
CRONICA Y BIBLIOGRAFIA

IV CONGRESO INTERNACIONAL KANTIANO

Con motivo de celebrarse el 250 aniversario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-1804) y con la asistencia de unos 500 participantes de 23 países, se llevó a cabo en el Kurfürstliches Schloss de la ciudad de Maguncia (Alemania Federal), del 6 al 10 de abril-1974, el Cuarto Congreso Internacional Kantiano. El Congreso fue inaugurado con una conferencia del Dr. Gerhard Funke, Presidente de la Sociedad Kantiana, en la que resaltó el significado de Kant en la historia del pensamiento y en el mundo contemporáneo. El Dr. Funke señaló como méritos indiscutibles de Kant el haber fundado todo en la razón, señalando a la vez sus límites, y el haber puesto al hombre como centro y auténtico fin en sí mismo.

Entre las conferencias dictadas ante el plenario, cabe destacar, a mi juicio, las siguientes: Giorgio Tonelli (Binghamton): "La crítica de la razón pura dentro de la tradición de la lógica occidental", Ingeborg Heidemann (Bonn): "La tabla de las categorías como tónica sistemática", Teodor I. Oizerman (Moscú): "Cosas en sí y noumena", Friedrich Kaulbach (Münster): "La Teoría kantiana del comportamiento".

En doce "Secciones" (Analítica trascendental, Analítica de la razón práctica, Kant y la metafísica, Filosofía del derecho, del estado y de la historia, etc.) se discutieron, además, reseñas críticas enviadas al Congreso (2a. Parte de las Actas) que abarcan desde los antecedentes de la filosofía kantiana (Copérnico, Leibniz, Hume) y todos los campos de la filosofía crítica de Kant, hasta su influencia posterior en la lógica, en la teoría de la ciencia y en el campo de la metafísica. Quizá vale la pena referirse brevemente a dos interpretaciones en torno a la problemática de los "Dinge an sich" ("cosas en sí"): el Dr. Oizerman se expresó en contra de la

identificación tradicional entre "noumeno" (en contraposición a "fenómeno") y "cosa en sí", basándose para ello en una distinción fundamental, a saber, que los "noumena" (Dios, libertad, etc.), a diferencia de los "Dinge an sich", no afectan nuestra sensibilidad.

La segunda interpretación, presentada por el Dr. Gerold Prauss (Bonn) reprocha a toda la literatura escrita hasta ahora sobre Kant el no haber captado el verdadero significado que tiene en Kant la expresión "cosa en sí". Según el Dr. Prauss, se ha cometido un grave error al tomar las "cosas en sí" en un sentido metafísico-trascendente, como algo no empírico. Incluso se ha pretendido hacer de esta expresión una unidad de lenguaje y se ha hablado de "cosas-en-sí". Un análisis del lenguaje usado por Kant debe poner en claro, afirma el Dr. Prauss, que el verdadero significado de esa expresión es el de "cosas, vistas en sí mismas" ("Dinge, -an sich selbst betrachtet"), lo cual llevaría, al mismo tiempo, a interpretar la filosofía trascendental de Kant como una ciencia no-empírica de lo empírico. La famosa diferenciación fundamental que llevó a cabo Kant, significaría entonces "la cosa (objeto) como fenómeno" y "la cosa (objeto), vista en sí misma" como dos "puntos de vista" o dos formas diferentes de observar las cosas. Este problema es analizado más ampliamente por el Dr. Prauss en su libro *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn, Bouvier, 1974).

El Congreso se cerró con una discusión de los simposios presentados por R. Bubner (Frankfurt) sobre "la estructura de un argumento trascendental", G. Funke (Mainz) sobre el problema rigorismo/impersonalismo en la moral kantiana, E. Mayz Vallenilla (Caracas) que trata el problema de la nada en la *Crítica de la razón pura*, J. Moreau (Bordeaux): "El tiempo, la sucesión y el sentido interno" y otros (1a. Parte de las Actas).

Al margen del Congreso se ofreció una magnífica exposición en el Museo Gutenberg

con ejemplares de diferentes ediciones de las obras de Kant, manuscritos, correspondencia, biografías, grabados y gran cantidad de documentos referentes a la actividad de Kant en la Universidad de Königsberg.

El Congreso, que no estuvo dedicado al análisis de ningún campo concreto de la filosofía kantiana, tuvo, sin duda, un objetivo principal: en primer lugar, recordar al "pequeño Magister" (Hamann), a ese "gran chino de Königsberg" (Nietzsche), de quien decía Humboldt que había suscitado una reforma, semejante a la cual no se encuentra otra en la historia de la filosofía; en segundo lugar, preguntarse qué puede aportarnos Kant a la comprensión del mundo moderno. Sin duda alguna, un hombre que no quiso enseñar una filosofía, sino a filosofar, que entendió su obra como "propedéutica" y "crítica", no como "sistema" ni "doctrina", un hombre que nunca perdió de vista al "hombre", que puso toda su confianza en la razón, que vio en el respeto a la ley moral el fundamento de la dignidad humana y que puso como condición para una paz duradera la convivencia de individuos verdaderamente libres en un *Estado de derecho*, un tal hombre será siempre "actual".

En la medida, pues, en que se rindió verdadero homenaje a Kant, el Congreso fue muy positivo y su finalidad muy justa. La otra cara de la medalla, a la que no puedo dejar de referirme, fue la parte negativa del Congreso (aunque supongo que no ha sido una prerrogativa de éste...): me refiero a la vanidad, al dogmatismo y a la pedantería con que algunos (muchos) participantes "adornaron" el Congreso. Esto me pareció injusto con Kant. O, si se prefiere: poco kantiano. Porque el Congreso se celebró en recuerdo de un hombre, de quien testimonia su amigo y adversario J.G. Herder: "Ninguna intriga, ninguna secta, ningún prejuicio, ninguna ambición tuvo para él la más mínima atracción frente al deseo de ensanchar y descubrir la verdad" (Briefe zur Beförderung der Humanität, 1795). De tales participantes me acordé muy especialmente cuando vi, en la exposición del Museo Gutenberg, el álbum del estudiante F.W. Barthold Wilde con las palabras de Kant: "O curas hominum, o quantum est in rebus inane!". A esto habría que agregar la inutilidad de muchas discusiones que giraron en torno a detalles, a veces insignificantes, de la obra kantiana. Para convencerse de esto basta echar un vistazo a las Actas. Tuve la impresión (esa era mi primera experiencia de este tipo... y quizá la última) de que tales Congresos no pasan de ser un lujo que se pueden permitir, o se permiten de hecho, ciertos países, ciertos grupos y ciertas personas, la mayor parte de las cuales asisten por aquello de los contactos, de la vanidad y del curriculum. Dicho con toda claridad. No es necesario insistir en que esta es una opinión muy personal, basada en una

experiencia también muy personal, porque, ¿cómo podría yo referir sobre experiencias ajenas? Y para terminar, debe decir que, de lo más provechoso que tuvo el Congreso para mí, fue, sin duda, la oportunidad de dialogar con el Dr. Mayz Vallenilla y con otros compañeros latinoamericanos sobre lo anterior, sobre la realidad concreta de nuestros países y, con base en ella, sobre el significado que tales Congresos pueden tener para nosotros. Personalmente creo que esa realidad no condicionó mi visión de Kant, pero sí del Congreso. Lo que quiero decir, para hablar otra vez claramente, es que para un latinoamericano hay cosas más importantes y urgentes que asistir a un Congreso sobre Kant en 1974, en Alemania.

Eliam Campos Barrantes

NACIO LA REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Nos complace informar sobre la aparición en Argentina de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Sobre su divisa y dirección reproducimos el siguiente texto:

"La creación de esta revista obedece al propósito de ofrecer un órgano de expresión a círculos cada vez más amplios de filósofos latinoamericanos que quieren pensar y manifestar sus pensamientos en sus idiomas vernáculos. Asimismo el público latinoamericano exige una información asequible y los docentes de los varios niveles de la enseñanza requieren una periódica actualización teórica que esta publicación se empeñará en brindar. Más que una colección fortuita de colaboraciones la RLF quiere ser punto de reunión en que se encuentren los latinoamericanos —residan o no en nuestras naciones— y discutan en un clima de franqueza y confraternidad las grandes cuestiones que desde siempre han preocupado al hombre.

"La RLF nace bajo la divisa de la argumentación racional, pues éste es el único medio en que cobra vida y asume su responsabilidad el diálogo de las ideas. Tanto como las tesis interesan las razones que las sustentan. El respeto por esta regla general y la excelencia académica son los únicos requisitos para colaborar en esta revista. El propósito que nos guía es contar con una publicación periódica, que sea un órgano de comunicación actualizado tanto de lo que hacemos aquí como de lo que se hace en el resto del mundo. Una publicación abierta a todas las corrientes, tendencias, escuelas o enfoques filosóficos.

"La RLF aparecerá cuatrimestralmente a

partir de marzo de 1975. La dirección está a cargo de un Comité de Redacción integrado por Rafael Braun, Osvaldo N. Guariglia, Ezequiel de Olaso, Mario A. Presas y Eduardo A. Rabossi. Son asistidos por un grupo de Consultores integrado por los siguientes filósofos: Danilo Cruz Velez (Colombia), Marcelo Dascal (Brasil), Rigoberto Juárez Paz (Guatemala), Francisco Miró Quesada (Perú), Alejandro Rossi (México), Roberto M. Torretti (Chile-Puerto Rico) y Luis Villorio (México)".

Precios de suscripción fuera de Argentina:

Vía común: anual US \$ 11.00; simple US \$ 4.00

Vía aérea: Anual US \$ 14.00; simple US \$ 5.00

Dirección: Revista Latinoamericana de Filosofía,

Casilla de Correo 5379

Buenos Aires, Argentina.

Deseamos muchos éxitos y buen trabajo a los colegas argentinos. Quedan invitados nuestros lectores a colaborar y a suscribirse.

¿ES POSIBLE

LA FILOSOFIA SISTEMATICA?

