

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Lic. Ana M. Mallea

Año 9 N° 17 1er. Semestre de 1989

SUMARIO

	Pág.
■ Nota editorial	3
Prof. Luis Aduriz <i>In Memoriam</i>	4
Jornadas de Filosofía FEPAI (<i>Jorge Jalfen</i>)	6
Resguardo de Libros	13
Elogio de la Traducción, por <i>Enrique Bolzán</i>	15
Estudios sobre José Pedro Varela, por <i>Yamandú</i>	
■ <i>Acosta Roncagliolo</i>	17
Comentarios Bibliográficos (<i>Celina A. Lértora</i>	
<i>Mendoza</i>)	31



~ NOTA EDITORIAL ~

La grave situación socioeconómica que vivimos en la Argentina actualmente se registra también, obviamente, en lo cultural. Se nota, en este caso, una merma en la programación y en las actividades que cumplen las distintas instituciones de la cultura.

Por eso este Boletín, en comparación con otros números, sale con poca información sobre reuniones, encuentros, actos, congresos: es casi nulo el material que al respecto hemos recibido.

Empero, todo hace pensar que esta situación será transitoria y que nuestro país se recuperará de su actual decadencia y paralización. Las condiciones para un hondo cambio estructural y moral están dadas. Hay una generalizada conciencia de que la oportunidad que políticamente se presenta este año puede ser definitiva para el surgimiento del desarrollo y la creación de riqueza, y de que no se pueda desperdiciar esta magnífica ocasión.

No atrasarnos en la publicación correspondiente a 1969 nos ha demandado un esfuerzo extra, pero lo hacemos gustosamente como un pequeño aporte a la Esperanza que debemos tener en nuestra capacidad de forjar un futuro promisorio

:::

Prof. LUIS ADURIZ - IN MEMORIAM

Palabras pronunciadas en la Misa recordatoria celebrada el 10 de junio en la Capilla del Inst. de Cultura Religiosa, Superior (Ba. As.)

1. Estamos reunidos para celebrar la Eucaristía por el eterno descanso de Luis. Este acto comunitario constituye una memoria pero también es el signo de una GRACIA. En cuanto a nosotros es una gracia porque el recuerdo de Luis, a la vez que nos induce a este acto de suprema piedad y generosidad, es ocasión para que cada uno de nosotros, hoy se haga la pregunta magistral: ¿Qué va a ser de mí, en última instancia?. En cuanto a Luis, estas plegarias y esta consagración y comunión del pan y del vino, serán para él suprema eficacia para el perdón y su glorificación en Dios. Por eso nos hallamos hoy individual y comunitariamente afectados en lo más noble de nuestro ser.

2. Una reflexión sincera nos permite medir la proximidad y la distancia que median entre nosotros, que nos preguntamos, cada uno en particular: "¿Qué va a ser de mí?, y Luis, que en el seno del Dios "rico en misericordia" ya puede decir: "Lo que ha sido va definitivamente de mí"

Mientras vivimos en el tiempo nos hallamos, según las claras expresiones de S. Agustín, en la región de lo que día a día se dispersa, se vuelve evanescente; en lo que constituye un exilio, pues es el lugar de la errancia y de la vulnerabilidad; en lo que dura como una lenta o larga agonía, porque estamos siempre pendientes de nuestra fragilidad y de la marcha hacia la muerte; y por último, nos movemos en una especie de noche, desde el instante que la opacidad de la materia solo puede ser iluminada con las luces de una razón asaz claudicante, y una fe que necesita constantemente ser afirmada por la gracia de Dios.

Luis, como todos nosotros, en el curso de la vida también experimentó, debido a su sensibilidad exquisita y a su inteligencia siempre cuestionante, lo evanescente de esta existencia, lo doloroso de un alma que se experimenta extranjera en esta tierra, la agonía en el sentido espiritual y físico, y la noche en la que por momentos mejores luces se apagan. Pero ahora, desde el espacio que nos abre la fe, cifrados en la riqueza infinita de la misericordia de Cristo, podemos confiar que Luis ha ingresado en el lugar del recogimiento definitivo, de aquel ensimismado "estar en Dios"; en el lugar que es patria y hogar íntimos; en el lugar que es vida para siempre en la forma de la salvación; y en lugar de la luz, más allá de las sombras de este valle de lágrimas.

3. No podemos omitir -en esta memoria que hacemos ahora de Luis, aquello que caracterizó su vocación intelectual, a saber: la filosofía. En un medio ambiente devorado por las urgencias de la vida, en una sociedad harto insensible al verdadero sentido de la existencia, Luis se inquietó, indagó y profesó el constante ahondamiento de la verdad en los diversos horizontes de lo real. Más aún, como profesor de metafísica hizo de la pregunta suprema que interroga por las razones y raíces últimas de las cosas, no sólo su profesión sino también el mejor empeño de su tarea intelectual.

En este sentido, los que fueron sus alumnos guardarán en su recuerdo enseñanzas que como maestro supo dispensar desde las distintas cátedras que ocupó en las Universidades de Morón, de La Plata, de la Universidad Católica y del CONSUDEC.

4. Si vivir, a lo largo del curso de la existencia, consiste en ir definiendo lo que uno constante, pero provisoriamente llega a ser, morir será haber llegado a ser definitivamente., la muerte cierra definitivamente la figura de una vida; acto supremo en el que el oscilante arco de una existencia se resuelve para siempre. Acto supremo en el que los fragmentos dispersos de una vida, se totalizan en un último instante; a partir de allí, en esta

tierra sólo queda recurso al recuerdo. Una esencia se ha cumplido y la persona queda definida ante Dios.

El arco de la existencia de Luís se cerró en la forma de la aceptación y de la entrega a Dios en Cristo. La Eucaristía marcó la despedida del lugar del exilio y la vida a la dimensión del hogar del Padre.

Una vida que se despide de esta tierra en la meditación de la palabra de Dios, es una vida que ha alcanzado reconciliación y consuelo. Este gesto supremo se vuelve para nosotros un gesto también de reconciliación y de consuelo.

Reconciliación y consuelo para los familiares

Reconciliación y consuelo para los amigos.

Héctor P. Mandrioni

JORNADAS DE FILOSOFÍA F.E.P.A.I.

ENCUENTRO SOBRE LA TRANSMISIÓN DE LA FILOSOFÍA

F.E.P.A.I. 23/6/89 - BUENOS AIRES

El encuentro comenzó con una presentación del Profesor Miguel Espejo de su experiencia en la UAP (Universidad Autónoma de Puebla, México). Destacó la doble raíz que tienen las preocupaciones filosóficas en aquel país: por un lado, la influencia de la tradición europea, reforzada por la inmigración española de la década del '30 y, por otro, la existencia de una fuerte corriente de antropología filosófica local preocupada por rescatar y estudiar la razón mítica. Señaló también el Profesor Espejo que la Administración pública de México ha sido, y todavía es, una fuente laboral para los licenciados en filosofía en la me

dida en que lo que se busca en ellos es su cualificación intelectual y no la específica de su formación.

Luego se analizó y se discutió la falta de oportunidades laborales para el egresado de las carreras de filosofía. El Licenciado Jalfen señaló que, a diferencia de otras prácticas (la medicina, la arquitectura, el psicoanálisis o la abogacía), los "filósofos" sólo están preparados para desarrollar sus capacidades en el área de la docencia y la investigación, pero siempre dependiendo del Estado o bien de universidades privadas con los mismos requerimientos. El Lic. Luis Jalfen señaló que, sin embargo existe una posibilidad de ejercer la filosofía en medios de comunicación (radios, TV), hospitales, grupos de reflexión privados o actividades interdisciplinarias como campos laborales alternativos.

La Dra. Celina Lértora Mendoza, por su parte, se preguntó hasta qué punto hay lugar en la sociedad para absorber una práctica crítica como la de la filosofía. Adujo que en sociedades débiles, como la nuestra, quizás no sea bien vista la tarea del cuestionamiento que debe realizar el filósofo. El Lic. Jalfen sostuvo que la responsabilidad era de los propios profesionales de la filosofía en tanto no tenían un "producto" de claro perfil para ofrecer a la sociedad. Sostuvo que en los casos en que esto ocurre se abre el interés comunitario. Como ejemplo citó el caso del Licenciado Sergio Cacchetto que al cabo de dos meses de establecido en Mar del Plata, ciudad con muy poca tradición en grupos de reflexión, pudo constituir tres seminarios privados, aparte de su trabajo en la Escuela de Pensamiento Contemporáneo que existe en esa ciudad desde 1985.

Se citaron los ejemplos de Ortega y Gasset y Julián Marías dado que, más allá de los acuerdos o los desacuerdos con sus posiciones filosóficas, habían logrado un modo de inserción activa en la sociedad, fuera de las cátedras.

El Profesor Carlos Alemán planteó la responsabilidad de las autoridades de diversas carreras científicas -se ci

tó el ejemplo de Medicina- en las que sólo suele atenderse a la formación técnica, descuidándose los aspectos existenciales o epistemológicos esenciales para una comprensión y un desempeño más ricos de esas profesiones.

La Profesora Alejandra Tortorelli comentó su trabajo en el Hospital Ramos Mejía. Su programa proponía a los profesionales del hospital una revisión crítica de la formación del cuerpo biológico dentro del modelo de las ciencias de la naturaleza, sus limitaciones y sus alcances. La recepción del programa fue escasa (3 médicos y 13 psicólogos), lo que evidenciaría el temor de las profesiones técnicas a su "contagio" con el pensamiento.

El Profesor Espejo agregó que es la razón técnica la que impone silencio sobre un fenómeno alarmante: la fuga de la dimensión de lo sagrado en la comprensión de los síntomas anómalos de las personas.

