. En efecto, sus regiones se constituían como elementos propios e iguales dentro de la unidad total; sus razas y comunidades podían aspirar con el mismo derecho al carácter nacional de su cultura y tradición; su intelectualidad estaba suficientemente madura como para repensar esta realidad sin los utopismos o los escapismos del pasado.

Un tercer hito que señala Gómez Martínez es 1952, a partir del cual el país se encamina hacia la actualidad. El logro de los últimos decenios es realmente impresionante, y el autor no cesa de confirmarlo con sucesivos datos y ejemplos. Sumamente documentada, esta obra nos presenta un panorama riquísimo de las artes y las letras de la nueva Bolivia, incluyendo numerosas reproducciones de obras plásticas significativas. Todo ello contribuye a afianzar la tesis inicial y a demostrar con los ejemplos concretos la interrelación de todas las manifestaciones culturales y la consonancia con los ideales y las convicciones propias que tan trabajosamente se han ido gestando.

(a) Realmente el trabajo de Gómez Martínez es nutrido y de grandes méritos. Yo destaco sobre todo su sincero deseo -y su esfuerzo en concretarlo- de abrir nuevas vías metodológicas que permitan una clara comprensión de estas culturas conflictivas. Creo que esto es imprescindible y además valioso por sí mismo. Pero creo también que más allá de este análisis sobre la historia de las ideas, es pertinente plantear una cuestión más de fondo, que el autor no toca. Me refiero al concepto de "nacionalidad" cuando se aplica a países como los nuestros, que no practicaron el mismo camino cumplido por Europa, donde sí se ha elaborado un concepto de "nación" adecuado a su propio acontecer histórico. Nuestras naciones surgieron - aunque duela decirlo- muchas veces al azar o por designios extraños (pensemos en la fragmentación de América Central, en Ecuador, en Uruguay, y quizá en cierta medida, en todos los casos). El problema de generar una conciencia nacio-

nal fue posterior a un hecho institucional consumado casi siempre desde afuera, o fortalecido foráneamente por intg reses a veces inconfesables. Podemos pues plantearnos si debemos buscar "lo boliviano" sólo porque Bolivia existe como nación por imperio de una juridicidad también problg mática si la miramos incluso sólo desde la tradición colg nial, por no insistir en lo precolombino e ignorar así, indirectamente el otro hecho consumado (el mestizaje, so- bre todo cultural). En suma, creo que el caracter nacio- nal en nuestros pueblos siempre tendrá un cierto dejo "de- fectivo", no por incapacidad nuestra sino por imperio de los tiempos históricos: estamos tratando de afirmar nues- tra nacionalidad cuando el primer mundo tiende velozmente a la transnacionalidad. Esto también tiene que ver con nues- tro desfase entre una modernidad que no vivimos plena- mente y una posmodernidad que nos pisa los talones. Por eso al hablar de un pueblo en busca de su destino -lo cual es muy pertinente- tenemos que ver primero con claridad si ese "destino" es verdaderamente el de una "nación" en el sentido en que cómodamente lo entendemos y que al pa- recer tanto nos ha costado ser. ¿No será quizá porque na- turalmente no estamos ordenados a ello? Esta pregunta in- quietará quizá a un político y probablemente será menos- apreciada por un historiador. Pero un filósofo o un analig ta de las ideas no puede dejar de tenerla en cuenta.

Estas observaciones más de ningún modo intentar oscu- recer los muchos méritos y valores de este trabajo de Gó- mez Martínez, con quien comparto el interés por la histo- ria de las ideas latinoamericanas y en general el enfoque de la "morada vital", aunque yo no lo denomino así. Inten- tan solamente abrir un debate que me parece muy importan- te en los momentos que vivimos.

GILBERTO DE MELLO ANJAVSKI, Viver é perigoso (Introdução a metafísica do perigo) Edições GRD, São Paulo, 1986, 2ª ed. 85 pp.

El autor es considerado el más genuino y fiel representante del orteguismo en Brasil. Su bibliografía, que incluye una decena de libros editados en los últimos diez años lo atestiguan. Y el hecho de haber llegado esta obra a su segunda edición (12 años después de la primera) lo confirma. La única modificación significativa es la del título. Lo que ahora es mero subtítulo clarificador y entre paréntesis era antes denominación inicial. Quizá se trataba de eliminar la conflictiva palabra "metafísica", aunque el autor confiesa, en el Prefacio de esta segunda edición, que "metafísica del peligro" significa "simplemente el lugar y la función del peligro dentro de la realidad; más precisamente, en la realidad radical de la vida humana". En estas breves líneas queda inequívocamente fijada la dirección de las páginas que siguen.

"Vivir es muy peligroso" hace decir Guimarães Rosa a uno de sus personajes y De Mello explica que se debe a que la vida en sí misma es peligrosa, tesis que se encuentra enunciada ya por Ortega en varios pasajes explícitos. Así, el peligro se devota en la estructura humana como un componente específico de la misma. De Mello ubicará el peligro, pues, a partir de una comprensión raciovitalista del hombre. Es así que el primer capítulo se dedica a precisar la estructura de la vida humana como realidad radical circunstanciada. Esta circunstancialidad del yo implica, por ej. que la vida humana es sustancialmente histórica (se convive con las cosas, con los vivos y con los muertos, nos dice el autor en p. 9) Dicho rotundamente: "Yo no soy "cosa", pero sin las cosas entre las cuales vivo, yo no soy nada" (p.10) De allí que toda vida humana implique un proyecto de quehacer. La especificidad de cada vida depende de ese proyecto, absolutamente propio e intransferible, la vocación en el sentido más profundo. De allí que

para el autor "vocación" sea a la postre el destino propio de cada cual. "El término 'vocación' debe despojarse enteramente de su lastre pragmático. Vocación no es lo que tenemos que hacer en la vida, es lo que tenemos que ser. No se trata de una cualificación funcional, de carácter sociológico, sino de una cualificación personal, de carácter metafísico" (p.16). De ahí que el autor comparta con Ortega el carácter utópico de la vocación, de acuerdo al consejo de Píndaro: llegar a ser el que eres. La filiación orteguiana de este pensamiento es tan patente que no resultarían necesarias -sino simplemente gratas- las numerosas citas con que De Mello prueba la cercanía del maestro.