Bajo esta rúbrica y con ocasión del duocentésimo aniversario del nacimiento de Schelling, se celebró en Stuttgart, Alemania Federal, en mayo de 1975, un congreso patrocinado por la *Unión Internacional hegeliana*, la *Academia de Ciencias de Heidelberg*, el Comité Schellingniano de la *Academia de Ciencias de Baviera* y la Ciudad de Stuttgart.

Dieter Henrich, de la Comisión internacional Hegeliana, escribe en la presentación del Congreso: "El sistema de Hegel surgió de una época que depositó una confianza ilimitada en la filosofía, como conocimiento y como condición de posibilidad en una vida transparente a sí misma. Este sistema, que le hizo sombra a otro gran número de proyectos, pareció también llenar las expectativas de su época por un cierto tiempo. Pero en seguida otra nueva generación, precisamente en relación con él, puso en duda por primera vez la posibilidad de la filosofía sistemática. Tales dudas se han visto fortalecidas y mejor fundadas por la transformación en los métodos y en la conciencia de la filosofía desde principios de este siglo.

"Las concepciones sistemáticas de Schelling crearon por primera vez los supuestos para que pudiera surgir el sistema de Hegel. También ellas cayeron en la sombra bajo la poderosa acción de Hegel, pero, con nueva forma, se incorporaron en la formación de la crítica a la que sucumbió la escuela hegeliana.

Con ocasión del duocentésimo aniversario del nacimiento de Schelling, la Unión inter-

nacional hegeliana organiza un congreso, cuyo tema es igualmente la época más importante de filosofía sistemática y la situación presente de la filosofía.

"En algunos coloquios se investigan las condiciones del desarrollo sistemático de Schelling y la relación de las concepciones sistemáticas de Schelling y Hegel.

"Otros coloquios se relacionan con la pregunta de si, en general, y de qué manera, la filosofía del presente puede constituirse sistemáticamente y de hasta qué grado han permanecido activos en ella los motivos que están a la base de las concepciones sistemáticas de la filosofía clásica en el tránsito hacia el siglo XIX. . . ." (Trad. R. A. H.).

Los temas de los coloquios fueron: I. Concepciones sistemáticas de Schelling y Hegel. II. Dialéctica y filosofía sistemática. III. La transformación del sistema de Schelling. IV. Filosofía analítica y sistemática. V. La filosofía positiva de Schelling y el fin del idealismo especulativo. VI. Teoría de la sociedad y filosofía. VII. Teoría de la ciencia y filosofía sistemática. VIII. Materialismo y filosofía sistemática. IX. Reconstrucción del materialismo histórico. Las conferencias breves fueron I. Problemas de la filosofía de Hegel. II. Sobre Schelling y la relación de Hegel y Marx. Problemas de una filosofía sistemática.

CONMEMORACION DE TOMAS DE AQUINO EN LOVAINA

Los días 9 y 10 de mayo de 1974, el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina (Bélgica) conmemoró el Séptimo Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, consagrando dos jornadas de estudio al tema "Verdad y praxis". A esta conmemoración se asoció el homenaje que el mismo Instituto tributaba a uno de sus más destacados miembros, el Prof. Dr. Fernand Van Steenberghen, en ocasión de su 70^o aniversario y de su acceso al emeritazgo. En este homenaje se escucharon las alocuciones del Prof. Dr. Georges Van Riet, presidente del Instituto Superior de Filosofía (Universidad de Lovaina, Bélgica); del Prof. Dr. W. Kluxen, profesor en la Universidad de Bonn y Presidente de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval y de Mgr. E. Massaux, Rector de la Universidad de Lovaina, a las cuales el Prof. Van Steenberghen respondió con muestras de gratitud.

El tema "Verdad y praxis" fue objeto de cuatro estudios, cuyas ideas principales resumimos a continuación.

Alphonse De Waelhens: *Inconsciente, sujeto, verdad.*

En esta conferencia, Alphonse De Waelhens se esfuerza en cernir lo que subsiste de la verdad y del sujeto cuando el discurso que los contiene es considerado como discurso ideológico, es decir como discurso descentrado de sus certidumbres y recentrado sobre su latencia. Para ello el autor toma como punto de partida el descubrimiento freudiano del inconsciente. La verdad del sujeto es aquí desplazada hacia un sentido presentado, por ejemplo, en la proposición: "el sujeto es movido por el deseo". Al surgir de una carencia original, que él trata de superar, la historia del sujeto es la de los "representantes significantes" que él da a su deseo: a partir de la represión originaria, la cual entrega el sujeto al lenguaje por la articulación de los primeros "representantes" del deseo, otros "significantes" son substituidos gradualmente hasta un conjunto de "significantes" susceptibles de representar conscientemente su deseo. Pero las rupturas, las lagunas (síntomas, actos fallidos . . .) pueden producirse en el discurso consciente del sujeto. El analista, al poner en cuestión, con su silencio, todas las imágenes con las cuales el sujeto se esfuerza en "camuflar" estas rupturas, le da acceso a lo que éstas recubren, permitiéndole restablecer la continuidad de su discurso. "La verdad del sujeto, la conozca o no, es la de todas las transformaciones del lenguaje que él es".

Jean Ladrière: *Verdad y praxis en el proceso científico.*

El desarrollo de la epistemología empirista lleva de una doctrina de la verdad—correspondencia a una doctrina de la verdad—representación. Detrás de esta concepción de la verdad, se perfila una cierta comprensión del ser, que depende de la "metafísica de la representación". Pero el examen de la práctica científica impone una reinterpretación bastante radical del papel de la experiencia. La ciencia crea sus objetivos, en un doble sentido: ella los concibe y ella los realiza efectivamente. La imbricación estrecha de los procesos de construcción teórica y de los procesos de transformación efectiva, no puede ser discutida correctamente, según parece, sino gracias a la noción de "sistema". La práctica científica constituye un sistema, que debe responder a ciertas condiciones de orden interno (coherencia, estabilidad y "optimalidad"), que debe poder situarse en relación a otros sistemas y que debe poder transformarse. Tal sistema se orienta hacia formas de auto-organización cada vez más integradas. Desde esta perspectiva, la verdad se convierte en el grado de potencial integrador. El concepto de verdad que opera aquí, es la pertenencia a una totalidad. Pero el todo es una realidad en movimiento; la verdad es pues, un movimiento. Sin embargo, para dar sentido a esta interpretación, es necesario volver a situar la práctica científica en la totalidad cósmica, por una parte, en el dinamismo de la acción, por otra. La verdadera totalidad es el horizonte

del sentido.

Jacques Taminiaux: *Sobre Marx, el arte y la verdad.*

Este estudio intenta mostrar que las consideraciones de Marx sobre el arte se fundan en una cierta ontología de la producción en cuanto acceso a la presencia a sí y al goce de sí. Es ella la que guía, en particular, la interpretación del arte como ideología y la desconfianza de que es objeto por este título. Pero, es ella también la que funda, en sentido aparentemente inverso, la atribución de una connotación esteticista al movimiento originario de la praxis. El autor indica los aspectos que marcan la continuidad de este enfoque del arte con la metafísica, desde su fundación con Platón hasta su conclusión con Hegel.

Paul Ricoeur: *Ciencia e ideología.*

Siguiendo los trabajos de la Escuela de Frankfurt y de Althusser en Francia, las teorías de las ciencias sociales pretenden exorcizar las ideologías. El saber científico debe desmontar sus mecanismos de dominación y de disimulación. Pero esta oposición de la ciencia a la ideología es doblemente abusiva: primero porque la ideología comporta una función de mediación y de integración, esencial al lazo social mismo, la cual es irreductible; y porque la ciencia social no puede reivindicar una posición de saber absoluto que la pondría al abrigo del particularismo de los puntos de vista. La mejor oportunidad según el autor, para una crítica de las ideologías, reside en un discurso de carácter hermenéutico sobre las condiciones de toda comprensión histórica.

Yolanda Ingianna M.

SCIACCA, FILOSOFO DE LA INTEGRALIDAD

"El que se ejercita cada día en morir, ya no muere. El día en que muera su muerte, será un día como todos los demás, porque en todos y en cada uno la ha vivido siempre".
(*Muerte o Inmortalidad*, Ed. Miracle, p. 235).

I

En junio de 1973 saludé, por última vez, a Michele Federico Sciacca, pocos días antes de regresar a Costa Rica. Había concluido mi segundo período de estudios filosóficos seguidos bajo su dirección en Italia y Alemania. Diez fructíferos años han pasado desde aquel lejano otoño de 1964 cuando nos conocimos en el Instituto de Filosofía de la Universidad de

Génova. La amistad personal y epistolar perduró porque sus particulares dones de Maestro lo permitían. Sus enseñanzas se reflejaban, con toda naturalidad, a través del diálogo, de sus lecciones en la Universidad y en los Cursos de la *Cátedra Rosmini*, a orillas del *Lago Maggiore* en Stresa.

Sciacca, de porte distinguido, delgado y no muy alto, de voz ronca —que recuerda un poco el habla del siciliano—, ligeramente inclinado en sus hombros, con gruesas gafas tras las cuales brillan sus profundos ojos perspicaces, de una seriedad que a hurtadillas refleja la honda preocupación del pensador o que deja escapar una ligera sonrisa de simpatía o de aparente despreocupación..., según lo describía yo en otra oportunidad, ha dado su paso “fuera del tiempo”, allí donde “la unidad espiritual de la persona está en el acto de la muerte y realiza la experiencia total de sí misma”, acto donde la persona alcanza su cumplimiento”, pues “su actualidad plena tiene un sentido sólo respecto a la trascendencia” (Ibid., pp. 293–294).

En la Universidad de Nápoles se produjo el encuentro de Sciacca con los filósofos italianos de la época: Antonio Aliotta y Benedetto Croce; en Roma escuchó a Giovanni Gentile y trabajó con él. Inicialmente fue seguidor de Gentile, el cual lo orientó hacia el sistema idealista según los marcos de su “idealismo actualista”. Posición filosófica que fue enriquecida con su tesis doctoral: *La filosofía de Thomas Reid*, la cual le permitió estudiar el empirismo inglés desde Bacon hasta Hume (1930). Pero su encuentro con las obras de Antonio Rosmini fue decisivo en su orientación filosófica y el pensamiento de su madurez.