Volviendo sobre el "perfil" de la profesión del filósofo, Carlos Alamián propuso pensar que si bien la docencia y la investigación eran complementos indispensables en las carreras de filosofía, se había descuidado la creatividad. A eso contestó el Prof. Espejo diciendo que quizás ello hablaba del fin de la filosofía y la apertura de una diferente dimensión que Heidegger llamó "tarea del pensar". Alejandra Tortorelli planteó que la filosofía institucional era, hoy, el lugar de su propia desaparición. Luis Jalfen agregó el concepto de "implosión" como caracterización de lo que está ocurriendo en la filosofía como cuerpo cristalizado de doctrinas, como concepto sustantivo. Eso es lo que lleva a la disolución del interés social. Propuso diferenciar entre filosofía y filosofar. Adujo que lo segundo no sólo es de interés comunitario sino que, a su juicio, la gente busca en la economía, la psicología, las ideologías políticas, o hasta en la religión lo que el pensar filosófico ha escamoteado. El éxito de las demás profesiones cercanas a los planteos filosóficos extraen su legitimidad del silencio de los pensadores. Insistió en que la responsabilidad del egresado de filosofía es trascender el marco técnico y, munido de sus elementos fundamentales, proponer trabajos de reflexión para

enriquecer las distintas profesiones al hacerlas conscientes de sus fundamentos y sus límites.

La Dra. Celina Lértora, por su parte, agregó que la formulación de preguntas movilizadoras es algo que compete al filósofo y que, luego de un primer paso crítico, dota a cada disciplina de más movilidad. Señaló, además, como dato de la realidad argentina actual, la multiplicación de grupos privados de filosofía como un modo independiente y rico de ejercer la profesión de filósofo.

Todos los asistentes convinieron en la necesidad de que el profesional de la filosofía se plantee el problema pedagógico de su disciplina pues el modo de transmitir los problemas filosóficos no es ajeno a ellos. No podría concebirse un pensar vivo y movilizador si lo hace a través de una metodología que no estimula la participación y la reflexión. Se recordó que el elemento dialógico, presente en la filosofía griega, fue el que hizo popular a la filosofía. Se recordó que si el Liceo de Aristóteles llegó a tener 5.000 asistentes fue porque en él se discutía de modo metafísico, cuestiones de vital importancia para los hombres de aquellos días. Las problemáticas ética, política, ontológica, entre otras, interesaban a los griegos, en la plaza, en la Academia o el Liceo, porque de un modo cuestionante se llegaba a los fundamentos de la realidad.

Finalmente, se convino en la necesidad y la importancia de mantener abierto el diálogo sobre la manera de transmitir el pensar filosófico multiplicando las opciones profesionales fuera del ámbito docente tradicional.

El sábado 24 de julio, organizado por la F.E.P.A.I., se realizó en el Museo Roca, una Jornada de Reflexión sobre "La filosofía y la crisis". Participaron 17 expositores en 4 mesas.

El primer panel versó sobre el tema "¿Qué es crisis?". Expusieron la Profesora Marta López Gil y los profesores Carlos Alemián, Elvio Caletti, Norberto Willner y Enrique

Valiente Noailles. Fue coordinado por la Dra. Celina Lértora Mendoza. En él se discutieron diversos problemas. Carlos Alemán destacó la diferencia entre una crisis y un estado de recesión como el que estamos viviendo en la Argentina. Planteó que entre nosotros se vivió una crisis en 1973 dado que allí se habrían puesto en juego criterios fundantes de nuestra sociedad. Marta López Gil enfatizó la importancia del ensayo como vehículo de pensamiento y alentó a respetar este género entre nosotros que es poco valorado en el ambiente filosófico. Elvio Caletti, por su parte, subrayó la diferencia entre un pensar totalizador como el de la filosofía (o, más precisamente, el de la ontología) y los análisis parciales como los de la epistemología (se citó a Popper como ejemplo de estos últimos). También señaló la crisis como "estado" de la realidad. Norberto Willner, a su turno, explicitó las diferencias entre el platonismo esencialista y un epicureísmo que valorizaría las apariencias y la singularidad frente a la pretendida universalidad de la tradición filosófica. Enrique Valiente Noailles -premio La Nación de ensayo- habló de la distancia que un pensador debe guardar con lo inmediato para aportar una visión crítica y enriquecedora de las exigencias de la coyuntura. Se trata, para él, de aprender a convivir con el carácter mutable del mundo.

El segundo panel de la mañana, bajo el título "¿Nos afecta la crisis?" estuvo integrado por los profesores Marcelo Gutierrez Brida, Mario Heler, la Dra. Celina Lértora Mendoza y el Dr. Hermes Puyan. Fue coordinado por el Dr. Ricardo Maliandi. Marcelo González Brida se interrogó sobre el lugar de la filosofía en medio de una cultura para la cual la eficacia es el criterio del saber. Afirmó que no es el tiempo de una filosofía ética sino el del despliegue de la crítica de las ideologías. La Dra. Celina Lértora Mendoza se refirió a la crisis existencial y al proyecto existencial como horizonte siempre abierto. Sólo hay crisis si el proyecto existencial está afectado, por lo tanto su superación se da a través de la asunción de un nuevo proyecto. El Dr. Hermes Puyan destacó que el desgarramiento es algo sin lo cual el hombre no sentiría la necesi-

sidad de filosofar. Por ello la filosofía surge de situaciones de crisis. La crisis de la filosofía penetró en las ciencias del siglo XX. Esto se ve al comprobar que los científicos del presente no tienen la confianza que tenían los del siglo pasado sobre sus teorías. A su juicio, la filosofía inaugura un nuevo período de reflexión con lo que propone. Mario Heler destacó la dependencia del pensamiento argentino de las producciones europeas. Instó a establecer diálogos entre los filósofos argentino, a aprender, citarnos y pensarnos entre nosotros. Subrayó que el filósofo no debe considerarse un "extraterrestre".

Luego del descanso del mediodía, a la tarde se abrió el tercer panel coordinado por el Lic. Luis Jalfen. Participaron los profesores Julio Colacilli de Muro, Rosa Coll Mónica Crognolini, Miguel Espejo y Julia Iribarne. El Profesor Julio Colacilli de Muro, se refirió a la crisis de valores y distinguió entre valores virtuales y valores actuales con el fin de poner en evidencia en qué consisten las crisis Axiológicas y cuál es el tipo de valor (virtual actual) que queda afectado en cada una de ellas.

Rosa Coll señaló la importancia de bucear aspectos de la crisis argentina. Destacó la falta de sensibilidad ante las recientes oportunidades del país (1973 y 1983) y, en cambio, marcó una tendencia al oportunismo. De ese modo oportunidad y oportunismo se contraponen como lo señala la noción hegeliana de voluntad libre que busca realizar lo universal frente al libre arbitrio, que solo busca el interés particular y subjetivo. Mónica Crognolini habló de la importancia de la imaginación como elemento desestructurante articulada con la razón sistemática. De ese modo, toda crisis, toda ruptura del orden del mundo, podría encontrar nuevos caminos de fundación a partir de la relación entre imaginación y razón. Miguel Espejo planteó la incidencia de la razón técnica en las crisis del presente y la necesidad de trascender la dominación de ese discurso para acceder a una realidad más rica. Julia Iribarne, se refirió a Husserl y a sus reiterados análisis de la crisis europea de la década del 30'. Enfatizó la labor de la filosofía como esclarecedora no sólo de la crisis sino

de los caminos que la razón, inspirada en el amor a la teoría, podría proporcionar para los períodos de oscurecimiento.

El encuentro finalizó con un panel titulado "¿Cuál es la función de la filosofía ante la crisis?". Participaron el Profesor Enrique Berbeglia, el Lic. Luis Jalfen y el Dr. Ricardo Maliandi. Fue coordinado por el Profesor Mario Heller. Enrique Berbeglia habló de la crisis del mito y del mito de la crisis. Señaló tres modos de dar cuenta de la realidad: acríticamente, autoconcientemente y, el tercero autoconciente y críticamente. A su vez, frente a tres tipos de crisis -por implosión, por irrupción y por explosión- destacó que la última es la crisis que refleja crecimiento por venir de una expansión creadora del espíritu. Luis Jalfen leyó 10 tesis en las que se destacó el rol insustituible de la filosofía como reflexión sobre la realidad en general. Dijo que, a su juicio, salvo contadas excepciones, no se hizo filosofía creativa en la Argentina y que era imprescindible romper la dependencia generando un pensamiento propio, en diálogo insustituible con los maestros pensadores. El Dr. Ricardo Maliandi, planteó que las crisis tienen una doble relación con lo moral. Primero tienen carácter moral y segundo ponen de manifiesto lo moral al mostrar la carencia de un nivel moral adecuado. La crisis contemporánea se distingue, a su vez, por su universalidad y por la generalizada conciencia de crisis que la acompaña. Pero esa conciencia sólo es auténtica en la medida en que genera a su vez una actitud crítica, es decir, la disponibilidad para la acción racional, la admisión de la propia falibilidad y una "confianza crítica", que se la aparte tanto de la desconfianza del Nihilismo como de la confianza ciega del Fanatismo. La función de la Filosofía en tiempos de crisis consiste, entonces, en fomentar, difundir, instituir, e instrumentar esa actitud crítica.

Todos los paneles se abrieron a la discusión, primero entre los mismos expositores y, luego, con la sala. Interesó sobremanera la posición y la responsabilidad de los ensayistas argentinos de filosofía ante la realidad. Hubo

distintas aclaraciones sobre el valor de la docencia y la investigación pero fue reiterado en diversas oportunidades que, entre nosotros, se descuida la creatividad filosófica.