A partir de aquí el autor discurre por cuenta propia, profundizando el tema del peligro, extendido ahora como "peligro absoluto". Y comienza por aquello que parece tan humano que ha llegado a significar el constitutivo esencial, la "diferencia específica" del hombre: la razón. Pero De Mello habla de la razón vital, la que es tematizada por el raciovitalismo, contraria al finisecular intelectuálistico. "Pensar, lo que se llama realmente pensar, no equivale a accionar ciertos mecanismos psicológicos(...). Pensar es lo que hacemos, sea lo que sea"(p.22). El pensamiento es algo que hace la vida humana y ésta no se resuelve en aquel. No vivimos para pensar, sino que pensamos para vivir. Y entretanto no tenemos certeza de que nuestro pensamiento sea adecuado. "El pensamiento es adquisición esencialmente precaria, de ahí su peligro; de ahí la inseguridad consustancial a la vida humana"(p.23). A diferencia del seguro instinto animal, la razón humana siempre es vacilante, cada uno siempre está en peligro de no ser el sí mismo único que es, ha dicho Ortega. Concluye el autor: "Perderme o encontrarme, ese es el contenido del peligro absoluto(...)" "Perderme o encontrarme es la esencia constante y universal de todo y cualquier peligro" (p. 27). De allí que el sentido de peligro sea esencialmente humano, mientras que el animal tematiza sólo el miedo. El animal se apega incondicionalmente a la vida; el hombre sólo cuando ella es digna de ser vivida. "Tenemos

la muerte por la posibilidad que representa de frustrar para siempre el cumplimiento de nuestra vocación, por el punto final que impone en nuestra libertad para nosotros mismos" (p. 28).

¿Cuáles son los elementos concretos y circunstanciados que componen la situación peligrosa que es toda situación vital? El primero, contesta De Mello, es el "otro"; no en el sentido sartreano de que represente el objetivador o el infierno, sino porque aún en la mejor situación de armonía y acuerdo, el otro siempre es un ser distinto que impone al yo el límite de ese otro yo. El otro no es el infierno, sino la posibilidad de que en ese choque, que es encuentro, yo me revele como yo, afirmándome frente a él. Y otro tanto soy yo para el otro, por eso vivir es convivir y no puede ser de otro modo.

Si vivir es estar en el mundo, eso es peligro absoluto; pero como vivir significa también convivir, el otro es el peligro inmediato. Con esta reflexión se abre el capítulo tercero, dedicado a la experiencia del peligro. - "Nuestra primera ecuación era: vida = peligro. Nuestra segunda ecuación es: peligro = experiencia" (p. 36). Más allá de la reducción semántica propuesta por Ortega, De Mello fundamenta el segundo aserto en la antropología raciovitalista, reinterpretando en ese sentido los diversos matices de la "experiencia" (científica, vital, práctica).

El tema del peligro se cierra con dos capítulos dedicados al análisis del mismo en dos formas literarias claves: la épica y la tragedia. Con respecto a la primera, De Mello entiende que épica es "la narrativa arcaizante, de la incursión del héroe por el mundo" y entonces "épica significa la primera imitación de la vida humana como acontecer narrativo" (p. 49). Tomar conciencia o dar razón de las cosas implica contar una historia. Y al ser narrativa radical, la épica no puede ser sino arcaizante, siendo esa su diferencia con la crónica o la novela. El pasado de la épica es un pasado absoluto, que revela el cuadro de la perfecta armonía entre lo divino, lo humano y

lo natural. Es que el proyecto o destino del héroe unifica el mundo épico en cuanto mundo, dándole un ritmo intrínseco (de allí la sucesiva alternación de día y noche, guerra y paz, descanso y fiesta, etc.) Concluye el autor que "el proyecto heroico revela en las cosas el orden y la estabilidad buscada por la vida humana, revela el mundo, en dimensión ya metafísica, pero no todavía ontológica" (p.54). En cambio, el héroe trágico quiere reformar la realidad, inaugura con ello la trascendencia. El origen de la tragedia, para De Kello, está en esta voluntad inflexible del ser de ser af mismo, luchando contra las potestades mundanas adversas (p.57). De este modo la tragedia de Edipo -prototipo de toda tragedia para De Kello-rg presenta el esfuerzo del héroe por ser alguien (recordemos que no conocía su origen) enfrentando a la Esfinge. En efecto, Edipo era sólo un hombre, mientras que todos los demás que conocía eran "alguien" (pertenecer a una ciudad a una tribu); por eso resolvió fácilmente el enigma, identificándose con la respuesta. La tragedia de Edipo muestra que la sustancia del hombre es su destino (p.63) que es el primer esquema interpretativo de las cosas. Concluye De Kello que a partir de la tragedia el mundo ya no es "lo que hay" sino "lo que es": la "noira" es la protoforma dramática de la "physis". "La verdad no surgió desde luego con vida, sino como portadora de muerte. La verdad es peligrosa para los mortales. Verdad es peligro" (p. 68)