Fue profesor *Ordinario di Storia della Filosofia* en la Universidad de Pavia de 1938 a 1947; de *Filosofía Teórica* de 1947 a 1967, en la Universidad de Génova, asimismo, Director del Instituto de Filosofía. Hasta el 24 de febrero de los corrientes dio sus lecciones de Filosofía Teórica en la *Facoltà di Magistero* de la citada Universidad.

Entre sus actividades hay que señalar la dirección de revistas y colecciones de filosofía: fue fundador y director del *Giornale di Metafisica*; director de las revistas *Humanitas*, *Logos*, *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*. Fue promotor con otros intelectuales de varias e importantes iniciativas culturales, entre las que sobresalen el *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, la *Società Filosofica di Studi Rosminiani*, en Stresa, (Italia), del *Istituto Italo-Germano*, en Merano (Italia), para el estudio de ambas culturas.

Su producción filosófica que nos deja es vastísima: publicados 39 volúmenes de las *Obras Completas* y en espera de publicación, en la Editorial Marzorati de Milán, está hasta el volumen 44–45. Sus dos últimas obras publicadas son: *Figure e problemi del pensiero contem-*

poraneo (1973); *L'estetismo Kierkegaard Pirandello* (1974). Su pensamiento filosófico tuvo un coherente itinerario que va desde la época del *Idealismo Actualista* a la *Filosofía de la Integralidad*, la cual es una instancia metafísica antropológica, que consta de dos momentos uno teórico y otro histórico, abierta a la problemática de la persona y de la trascendencia.

Sus obras han tenido mucha difusión, tanto en Italia como en el extranjero, especialmente en países de lengua francesa, española y portuguesa, también se encuentran traducciones en inglés, en alemán y en polonés.

Las *Obras Completas* han venido siendo publicadas sistemáticamente, a partir de 1957, por el Editor Dr. Carlo Marzorati de Milán. Ediciones en lengua española han sido realizadas por las Editoriales *Miracle* de Barcelona, *Columbia* y *Troquel* de Buenos Aires, *Gredos* de Madrid.

La actividad de Michele F. Sciacca fue realmente dinámica. Un incansable conferencista y docente en Universidades europeas y extraeuropeas. Dictó cursos en diversos centros culturales. Participó activamente en congresos de filosofía, tanto nacionales como internacionales. Su actividad de Maestro y de docente de la filosofía le proporcionó amigos, seguidores, críticos y alumnos en diferentes países del mundo. Su labor de docente ha sido muchas veces motivo de homenaje en congresos de filosofía, en publicaciones sobre su pensamiento; ya en revistas especializadas o por grandes editoriales.

Una reciente invitación para que viniera a Costa Rica a dictar un ciclo de conferencias en el *Colegio de Costa Rica*, hecho por la Ministra Lic. Carmen Naranjo y la Presidenta del *Colegio*, Dra. Rosita Giberstein, quedó definitivamente sin respuesta...

Su obra continuará a través del círculo de estudios de Génova y por donde su mensaje filosófico y humanista haya llegado. Su ejemplo de vida dedicada al estudio, a la docencia y a los grandes problemas contemporáneos no terminan con su *partida definitiva*, pues una vida empeñada en la meditación y en la acción no queda en la *nada*, sino que deja una huella indeleble.

II

“GENOVA, 24 (AP). Michele Sciacca, considerado como uno de los principales filósofos cristianos contemporáneos, murió a la edad de 66 años”. Así iniciaba la corta noticia divulgada al País por un cotidiano nacional el día martes 25 de febrero de 1975. Una llamada telefónica a Génova me confirmó ampliamente la noticia: “*Il Professore è mancato lunedì, i funerali saranno nella Chiesa dell’Immacolata, in Via Assarotti, alle 9.30 del giovedì 27*”

contestó la Profesora María Manganeli.

Una breve y rápida enfermedad detuvo definitivamente, en el transcurso de un mes y medio, la intensa actividad del filósofo italiano más discutido de estos últimos años. En su libro autobiográfico *La Clessidra* se lee: "Tengo todavía una actividad — que pesa más a los otros que a mí — de director de revistas y colecciones de filosofía, periodista a intervalos, conferencista y docente en una veintena de países, de viajero incansable y atento a todas las sugerencias que este mundo puede darme como pretexto para contestarme a mí mismo; he vivido por muchos hombres, pero sin saber si he acertado o errado mi vida. Hubiera podido hacer otras cosas y me suena dentro el eco de los pasos sobre los caminos que no he recorrido, pero una voz responde que es abstracción esto que hubiera podido ser y no ha sido y que es lo mismo hacer esto o lo otro, si lo que cuenta es hacerlo sólo porque Dios lo quiere. De todas las enseñanzas una me es preciosa: apreciaba la inteligencia y la cultura, pero he encontrado tanta en el mundo, tan pobre de bondad; por esto, amo a quien ama gratis y sin aparecer, oasis crucificado por el desierto" (*La Clessidra* Marzorati, p. 128).

Michele Federico Sciacca nació el 12 de julio de 1908, en Giarre, pequeña ciudad sobre la orilla jónica de la Sicilia, entre mar y colina, en las faldas de la *Montagna: el Etna*, casa de Vulcano, habitación de Polifemo Cíclope desafortunado con Ulises el "astuto" y última morada de quien de persona quiere conocer los abismos como el inspirado Empédocles, el "primer heredero del cielo" que quiso buscar en su cráter un camino original para pasar a los dioses... Muchos años después, sobre las orillas del mar de Génova, Sciacca se volvía a plantear todavía el problema nacido a los pies del Etna, a los bordes del mar Jónico, esto es, el problema del hombre pregunta y respuesta de sí a sí mismo, o del hombre que preguntando a sí mismo recibe la respuesta de Dios en su interioridad; pero este problema se lo planteaba ahora como un problema que había que resolver filosóficamente, probando, sobre la base del análisis más radical del existente en su singularidad irrepetible e integral, que tal problema y solución son intrínsecos a su misma estructura ontológica. Fue una toma de posición decidida la suya, no sólo en relación al humanismo absoluto y de cualquier otro inmanentismo (comprendido el existencialismo) — darle vuelta a la afirmación "el discurso sobre Dios es discurso sobre el hombre" y, por esto, la teología se resuelve en la antropología, en esta otra: "el discurso sobre el hombre es inteligible porque es también, necesariamente, discurso sobre Dios", y, así pues, la antropología implica intrínsecamente la teología —, pero también en relación con todo agnosticismo metafísico y de su fundamentación (Cfr., *Ibid.*, p. 122). De este

modo, se inicia el itinerario filosófico sciacquiano que busca dar solidez metafísica a sus intuiciones.

Después de una profunda meditación de años, Sciacca logra estructurar su pensamiento: la *Filosofía de la integralidad*, donde se dan cita Platón Agustín, Pascal, Rosmini, los místicos españoles, Blondel, Heidegger... utilizados personalmente sin adherirse al punto de vista de cada uno de ellos e integrados en una visión unificadora de sus diferentes exigencias y aprovechados críticamente también en relación de otra línea de pensamiento: Descartes, Espinoza, Kant, Fichte, Hegel, hegelismo de izquierda, Gentile, los cuales, a la vez, enriquecieron su perspectiva y le impusieron tener en cuenta su problemática en un diálogo intenso entre los "dos idealismos" y los "dos humanismos".

De este modo, mediante una reflexión movida por la *implicación* y *copresencia* (dialéctica sciacquiana) de tesis filosóficas, ahondando siempre y recuperando puntos de vista válidos, Sciacca elaboró una nueva perspectiva (con fuentes tradicionales y modernas) de especulación teórica donde funda a la persona como principio metafísico, la cual, desde el punto de vista existencial, es el fundamento de toda la integralidad; de ese *quien* que soy yo, como viviente, pensante, queriente, en un universo de cosas o de entes reales, del que ciertamente dependo, pero que, a su vez, depende de mí; de mí en cuanto sentimiento sensitivo, intelectivo y volitivo.

Sciacca aceptó la posición crítica del pensamiento moderno y contemporáneo y en nombre de la crítica misma exigía que fuera llevada hasta sus últimas consecuencias, al máximo de sus posibilidades; pues en la profundidad de la crítica y como condición de la crítica misma está el ser en sus formas fundamentales, ya que para Sciacca una crítica que sea verdaderamente tal es la confirmación de la primacía del ser. Una crítica de la experiencia profundizada, al máximo de su desarrollo crítico más exigente, es el conocimiento que no es posible crítica y filosofía de la experiencia sin ontología, ya que el problema ontológico (del ser) está en el interior del mismo problema de la experiencia. Estas y otras tesis abren la *Filosofía de la Integralidad*, las cuales Sciacca desarrolló en los volúmenes que precedieron al de la *Interioridad Objetiva* (1951): *El hombre, este desequilibrado* (1956), *Acto y ser* (1956), *Muerte e Inmortalidad* (1959). Años después: *La libertad y el tiempo* (1965), *Filosofía y antifilosofía* (1968), *Los arietes contra la vertical* (1969), *El oscurecimiento de la inteligencia* (1970). Libros polémicos, críticos, sufridos que se refieren al momento histórico de su pensamiento y donde, haciendo filosofía de la cultura Sciacca, analiza fundamentales problemas contemporáneos: La libertad en sus límites y en su orden; libertad de selección y libertad

de escogimiento; progreso de la verdad y el "diálogo"; Dios en la Filosofía; "Dios muerto" y "Dios viviente"; cultura y anticultura; inteligencia y estupidez; el occidentalismo y la tecnocracia; la impiedad cultural y la impiedad religiosa; la tiranía tecnocrática y la sociedad del bienestar.

En el libro *Come si vince a Waterloo* (1957) Sciacca dejó escritos estos pensamientos que hoy podemos recordar y meditar en todo su significado:

"Ha pasado la muerte. Su sello infrangible se ha colocado sobre la vida. Hemos sentido sobre el pecho el golpe del fétetro. El corazón ha sido derramado sobre el hielo de los despojos. Ahora descansamos en su descanso. ! La convincente y consoladora persuasión de la muerte! ".
(*Come si vince a Waterloo*, Marzorati, p. 35).