La reunión bordeó también la discusión de problemas teóricos (la influencia de una cierta tradición metafísica, la importancia de desarrollar la filosofía por el camino ontológico, la responsabilidad que compete al filósofo en el desconocimiento social, su obligación de abrir el diálogo con la comunidad saliendo de sus preciosismos tecnicistas, la apertura contemporánea a otros estilos de meditación que rompen su dependencia con el platonismo, etc.)

Entre la mañana y la tarde circularon alrededor de 100 personas y es de destacar la vivacidad y la riqueza de todas las discusiones entre la sala y los paneles. Dado el alto grado de conformidad de todos los participantes con la organización y la calidad de las Jornadas, se sugirió a la FEPAI la conveniencia de reiterar estos encuentros con más asiduidad.

Luis Jorge Jalfén

•LIBROS CENTENARIOS AL RESGUARDO

En el Convento de los Franciscanos de San Antonio de Padua se conserva una Biblioteca con más de 3000 ejemplares de libros antiguos de Teología, Filosofía, Historia de la ciencia, obras jurídicas, clásicas, etc.

Estos libros están siendo clasificados pacientemente por la Dra. Celina Lértora Mendoza, quien realiza esta tarea ad honorem. No sólo se intenta clasificar y conservar esas valiosas obras de los siglos XVIII y XIX sino aun los registros de los archivos, aunque los libros falten. Porque todo tiene un sentido y aporta algo esclarecedor.

Poder reconstruir en parte cómo era nuestro pasado cultural a través del tipo de libro y las colecciones que llegaban al país, preferentemente de Europa, enriqueciendo una visión que desde el pasado ilumina también nuestro presente, es una tarea tan útil y noble que debe destacarse y agradecerse enfáticamente tanto a los Padres Franciscanos como a la investigadora que la realiza.

Merece que reproduzcamos la nota editorial aparecida en la Nación de Buenos Aires, el domingo 29 de enero de 1989, en cuanto significa un importante reconocimiento público del rol cultural que cumple el Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio, y de la jerarquía intelectual que tiene la traducción de obras filosóficas.

TRADUCCION DE OBRAS FILOSOFICAS

El Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio realizó recientemente una mesa redonda durante la cual se analizaron las obras de filosofía vertidas al castellano en el curso del último año.

En dicho encuentro se comentaron las traducciones efectuadas por destacados especialistas. A uno de ellos se debe la primera versión completa, trasladada a nuestro idioma, del Comentario de la Ética a Nicomaco, de santo Tomás de Aquino, lo que indica el nivel de la tarea realizada. El centro, que publica sus textos con el sello Ediciones del Rey, fue fundado en 1984 por un grupo de profesores, investigadores y estudiosos de la filosofía, que comparten el criterio de que la traducción de textos filosóficos debe estar a cargo de personas que conozcan a fondo el pensamiento, el lenguaje y el estilo de los autores.

La fundación de un centro de traducciones para difun-

dir en nuestra lengua, en forma sistemática, textos filosóficos cuya perdurabilidad asegura su interés actual, constituye un significativo aporte a la actividad intelectual.

El hecho de que se haya llevado adelante este empeño, en medio de las dificultades económicas actuales y de la crisis que soporta la industria editorial, merece ser destacado como un signo auspicioso de nuestra vida cultural.

ELOGIO DE LA TRADUCCION

Enrique Bolzán

Siendo como lo es el hombre un ser histórico -el único tal, en verdad- la transmisión de la cultura, de ese obrar el hombre con el hombre como sobreabundancia del espíritu, se constituye necesariamente en uno de los hitos que van marcando su crecimiento específico; salvándolo así de tener que comenzar, cada persona que aparece en este pícaro mundo, desde cero su labor.

Para referirnos ahora exclusivamente a la cultura filosófica escrita, digamos que su transmisión se efectúa según dos vías concretas, a saber: primero, por edición multiplicativa de las obras pertinentes; segundo, por traducción de ellas a los diversos idiomas en uso según los momentos históricos. Claro está que el énfasis se pone habitualmente en la primera de esas vías; y ello me parece muy bien como modalidad óptima de entregar la posta cultural. Pero el caso es que a menudo y tal como lo dice el refrán, lo óptimo puede ser enemigo de lo bueno; precisamente por elevar imprudentemente las exigencias -a veces por un prurito de pedantería- aun lo bueno se pierde, y con ello se acaba perdiéndolo todo. No caben dudas de la importancia de leer a los autores en esos mismos idiomas

en que ellos han expresados sus más profundos pensamientos. Pero no menos cierto es que lograr el fruto que esa lectura directa intenta, supone, primero: dominar diversos idiomas, y en número cada vez más creciente, desde los clásicos a los contemporáneos; segundo: ejercer ese dominio con prolijidad tal que no se escapen justamente, las precisiones, los matices y los modos idiomáticos, pues cabalmente en ello reside la importancia de leer aquellos originales.

Ahora bien: es claro que conjuntar ambas exigencias supone un esfuerzo impropio; pues lo que se gana en cantidad de idiomas se suele perder en calidad de dominio; aunque más no sea por la imposibilidad material del caso; especialmente si a todo ello se agrega que normalmente lleva su tiempo comprender, penetrar en lo que se lee y, ya en una pretensión agónica, pensar por nuestra cuenta...

La traducción de aquellas obras, por quien domina lengua y tema constituye, en muchos casos, la solución. Porque entre comprender mediocrementemente un texto en su original, y hacerlo bien en nuestra lengua materna gracias a la labor de quien efectivamente es capaz de captarlo en su amplitud y profundidad, no parece haber dudas en cuanto a elección. Si alguna necesidad de ejemplificar esta elección hubiera, nos bastará con apelar nada menos que al caso de Santo Tomás, quien elaborará todo su amplio sistema filosófico-teológico dependiendo, para comprender a Aristóteles, de las traducciones que del griego llevara a cabo Guillermo de Moerbeke.

Claro está -valdrá la pena decirlo? En la duda ... - que no puede aceptarse tal criterio electivo si de lo que se trata es de estudiar críticamente a un autor; aquí el dominio de su idioma es de exigencia. Como lo es siempre el dominio de nuestra lengua si es que hemos de expresar adecuadamente nuestras conclusiones.

Así, pues, la traducción de obras es una de las vías de transmisión de la cultura, y una vía más rápida, indudablemente. Con lo cual no estamos defendiendo una denominada "cultura para todos": esta es, rigurosamente dicho, una

frase disparatada que sólo algún tipo de demagogia pseudo-intelectualista puede pretender. No la cultura para todos, tal como no el arte para todos; sino más bien todos para el arte y la cultura.

La distinción vale lo suyo; pues el primer caso -la cultura y el arte para todos- rebaja el arte y la cultura sin elevar al hombre; mientras que el segundo eleva simultáneamente al hombre por el arte y la cultura, y el arte y la cultura por el hombre.

Consiguientemente el esfuerzo debe orientarse en el rumbo según el cual se trae al hombre a la cultura, ofreciéndole vías -y vías numerosas- de acceso al pensamiento valioso; pero sin engañar ni engañarnos con facilismos ilusorios; aquí también vale el evangélico de la puerta estrecha y de la vía angosta.

JOSE PEDRO VARELA:

*Ideólogo del Progreso Social
en el siglo XIX Uruguayo.*

Yamandú Acosta Rencagliolo

I. TRANSFORMACIONES DEL ESPACIO URUGUAYO A LO LARGO DEL SIGLO XIX.

Si nos remontamos a los arcanos de las realidades culturales que tuvieron vigencia en el espacio geográfico ubicado en los 35° de latitud sur, enmarcado por el Océano Atlántico, el Río de la Plata, el Río Uruguay y el gigantesco territorio del Brasil; nos encontramos con comunidades indígenas nómades, de economía fundamentalmente cazadora. La vida de los primitivos habitantes del territorio se vio singularmente transformada por el proceso de

transculturación que significó la introducción de ganado vacuno y caballar por parte del conquistador español, que libró un contingente de estos animales a la vida cerril en este territorio.

En el marco de las necesidades estratégicas del Virreinato del Río de la Plata con sede en Buenos Aires, se determinó la fundación de Montevideo como ciudad-fuerte y puerto natural, quedando plasmada desde allí la dicotomía estructural entre la ciudad y la campaña.

La campaña de la "Banda Oriental" (nombre que designaba al actual Uruguay por ser el territorio situado al este del río del mismo nombre) fue por mucho tiempo tierra de nadie, la "gran estancia de las vaquerías" en la que se abastecían en forma totalmente predatoria los vecinos de uno y otro lado. Montevideo, de espaldas a esa campaña era su puerto natural de salida para una realidad en los hechos planificada "hacia afuera". De esta forma el "país miraba a través de Montevideo hacia Europa. Montevideo como ciudad desarrollaba afinidad con la capital virreinal al mismo tiempo que su condición de puerto alimentaba una definida rivalidad.

Progresivamente grupos de inmigrantes, en particular canarios fueron poblando fundamentalmente Montevideo y sus alrededores, expandiéndose progresivamente por el resto de aquella "tierra de nadie".

El encuentro de diferentes grupos humanos fue definiendo un nuevo tipo, característico de la región en el medio rural; el "gaucha".

Hacia 1810 comenzó a gestarse por estas latitudes el movimiento independentista que para la Banda Oriental tuvo como caudillo a José Gervasio Artigas, expresión personal de un proyecto de amplio espectro popular -que abarcaba desde los hacendados "patriotas" hasta los indios y criollos pobres- con base fundamental en la campaña.