Si la vida es en sí misma peligro, es natural la búsqueda de seguridad. En el capítulo sexto y final del desarrollo (el séptimo, a modo de conclusiones, recapitula todo lo anterior), el autor analiza la relación entre felicidad y seguridad. En primer término apunta que la felicidad no es un gozo, ni siquiera de seguridad, ni tampoco es la plenitud de la vocación, porque ella es una utopía, irrealizable en su integridad; como ya señalara Ortega, la vida humana tiene un carácter deportivo en el sentido de que se vive por sí misma. De ahí el juego con el peligro, que siempre ha caracterizado a las grandes personalidades. Sin embargo no comparte De Kello la teo-

ría de la angustia existencial heideggeriana, porque ella sólo es comprensible como una ausencia circunstancial y temporaria de la calma, que es un estadio superior. Si miramos ésto en dimensión comunitaria, apreciaremos la función que Ortega y su discípulo otorgan al derecho como prototipo de los llamados "usos fuertes". Finalmente el autor propone a los jóvenes ser congruentes en su vida, practicar lo que se piense, aunque sea "peligroso" porque de lo contrario estaremos en un peligro mayor, que el autor se ha cuidado de señalar con tanta claridad en esta breve obra que nadie puede llamarse a engaño.

ZOLA DIAZ PELUFFO, Ideas fundamentales de Torres García, Montevideo, Direc. Gral. de Ext. Universitaria, División Publicaciones y Ediciones, 1986, 206 pp.

Torres García fue uno de los plásticos más importantes no sólo de Uruguay sino a nivel internacional, a mediados de siglo. Además de su obra pictórica, nos ha dejado numerosas escritas donde tematiza la pintura en su historia, su estética y su técnica, desde un punto de vista original y en cierto sentido anticipatorio. El Dr. Díaz Peluffo ofrece en esta obra una "reconstrucción sistemática" de las ideas que Torres García expone a lo largo de muchos años y en diversas publicaciones y conferencias. En el primer capítulo se expone la primera distinción básica torresgarciana: orden real y orden estético, con la subsiguiente diferencia entre imitar y crear, lo que permite fijar el punto de partida de toda obra artística. En el capítulo segundo se exponen los medios pictóricos: el tono (el color), la línea y la estructura. Con respecto a esta última Torres propone seis reglas fundamentales: 1. uso de formas geométricas; 2. ir de la geometría a la naturaleza y no a la inversa; 3. ley de frontalidad; 4. estructura ortogonal; 5. uso de la "sección áurea" o "divina proporción" y 6. equilibrio de la estructura (p.45-50).

A partir del capítulo tercero se abordan las propuestas estéticas de Torres García. En primer lugar, su dicotomía: naturalismo/constructivismo, visualizada como dos maneras de ver la realidad, encontrando un significativo acercamiento al pensamiento expuesto en 1915 por Heinrich Wölfflin, dos años después de que Torres publicara sus sus "Notas sobre arte" donde básicamente sostiene igual-criterio de distinción de obras de arte y que luego se ha considerado como distinción estética fundamental. Según esta división, existen fundamentalmente dos modos de encarar la pintura: o bien siguiendo el frontalismo (bidimensionalidad) de la pintura arcaica, bizantina, precolombina oriental y moderna; o bien hacer pintura naturalista (la que surge a partir del renacimiento) en la que se trata de imitar el tridimensionalismo de la realidad mediante la perspectiva, el escorzo y el sombreado. En este sentido aconseja Torres a los pintores latinoamericanos, una vuelta a las fuentes indoamericanas en lugar de copiar servilmente la decadente pintura europea decimonónica. Cuando Torres regresa a Uruguay, en 1934, intenta modificar el ambiente pictórico retrasado de su país, encontrando incompreensión casi permanente (p. 135 ss).

Pasando al acto de creación artística en sí mismo, expone el autor las ideas de Torres, sean las explicitadas por el mismo artista, o las que surgen de su obra y de su actividad. Para Torres el acto creador es esencialmente emocional, y como tal, vital, aunque sea necesario pensar antes de actuar y tener conocimiento de la teoría pictórica. De allí que, según Díaz, aunque Torres postule normas de constructividad y manifieste cierto interés por la objetividad, no elimina la posibilidad del subjetivismo en su teoría del arte. Por otra parte rechaza el "toma" en forma absoluta porque lleva a lo real imitativo y no a lo estético puro (p. 147 y 153).

El capítulo séptimo resume ordenadamente las apreciaciones de Torres sobre el artista en su vida y tarea. Los criterios esenciales son: conexión con el público (toda c-

bra de arte es una forma de comunicación, nadie pinta sólo para sí mismo), dedicación total a la pintura, estado psíquico receptivo, mentalidad práctica y emotiva más que conceptual, originalidad y sinceridad, fe, misticismo, moralidad, solidaridad social (el orden total que abarca el término "tradición"), búsqueda permanente e intransigencia en la propia elección. Torres García predicó la intransigencia absoluta del artista en su vía, no se puede permitir una especie de relativismo que justifique todos los enfoques, so pena de no fructificar en ninguno. Es decir, que la mentalidad artística es en este aspecto exactamente lo contrario de la mentalidad teórica y crítica o sea, puramente intelectual.

El último capítulo resume las ideas de Torres acerca de la historia pictórica y los artistas más célebres. Por supuesto sus valoraciones están determinadas por su opción entre las dos maneras de enfocar la pintura a que ya nos referimos. Pero dentro de la corriente naturalista (que él personalmente no comparte como pintor) deslinda la pintura puramente imitativa (que rechaza por considerarla carente de todo valor) de la pintura naturalista abstracta, es decir, aquella que aunque se apoye en la cosa, tiene elementos abstractos que prevalecen sobre ella. Más refiere las opiniones de Torres sobre los renacentistas, el Greco, Velázquez, Goya, los impresionistas, los post-impresionistas y los integrantes de los que denomina "movimientos aferentes", artistas que se beneficiaron del impresionismo pero que se apartaron de esa corriente (por ej. Gauguin, Redon, los cubistas, Picasso, Braque, Gris, el neoplasticismo y otros movimientos modernos (suprematismo, constructivismo ruso, expresionismo, superrealismo, dadaísmo). Finaliza el capítulo con una referencia a la pintura uruguaya.