José Alberto Soto B.

ENRIQUE DUSSEL

Durante los días 30 de abril y 2 de mayo del presente año, el Dr. Enrique Dussel tuvo a su cargo dos coloquios en la Universidad de Costa Rica: uno en la Cátedra de Filosofía de la Escuela de Estudios Generales y el otro en el curso F-1014 Introducción a la Filosofía (Prof. Dra. Yolanda Ingianna) de la Escuela de Filosofía. En ambos, el diálogo giró en torno a los "presupuestos para una filosofía latinoamericana", tema en el cual el conferenciante es especialista e investigador de reconocido prestigio.

El Dr. Dussel es profesor titular de Ética y coordinador del área de filosofía práctica en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar:

Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973), Nova Terra, Barcelona, tercera edición, 1974, 466 p.

Método para una filosofía de la liberación, Sígueme, Salamanca, 1974, 280 p.

Para una ética de la liberación latinoamericana, t. I-II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 198 y 202 pp. (próximamente aparecerá el vol. 1 del t. III).

América Latina, Dependencia y liberación, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, 233 p.

Las exposiciones del Dr. Dussel suscitaban gran interés y discusión y sus planteamientos fundamentales podrían retomarse en la

pregunta: ¿es posible, frente a la larga historia del pensamiento filosófico europeo, una filosofía auténticamente latinoamericana, una filosofía hecha desde y para nuestra "alteridad"?

Yolanda Ingianna M.

Olarte, Teodoro. *El ser y el hombre*. Ed. Fernández-Arce. San José, Costa Rica, 1974. 139 págs.

El libro se divide en dos partes: la primera es una síntesis y a la vez una crítica de la metafísica tradicional en lo referente al problema del ser; la segunda sienta las bases de una antropología filosófica.

En realidad, es en base a las premisas de su concepción antropológica como el autor elabora la crítica de la metafísica tradicional: el hombre es un ser histórico, transfinito, que esencializa las cosas. Desde este punto de vista el autor cimienta su crítica a la metafísica, cuyo objeto era el ser en cuanto ser. Aunque esta metafísica no se ocupara propiamente de Dios, la necesidad de dar sentido a las últimas causas por medio de la abstracción y la intuición, la centró en Dios y el absoluto, impulsada por "un audaz acto de fe", producto de la necesidad de alcanzar la relación entre lo existente y su fundamento. Sin embargo, este mecanismo que proyecta la realidad a lo incondicionado conduce al plano lógico, exclusivamente. La opinión del autor se expresa claramente en las siguientes palabras:

"Pensar mediante la aplicación de los principios de no contradicción y de identidad, es asunto de lógica; de ese mecanismo es muy comprensible que se deriven verdades, pero verdades lógicas y no de hecho, ontológicas ... Desterrado el ser del mundo, del tiempo, del movimiento y del cambio, queda sacrificada radicalmente su función ontológica en aras del imperativo lógico" (p. 92). Precisamente, la metafísica tradicional, siguiendo la concepción parmenídea, hace abstracción de lo real y se refugia en lo lógico.

Para Olarte, la metafísica actual no puede considerar el ser en cuanto ser, sino el ser del hombre. En realidad, la metafísica tradicional misma no hizo más que proyectar una imagen del hombre.

El autor manifiesta en su concepción filosófica un claro sentido de los límites de la metafísica. Esta no puede ir más allá del hombre ni proyectarse en un ser fuera del tiempo, o del mundo real. El objeto de la metafísica es el ser del hombre, y el hombre es, en esencia, actividad y tiempo, un ser histórico, transfinito, único e intencional. La antropología filosófica encuentra su fundamento en los resultados de las demás ciencias, pero al mismo

tiempo, "debe ser el conocimiento y la clarificación del hombre y de la realidad" (p. 132).

Porque no se ha encontrado una definición del hombre, no hay que negar el problema referente a la antropología filosófica. El autor se enfrenta al problema y analiza, en la segunda parte, las notas fundamentales de su antropología filosófica. Temas como la persona, el sexo, la libertad, el sentido de la historia, la muerte, la técnica, etc. encuentran su punto de unión y sentido en la concepción del hombre como ser histórico, personal, uno y único.

Se hace manifiesto, a través de toda la obra, el conocimiento que tiene el autor de la historia de la filosofía y de los problemas que ésta ha enfrentado en torno al ser. La obra deja traslucir una honda y sincera preocupación por los problemas de la condición humana, que no se reduce a esta obra, sino que también se manifiesta en sus otras obras escritas, pero ante todo en su actitud vital.

El filósofo ha de ser capaz de profundas experiencias y de estar siempre críticamente involucrado en su época. En este sentido Teodoro Olarte es un ejemplo de coherencia entre vida y doctrina.

Erika Scholz

López, J. D.: *En torno a El ser y el hombre* (Ensayo sobre la nueva metafísica). Alajuela, 1975, 18 págs.

Este breve ensayo de J. D. López es el primero de una serie de textos de la Asociación de Estudiantes de Filosofía. Saludamos calorosamente esta iniciativa editorial que viene a sumarse a otras como el copatrocinio de los coloquios semanales de Filosofía y la publicación periódica de la revista *Filósofo*.

El plan de la serie se expresa en la Introducción de J. C. Ramírez: "La aparición del presente texto remite las inquietudes de los estudiantes de filosofía en el deseo de comunicar sus opiniones a toda la comunidad universitaria.

"La Asociación de Estudiantes de Filosofía creyó conveniente la publicación de éste y otros ensayos que aparecerán en el futuro, sobre temas diversos..." Estos propósitos revelan un impulso creativo de la base estudiantil, que busca sus propios medios de expresión, análisis y crítica. Con ello la A.E.Fs. se adelanta en la intención de revisar las formas viejas y nuevas de academicismo vigentes o en vías de experimentación.

El hilo programático insiste en que el trabajo sobre ciertas obras no es puramente erudito sino que se dirige a buscar una definición de la realidad y el papel que se debe jugar frente a ella. Consecuentemente ni la Asocia-

ción ni la Escuela escapan a esta tarea.

Olarte, en sus esfuerzos de delimitación del hacerse humano, que no se detienen en el enclave existencialista, se plantea esta metafísica nueva del ser del hombre: "El ser, declarado objeto de la metafísica, ha sido elaborado (...) con claras connotaciones de carácter absoluto, donde se echa de ver con definitiva claridad la ausencia del hombre. El ser en cuanto ser ha aplastado al hombre". (T. Olarte, *El ser y el hombre*, p. 1). Esta substancialización y petrificación del ser contra lo humano encuentra una alternativa de análisis y un punto de vista innatamente filosófico derivado de la crítica olartiana; López, para mostrarlo, termina su estudio con estas palabras.

"Si la sociedad en que el hombre se desarrolla y, por tanto, desarrolle su ser, está caracterizada, como en nuestro caso, por la desigualdad social y por el racionamiento económico de oportunidades, sólo minorías materialmente privilegiadas realizarán por entero su ser (¿se puede realizar a cabalidad un ser que vuelva la espalda a otros seres y no se apoye mutamente?). Si no reina un clima de igualdad de oportunidades, como consecuencia de una redistribución equitativa de la riqueza, el verdadero y auténtico sentido del Ser se verá castrado por su 'realización' minúscula y parcial. ¿O podrá haber un total, integral, hacerse si la gran mayoría de hombres atados por cadenas económicas, quedan rezagados en el camino de su realización? Parafraseando a Olarte, diré que quizá sólo una confrontación del ser y la sociedad arroje luz acerca del problema..."

Fonseca, Virginia S. de: *Manuel González Zeledón (Magón)*. Dept. de Publicaciones del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. San José, 1974. 198 pgs.

La situación privilegiada de Magón, en la historia de la literatura costarricense, patentiza la pobreza extrema, tanto en cantidad como en calidad, de nuestra producción literaria en particular, y cultural y estética en general. Ciertamente que sus ligeras y pulidas acuarelas "costumbristas" todavía conmoverán al lector vernáculo, pero ello sucede, acaso —y precisamente—, porque evoca enseñanzas y vivencias arraigadas en nuestro mismo ser costarricense; es decir, que su riqueza proviene de un contexto histórico y cultural que compartimos y en el cual Magón, junto con su "gemelo" Aquileo Echeverría, se erige como señera figura ideologizante. Fuera de ese contexto, y aun considerado en tanto que expresión *real* o *profunda* de los hombres que constituyeron ese mismo contexto, Magón no tiene nada que decir, y sus valores estéticos y humanos son pocos, por no

decir nulos. Claro que todo artista es y expresa un contexto, pero entendemos que Magón, en el suyo —que es fundamento del nuestro—, manifiesta las tendencias más *irrealizantes*, es decir, distorsionantes de la realidad humana. Tal vez este juicio suene exagerado o duro en los oídos de aquellos que miran demasiado benévolutamente a nuestra literatura; ya porque son sus auto-panegiristas, ya porque comprenden que al exaltar cierta literatura nacional se eleva al mismo tiempo un modo de vida político y económico. Pero, en verdad, literaturas como la de Magón, examinadas desapasionadamente, no son más que testimonios curiosos e historiográficos, interesantes sí para entender nuestro desenvolvimiento histórico, pero nunca como ejemplos de literatura en su sentido estricto, es decir, en tanto que creación honda y bella que enseña a vivir con sentido. Magón no es sino uno de los reflejos de su época; él construye una visión de su tiempo y de su sociedad que pretende desarraigarse de las problemáticas críticas e inmediatas de esa misma sociedad. En su obra, de apariencia popular por la temática y el lenguaje, viven sobre todo los anhelos y los ideales de una clase social dominante; más precisamente, de un sector de la burguesía costarricense: el estrato café-exportador que por aquellas décadas alcanzaba su apogeo. La generación de Magón y Aquileo —y exceptuando a J. García Monge—, en el plano literario, constituye promueve y verbaliza los mitos arquetípicos que justifican el modelo político y económico de la élite burguesa del primer cuarto del presente siglo: ambos ofrecen una visión idealizada, ideologizada —aunque se les haya denominado “realistas-costumbristas”— de esa Costa Rica pacífica, armoniosa, sencilla, limpia, circunscrita a los valles intermontanos y a sus campechanos habitantes, con su pulcritud y sobriedad cuasi-paradisíacas —y sombreadas—. Es el mundo que aprendimos en la cartilla escolar, y que se complementa con los mitos de la Guerra de 1856, los “más maestros que soldados”, etc. La *intención*, que no ya la forma y el contenido aparente de la obra de Magón, consciente o no en él, es describir una patria donde fulguran la democracia liberal y el capitalismo “ingenuo” más conspicuos. Al leerlo, el pueblo —al que imita y al que, supuestamente, se dirige— no siente la necesaria marginalización que ya se vivía en la Costa Rica de 1890–1920 y tantos, sino que, al contrario, desarrolla formaciones mentales que lo inducen a defender ese mismo esquema socio-económico y cultural que lo domina. Como reconoce la Lic. de Fonseca, en la obra de Magón,

“Se asoman diversos aspectos de la vida del costarricense, explotados con amor, con nostalgia, con ironía: el interés por la educación, la política, el patriotismo y la amistad; referencia especialmente al café, caña de azúcar y cacao.