El programa republicano, popular y federal de Artigas le valió la calificación de "protector de los pueblos libres" por parte de las provincias -actualmente argen-

nas- que con la Banda Oriental formaron una liga federal que, bajo el gobierno artiguista se impuso durante más de cinco años a los intereses oligárquicos y centralistas porteños.

Las invasiones portuguesas y la constitución de la Banda Oriental como "Provincia Cisplatina"(1822) en la órbita del recientemente independizado Imperio del Brasil, pusieron fin al ciclo artiguista, el que dió pruebas de su profunda raíz popular en el singular fenómeno de "el éxodo del pueblo oriental".

Los juegos de intereses que tenían centro en Buenos Aires, Río de Janeiro y el propio mediador británico, desembocaron en la creación de un estado independiente, "estado tapón" entre la Argentina y el Brasil, el Estado Oriental del Uruguay que se consagró formalmente con la jura de su Constitución en el mes de Julio de 1830.

El lapso transcurrido entre 1830 y el inicio de la etapa del militarismo por el gobierno dictatorial del Coronel Lorenzo Latrre en 1876, se vió signado por permanentes convulsiones y guerras civiles, clara muestra de la ausencia de un proyecto de país.

Durante este período de confrontaciones se fue profundizando la antinomia ciudad-campo favorecida por la (¿aparente?) oposición de los partidos de divisas que presuntamente se identificarían con uno y otro interés. En Montevideo se radicó el gobierno de las formas, pero en manos de los caudillos del medio rural radicaba el gobierno de los hechos; la consagración del Estado formal de 1830 no significaría por mucho tiempo la configuración del Estado real.

Desde el punto de vista económico, el período del militarismo consagró la adecuación de las estructuras productivas a las necesidades del mercado capitalista mundial, al cual el Uruguay quedó sólidamente ligado en su desarrollo ulterior en condición de país dependiente.

En ese proceso de "modernización" bajo la forma histórica del capitalismo dependiente, se acentuaban ya los ma

les de la macrocefalia, despoblamiento del campo, monoproducción, crecimiento hacia afuera sin integración local ni regional, imitación del modelo de consumo sin desarrollo del modelo de producción, supervivencia casi feudal de las estructuras agrarias.

En lo referente al perfil étnico, al ser eliminados en los primeros años de la independencia política los últimos vestigios de población indígena, al propenderse a la desaparición del gaucho al definirse mecanismos garantes del ejercicio del derecho de propiedad por parte de los terratenientes, el Uruguay se configuraba como uno de los más claros ejemplos de pueblo "trasplantado": suelo americano y población de inmigrantes europeos y su descendencia. Paradójicamente este país que se construyera por el flujo migratorio, pasará a ser en el correr del siglo XX -estructuralmente- un país de emigrantes.

Este sucinto perfil de la realidad uruguaya hasta fines del siglo XIX nos permite situar en contexto la ideología de José Pedro Varela (1845-1879) para una mejor comprensión y valoración de su significado.

II. LAS LINEAS IDEOLOGICAS DE OCCIDENTE: RELACIONES DE RUPTURA Y CONTINUIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE UN PENSAR SITUADO.

La génesis de la ideología de José Pedro Varela se remonta hasta el cristianismo originario, el que pone en un primer plano la libertad del hombre que queda constituido en persona. Desde allí en adelante el sentido de la historia parece estar signado por la creciente universalización y profundización de la libertad.

Ese "ismo" que constituye el cristianismo, es un proceso histórico social en marcha que si bien ha ido alcanzando sucesivos niveles de superación, dista mucho de alcanzar la plenitud de sus potencialidades:

"En medio de las sombras del despotismo y de la barbarie en que yacía envuelta la humanidad hace diez y ocho siglos, la figura colosal de Jesús se presentó."

"El, con su benéfica palabra sembró en la tierra la
"semilla de la libertad y, desde entonces, esa liber-
"tad querida con que todos soñamos camina lenta, pero
"incesantemente.

"Los pueblos que permanecían ocultos entre las som-
"bras, avanzan y avanzan hasta colocarse en el rayo
"de luz que ella proyecta. Las personalidades se des-
"tacan y apenas si para vergüenza de la humanidad hay
"aún uno que otro pueblo, que permanece completamen-
"te oculto.

" Al esclavo de los tiempos bárbaros, al siervo de
"la Edad Media ha sucedido el ciudadano que tiene su
"influencia más o menos grande en los destinos de su
"país" (1)

El cristianismo significó la superación de la esclavi-
tud que hacía del hombre un útil de producción, determinó
el desarrollo de las relaciones de servidumbre en el modo
de producción feudal y la necesaria superación de una for-
mación económico-social que justificaba un orden jerárqui-
co carente de movilidad, para dar lugar, en el desarrollo
de las relaciones capitalistas que siguen a la revolución
burguesa de 1789 en Francia, al grado más profundo y uni-
versal de libertad históricamente realizado hasta enton-
ces.

Ese proceso de realización histórica de la libertad
hubo de sobreponerse una y otra vez a las resistencias
reaccionarias, que intentan generalmente conservar el or-
den social tradicional del cual son sus directos benefi-
ciarios, determinando condiciones legitimantes de las re-
voluciones como mecanismos del progreso de las sociedades

Cristo significaba la primera gran revolución de la
humanidad, la revolución francesa era uno de los pasos
destacados de su realización histórica;

Las primeras revoluciones, son los primeros destel-
los de luz que penetran en las sombras, los prime-
ros destellos de verdad que penetran en el error. Pe-

"re cada palmo que avanzan el derecho y la justicia,
"es un palmo que retroceden el despotismo y el crimen
"y para conseguir este resultado, son necesarias la
"lucha en el terreno de las ideas y la lucha en el te
"rreno de los hechos.

"...El imperio romano ve nacer en su suelo a Cristo,
"que predicando su doctrina, establece la revolución
"en el terreno de las ideas y emprende la conquista
"de la inteligencia preparando así, la revolución en
"el terreno de los hechos y la conquista del mundo.

" Sin ser exagerados, podemos decir que a pesar de
"los diez y ocho siglos, que media entre uno y otro,
"la revolución francesa es la aplicación de Cristo y
"que la declaración de los derechos del hombre es la
"práctica del Evangelio".(2)

La misma perspectiva racionalista, que Varela adopta,
fundamentalmente a través de la mediación del chileno,
Francisco Bilbao, es la que determina que -sin contradic
ción- marque la identidad con el cristianismo original y
la oposición con el catolicismo:

"Nosotros no queremos, como el catolicismo ahogar la
"voz en la garganta de nuestros enemigos; no nos pre
"sentamos esgrimiendo el hacha del exterminio para los
"que se encuentran en distintas filas que nosotros;
"sólo queremos que se escuchen nuestros argumentos;
"que se examinen a la severa luz de la razón.(...)

" Para el sacerdote, pensar, razonar, es dejar de ser
"católico. El catolicismo protesta contra el libre e
"xamen".(3)

El catolicismo es valorado como una religión monár
quica en la perspectiva ideológica del liberalismo racio
nalista y en consecuencia, totalmente incompatible con
las necesidades del endeble Estado uruguayo de ese tiempo
en cuanto para viabilizar la forma democrático-republicana
de gobierno, debía contar con hábitos republicanos de los
ciudadanos en todos los planos de su pensamiento y de su
acción;

"Nunca seremos un gran pueblo, mientras que la religión no sea la norma de nuestras acciones, y mientras que el ciudadano y el creyente, que hoy se consideran dos personalidades distintas, no se unifiquen para trabajar de consumo, en la grande obra del progreso y de la felicidad humana. (...)

" Las poblaciones del Plata, que heredaron una existencia viciada ya por las supersticiones de la época del coloniaje, solo las verán desaparecer completamente si consiguen inocular la verdadera religión en las otras religiones que se levantan. (...)

" En este sentido, nuestras ideas políticas estancan las de nuestras ideas religiosas.

" El catolicismo es monárquico." (4)

En síntesis, desde una ideología liberal y racionalista, característica de los jóvenes cultos del Montevideo de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX, entendiendo que son los hábitos de pensamiento los que generan hábitos de vida y no que la vida real es la que determina las formas del pensamiento, se marca la oposición con el catolicismo en cuanto resabio colonial y monárquico que inhibe la plasmación de la vida política republicana que se presenta como horizonte de modernidad.

Este proceso de ruptura con el catolicismo es el mismo que marca una línea de continuidad con el cristianismo en cuanto manifestación de libertad, desde la lectura vareliana que presenta los perfiles característicos del deísmo racionalista.

En el curso de la evolución ideológica, Varela integra a su concepción racionalista y del romanticismo con su idea del progreso irreversible de la humanidad ("El mundo marcha ha dicho Pelletan"), la del positivismo sajón de Darwin y Lamarck, a los que se agregarán los desarrollos de Spencer.

Así como el perfil racionalista implicaba una ruptura con el catolicismo y la escolástica, el perfil positivista de su pensamiento y su acción se va a definir con un mani

fiesto sentido de oposición crítica espiritualismo ecléctico de cuño francés que dominaba en la Universidad Uruguaya, prácticamente desde la fundación de la misma en el año 1849.

La línea ideológica del positivismo asumida por Varela, en su manifestación crítico-destructiva se expresó como denuncia de lo que él identificaba como "el espíritu de la Universidad" que elaboraba formas cultas totalmente irrealizantes por cuanto estaban totalmente divorciadas del país real. De esta manera, todo el aparato formal de la legislación en manos de los abogados egresados de la Universidad, más que para gobernar el país, servía para mantener sin solución la espiral de violencia y deterioro social, económico y político, lo que hacía temer por su viabilidad al ponerse de manifiesto la precariedad de su constitución.