En el Epílogo, el autor señala la enorme importancia que ha tenido la obra de Torres en la orientación de la pintura uruguaya, estimando que a pesar de la incompreensión de que fue objeto, sus ideas cambiaron el panorama

pictórico de ese país, ya que permitieron una correcta comprensión de las tendencias y una valoración adecuada de las mismas. Sin duda esta obra contribuirá al conocimiento de este pintor cuya trayectoria lo coloca en un lugar privilegiado de la plástica latinoamericana. La cuidada impresión de la obra queda enriquecida y valorizada con ocho reproducciones a todo color de sendas obras de Torres: "Autorretrato", "Mural", "Paaisaje plano", "Futura-constructiva" (3), "Arte constructivo puro "y" Arte constructivo con signos", cuyas explicaciones ayudan a fijar los caracteres distintivos de esta propuesta pictórica.

ANGEL J. CAPPELLETTI, Las teorías del sueño en la Filosofía Antigua, Caracas, Instituto Universitario Pedagógico de Caracas, 1987, 96 pp.

El Prof. Cappelletti nos ofrece un nuevo trabajo relacionado con su área de interés: la filosofía antigua. Se trata de una breve pero acabada reseña de las principales teorías que la antigüedad elaboró acerca del fenómeno del sueño. Su estructura es tripartita: colocando a Aristóteles en el centro temático, el capítulo I se ocupa de todos los prearistotélicos y el último de los posaristotélicos. Esto no es gratuito, porque verdaderamente el Estagirita nos presenta una investigación que lo distanciará enormemente de las fragmentarias ideas de sus antecesores.

En efecto, aunque Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, los sofistas y Platón esbozaron algunas ideas al respecto (Cappelletti dedica especial atención al Abderita, quien por primera vez elabora una teoría sobre lo onírico que sea consecuencia de la gnoseología y que siendo mecanicista y materialista, satisficiera con todas las expectativas de su época en cuanto a la función "parapsicológica" de los sueños), antes de Aristóteles sólo Hipócrates se había ocupado del sueño con una perspectiva que hoy podríamos considerar científica, aunque latamente.

Aristóteles trató tres aspectos del sueño, a los que Cappelletti dedica sendos capítulos: la psicofisiología, su naturaleza y origen y su función mántica. Luego de por memorizados análisis de los textos, el autor evalúa el significativo avance de estas teorías, algunas de las cuales conservan todavía parte de valor.

Entre los helenísticos se ocuparon del tema los epicúreos, estoicos, académicos y neoplatónicos. La reseña histórica llega hasta la época de Marco Aurelio, es decir, cubre la producción más significativa del pensamiento grecorromano. En las páginas finales trata especialmente a Filón de Alejandría, que si bien es un filósofo helenista es también un representante conspicuo del pensamiento hebreo, en el cual el sueño (sobre todo los sueños inspirados) tienen importancia religiosa especial. El autor sustrae de qué modo Filón interpreta los sueños de origen divino con el mismo método alegórico que las Escrituras, considerándolos por tanto, revelaciones de Dios. De allí que su postura concuerde con la que presentan estoicos y peripatéticos acerca de los oráculos. En suma, que más allá de la curiosidad por el fenómeno del dormir y del soñar, lo que preocupó por igual a hebreos y grecorromanos fue el aspecto mántico y la función que hoy llamaríamos "premonición" o "parapsicológica" de ciertos estados subliminares. La filosofía posterior, básicamente adherida al sólido cuerpo aristotélico, perdió contacto con otras explicaciones interesantes y fue necesario esperar hasta la constitución de la psicología empírica para hallar un tratamiento nuevo acerca de este tema.

En este punto, como en muchos otros, la posteridad no hizo honor a la pluralidad y diversidad teórica que caracterizó al pensamiento griego y encarrilándose en una óptica de las direcciones posibles estrechó a la vez la comprensión de ese mundo del pasado. Por eso siempre son bienvenidas libros como el presente, porque nos permiten rescatar del injustificado olvido todas estas aserciones del pensamiento humano por comprenderse a sí mismo.

ANGEL J. CAPPELLETTI, Protágoras: Naturaleza y Cultura. Caracas, Bibl. de la Academia Nacional de la Historia Estudios, Monografías y Ensayos, 1987, 169 pp.

El Dr. Cappalletti, profundo conocedor de la filosofía antigua, sobre la cual ha publicado ya numerosos e importantes trabajos, aborda aquí al que quizá deba considerarse el representante más importante de la sofística griega, y sobre el cual, sin embargo, es muy escasa la bibliografía producida en el ámbito de habla hispana.

El autor desarrolla su monografía en tres partes: dedica la primera a explicar los orígenes, sentido filosófico e histórico y proyección del llamado "movimiento sofístico" en la compleja vida intelectual de la Grecia clásica. Luego de referir la cuestión en su estado actual de acuerdo a las investigaciones más recientes e importantes enfoca la caracterización de la sofística en términos de la antítesis isaias/rómos y por tanto poniéndolos en relación con las opciones políticas fundamentales de su tiempo. El interés de esa clasificación (partidarios de la isaias: igualitarios o anti-igualitarios y partidarios del rómos) es que permite compararlos con otros pensadores posteriores que se han ocupado de filosofía política y aún con movimientos ideológicos modernos. Quizá resulte chocante, en primera aproximación, caracterizar a un sofista como "Izquierdista" o "derechista", pero si vencemos los prejuicios de una visión demasiado aséptica de la filosofía, y no caemos en sutiles anacronismos, debemos conceder que la interpretación de Cappalletti es enriquecedora.