Desde entonces se observa cómo la nuestra es una economía agraria a base de un monocultivo, el café. Las clases sociales comprenden ricos (los levas), orilleros (gentes de suburbio) y conchos (campesinos). Sin embargo, no hay una marcada división de clases, a pesar del papel que originará la distinción entre peón y gamonal ... Magón prefiere mostrar que criticar” (cursivo mío) (p. 97).

¿Pero, pensamos nosotros, esos mismos términos de “peón” y de “gamonal”, no son precisamente adjetivos socio-económicos de la época de Magón? ¿No es precisamente el conflicto peón-gamonal lo que anima, ideológicamente, a *El moto* de García Monge? Como bien dice Rodrigo Facio (*Estudio sobre economía costarricense*, p. 62: 1942):

“Ya en la primera década del siglo XX, el país está francamente abocado a los serios problemas del imperialismo absorbente, la desviación anti-democrática en su organización social, los fenómenos de baja en el nivel de vida campesino y la estrechez fiscal en relación con las crecientes necesidades sociales”.

¿Por qué entonces dice la Lic. de Fonseca que no hay marcadas divisiones sociales, y que esas divisiones se “originarán” luego? ¿Y, contrastando la obra de Magón con la realidad costarricense de la época —de la que, por otra parte, estubo, quíerose o no, alejado—, no es evidente que la distorsiona y la idealiza? ¿Y que esa idealización responde, consciente o inconscientemente, a tendencias políticas y económicas a las que favorece o perjudica? Es hora, creemos, de reinterpretar la historia de nuestra literatura y la literatura de nuestra historia, para captarlas en su significación, y, también, para abandonar de una vez por todas esas obsoletas y pseudo-clásicas aproximaciones que no por tradicionales y aceptadas son menos ciegas.

Así, un análisis o una presentación crítica de la obra de Manuel González Zeledón supondría poder aclarar muchos hilos y estructuras y tendencias del ser costarricense que necesariamente manifiesta. Pero el estudio de la estimada filóloga de Fonseca cumple tal empresa a medias; tal vez porque se trata de una publicación “oficial”, tal vez por la ideología del autor. En todo caso, sin embargo, es notable, desde todo punto de vista, el avance de nuestra incipiente crítica literaria, especialmente el que ha logrado en la última década. En este sentido, la obra de la Lic. de Fonseca es un ejemplo acabado de labor exegética y merece nuestro elogio más encomioso. Sobresale, especialmente, el análisis de *La propia*. Por lo demás, en un lenguaje claro y sobrio, donde

predomina el párrafo corto y contundente, casi totalmente sintético, pero también atrevido en sus proposiciones, el Autor-comentador nos presenta un análisis estilístico y formal de la obra de Magón como no se había logrado antes. La sensación que se obtiene de la lectura de este libro es la de una simbiosis entre comentador y comentado aunque, en nuestra opinión muy personal, el trabajo de doña Virginia es mucho más valioso, estéticamente hablando, que la misma obra que comenta. Quien desee aproximarse —tal es el caso de nuestros filólogos— a la realidad estructural, estilística y sintáctica de Magón, indudablemente encontrará en este libro una fuente abundante de conocimiento y, a la vez, descubrirá una prosa relevante. Un ejemplo del estilo de la Lic. de Fonseca que venimos comentando:

“Lo cómico es ridículo y por ello provoca la risa. No otro podría ser el resultado, puesto que implica una valoración negativa del ser: fustiga así, la apariencia de valor y no el valor mismo. El lector o el oyente jamás se identifica o solidariza con el objeto de la burla”.

“El humor evita tanto lo cómico como lo trágico: aquél, mirando lo noble de lo ridículo; éste, viendo lo ridículo de lo noble. En síntesis, puede afirmarse que de la comicidad al humor hay la misma distancia que de la risa a la sonrisa.

“Era necesario este preámbulo para declarar a Magón uno de los maestros del humor en las letras costarricenses. Quizá esta circunstancia ha llevado a tantos críticos a decir que la fisga de Manuel González Zeledón lo revela con una visión del mundo regocijada y optimista. No quiere caer en la tragedia a que podría inducirlo *‘esa vena de sentimentalismo’* y las *‘heridas de su organismo espiritual’*” (p. 51).

El predominio del aspecto formal en la obra que comentamos se notará por la brevedad de la introducción socio-biográfica —brevedad justificada, por otra parte, ya que se ha insistido demasiado en este aspecto—; y también en una ligera ojeada al índice temático: “Por los caminos de la vida”, “¿Cuadros de costumbres o cuentos?”, “La descripción”, “¿Comicidad o humor?”, “La metáfora y lo nacional en Magón”, “La propia”, “Oda a Costa Rica”, “Palabras finales”, “Manuel González Zeledón” y, luego, una “Antología” muy bien seleccionada, donde solamente nos molesta la primera sección en verso, que debió de ser reducida aún más, y, también, puesta al final; ello, porque es bien sabido que, en poesía, Magón nunca sobresalió.

En resumen, entonces, que el *Manuel González Zeledón* de Virginia S. de Fonseca, con sus limitaciones, es especialmente brillante por el análisis de “La propia” y en general de la obra, y también por sus propios valores estilísticos, estéticos y críticos. La obra no nos explica, y debemos repetirlo hasta la saciedad, el sentido de la literatura de Magón. Habría que complementarla, entonces, para tratar de vislumbrar por qué, para qué y para quiénes escribió Magón. Magón no es un *realista* en tanto narrador de sus condiciones objetivas de existencia; pero sí responde al concepto elaborado para calificar a la literatura de tránsito de siglo que dirigía su mirada a la realidad inmediata para captar en ella mundos en apariencia reales. Magón es, entonces, un *realista ingenuo* (si es que cabe la acepción), porque mira y desbroza una realidad con el afán de vestirla y engalanarla, hasta que pierda, por ese proceso “cosmetizante”, todo viso de realidad conflictiva, crítica o, lo que es lo mismo, humanamente dinámica. Doña Virginia deberá considerar esta modesta anotación y, pensamos nosotros, en este sentido deben interpretarse las siguientes frases de Magón:

“El secreto mío consiste en que yo dejo la cosa tal como la encuentro y no hago más que sacudirle el polvo y colocarla en luz apropiada para que se vea claramente”.

E. Saxe Fernández

Araya, Victorio: *Fe cristiana y Marxismo, una perspectiva latinoamericana*, prólogo de Javier Solís, Editorial TERRITORIO, San José, Costa Rica, 1974.

Promediando el año pasado fue publicada por editorial *Territorio* la tesis de grado de Victorio Araya, originalmente titulada *La fe como praxis histórica de liberación y el marxismo*. El estudio se centra, en opinión de quien lo prologa, en la problemática generada desde el Concilio Vaticano Segundo y en la Conferencia de Medellín. Básicamente esta problemática puede expresarse diciendo que el impulso de transformación social que se genera en esos eventos no encuentra posibilidades de implementación en la fe ni en la teología, que es una reflexión acerca de la fe. De ellas no se puede deducir ninguna metodología ni ciencia social. Por ello es que los cristianos buscan ese instrumental en el materialismo histórico (p. 10). A juicio de su autor el trabajo se ubica dentro del marco de referencia estructurado por la relación fe—ideología—política, visto desde el encuentro entre la fe cristiana y el marxismo o,

lo que es lo mismo, "en el marco de la reflexión cristiana en el contexto de la liberación" (p. 15). Este marco de reflexión cumple una función política: es también una *estrategia de lucha por una nueva sociedad* (p. 15).

El trabajo comprende tres momentos: a) una caracterización de la originalidad de la nueva teología latinoamericana, su ubicación en la lucha política y la coherencia de su nuevo lenguaje con esta inserción histórica; b) el entronque de esta nueva reflexión con el marxismo, entendido este último como instrumental analítico socio-político, como opción socialista y en cuanto crítica de la religión; c) un tercer momento se ocupa de las implicaciones que para la teología en el contexto de la liberación significa la asunción del marxismo; las principales son: la historicidad (posición social) de la teología, el reconocimiento de la racionalidad propia de la política, la necesidad de liberar a la fe de la ideología liberal-capitalista y la necesidad de un diálogo revolucionario entre cristianos y marxistas.