El positivismo significaba -en su proyección constructiva- la propuesta que apuntaba a solucionar la crisis estructural cuyas causas transitorias y permanentes Varela analizara de cara al país real en el estudio "De nuestro estado actual y sus causas" que constituye la primera parte de "La legislación escolar" (1876).

Solamente por la adecuada superación de una situación crítica prácticamente endémica, el país podía llegar a alcanzar la fortaleza suficiente que, relativamente a su pequeñez, le permitiera afrontar con posibilidades de éxito la lucha por la vida en el campo de batalla del mercado mundial.

La lección aprendida del positivismo evolucionista era la de que solamente habrían de sobrevivir los más aptos.

En la valoración que hace el historiador de las ideas en el Uruguay Arturo Ardao, la reproducción de Carlos Vogt (prologuista ginebrino de Darwin) hecha por Varela en ocasión de la polémica con Carlos María Ramírez suscitada con motivo de la publicación de "La legislación escolar" en 1876 -polémica en la que Ramírez hace la defensa del

espiritualismo ecléctico y la Universidad-, constituye "el manifiesto inicial del darwinismo en el Uruguay" (5). Es en esta línea de pensamiento que cobran sentido elocuente las siguientes reflexiones de Varela en el curso de la referida polémica:

"Creo, sin embargo, que si es exacta la doctrina que "hace de todos los seres organizados una cadena interminable, cuyos eslabones, partiendo de los seres embrionarios, van siendo más y más perfectos hasta llegar al hombre que es el que se halla más elevado en la escala del perfeccionamiento; que si la transmisión hereditaria ejerce una inmensa influencia para modificar los organismos y aún las actitudes mentales de los seres; que si hay una gradación perfecta de todos los animales, y se notan diferencias aún entre las diversas razas que constituyen la especie humana, diferencias bastante notables, para que todos las acepten y las reconozcan con respecto a los indios y los blancos, por ejemplo, -creo, digo, que puede abrigarse la duda de que esas diferencias menos accentuadas, menos precisas, menos importantes en sus resultados, existan sin embargo, aún entre las diversas familias de una misma raza. (...)

" ¿Ese predominio de la imaginación sobre la inteligencia, continuado durante largo tiempo, puede o no haber influido para modificar las aptitudes intelectuales de la España y de los pueblos que de ella descienden? Hago con esto una pregunta, que no sabría yo contestar, pero no hago una afirmación. A esto hay que agregar que, en más o menos grande escala los pueblos sudamericanos han mezclado su sangre con la sangre decrepita de las razas aborígenes. ¿Qué resultado puede y debe haber producido esa mezcla? En los animales se sabe cuál es el resultado que produce la mezcla con tipos inferiores. Cualquiera de nuestros estancieros no ignora lo que tiene que hacer si quiere impedir que su majada o tropilla degeneren.

" Y bien, si el origen del hombre es el mismo que el de los demás seres organizados, ¿es absurdo suponer

"que la mezcla de una raza con los tipos inferiores
"de esa misma raza, pueda hacerle sufrir algunas modi
"ficaciones más o menos sensibles?

" Y si por una parte los hábitos mentales adquieren
"una tendencia determinada que pueda ser contraria al
"progreso, y por la otra se prolonga durante años la
"conmixión, aunque en pequeña escala, con los tipos
"inferiores, ¿no se cree que al fin puede haberse de-
"bilitado algo del organismo de la raza y como conse-
"cuencia sus aptitudes para una forma determinada de
"progreso?

" No afirmo, vuelvo a repetirlo; sino sugiero dudas
"que, otros, con saber más que yó, podrán resolver"(6)

Resultan manifiestos los criterios biológicos del evo
lucionismo positivista en que se fundamentan las interro-
gantes que Varela se formula acerca de la viabilidad de
los pueblos sudamericanos, al extender aquellos criterios
al ámbito de la problemática social.

Desde los parámetros ideológicos del evolucionismo po-
sitivista, Varela enjuicia duramente a la Universidad uru
guaya que agrava los males del espiritualismo en su cuna
francesa;

"(...) la gran mayoría de los que siguen los cursos u
"niversitarios se sentirán dominados, por todo el res
"to de su vida, por lo que hemos llamado el espíritu
"de la Universidad. (...)

" Los inconvenientes señalados por Courcelle Seneuil
"con respecto a las instituciones de educación supe-
"rior francesas, agrávanse entre nosotros y se hallan
"más concentradas por la misma razón de que no hay es-
"tablecida más que la Facultad de Derecho. Así, la su-
"ficiencia, el orgullo de casta, el apego soberbio a
"los privilegios abusivos, que se extienden allí a
"los médicos, ingenieros, abogados, literatos. etc.,
"hállase concentrado exclusivamente entre nosotros, en
"los abogados. Los graduados universitarios, como cas
"ta, y hechas las excepciones que deben hacerse, cree

"representar entre nosotros la ciencia enciclopédica, "la suma del saber humano". (7)

En las sucesivas rupturas de Varela con el catolicismo y con el espiritualismo ecléctico desde el continuo de sus posiciones racionalista y positivista se verifica una de las más claras síntesis del proceso histórico e ideológico del Uruguay de ese tiempo.

Respecto a las singularidades de tal proceso ideológico observa Ardao:

"(...) el espiritualismo y el positivismo fueron algo más que dos instancias en la evolución del pensamiento uruguayo. Trabados en los años de su articulación en ardiente polémica, protagonizaron un verdadero drama filosófico, que puso a aquél frente a su mayor crisis histórica y lo constituyó definitivamente como entidad social. Ese drama no fue, al fin, otro que el gran drama filosófico del siglo, promovido por el inusitado ataque que el naturalismo científico llevó al viejo absolutismo metafísico y moral. Asumió los caracteres de una revolución cultural auténtica, consumada hacia el 80 con la consagración del positivismo, revolución precedida y preparada por la que, hacia el 70, había llevado a cabo a su vez el propio espiritualismo al ocasionar, en nombre del racionalismo, la primera ruptura formal de la inteligencia uruguaya con la iglesia católica. Por intermedio de ambas revoluciones sucesivas se transformó sustancialmente la conciencia religiosa al mismo tiempo que la estructura intelectual del país. (En un par de décadas apuramos en nuestro pequeño 'mundo histórico', las dos grandes crisis espirituales del hombre moderno; la de la fe, típica del siglo XVIII y la de la razón absolutista, típica del siglo XIX". (8)

Llevando un poco más lejos las fundadas apreciaciones de Arturo Ardao, podemos señalar que si la estructura intelectual del país exhibía claros signos de su transformación, ello era la expresión de los movimientos del país

real, que desde la peculiaridad de su situación sudamericana, apuntaba a transformarse económica, social y políticamente por la adopción de modelos triunfantes en otras latitudes.

"Crisis espirituales" sin lugar a dudas, pero la autenticidad de las mismas derivaba de la que experimentaban en su vida productiva real, aquellos sectores de la sociedad uruguaya que intentaban adelantar las pulsaciones de su reloj, para ponerla al nivel de las realidades que marcaban la avanzada en el desarrollo capitalista que ya expendía las condiciones determinantes de su vigencia.

En el marco de una concepción del mundo que se tejía bajo los impulsos conflictivos de la diversidad de las prácticas sociales y de las ideologías en pugna, la brújula vareliana orientaba en el sentido del mayor avance social, expresando en el nivel conceptual e instrumentando en el de la práctica la vehiculización del modelo de sociedad que respondía directamente a las necesidades y expectativas del sector social en ascenso -los nuevos estancieros-empresarios-beneficiarios directos de la "modernización" capitalista de la sociedad uruguaya. En ese proceso la reforma educativa se convertía en instrumento fundamental al propiciar la pacificación de la campaña y la transformación del gaucho en elemento trabajador, ambas condiciones indispensables para el esperado desarrollo.

El sector social en ascenso daba muestras objetivas de su conciencia de clase al fundar en setiembre de 1871 la Asociación Rural del Uruguay, en la que se nuclearon a aquellos estancieros-empresarios en defensa de sus propios intereses.

Sobre la Asociación Rural del Uruguay opinaba Varela desde las columnas de "La Paz":

"Grande importancia atribuimos a los trabajos que pueda emprender esa sociedad en el sentido de educar a nuestros agricultores y a nuestros ganaderos, de mejorar las condiciones del trabajo y de la industria en nuestros desiertos y atrasados campos; pero mucho

"mayor es la que asignamos a la influencia que está
"llamada a ejercer la Sociedad Rural en el sentido de
"fijar la atención de los gobiernos y de la ciudad,
"en los intereses de la campaña, haciéndoles compren-
"der que es mil veces más importante para la repúbli-
"ca la organización y civilización de la campaña que
"la organización y civilización de Montevideo... .

" Nace sin ruido la Sociedad Rural, se forma precisa-
"mente en los más difíciles momentos para la campaña,
"y su instalación hace vagar acaso por los labios de
"los descreídos la sonrisa despreciativa de la peque-
"ñez; pero lleva consigo el porvenir y la felicidad
"de la patria porque apoya sus plantas en las dos ba-
"ses verdaderamente sólidas de nuestro progreso: la
"campaña y la educación.

" Por una parte fijar la atención en los intereses de
"la campaña, propender a su desarrollo, auxiliar su or-
"ganización, y por la otra colonizar, digámoslo así, al
"habitante de nuestros campos, educándolo para el tra-
"bajo y para la industria, es encarar en su verdadera
"faz el problema del porvenir de la república.

" Mientras la campaña se conserve como hasta ahora ,
"nuestra existencia será siempre débil, precaria, en-
"fermiza -ardará en permanencia la hoguera de las gue-
"rras civiles y agitará nuestras entrañas la fiebre
"del caudillaje.