La segunda parte refiere la vida y obra de Protágoras de acuerdo a los resultados más seguros de la investigación actual; y dado que la cuestión de la autoría no puede discutirse scabadamente sino teniendo en cuenta los contenidos mismos, pasa inmediatamente a la tercera parte dedicada a la exposición de la filosofía del abderita. El punto de partida de su análisis es el retrato que del so-

fista ha dejado Platón, con quien concordaba en más de un aspecto de la filosofía política. Frente a las divergentes aseveraciones sobre la unidad y sistematicidad del pensamiento de Protágoras, Cappelletti opta por la afirmativa interpretando la antítesis fyais/nómos como una sucesión de dos momentos contrarios (p.75) con lo cual el sofista pretendería mostrar que el individuo y la realidad natural son superados por la sociedad y la cultura, y cómo a la mera materia en perpetuo flujo se superpone lo que podría llamarse Espíritu. El autor resume así su interpretación del pensamiento unitario de Protágoras: "originariamente (fyais) no hay sino el flujo perpetuo de la materia y los individuos humanos que, al captar diversos momentos de ese flujo, logran sus propias verdades; por el esfuerzo, la experiencia y la voluntad del hombre (nómos) aparece a existir luego una nueva y superior realidad, que es la de la cultura, la Sociedad y el Estado (pólis)" (p. 75-76).

En sucesivos capítulos el autor analiza más detalladamente los elementos de esta síntesis: la naturaleza como devenir, el individuo y su conocimiento sensible, la tesis del "hombre-medida" y la superación de la naturaleza por la cultura. Para Cappelletti, la teoría del "hombre-medida" deber ser interpretada en sentido individualista (todo juicio es verdadero para quien lo formula) pero hay juicios que son "mejores" (más útiles) que otros desde el punto de vista social. Para el autor, la teoría de Protágoras sobre el origen de la cultura coincide con la idea sobre la génesis de la Sociedad y el Estado, destacando que de la versión del individualismo humano pre-social y salvaje no extrae consecuencias hobbesianas porque estima que la cultura (nómos) es un salto cualitativo con respecto a la naturaleza y la instauración de un nuevo especie (la pólis democrática) donde se asegura plenamente la vida de la humanidad con un mínimo sacrificio a la libertad del individuo (p. 136).

De acuerdo con esto, si bien Protágoras sostiene que

todo lo que a un sujeto (individual o colectivo) le parece verdadero, es verdad para él, y por tanto la función del educador no es hacer que el juicio falso para un individuo se convierta en verdadero, también afirma que no todos los juicios son igualmente útiles para ese mismo sujeto individual o colectivo. La labor del sofista (pedagogo) consistirá en lograr que los juicios perjudiciales o menos útiles sean cambiados por otros más útiles. Por lo tanto, el papel de la sofística se vincula al mundo del homo de la cultura. Y así, si lo natural es lo subjetivo, lo cultural será lo objetivo, lo referido a lo útil y lo vital. En este contexto deben a su vez interpretarse las ideas de Protágoras acerca de las creaciones culturales como el lenguaje, la religión, la gramática y la retórica.

La obra de Cappalletti nos pone frente a una imagen más rica y matizada de la sofística que aquella que se desprendería de considerar tan sólo algunos de sus elementos como el escepticismo gnoseológico, el relativismo o su ambigua estimación de la filosofía. Sin duda va llegando el momento de revalorar los juicios históricos absolutos y unitarios. En la compleja vida cultural de la Grecia clásica nada es absolutamente blanco o negro (como tampoco, en otro sentido, lo fue después o lo es ahora). Nuestros esquemas expositivos, a lo largo de los siglos, han simplificado tanto la cuestión que la imagen quedó amenazada en su mínima integridad histórica. A restaurar, en lo posible, la riqueza original, contribuyen obras como la que comentamos, y que debe ser doblemente bienvenida en un ámbito cultural y lingüístico poco propenso a ocuparse de los "marginales". También esto contribuirá a enriquecer la visión histórica de la filosofía. Sin duda no se trata de aceptar de lleno todas las interpretaciones del autor puesto que, al menos algunas de ellas, pueden suscitar reparos, que él mismo ha previsto. Por ej. no tenemos criterios definitivos para establecer autorías, para precisar en qué medida Platón ha reflejado a Protágoras, para decidir qué relación tuvo con Demócrito, para trazar una neta distinción entre los sofistas filósofos (Protágoras al

menos, lo sería) y los sofistas retóricos (Georgias?). Una dimensión considerable del antiguo pensamiento griego todavía está en nebulosa y quizá de ella no podamos salir nunca por falta de documentos fehacientes. Pero las interpretaciones, si son fundadas, no resultan arbitrarias o superfluas. Después de todo, nuestro conocimiento del real pensamiento de Protágoras o de algún contemporáneo suyo, y el que podemos tener de un pensador más cercano, no es sino una cuestión de grado. Todo texto (Fragmentario o completo) no es sino una parte del pensamiento total de quien lo elaboró y a la vez es soporte de significados e implicancias que quizá su autor no pensó. Por eso la hermenéutica es necesaria. Y la historia de la filosofía—en este sentido— es parte de la filosofía misma.

GUILLERMO OBIOLS, Problemas Filosóficos. Antología básica de filosofía, Buenos Aires, Hachette, 1987, 311 pp.