Los contenidos más importantes del primer capítulo del texto son:

a) El reconocimiento de la "más alta trascendencia" al hecho de que los cristianos encuentren en el marxismo el fundamento de la praxis liberadora (p. 45).

b) Este reconocimiento, y su importancia, se dan a varios niveles: 1) Como instrumental de análisis socio-económico-político, es decir como *ciencia de la historia* y como *fundamento de una teoría revolucionaria*. Esta asunción es de extraordinaria importancia en términos de *eficacia política* (p. 47). Son criticados aquí el "ahistoricismo" y el "moralismo crítico" tradicionales cristianos. 2) La asunción específica de la *teoría de la dependencia* (p. 54-55) resultado del análisis dialéctico-estructural y, consecuentemente, la crítica al *desarrollismo* (p. 57). Un primer apartado se ocupa aquí del lenguaje y del contexto de liberación; el autor asume en este momento la *realidad de la lucha de clases* y, consecuentemente, el reconocimiento del proletariado como *vanguardia del proceso de liberación en América*. El reconocimiento de la realidad de la lucha de clases desahucia así mismo el *apolitismo cristiano*. El proceso de liberación se entiende como la *construcción del socialismo*. Se examinan, en este apartado, distintas concepciones cristianas del socialismo. Destaquemos solamente, a modo de ejemplo, las planteadas por ISAL (Bolivia) y por el "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo". A los ojos de *Iglesia y Sociedad para América Latina* el socialismo significa la conformación de un gobierno popular -las clases oprimidas liquidan el sistema y crean las condiciones de una democracia genuina, basada en el esfuerzo, el trabajo y la participación responsable- que *socializa los medios de producción*, en el sentido de controlar por parte de los trabajado-

res las principales fuentes de riqueza y de trabajo. El socialismo contempla, para este grupo, finalmente, la planificación nacional de la economía (p. 78). Los sacerdotes para el Tercer Mundo plantearon en 1969 su posición positiva frente al socialismo de la siguiente manera: a) socialismo nacional en el sentido de que es el pueblo quien realiza su propio destino; tiene también un sentido antiimperialista; b) socialismo popular, es decir el pueblo participa y decide su propio destino político; c) socialismo latinoamericano, es decir que busca la integración socio-económica continental; d) socialismo humanista, centrado sobre el hombre y su realización cultural, espiritual, ética; e) socialismo crítico, es decir un proceso que no absolutice sus realizaciones. Declaraciones de otros grupos de sacerdotes y cristianos contienen apreciaciones semejantes. El autor, finalmente, se refiere a la crítica marxista de la religión llegando a la conclusión de que el "cristiano descubre que la praxis revolucionaria no se opone a su fe sino únicamente a "una fe cristiana identificada y articulada en una ideología burguesa y reaccionaria" (p. 97).

El tercer momento, dedicado a las implicaciones para los cristianos de la asunción del marxismo en los términos ya descritos sirve para exponer ataques y críticas tanto al pensamiento social de la Iglesia como a las tendencias del socialcristianismo en América Latina. Del pensamiento social de la Iglesia se afirma que no es capaz de satisfacer a quienes han adquirido una conciencia crítica en la medida en que sus afirmaciones básicas, fundamentales, son demasiado *genéricas e inexplicadas* (pag. 124). Así mismo, los documentos del magisterio eclesialógico sólo dan visiones descriptivas de los hechos, no advierten la relación dinámica entre opresores y oprimidos, y en general, no se relacionan con el Tercer Mundo, sino que se movilizan en el contexto del mundo rico (p. 124-125). Por su parte el social-cristianismo, representado en América Latina básicamente por los Partidos Demócrata Cristianos se ha mostrado en la práctica desarrollistas, es decir *reformistas dentro del capitalismo* y sus experiencias de poder, especialmente en Chile, han mostrado la inexistencia de una "alternativa revolucionaria cristiana" (p. 131). Finalmente ambas posiciones se encuentran atrapadas en la ideología a-histórica e idealista que impone la burguesía. Es en este sentido que se impone una lucha ideológica como "desbloqueo de la fe", lucha ideológica que supone un compromiso de lucha junto al pueblo. Un apartado de esta sección está dedicado al problema del *amor cristiano y la lucha de clases*. El análisis dialéctico de este problema muestra que "no se puede amar solidariamente al oprimido sin luchar a su lado... Quien no opta por el oprimido está con el opresor y quien está a su lado está contra el opresor". "Al oprimido se le ama defendiéndole y liberándole, al opresor acu-

sándole y combatiéndole” (p. 157).

La parte expositiva del trabajo de V. Araya termina planteando la posibilidad y necesidad de una alianza estratégica y no sólo táctica entre cristianos y marxistas en América Latina.

Las conclusiones resumen básicamente los temas planteados por el autor y se encuentran reseñadas en la cita con que se cierra el texto: “Ella (la liberación de Cristo) da a la historia humana su unidad profunda y nos permite comprender el sentido de la liberación política, situarla en un contexto más amplio y radical. La liberación de Cristo se da necesariamente en hechos históricos liberadores, pero no se reduce a ellos; señala sus límites, pero, sobre todo, los lleva a su pleno cumplimiento. Los que operan una reducción de la obra de Cristo son más bien aquellos que quieren sacarla de donde late el pulso de la historia, de donde unos hombres y unas clases sociales luchan por liberarse de la opresión a que los tienen sometidos otros hombres y clases sociales; son aquellos que no quieren ver que la liberación de Cristo es una liberación radical de toda explotación, de todo despojo, de toda alienación” (Encuentro latinoamericano de cristianos por el Socialismo) (p. 172). En resumen, un trabajo fundamentalmente descriptivo pero de innegable importancia en un continente en el que el pensamiento cristiano es constantemente instrumentalizado por los grupos dominantes con el fin de mantener y asegurar su situación. El trabajo de V. Araya entrega una excelente panorámica de los problemas teóricos y prácticos que un cristiano puede y debe resolver en la medida que intenta insertarse en el proceso de liberación continental. Asimismo el texto introduce a una extensa bibliografía cristiana que hace olvidar el carácter fundamentalmente descriptivo del trabajo y alguna insuficiencia en la bibliografía marxista.

Helio Gallardo

Revista del Pensamiento Centroamericano No. 146. Enero—mayo 1975, Nicaragua.

Fundada en Nicaragua por Joaquín Zavala Urtecho en 1960, aparece de nuevo después de dos años de interrupción, 1973, 1974, a causa del terremoto de Managua en diciembre de 1972. Es publicada por el Centro de Investigaciones y Actividades Culturales (CIAC) en cooperación con universidades y centros de investigación de los diversos países centroamericanos con el objeto de cumplir lo que su nombre promete: *Revista del Pensamiento Centroamericano*. Su director actual es Xavier Zavala Cuadra. Consejo Editorial: José Coronel

Urtecho, Pablo Antonio Cuadra, Constantino Láscaris, Carlos Meléndez Chaverri.

1. Pedro Balli: *Prolegómeno para una historia económica de Nicaragua 1905–1966*. Consiste en un análisis económico de Nicaragua “con la esperanza de inducir a otros historiadores y economistas a canalizar el comportamiento económico de nuestro pueblo” (p. 2). Podemos resumir este artículo diciendo cuáles son las tres características que han gobernado la vida económica y política de Nicaragua; a saber: su posición geográfica, el tamaño de su población y la sed de poder político de sus ciudadanos.

2. France Cerutti: *Un italo-nicaraguense del siglo XIX: Fabio Carnevalini*. Nace en Roma en 1829; desterrado en 1853, huye a Francia, a Estados Unidos y finalmente en 1856 llega a Nicaragua, donde, entre otras cosas, pelea contra William Walker. Profesor de la Cátedra de Gramática Latina (León 1857–1867), traductor oficial y redactor del periódico gubernativo *La Gaceta*; comandante del puerto de Corinto, luego teniente del mismo puerto. En 1873 regresa a Roma. En 1875 vuelve a Nicaragua donde se dedica por completo al periodismo, a la política y a la vida pública; crea el Semanal llamado “El porvenir de Nicaragua”. Muere en 1896.

3. Juan Hernández-Pico: *El rito en el marco del cambio social*. ¿Una actividad humana conformista o innovadora? Los autores de este artículo toman la definición que Emile Durkheim da en su obra *The Elementary Forms of the Religius Life* (Nueva York, 1968, p. 56): “Formas de conducta que prescriben el comportamiento de los hombres en presencia de las cosas sagradas”. Luego sigue una disertación entre los estudiosos de Durkheim que lo consideran conformista y defensor de la estabilidad social, y los que lo consideran como el “teórico del cambio social”. Para concluir el artículo que contesta la pregunta inicial, los autores comparan a Marx, quien considera que la religión, y con ella sus ritos, pueden convertirse en una droga ideológica al servicio de los intereses de clase dentro de una determinada estructura social, y a Durkheim, quien, por su parte, considera los ritos como reforzadores de consensos sociales normativos, capaces de crear y recrear la solidaridad humana. “Los ritos cohesionan en una única comunidad moral a todos los que les prestan adhesión” (ibid. p. 62).

4. Comentarios de libros:

- a) *El alma primitiva*, Lucien Lévy-Bruhl, Ediciones Barcelona, 1974, Trad. de Eugenia Trias. Nombre original “*L’Ame Primitive*” París, 1927. Comentario por José E. Balladares.
- b) *Confieso que he vivido*, Pablo Neruda, Ed. Losada, Buenos Aires, 1974. Comentario por Gio-

- conda Belli.
- c) *Spanish Central America*, Mundo J. Macleod, University of California Press, 1973. Comentario por José F. Balladares. *Documentos Diplomáticos*, José de Marcoleta, Colección Cultural, Serie: Fuentes Históricas No. 3. Nicaragua, 1854. Comentario por Carlos Chamorro Coronel.
5. *Galería de Arte Pre-Colombino*: se dedica esta sección a una exposición de arte precolombino (6 figuras) con un análisis de cada pieza: material, tamaño, lugar y época de procedencia, así como una explicación global de la figura.
6. *Sección Archivo*: Relación del viaje del Presidente de Costa Rica, General Bernardo Soto, a la República de Nicaragua, 1887. Escrito por Pío Víquez.
7. *Bibliografía Centroamericana*:
- a) Libros Editados en Nicaragua, 1974. Recopilada por Jorge Eduardo Arellano.
- b) Economía de Centroamérica, 1974. Es una bibliografía seleccionada de los Boletines Bibliográficos de la Biblioteca del Instituto Centroamericano de Administración de Empresas (INCAE).
8. Índice general de la "Revista del Pensamiento Centroamericano", Vol. XXIX-1972. (ordenado alfabéticamente por autores).