" Todo el trabajo de reorganización para la república
"tiene que tener como base ineludible, si quiere ser
"sólido, la reorganización de la campaña y todo el
"trabajo de reorganización de la campaña tiene que em-
"pezar por educarla.

" No cambiaréis la tierra mientras no cambiéis los
"hombres". (9)

El progresismo y desarrollismo dentro de los cano-
nes teóricos del positivismo evolucionista y de las coor-
denadas prácticas planteadas por las necesidades de la
transformación capitalista, explican la marginalidad ideo

lógica de Varela respecto de la nueva vertiente del pensamiento occidental que a la altura de los años 70 ya definía su identidad como marxismo.

El único contacto manifiesto de Varela con Marx, su pensamiento y su acción, lo constituye una información sobre "La Internacional y sus propósitos" -primera información para el Uruguay- aparecida en el Número de "La Paz" -diario dirigido por Varela- correspondiente al 21 de setiembre de 1871, en el que Varela tras una breve introducción, traduce un breve artículo del "Herald" de Nueva York que reproducía unas declaraciones de Carlos Marx.

Para un país y para una conciencia crítica como la de Varela que expresaba el sentir de la clase social en ascenso, la cuestión planteada era la superación del "feudalismo" imperante por el capitalismo a desarrollar. Aquel sector social con definida conciencia de clase, no podía plantearse la cuestión del socialismo cuando "naturalmente" se planteaba la del desarrollo del capitalismo.

El positivismo evolucionista constituía entonces el último sector ideológico que se integraba como elemento de interpretación y transformación de la realidad en la mentalidad de José Pedro Varela.

REFERENCIAS

1. VARELA, J.P.: "De la libertad religiosa"; en la Revista Literaria, 28 de mayo de 1865, pág. 62.
2. VARELA, J.P.: "Las revoluciones"; en la Revista Literaria, 6 de agosto de 1865, pág. 222.
3. VARELA, J.P.: "De la libertad religiosa"; (IBIDEM.)
4. VARELA, J.P.: "Los jesuitas yankees"; en la Revista Literaria, 8 de octubre de 1865, págs. 370-372.
5. ARDAO, A.: "Espiritualismo y positivismo en el Uruguay". Colección Historia y Cultura, Depto. de Publicaciones de la Universidad de la República, segunda edición, 1968. (1a. ed. 1950). Montevideo, pág. 92.

6. VARELA, J.P.: Respuestas a Carlos María Ramírez, publicadas en J.P. Varela-C.M. Ramírez: "El Destino Nacional y la Universidad, polémica" (1876), Colección de Clásicos Uruguayos Tomo I, año 1964, págs. 218-221.
7. VARELA, J.P.: "De nuestro estado actual y sus causas", en "La Legislación escolar" (1876), Colección de Clásicos uruguayos, Tomo I, año 1964, págs 123-124.
8. ARDAO, A.: "Espiritualismo y positivismo en el Uruguay", (IBIDEM). págs. 9-10.
9. VARELA, J.P.: "La sociedad rural", en La Paz, No. 165, 5-6 de octubre de 1871.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Celina A. Lertora Mendoza

GILBERTO DE MELLO KUJAWSKI, *A crise do século XX*. Editora Atica, Sao Paulo, 1988, 207 pp.

El autor es un prestigioso ensayista brasileño que tiene ya en su haber una decena de obras cuya preocupación se mantiene constante, más allá de una aparente diversidad temática: se trata de pensar la conflictiva realidad moderna desde una perspectiva que permita desentrañar a la vez su historia, su sentido y su prospectiva. Mello ya ha elegido desde hace mucho esa perspectiva: el raciovitalismo orteguiano, pero no como un cúmulo de recetas metodológicas para "hacer filosofía" sino como un auténtico punto de instalación vital. Eso es lo que da a sus obras un sello personal y hace creíbles sus reflexiones sobre la realidad local; es más, se diría que la compenetración está auténtica que las citas de su maestro Ortega no se sienten como apoyo dogmático ni como pretensión erudita, sino simplemente como un pensamiento convergente y coinci-

dente naturalmente en el mismo camino. Dado lo mucho que se ha escrito sobre el tema de este libro, hay un instintivo temor, al abrirlo, de leer otra vez cosas ya leídas. Indudablemente Mello reitera cosas ya sabidas, pero justamente insiste en que por ya sabidas no necesitan menos que otras una reflexión auténtica. Esta meditación personal es lo que justifica volver una vez más, sobre ciertas abundantes constataciones.

Mello toma una opción desde la Introducción: la crisis de la modernidad se sitúa, para él, al final de la "belle époque". Primera sorpresa, ya que la adelanta, varios decenios en algunos casos, en relación a las tesis más conocidas al respecto. Se trata entonces, como primer paso, de fijar qué es lo "post-moderno", tema tan en boga actualmente. Mello otra vez nos sorprende: "La idea del fin de la modernidad no tiene nada de nuevo" (p.16) y para demostrarlo pasa revista a tesis y autores que nos preceden en por lo menos medio siglo. Claro que alguna vez los habíamos leído, sobre todo al mismo Ortega, para quien la modernidad comienza en 1492 y termina en 1900. Mello quiere decirnos que la cuestión de lo post-moderno es una perspectiva y como tal un punto que cambia de lugar según a qué horizonte atendamos. ¿Cuál es entonces el sentido de proponer la "belle époque" como "canto de cisne" de la modernidad, asumiendo así indirectamente como propia la tesis de Ortega? La respuesta está en todo el resto de la obra. Si miramos el siglo XX hoy, casi a su término, estaremos en condiciones de determinar en qué puntos nodales del calendario pueden fijarse claramente los movimientos de reconversión. Por la misma razón no acepta que la post-modernidad sea la continuación de las tendencias modernas en un nivel más sofisticado. Al contrario, es necesario que haya un rompimiento con el espíritu moderno, proceso que ya ha comenzado. Esto es lo que veía Ortega, y otros con él, en fechas tan tempranas. Pero la historia ha dado un paso más clarificador.

En el capítulo segundo se nos presenta lo que sería "la" crisis del S.XX y que el autor denomina "la crisis de

lo cotidiano", con lo cual quiere decir (al contrario de lo que podría pensarse de entrada) que es una crisis global, que afecta medularmente a todos los sectores. Esta ubicuidad es lo que hace difícil encontrar el punto de origen, el lugar primario, y explica que se lo sitúe en la ciencia, la política, la economía, etc. sin que tales respuestas sean suficientemente adecuadas como explicación total. Mello afirma que hablar de una crisis, por ej. crisis científica, o política, sólo sería válido como introducción al tema, como ejemplificación, si se quiere. Estas crisis, nos dice, son instancias secundarias radicadas en una más profunda: la de la vida humana. En síntesis, si vemos que la crisis de la ciencia es crisis de los fundamentos científicos, de la economía, crisis de los fundamentos de la vida humana misma (p.34). Es en la ruptura de los moldes de la vivencia diaria donde percibimos la magnitud y profundidad de la crisis. Desde una perspectiva que conjuga a Heidegger con Ortega, Mello nos enuncia (bravemente, como lo confiesa, pues el tema daría para una nueva obra) de qué modo se manifiesta la crisis en la articulación funcional de lo cotidiano en sus principales momentos constitutivos: habitación, trabajo, conversación, paseo, comida. Cada una de estas actividades se presenta en proceso de deterioro con respecto a sus seculares modelos, sin que otro modelo satisfactorio lo reemplace. Entonces la mínima seguridad que dentro del proceso existencial (inseguro en sí, como todo proceso) proporcionaban esas pautas cotidianas, también se pierde de modo que nada alrededor de cada uno parece tener una mínima estabilidad. En conjunto pues, la crisis se manifiesta en una trilogía: crisis de identidad humana, crisis de "familiaridad" con el mundo y crisis de seguridad. Ese sentimiento de inseguridad y de intemperie que Sartre ha pintado tan bien, ya no es la experiencia límite de algunos marginados, sino un sentimiento general que supera fronteras políticas y sociales.

Hasta aquí el autor nos habla de "crisis" sin definirla ni caracterizarla en términos estrictos. A esto dedica el tercer capítulo. Quizá se pensara que lo lógico hubie-

ra aido colocar esta conceptualización al comienzo. Los filósofos esencialistas suelen proceder así. Los analíticos también. Pero Mello prefiere otra vía: después de haber "sentido" (más que pensado) la crisis como experiencia vital, tratará de verbalizarla. De aquí el orden poco convencional de sus capítulos. Como no podía ser de otro modo, Mello va de la mano de Ortega para decirnos (después de un lúcido análisis de la posición de Helio Jaguaribe) que toda la historia de Occidente es un equilibrio inestable (que no es lo mismo que distinguir entre una crisis histórica radical y universal (como en la Europa renacentista y ahora) de las crisis intrahistóricas y localizadas (crisis políticas, económicas, etc). El drama de toda crisis es que parece ir asociada a la decadencia, y en concreto la de la modernidad parece implicar la caducidad de Europa y todo lo que ella es y representa en la historia cultural humana. Hay aquí (Capítulo 4o.) un extenso análisis de las posiciones de Julien Freund sobre el tema de la decadencia como categoría de la existencia humana aceptando el reto que la duda acerca del destino europeo comporta. Para Mello, la mayoría de los signos que Freund atribuye a la decadencia son en realidad signos de crisis (p. 23). Pero además hay un interesante cuestionamiento: cuando Freund habla de Europa, olvida que Europa es parte de Occidente. Y ¿qué es Occidente? No sólo una metáfora geográfica, sino también una realidad histórica que se comprende por contraposición (aunque no sólo así) y que puede caracterizarse por sus tres raíces: griega, romana y judeo-cristiana. Occidente es eso, aunque más no sea -concede Mello- que en la forma peculiar de "haberlo sido". La crisis, pues, es ante todo una crisis de Occidente.