Esta obra, orientada a la enseñanza de la filosofía en un nivel introductorio (escuela media, cursos de ingreso a la Universidad, materias humanísticas en diversas carreras terciarias o superiores, etc.) se presenta como un abordaje de la tarea filosófica a través de una selección de textos de pensadores de diversas épocas y orientaciones doctrinarias. No se limita a una época o corriente, sino que presenta un panorama de los grandes problemas que han acuciado a los filósofos desde los comienzos de la disciplina, proporcionando a la vez in vivo (es decir in verbis) algunas de las respuestas más célebres que se han dado de ellos. La obra se divide en capítulos con estructura análoga: se enuncia un tema o problema, se transcriben los textos seleccionados y se ilustra con alguna manifestación artística (poesía, epigrafe, foto, pinturas) que intenta suscitar una idea o imagen del problema en cuestión. Los 85 textos seleccionados son en su mayoría fragmentos, pero con suficiente unidad interna, de tal modo que aún separados de su contexto resultan comprensibles.

La ordenación de los capítulos es aproximadamente histórica, salvo el primero sobre la caracterización de la filosofía. Los temas que ocuparon a los filósofos de la antigüedad están referidos en los capítulos 2 (Cambio y permanencia: Heráclito, Parménides y Zenón), 3 (Idealismo y realismo: Platón y Aristóteles) y 4 (La cuestión ética: Aristóteles, Epicuro, Epicteto). La filosofía medieval está representada por el capítulo 5, con San Anselmo y Santo Tomás (cuyas pruebas de la existencia de Dios se comparan con las elaboraciones y críticas de Descartes, Kant y Russell). El tema del conocimiento, como lo plantea la filosofía moderna, es el del capítulo 7, con textos de Descartes, Hume y Kant. En el siguiente, Hobbes, Montesquieu, Voltaire y Rousseau ilustran las preocupaciones antropológicas y filosófico-políticas de la modernidad, mientras que el posterior, con Kant y Mill, aborda la problemática ética. En capítulo 9 recoge la dialéctica materialista e idealista como la filosofía más característica del s. pasado, con los nombres de Hegel, Marx y Engels.

Los restantes capítulos se refieren a la filosofía actual, en las principales orientaciones: metafísica (y su crítica) con Heidegger, Ayer y Carnap; la Filosofía del Lenguaje, con Waismann, Morris, Wittgenstein, Malcolm, Stevenson y Hospers; filosofía de las ciencias con Bunge, Nagel, Popper, Kuhn y Klinevsky; las ciencias humanas, con Piaget, Popper, Goldmann, Merleau-Ponty la axiología con Scheler y Sastre y el tema de la técnica con Ortega, Fromm, Bunge y Heidegger. Un capítulo final, muy simpático, refiere algunas ideas de los filósofos sobre cosas cotidianas como los celos, la sexualidad, la avaricia, la energía nuclear y el cigarrillo, aunando nombres y posturas tan diversas como Ferrater Mora, Russell, Voltaire, Fromm y Kosterin.

Naturalmente este libro no debe interpretarse como una selección antológica de grandes filósofos, porque en ese caso se echaría de menos a unos cuantos genios (Agustín, Ockham, Leibniz, Spinoza, Fichte, Comte, Husserl, para limitarnos al célebre número siete) y sobrarían nombres

Tampoco debe entenderse que todos los textos recogidos deban considerarse adquisiciones perennes o algo así de la filosofía occidental (la obra no aborda textos de otras culturas) sino intentos más o menos felices de respuesta a los interrogantes que el autor explica muy didácticamente al comienzo de cada capítulo. Su intención es que el lector se familiarice con un modo de pensar que llamamos "filosófico" y que presenta, casi intuitivamente, algunas notas comunes a pesar de sus obvias disparidades temáticas y epocales. También, y de paso, un lector atento e interesado puede sacar interesantes conclusiones personales a la luz del material que reunido, abarca toda la filosofía durante más de 25 siglos. Por ej. podría pensar cuán frágiles resultan las "respuestas definitivas" a ciertas cuestiones, como se vienen anunciando desde los textos más remotos hasta los actuales. En esa perspectiva, por ej. la crítica carnapiana a la metafísica resulta sorprendentemente envejecida y sólo tiene 40 años. Y Epicuro puede hasta parecer actual... Tal vez toda la obra pudiera ser llamado a futuras vocaciones, en la medida en que alguien se sintiera "tocado" o "motivado" por algunos de los párrafos que Obiols ha elegido con acierto por su fluidez lingüística y su profundidad teórica. En ese caso podría ponerse como gran epígrafe de toda la obra la frase de Epicuro que abre el párrafo que se le dedica: "Que ninguno por ser joven vacile en filosofar, ni por llegar a la vejez se canse de filosofar" (p.70).

Excelente el fotomontaje de Silvia Di Segni y las ilustraciones elegidas para cada capítulo. Ratifica una vez más aquello de Chesterton: lo divertido no es lo contrario de lo serio, es lo contrario de lo aburrido y de nada más. La filosofía no tiene por qué ser aburrida e innecesariamente engolada y solenne; pueden enunciarse pensamientos profundos con sencillez y naturalidad, ilustrarse con el lenguaje del arte y amenizarse con la fina ironía. Algo así recomendaba Ortega y la propuesta de Obiols sin duda resultará agradable a sus destinatarios.

ANTONIO FAIM, História das Idéias Filosóficas no Brasil
S.Paulo, Editora Convívio, 1987, 4a. ed. 615 pp.