Ana Lía Calderón.

Inmanuel Kant: 1972/1974. Kant como pensador político. Inter Naciones, Bond. 8ad Godesberg, 1974. 83 págs.

Con motivo del CCL aniversario del nacimiento de Kant, este libro no sólo es un homenaje al pensador del idealismo alemán, sino también al pensador político. Es una obra que analiza el pensamiento de Kant y sus investigaciones acerca de la historia y de la naturaleza humana.

Rolf Denker, *la teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza en la historia*, sostiene la tesis de que Kant se acercó al nihilismo y dio las raíces de la crítica posterior a Heine y Nietzsche sobre la muerte de Dios. Para Kant el hombre, con respecto a la naturaleza, liberó los atavismos que el instinto da como género animal, la discordia aparece como un móvil de progreso. La naturaleza limita al hombre el surgir lo racional como medio, el uso correcto de la razón y así, de la naturaleza

humana, se deriva el deber: la conciencia civil en su desarrollo.

En *Kant como filósofo del progreso político* Walter Enchner piensa que con el nacimiento de la burguesía europea, los regímenes monárquicos frente al republicanismo, se da la condición necesaria para que exista progreso en la historia, a través de la habilidad política de los hombres en la *desigualdad social*; de ahí la consideración de Kant sobre el belicismo de las monarquías, ejemplos que también extrae de la Ilustración y Revolución Francesa: las guerras de su época fueron por asuntos de Banca y comercio. Iring Fetscher, en *Inmanuel Kant y la revolución francesa*, analiza más profundamente su pensamiento con respecto a la ilustración y la Revolución. La idea de la razón a través del derecho natural parece en Kant quedar explicitada en sus ejemplos de soberanos ilustrados "o por ilustrar", como dice en *La Paz Perpetua*, y el establecimiento de una republicanización, la autoafirmación estatal a través del dominio de las leyes; el monarca respeta las leyes, para que el pueblo, con el ejercicio del monarca en esas leyes, pueda dárseles a sí mismo.

Por último Christian Ritter, en *Política del derecho*; estudia las ideas kantianas sobre la moral política. La doctrina política de Kant se inserta dentro del dualismo de su filosofía, lo teórico y lo práctico, una teoría que contempla la virtud (la ética) y otra que contempla la religión (teología). La razón puede intervenir en la naturaleza y en la historia. El autor señala igualmente la concepción de Kant sobre el progreso de lo jurídico a través de un "mecanismo de la naturaleza". Los abismos de *naturaleza* y *razón* son uno de los aspectos más importantes de esta obra, porque claramente se explicita cómo Kant es adicto a una política de derecho ejercida por los usos de la razón en la practicidad moral, a través de los criterios de lo racional y lo formal que da la equidad en su correcta expresión jurídica.

Finalmente, la publicación incluye apéndices, tablas cronológicas y un índice de onomásticos y conceptos, así como varias ilustraciones.

Gerardo César Hurtado

Breton, Stanislas: *Essence et existence*, col Initiation philosophique, P.U.F., Paris, 1962.

Rendir homenaje al más genial pensador del Medioevo cristiano, Sto. Tomás de Aquino, en el VII centenario de su muerte, no es solo recordar emocionada una efemérides más, y de las importantes, en los anales de la historia del pensamiento. Para un filósofo, una ocasión

como la mencionada debe ir más lejos y suministrarle la oportunidad de evaluar críticamente la actualidad del pensamiento tomista. Para ello, nada más indicado que sumergirse en la lectura y reflexión de aquellos autores que han hecho suyo un tal reto. Stanislas Breton, filósofo francés y autor de señaladas obras de metafísica e historia de la filosofía, es uno de esos tomistas que han asumido la tarea de pensar el legado del Doctor Angélico a la luz de la problemática contemporánea. La obra que hoy reseñamos es la mejor prueba de ello. En un ensayo de menos de cien páginas, Stanislas Breton presenta ágil y seriamente una de las cuestiones medulares de la metafísica "desde Platón hasta nuestros días pasando por Hegel" (pág. 3), como nos lo recuerda en la introducción: la relación entre esencia y existencia.

De inspiración ortodoxamente tomista, el autor no deja por ello de enriquecerse con la aportación de otros autores, tales como Descartes, Kant, Hegel y la fenomenología, corrientes que conoce a fondo y de primera mano. Siguiendo un orden riguroso, estudia en tres capítulos la esencia, la existencia y, finalmente, su mutua relación. Con un título que recuerda a Hegel, *Esencia y relación*, Breton inicia su ensayo abocándose a una metafísica del conocer que, mediante aproximaciones a manera de círculos concéntricos, lleva al lector a pasar revista a una serie de definiciones de lo que se entiende por esencia y que, finalmente, fundándose en los dos siguientes principios: "Todo ser tiene una esencia. Todo ser es una esencia" le permite llegar a la consabida definición: "La esencia es aquello que constituye a la cosa y la hace distinta de cualquier otra" (Págs. 12 y 13). Un ulterior análisis lógico-epistemológico lo conduce de la mano hacia el problema de lo real o de la existencia ya que, afirma nuestro autor (Pág. 38), "pensar lo que es, por aquello que es y en tanto que es, tal sería, visto desde el lado de la inteligencia, la vocación de un espíritu en comunión con todos los espíritus". Si el diálogo con Hegel animó todo el primer capítulo, el segundo lo será, por su parte, teniendo en cuenta la herencia crítica de Kant, pues como bien sabemos, la irreductibilidad de la existencia a la esencia es la columna dorsal del pensamiento kantiano desde su período precrítico, punto en el que, como ya lo había hecho señalar en su célebre obra *El punto de partida de la metafísica* el P. Marechal, coinciden en buena parte Sto. Tomás y Kant.

Partiendo de un análisis epistemológico (*existencia y percepción*, págs. 41-43 y *existencia y juicio*, págs. 43-45) nuestro autor desemboca en los problemas más "existenciales" de la existencia, es decir, la individualidad y la libertad, temas centrales en el pensamiento existencial contemporáneo y que Breton conoce bien. La identificación de existencia y facticidad, lo lleva a la esfera específicamente ontológica en la que a la luz del principio de

existencia, concluye en el Absoluto.

El último capítulo es el que justifica el título de toda la obra: la naturaleza de las relaciones entre esencia y existencia, que nuestro autor enfoca a un triple nivel: fenomenológico, ontológico y metafísico (pág. 70-71). Dicha relación implica distinción pero no contradicción; distinción, por ende, real pero complementaria, que respeta por igual la facticidad ontológica y la inteligibilidad intrínseca de lo real. Esto le permite a nuestro autor llegar a la rotunda conclusión: "Pensar la esencia y la existencia, desarrollar sus implicaciones, es desarrollar una concepción del espíritu y del mundo. Es construir o reencontrar toda una filosofía" (pág. 89).

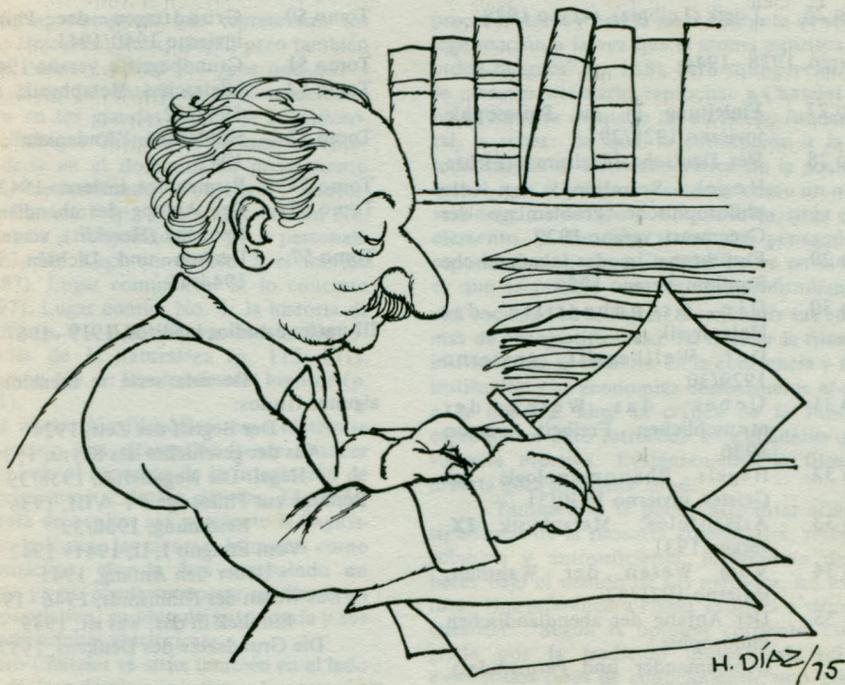
Arnoldo Mora

Kuropulos, Petros: *El tiempo en el hombre* Editorial Ayuso, Madrid, 1975, 68 págs.

Este ensayo del profesor de la Sorbona Petros Kuropulos, presenta sus análisis y puntos de vista sobre el tiempo filosófico en Heidegger y en Husserl. La búsqueda que se pretende es la de probar que el tiempo, en Husserl, el tiempo inmanente, constituye lo subjetivo del tiempo objetivo y que este tiempo objetivo cobra presencia a partir del presente. El autor también analiza el concepto de tiempo en Hegel, derivándolo hacia la crítica de la inmanencia en Husserl, para situarlo finalmente en Heidegger, en quien la consideración del "ser-para-la-muerte" es un rompimiento en el presente, actualizando la posibilidad del ser humano frente a la situación concreta de su vivencia, en el tránsito de la historia. Determinando que el presente, en Heidegger, se hace en una "acción", a diferencia de Husserl, quien se sitúa en la conciencia fenomenológica que delimita al mundo del hombre, dice Kuropulos: "Su mundo es el mundo cuyo presente limita un pasado transcurrido. Su acción consciente tiende hacia la objetividad que se constituye en el pasado" (pág.47).