Si pasamos ahora a buscar sus raíces históricas (Capítulo 5o.) y desestimamos las explicaciones parciales (de carácter económico o político sobre todo) veremos que la crisis es una totalidad dinámica entre cuyos factores hay un rasgo común: su incidencia en lo social. Es la estructura societaria moderna que se resiente, acusando los golpes en los elementos principales de su estructura, representada por los siguientes conceptos: nación, razón, cien-

cia, técnica, progreso, revolución y pasión. Se presenta a simismo la crisis como una fractura de la legitimidad que antes ostentaban las instituciones y la autoridades (Capítulo 6o.).

El tema de la técnica no podía estar ausente y a los problemas que hoy suscita se dedica el capítulo 7, mostrando que la crisis de la "razón" moderna es la crisis de una de sus manifestaciones, y que se avizora una nueva idea acerca de ella; por supuesto en estos esfuerzos fundantes Mello aboga por la razón vital orteguiana, perspectiva que a su juicio resulta enriquecedora en este contexto.

Finalmente, el autor enfoca una crisis particularizada, la de su propio país, a la que debe sumar la crisis de América Latina, por lo cual resulta una triple envoltura crítica. La crisis nacional, según Mello, enfrenta en una estructura arcaica que sólo es formalmente moderna, en un proceso de industrialización sin modernización y en un destino marginal que Brasil comparte con sus hermanos latinoamericanos.

LUIS JORGE JALFEN, *Argentina ¿Poder o Impotencia?* Editorial Galerna, Buenos Aires, 1988, 107 pp.

Este libro recoge una serie de artículos publicados por el autor a lo largo de varios años. La oportunidad y el contexto en que esos pensamientos se dieron a conocer puede colegirlos el lector por su cuenta, si tiene buena memoria (cada artículo indica su fecha original). Luis Jalfen caracteriza estos trabajos como "de carácter más político" que su obra anterior. En cierto sentido puede sorprender la decisión de variar esa línea, acercándose a la política cultural. Pero la reiteración de la problemática muestra que esos artículos no fueron sólo coyunturales, aunque los medios los hayan acogido en virtud de circunstancias que interesaban como noticia de prensa. El hilo conductor de estos trabajos coincide con tesis "más filosóficas" (de acuerdo al criterio de su propio autor) y es

el tema de la libertad, entendida ante todo como la posibilidad de realizar individual o colectivamente un proyecto sin tener que someterlo a instancias punitivas ajenas a los interesados inmediatos. Cómo justificar esta opción vital, esta manera de ver y vivir la vida, es sin duda, un problema filosófico. Comienza por redefinir la cultura

Jalfen propone su redefinición: "Cultura es todo y dentro de esta aceptación entra-obviamente- la llamada 'naturaleza'. Es imposible referirse a ninguna realidad- aún si se trata de una simple piedra- si ella no porta algún orden significativo, si no se inscribe en un cierto universo de sentido (...). 'Cultura' es el registro del sentido de la realidad; la renovación de sus signos implica la renovación del mundo" (p.80) Si esto es así, continúa el razonamiento implícito en estos trabajos, los forjadores de nuevos símbolos, o aquellos que los descifran (compartíendolos o criticándolos) son 'la cultura' en sentido estricto. Es decir, la cultura viva o en gestación, no (o por lo menos no principalmente) su producto terminado, el "objeto cultural" que tanto nos aferramos a mantener, aún a costa de que preferencias excluyentes nos limiten al fin culturalmente. Para Jalfen, el arte y la filosofía son formas superiores de la cultura y ambas tienen sin duda -mucho en común, sobre todo en cuanto son los más profundos registros del sentido" de lo real.

Según esto, proteger la cultura -así entendida, que no es exactamente lo mismo que la noción común que corre -es asegurar la existencia y persistencia de siempre renovados registros de sentido, que vengan a ocupar el lugar de aquellos cuyo deterioro los transforma, precisamente, en "piezas de museo", por valiosos que sean. Y para que esto sea posible, la gestación de la cultura debe ser absolutamente libre. Pero para que sea libre debe ser independiente de todo poder externo al agente. Esto implica limitar radicalmente las pretensiones planificadoras de las instituciones y de los administradores políticos de la cultura. No es extraño pues, que estos trabajos respiren un profundo rechazo por toda ideología planificacionista, ven

ga de la derecha o de la izquierda. Podría pensarse que Jaffer defiende entonces el liberalismo, y aunque en la práctica sus propuestas pueden coincidir con otros planteos liberales conocidos (privatización, iniciativa, fomentar la creación de fundaciones y asociaciones civiles de agentes efectivos de la cultura, etc.), hay una diferencia, según Jaffer, en que él no esté de acuerdo con la postura filosóficamente relativista del liberalismo, que a su juicio termina en la postura del "todo vale". Para él no todo vale lo mismo, pero la escala de valores debe estar regida por la libertad: "Aquello que fomenta el crecimiento de la creatividad y la multiplicación del sentido es más verdadero que aquello que lo obstruye" (p. 52). Se observará aquí un notable desplazamiento del tradicional concepto de verdad, que quizá tenga que ver con una "verdad política del corazón" y no del "cerebro" como dice en el párrafo siguiente. Le preocupa que el Estado, al poner el orden (necesario para convivir) no termine imponiendo la orden (de vivir como quieren los que mandan). Pero en momentos de grandes confusiones menudean esas apelaciones al orden y al ordenarismo. Hay que resistir a ese canto de sirena. Tal la propuesta del autor, que él mismo trata de realizar en su vida filosófica a través de su "Club del Pensamiento". Y tal como él mismo propone sus ideas, son ideas para pensar y discutir, un modo seguro de crecer.

MARIA CECILIA M. DE CARVALHO (org.) *Construyendo o saber. Técnicas de Metodología Científica*. Papirus Editora. Campinas (San Pablo) 1988, 180 pp.

El libro está destinado, según nos informa el Prefacio, a los universitarios que se inician en el estudio de la Metodología de la Ciencia. Esta disciplina es concebida por el equipo redactor, no como un conjunto de reglas técnicas de producción de saber, sino como análisis de los puntos de vista que hagan posible una discusión crítica sobre la ciencia y los parámetros que avalan los resulta-

dos de la producción científica. La otra, eminentemente didáctica, no constituye un tratado de metodología de la ciencia según los cánones usuales, sino un elenco de temas sobre los cuales el estudiante puede reflexionar para ubicarse en la problemática de las teorías científicas. Estos temas exponen en dos vertientes que corresponden a sendas partes del libro. Una primera vía es de carácter sobre todo teórico, la segunda es eminentemente práctica a nivel de una iniciación elemental.

Cada parte se divide en capítulos escritos por diferentes autores, que cuidan de mantener una exposición clara y objetiva de los temas a tratar. El capítulo 1 de la primera parte se dedica a la problemática del conocimiento (Heitor Matallo Jr.) a través de tres puntos: opinión-ciencia, origen del conocimiento en el sentido común y la dirección científica, expuestos en forma sencilla, con gráficos y ejemplos históricos. El segundo capítulo, del mismo autor ("Mito, metafísica, ciencia y - verdad") traza un cuadro histórico-crítico de las formas de conocimiento que, junto al conocimiento científico, intentan una explicación de la realidad, caracterizando al proceso de formación de la ciencia moderna como una "desantropomorfización de la naturaleza". Cierra el capítulo una breve consideración sobre las dos teorías de la verdad: como correspondencia y como realidad por oposición a ilusión, concluyendo que la ciencia, desde mediados del siglo pasado, tiende a eliminar este conflictivo concepto en su ámbito, concibiendo a las teorías como instrumentos de comprensión de los hechos más que enunciaciones de verdades sobre ellos. También a H. Matallo se debe el tercer capítulo, sobre la explicación científica, que pone en relación con el concepto de causalidad, pasando a los conceptos de "teoría" y "ley" para terminar con una caracterización de la explicación en ciencias sociales, historiando brevemente las críticas metodológicas insuperables de las teorías de largo alcance y los intentos de superación del problema metodológico en ciencias sociales mediante las teorías de mediado alcance, cuyas dificultades, a su vez, sirven al autor para concluir que en definitiva ellas se basan

en modelos de explicación similares a los de las ciencias naturales, aunque todavía no han alcanzado el nivel paradigmático kuhniano, lo cual explicaría la minusvaloración pública que todavía las aqueja.

En el capítulo cuarto, María Cecilia de Carvalho explica algunas posiciones acerca de la construcción del saber científico: el empirismo lógico, el racionalismo crítico popperiano y la teoría de Kuhn, concluyendo con algunas consideraciones sobre el actual debate Popper-Kuhn, según las cuales ambas posiciones no son tan antagónicas como parece a primera vista y hasta sería posible una interpretación que las compatibilice, pero para ello sería necesario "ir más de allá de Popper y de Kuhn, procurando eliminar algunas exageraciones contenidas, por cierto, en ambas teorías" (p.93). El último capítulo, debido a João Francisco Regis de Moraes, se titula "Ciencia y Perspectivas antropológicas hoy", donde se cuestiona nuevamente el problema de la ambigüedad ética de la tecnología y la necesidad de una reflexión acerca de los fines propiamente humanos de la ciencia y la técnica.