Aparecida la primera edición de esta obra en 1967, fue reeditada en 1976 y 1984. El sostenido interés del público está justificado ya que este trabajo -sucesivamente ampliado- responde a una necesidad impostergable para la intelectualidad latinoamericana: poseer una visión completa del propio pasado cultural. La misma Editorial Convívio, apreciando tal requerimiento, ha publicado una obra colectiva sobre el tema. Pero el enfoque de Faim tiene la ventaja de la unidad conceptual, y por otra parte, la homogeneidad en el tratamiento de todas las corrientes y autores permite una apreciación global susceptible de comparación con el proceso habido en otros países.

El libro se abre con una larga Introducción sistemática, que abarca casi doscientas páginas. En realidad, es la síntesis conceptual del amplio desarrollo que los capítulos siguientes abordan en orden cronológico. El material histórico resulta así visualizado desde dos perspectivas: la puramente histórica y la elaborada a partir de los núcleos o ejes que han mantenido el pensamiento de las distintas épocas y corrientes. Los tres temas que según el autor representan una problemática constante son: el problema del hombre, la filosofía política y la relación de la filosofía con la ciencia.

Pasando a los capítulos específicos, la historia de la filosofía en Brasil es expuesta distinguiendo tres grandes períodos en los cuales casi siempre coexistieron líneas doctrinarias distintas y opuestas. El primer período es el colonial, en que coinciden, desde el punto de vista filosófico, el escolasticismo tradicional y el iluminismo en su versión portuguesa; desde el punto de vista político tenemos el tradicionalismo y el liberalismo. Todas estas corrientes americanas tenían su contrapartida peninsular, y de allí provino en definitiva el movimiento renovador impulsado por Pombal. La importancia de la ex-

pulsión jesuita guarda analogías, en este sentido, con el similar proceso antifescolástico iniciado a mediados del s. XVIII en la América Hispánica. Según el autor, el empirismo mitigado inspirado en Verney, Genuens y sus seguidores americanos tuvo un importante corolario político: la aparición del liberalismo radical.

La traslación de la Corte Portuguesa a Brasil, a principios del siglo pasado, significó una importante modificación de las condiciones de desarrollo cultural en Brasil. En este contexto se inserta la obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, quien en la segunda década, ejerciendo la docencia en Río de Janeiro, sentó las bases del debate filosófico sobre temas modernos. Para su propuesta parte de las ideas aceptadas por la tradición, reinterpretando a Aristóteles en sentido más bien empirista. Sus Exposições Filosóficas sirvieron de texto a sus alumnos. Su influencia sobre el auge posterior del eclecticismo, junto con el ambiente político propicio al mismo, determinaron la instalación de este movimiento filosófico que, según Paiz, es el primero plenamente estructurado en Brasil. El sistema de Cousin sirvió a la élite brasileña principalmente en la faz política, durante el Segundo Reino. Entre los principales representantes de esta corriente, dedica un punto especial al historicismo de Antonio Pedro de Figueiredo. Por otra parte, la oposición al eclecticismo proviene de dos frentes; el cientificismo y el tradicionalismo. Entre los críticos que intentan un retorno a las posiciones tradicionales estudia en especial a Domingo José Gonçalves de Magalhães.

A mediados de siglo comienza a percibirse el influjo del kantismo, conocido a través de la obra de Villiers, popularizada en Portugal y Brasil por Francisco Bento Maria Targini, que fue consejero del Rey Juan VI. Paiz sigue de cerca las investigaciones de Miguel Reale sobre la repercusión del kantismo en Brasil, sobre todo en la obra del P. Diego Antonio Feijó, que incorpora a su docencia muchas ideas de la Crítica de la razón pura.

En este mismo período hay que mencionar la corriente filosófica de inspiración católica, comenzando por señalar que el tema ha merecido alguna discusión en el ámbito brasileiro, concluyendo que en general los pensadores que reivindicaban la necesidad de una vuelta a la tradición cristiana, en realidad buscaban obtener nuevamente para la Iglesia Católica la posición privilegiada de que antes gozaba en el plano político y social. Es así que presenta el tradicionalismo filosófico como un aliado doctrinario del autoritarismo y en general del monarquismo. El tradicionalismo tuvo importancia sobre todo en Pernambuco, y sus adeptos (Romualdo Seixas, Francisco Pinheiro Lima Jr. etc.) polemizaban con los partidarios de Cousin. Además del tradicionalismo, en el pensamiento católico tomaron cuerpo otras direcciones espiritualistas, vecinas pero no idénticas al escolasticismo, que Paiz estudia conjuntamente con los primeros tomistas que siguieron la propuesta de la "Aeterni Patris".

En las dos últimas décadas del siglo aparecen nuevas ideas. La escuela de Recife y el positivismo fueron los dos movimientos más ricos e importantes del período. En Recife, la Facultad de Derecho albergó una corriente de pensamiento entre cuyos integrantes se aplica especialmente a Tobías Barreto, crítico del positivismo cotidiano y cercano a Kant, Clóvis Beviláqua, otro profesor de la Facultad de Derecho y Silvio Romero se acercaron a Spencer.

Es interesante la constatación de que el catismo brasileiro se alió ideológicamente al autoritarismo político representado por el denominado "castilhismo" (teoría política ejecutivista y antiparlamentarista propugnada por el Gobernador Castilho) mientras que el liberalismo estaba más bien en relación con el eclecticismo.