La segunda parte contiene cuatro capítulos que se ocupan de sendos problemas de la iniciación a la investigación. No se refiere a una disciplina en particular y ni siquiera a la investigación científica propiamente tal, sino más bien al trabajo pre-investigativo que se realiza en la universidad, mientras el alumno cursa una carrera. La originalidad del enfoque es que estas formas de estudio y asimilación de las materias del curriculum son encaradas como formas de investigación, incipientes pero en sí válidas y aplicables luego a proyectos de mayor envergadura. João Baptista de Almeida Jr. titula al capítulo primero "El estudio como forma de investigación", refiriéndose a la investigación bibliográfica y la documentación, con un acápite práctico sobre la referencia bibliográfica. Vera Irma Furlan se ocupa del estudio de textos teóricos. Capítulo segundo) donde luego de tratar los aspectos generales (qué es un texto, relación autor-texto-lector) da sugerencias para la redacción de trabajos a partir de textos teóricos: el esquema, el resumen, la síntesis perso-

nal y la reseña de textos. Paulo de Tarso Gomes y Paulo Moucir Godoy P. se ocupan de las técnicas de dinámica de grupo (Díada, Phillips 66, Panel, Foro, Simposio, Seminario, estudio de casos y dramatización). Elisabent Matallo Marchesini de Pádua, en el último capítulo, trata "El trabajo monográfico como iniciación a la investigación científica". Se parte del supuesto de que las monografías universitarias son la primera aproximación que tiene el alumno a un trabajo personal investigativo con ciertos caracteres mínimos de científicidad. La autora descompone el proceso de redacción en: proyecto, recopilación de datos, análisis y elaboración escrita. Si bien el esquema responde bastante adecuadamente a las formas tradicionales de trabajo monográfico, no tiene en cuenta que hoy muchos de esos proyectos (sobre todo los que son subsidiados por becas o fondos destinados a auténticos programas de investigación) son colectivos y prefijados, de modo que el papel de principiante resulta modificado en relación a este modelo.

En suma, creo que es un libro útil, por su claridad y corrección expositiva, para guiar al estudiante en algunos de los problemas y dudas que le planteará su estudio específico, y también le puede servir de guía para algún trabajo menor. En cambio no encontrará aquí un tratamiento suficientemente complejo de los problemas esenciales de la metodología de las ciencias ni un modelo de investigación científica real, por lo cual pareciera que el título no responde adecuadamente al contenido.

CARLOS ALEMIAN, *Práctica del Conocimiento*. Ed. Precursora, Buenos Aires, 1989, 189 pp.

La concepción del autor acerca del conocimiento se expresa en forma definitiva al comienzo del último capítulo: "El conocimiento es una función constructiva (. . .) En el origen de todo conocer, una praxis orienta como proyecto la aprehensión y prefigura el saber en medio de la abierta posibilidad de reflexión" (p.177) A continuación extraerá sus conclusiones definitivas, su postura perso-

nal como filósofo frente al condicionamiento actual de todo proyecto individual. Pero antes de llegar a este punto es preciso haber reflexionado bastante, si se quiere que lo dicho tenga la seriedad y el reposo propios de toda elaboración conceptual. Y esta reflexión se ha cumplido en dos etapas. Una primera plasmó en el libro "Para un análisis ideológico del periodismo", publicado por el autor -con el seudónimo de Manuel Claro- en 1983. El mismo se encarga de señalar, en el Prólogo, la relación entre este primer planteo puntual de la teoría del conocimiento y el segundo momento reflexivo que nos ofrece, seis años después, en la obra que comentamos. Coinciden ambas en el postulado con que se inicia ésta: la filosofía no puede aspirar a una captación conceptual de última instancia sin una reflexión epistemológica acorde con tal pretensión. De allí que si bien el carácter último de la reflexión se entiende como absoluto, se revela ante la crítica como un límite históricamente renovado (p.9). Aprender la relación entre esta dimensión de absolutez y los momentos históricos concretos y circunstanciados en que el pensamiento fue expresándose en formas verbales, semánticas y argumentativas concretas, es la tarea de toda la obra. En su propuesta el autor rechaza de plano la validez de presentar una teoría del conocimiento de modo dogmático, al modo de la verdad absoluta (p.13). Pero tampoco acepta que se constituya como una sucesión cronológica de fragmentos inconexos. Su proyecto es mostrar esta articulación en lo que tiene de propio la filosofía: "...que ella es el perfil privilegiado de transparencia teórica de una praxis" (p.13). Y aquí encuentra el autor el auténtico carácter de "reina de las ciencias" que los antiguos querían darle.

Este carácter praxístico e ideológico del conocimiento es rastreado y analizado desde diferentes puntos de vista. El primero de ellos es la cuestión sobre el origen del conocimiento, donde el encubrimiento se presenta como pretensión de un origen racional puro o absoluto del conocer. Un develamiento crítico mostrará, nos dice el autor que toda elaboración cognoscitiva está inserta en una pra

xia, en un marco institucional y en una esfera ideológica todo lo cual determina que dicha elaboración sea a su vez una praxis en nexo con otras praxis (científicas, técnicas, morales, políticas). El resultado de este entramado marcará la dirección teórica pretendidamente absoluta o abstracta (de tales "circunstancias").

Desde otro punto de vista, el análisis mostrará la dimensión histórica (derivativa, dialéctica) de toda teoría epistemológica. Se ilustra con el ejemplo de las ideas platónicas y aristotélicas en el marco de la situación político-socio-cultural de la Atenas democrática con vocación hegemónica, así como los filósofos helenísticos resultan expresión del desarraigo político-social en las primeras formas imperiales de organización macropolítica.

Otro punto de vista del análisis crítico es el modo de estructurar la "visión" intelectual del mundo. El autor opone la visión apolínea de las ideas (imágenes estáticas) a la visión dionisiaca, de transfondo oral y temporal. Coloca entre los primeros a todos los filósofos esencialistas y entre los segundos (muchos menos) a pensadores aparentemente tan disímiles como Nietzsche, Schopenhauer, Duns Scotto, Heidegger y Bergson. Tienen sin embargo en común el apelar al impulso como principio de realidad, en contra del teorismo cosificador (p. 65). Comenta muy acertadamente que conceptos como "mundo", "luz" y "visión" están ligados a la tradición metafísica de tipo esencialístico y racionalizante. Es contra éste que apunta la crítica kantiana, pero Hegel cumplirá una restauración metafísica, sólo que de otro orden. El transfondo ideológico puede detectarse, más siempre queda la pregunta de cómo es posible el salto entre ese impulso ideológico y una teorización acerca del mundo, que de hecho excede ampliamente la ideología. Para explicarlo hay que recurrir, propone el autor, a un enfoque dialéctico que se haga cargo del fenómeno desde la praxis.

Si pasamos a considerar la función del lenguaje, también apreciaremos la dimensión praxística, que el autor presenta como alternativa a la concepción del positivismo

lógico, a quien Alemián cuestiona el riesgo de descartar una fuente irremplazable de la realidad histórica (p.91). La tesis de Alemián es que, por principio, no hay discurso sólo informativo. La posición extrema en este sentido es la del positivismo lógico, para quienes el representacionismo proposicional sólo se justifica en caso de verificabilidad empírica. Pero el autor muestra que si analizamos la función del discurso, aparece el carácter realizativo ínsito en toda enunciación. Por tanto todo enunciado tiene una función realizativa y otra constatativa y la escisión no es posible. Desde este punto de vista está claro que el recurso a la verificabilidad se relativiza, en cuanto la aserción debe entenderse sobre todo en y como una praxis. Puede sin duda remitirse un enunciado teórico a otro observacional, como quiere el neopositivismo, pero "en la aserción de última instancia (observacional) se hallan tres líneas de andamio referencial: la percepción, como asiento de la aserción; el enunciado que la configura, y la praxis en que se originan ambas instancias" (p.97). Precisamente este trasfondo realizativo del discurso es el que indica la visión del mundo, el compromiso ideológico y el carácter praxístico del conocimiento.

Este carácter, el rol intersubjetivo de la comunicación de la información y el análisis de la teoría de la representación (temas a los que el autor dedica sendos capítulos) justifican - y exigen - la postulación de un enfoque dialéctico del tema, entendido sobre todo como "articulación totalizadora". La dialéctica se presenta como una manera de ordenar el sentido: "El método dialéctico consiste en un ordenamiento racional del sentido, que supone la totalidad como una dinámica, y configura totalizaciones racionales" (p.170). Por supuesto, reconoce, no es la única manera de ordenarlos: una historia del sentido mostrará también su compromiso con la praxis. Y así llegamos al último capítulo, donde se enuncia definitivamente la tesis que mencioné al comienzo. El periplo histórico-dogmático arriba por dos vías al resultado intelectual que constituye a la vez la intuición inicial guiadora de la reflexión. Puede decirse - y no sería erróneo - que dicha in-

tuición ha guiado también la lectura histórica que da soporte empírico a la articulación racional. Sería demasiado fácil denunciar un círculo argumentativo. Es posible sospechar que tales recursos son a la postre encubridores del problema —quizá insoluble— que conlleva toda interpretación histórica (que no puede ser sino una reconstrucción más o menos convincente— persuasiva incluso— de los "hechos"). El pensamiento del autor es lo suficientemente sólido como para enfrentar este escollo. Hay otros, que surgen ante la obvia exigencia de continuar con el planteo, en algunos aspectos sólo esbozado en esta obra. Pero toda empresa de este tipo es necesariamente lenta y no puede decirse —ni pensarse— nada que no exija algún nivel de reelaboración. El valor de obras como ésta queda más allá del contenido fácilmente olvidable de un libro de oportunidad. Sabemos que deberemos esperar por ulteriores desarrollos. Pero le pedimos al autor que continúe con ellos.