A comienzos del s. XX aparece una nueva escuela católica, cuyo primer representante importante es Raimundo de Farias Brito, que también parte del kantismo, representando un momento de transición, continuado luego con Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima. También por esta mis-

na época aparecen los grupos cientificistas y marxistas. Recordando las raíces pomalianas del cientificismo luso brasileiro, traza el cuadro de antecedentes durante la Vía Ja República (1890-1930) heredera del cientificismo decimonónico representado por sus dos grandes vertientes: el positivismo y la escuela de Recife. La labor efímera de la "Iglesia positivista" y sus adhesiones autoritarias finalmente desconocida por la inatitucionalización del criterio divisionista del poder político es analizada cuidadosamente por Paiz, reconociendo que el positivismo de la época representó una novedad en materia educacional, sobre todo en cuanto a la enseñanza primera y secundaria. Está también el autor que este positivismo cientificista fue substituído por el marxismo, si bien anota que una peculiaridad del marxismo brasileiro es la ausencia de un auténtico movimiento teórico, dándose el caso de que ni aún los mismos militantes son profundos conocedores de la doctrina que profesan. Cierra el libro un capítulo sobre las corrientes actuales: pensamiento católico, fenomenología, existencialismo, etc.

La obra revela el profundo conocimiento de Paiz y su adecuada visión de la historia que expone: cada movimiento filosófico que ha tenido representantes en Brasil, es llevado hasta sus fuentes mostrando las continuidades y diferencias. Algunas afirmaciones de "atipicidad" brasileira debieron revisarse atendiendo a la historia filosófica de otros países americanos: por ej. la inexistencia de una corriente teórica marxista (caso igual se da en Argentina); también quizá habría que matizar la afirmación de la escasa influencia de Krause en Brasil, y ver si una parte del kantismo (sobre todo en los puntos de mayor coincidencia, como la epistemología) no ha recibido mayor influencia de la que aparentemente se detecta. Hay también una curiosa omisión: la filosofía de la liberación, que en general en Latinoamérica es de orientación cristiana, ni siquiera es mencionada, aunque cuenta con adherentes significativos. En todo caso, el panorama brasileiro que Paiz presenta con encomiable objetividad nos permite constatar ciertas analogías básicas con los procesos sucedi-

dos en otros países, lo cual constituiría un primer paso de un estudio crítico y comparativo de la difusión de las ideas filosóficas europeas en América.

CONSTANCA MARCONDES CESAR, Filosofía en América Latina, San Pablo, Edições Paulinas, 1988, 84 pp.

Esta obra, a pesar de su brevedad, constituye una adecuada síntesis del pensamiento filosófico latinoamericano representado por cinco países (Perú, México, Argentina, Uruguay y Brasil) que la autora reconoce escoger principalmente en razón de la accesibilidad de la bibliografía, pero que desde un punto de vista estrictamente historiográfico está justificado por ser sin dudas los países de mayor producción bibliográfica en la materia. En tercer lugar, los cuatro países hispánicos, sobre todo México y Argentina, son los que más importancia presentan desde un punto de vista brasileño.

La autora divide el panorama histórico en cuatro períodos que denomina Escolástica, Ilustración, Eclecticismo y Positivismo y Tendencias Contemporáneas. La primera etapa abarca el período colonial hasta mediados del (S. XVIII, reseñándose los profesores tomistas, suaristas y escotistas más importantes. La Ilustración, filosofía predominante desde fines del s. XVIII hasta el primer tercio del XIX, se presenta como una alternativa a la decadencia escolástica, constituyéndose como el pensamiento propio de la "época de las luces" americana. El cartesianismo, los iluministas franceses, el saintsimonismo y los ideólogos son las principales corrientes que muy matizadamente integran lo que la autora llama el "iluminismo" en cada uno de estos cinco países.

El siguiente período, de 1830 a 1880 aproximadamente, corresponde al romanticismo, el eclecticismo y el positivismo; la filosofía política de la época se divide en liberales y conservadores, monárquicos y republicanos. La autora señala el paralelismo en el proceso de sustitución de estas corrientes y la coincidencia entre la intelectualidad americana en la búsqueda de modelos foráneos que da

terminaba adhesivas y lealtades más allá de la dimensión estrictamente teórica. La influencia de Constant, Cousin, Donoso Cortés, Kant, Krause, etc. alcanza también a las orientaciones docentes en las recién fundadas facultades de Ciencias y Derecho en todos estos países, y pugna por ingresar en las Universidades más tradicionales.

Desde fines del siglo pasado, conjuntamente con el movimiento antipositivista comenzado en Europa, estos países inician nuevas vías filosóficas, al comienzo también dependientes de las corrientes extranjeras más importantes. Se aprecia, por otra parte, una mayor profundización en las diversas disciplinas filosóficas, como Estética, Antropología, Ética, Metafísica. En los últimos años detecta la autora un nuevo movimiento que busca el arraigo del pensar latinoamericano en su propia problemática situacional, cuajando en la llamada "filosofía y teología de la liberación" que con diversos matices tiene nutrida representación en todo el continente. En las últimas páginas se mencionan instituciones especialmente dedicadas al estudio y divulgación de la filosofía latinoamericana. Cierra el libro un glosario de términos técnicos, de obvia intención didáctica.

Indudablemente el interés originario ha sido presentar al público culto no especialista una visión general del cultivo filosófico latinoamericano, sin profundizar técnicamente ni emitir juicios valorativos de tipo personal. La autora mantiene una encomiable objetividad al presentar corrientes y autores, sin preferencias especiales que tergiversarían el sentido de una obra de este tipo. Pero también este breve libro puede ser útil al profesor de filosofía y al filósofo, que si bien suelen poseer un amplio conocimiento de los pensadores foráneos, raramente tienen ocasión de enterarse con alguna prolijidad de lo sucedido en su propia comunidad o en las vecinas. Cubrir esa involuntaria y a veces insalvable ignorancia, despejar las vías para la mutua comprensión de nuestros valores y promover una mayor asiduidad en la lectura de nuestros propios autores es una tarea hoy ya urgente. En tal sentido hay que felicitar éste y cualquier otro intento semejante