Señalamos otro aspecto importante de este ensayo: la presencia del tiempo político que semeja al tiempo artístico, la obra de arte transfiere el tiempo subjetivo del creador a la situación del creador, la obra da objetividad al tiempo subjetivo o personal. El tiempo es un transformador de la disposición individual frente a la objetividad del hecho económico; por medio del análisis del materialismo dialéctico, Kuropulos presenta al tiempo político que integra la personalidad humana en el conglomerado de lo social, de ahí el acto político del hombre frente a la conciencia económica de los demás.

Gerardo César Hurtado



LAS OBRAS COMPLETAS DE HEIDEGGER

La obra de Martin Heidegger va a ser objeto de una edición completa que aparecerá en la editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, y que se somete al siguiente plan:

I parte: escritos publicados, 1914–1970

- Tomo 1 Frühe Schriften, 1914–1916
- Tomo 2 Sein und Zeit, 1927
- Tomo 3 Kant und das Problem der Metaphysik, 1929
- Tomo 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1944
- Tomo 5 Holzwege, 1950
- Tomo 6 Metaphysik als Geschichte des Seins, 1941–1946
- Tomo 7 Vorträge und Aufsätze, 1954
- Tomo 8 Was heisst Denken?, 1954
- Tomo 9 Wegmarken, 1919–1958
- Tomo 10 Der Satz vom Grund, 1957
- Tomo 11 Identität und Differenz, 1956–1958
- Tomo 12 Unterwegs zur Sprache, 1959
- Tomo 13 Aus der Erfahrung des Denkens, 1951–1969

- Tomo 14 Zur Sache des Denkens, 1969
- Tomo 15 Heraklit, 1970
- Tomo 16 Reden

II parte: lecciones, 1923–1944

- Tomo 17 Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie, invierno 1923/24.
- Tomo 18 Aristoteles: Rhetorik, verano 1924
- Tomo 19 Platon: Sophistes, invierno 1924/25.
- Tomo 20 Geschichte des Zeitbegriffs, verano 1925
- Tomo 21 Logik (Aristóteles), invierno 1925/26.
- Tomo 22 Grundbegriffe der antiken Philosophie, verano 1926
- Tomo 23 Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant, invierno 1926/27
- Tomo 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie, verano 1927
- Tomo 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, invierno 1927/28.

Tomo 26 Logik (Leibniz), verano 1928

Friburgo, 1928-1944

Tomo 27 Einleitung in die Philosophie, invierno 1928/29

Tomo 28 Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) un die philosophische Problemlage der Gegenwart, verano 1929

Tomo 29 Einführung in das akademische Studium, verano 1929

Tomo 30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Der Weltbegriff, invierno 1929/30

Tomo 31 Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, verano 1930

Tomo 32 Hegels Phänomenologie des Geistes, invierno 1930/31

Tomo 33 Aristoteles: Metaphysik IX, verano 1931

Tomo 34 Vom Wesen der Wahrheit, invierno 1931/32

Tomo 35 Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides), verano 1932

Tomo 36 Die Grundfrage der Philosophie, verano 1933

Tomo 37 Vom Wesen der Wahrheit, invierno 1933/34

Tomo 38 Ueber Logik als Frage nach der Sprache, verano 1934

Tomo 39 Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", invierno 1934/35

Tomo 40 Einführung in die Metaphysik, verano 1935

Tomo 41 Grundfragen der Metaphysik, invierno 1935/36

Tomo 42 Schelling: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, verano 1936

Tomo 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, invierno 1936/37

Tomo 44 Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, verano 1937

Tomo 45 Grundfragen der Philosophie, invierno 1937/38

Tomo 46 Einleitung in die Philosophie, invierno 1938/39

Tomo 47 Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, 1939

Tomo 48 Kunst und Technik, invierno 1939/40

Tomo 49 Nietzsche: Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus, I trimestre 1940

Tomo 50 Grundfragen der Philosophie, invierno 1940/1941

Tomo 51 Grundbegriffe, verano 1941

Tomo 52 Nietzsches Metaphysik, invierno 1941/42

Tomo 53 Hölderlins "Andenken", verano 1942

Tomo 54 Parmenides, invierno 1942/43

Tomo 55 Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit), verano 1943

Tomo 57 Denken und Dichten, invierno 1944/45

III parte: estudios inéditos, 1919-1967

De esta serie se mencionan sólo algunos títulos:

Der Begriff der Zeit, 1924

Aus der geschichte des Seyns, 1939

Hegel: Die Negativität, 1938/39

Beiträge zur Philosophie I-VIII, 1936-1938

Besinnung, 1938/39

Vom Ereignis I, II, 1941-1942

Ueber den Anfang, 1941

Das Wesen des Nihilismus, 1946-1948

Einblick in das, was ist, 1949

Die Grundsätze des Denkens, 1957

IV parte: apuntes y referencias

Chatelet, François: *La philosophie des professeurs*, Editions Bernard Crassét, 1970, 191 páginas.

El programa de filosofía del Bachillerato francés de 1925 concluía con estas palabras: "Esta es la concepción que nos hacemos de la enseñanza filosófica: desarrollar las facultades de reflexión de los jóvenes; ponerlos en situación y, sobre todo, en disposición de juzgar más tarde por sí mismos, sin indiferencia y sin dogmatismo; ofrecerles información sobre el conjunto de los problemas del pensamiento y de la acción que les permita integrarse verdaderamente a la sociedad de su tiempo y a la humanidad; he ahí, en el fondo, la función del profesor de filosofía" (p. 183).

El libro de Chatelet se centra en el análisis duro y consistente de esta institucionalización de la filosofía en Francia. De ella se conserva su bastión escolar y universitario y lo que Chatelet llama su estilo especulativo y su retórica verbal.

La filosofía institucional, empero, se legitima también a sí misma. Para hacerlo echa mano de múltiples recursos: sus grandes generalizaciones, su absorción de saberes particulares de ciencias que considera su "prolongación" (la psicología, las ciencias sociales, etc.), la homogeneización ecléctica de esa especie de gigan-

tomaquia supratemporal que representan los filósofos: Descartes, Kant, Hegel, pero también Nietzsche, Marx y Freud y —¿por qué no? — Mao Tse Tung. La síntesis de estos recursos se encuentra en los grandes temas de la *philosophia perennis* que Chatelet llama *lugares comunes*, es decir en el dominio del pensamiento “neutro”, “desinteresado”, “objetivo”, “universalmente humano” (p. 21): Lugar común No. 1: conciencia = subjetividad = yo = personalidad (p. 23–50). Lugar común No. 2: el hombre (p. 51–87). Lugar común No. 3: lo concreto (p. 89–97). Lugar común No. 4: la historia de la filosofía (p. 99–114). Lugar común No. 5: las ciencias de la naturaleza (p. 115–131). Lugar común No. 6: las ciencias del hombre (p. 133–151).

La institución filosófico-especulativa se presenta como una alternativa frente al saber científico bajo el supuesto de la integración de los conocimientos y de las ciencias. El academismo trata de ocultar así que tanto la lingüística como la lógica, las ciencias humanas como las matemáticas, etc. le han arrebatado un objeto que ya no puede recuperar mediante un sueño especulativo, su idea de autonomía y sus conceptualizaciones ahistóricas.

Pero Chatelet se sitúa también en el lado opuesto de la polémica que llama la atención sobre los intentos “tecnicistas” de liquidar la filosofía. Veinticinco siglos más tarde resuena la argumentación de Anitos contra Sócrates: es inaceptable que la filosofía pretenda organizar una especie de “civismo superior”. Basta, dicen estos tecnócratas de la masificación, un civismo medio. “Siempre en esta perspectiva es útil que las cabezas que piensan sean relegadas a su lugar: el del pensamiento” (p. 13). “La integración práctica de la sociedad dada” “detesta a la filosofía —por ineficaz que sea su puesta en cuestión—” (p. 14). Chatelet tiene el cuidado de anotar que su crítica al academismo de la filosofía y a su función “debe tomar en cuenta el hecho político administrativo de que la filosofía especulativa o reflexiva es también objeto de una amenaza de liquidación de tipo político que se vale de la tecnicidad de la sociedad contemporánea para invalidar toda exigencia teórica; y que esta operación se apoya, entre otras cosas, en el desarrollo de las ciencias del hombre” (p. 14).

El autor es, pues, sensible a este empuje antifilosófico, pero no cree que la filosofía se salve; las fuerzas que la combaten son las mismas que la sostienen: esta contradicción que en *La Philosophie des Professeurs* no es explícita, indica algo que al parecer el autor no ha creído necesario analizar. Su sentencia es que la filosofía sí “está muerta y que no se puede volver a dar vida a figuras de museo” (p. 17). Los filósofos pueden quedarse tranquilos con su

propia historia y con la tarea concreta de ser “la legitimación a la vez que el aroma espiritual del orden burgués” (p. 158). Pero aquí precisamente creemos necesario reprochar a Chatelet que no se hubiera ocupado de un hecho fundamental, a saber: de que la concepción a la vez tecnocrática y antitecnocrática de la sociedad actual, que él mismo caracteriza como un orden servido y justificado por la filosofía, sitúa en su elemento la función social del pensamiento especulativo. Lo que Chatelet no ve en su libro es que es posible conocer más profundamente una sociedad si se logran descubrir sus esquemas de autojustificación. Al criticar la filosofía institucional se encierra en la conciencia y en la institución y se economiza curiosamente el paso a la historia, abre la crítica de la filosofía especulativa pero retrocede ante el análisis de su vigencia efectiva. Evidentemente la filosofía muerta goza de buena salud.

También se le puede preguntar al autor si, además de la filosofía especulativa, retórica, soberbia y autosuficiente, integradora de saberes bajo el mando de sus métodos, no existe otra. Una referencia a Piaget ayudará a situar la cuestión: “Según la opinión corriente, consagrada por la tradición universitaria oficial, existen dos tipos de conocimiento: uno ‘científico’ se enseña en la Facultad de Ciencias, el otro ‘filosófico’ se enseña en la Facultad de Letras. Pero esta oposición de la cual no se dirán nunca suficientemente los resultados catastróficos que ha provocado privando a la mayoría de los filósofos de la competencia técnica necesaria para hablar de las condiciones del saber y a la mayoría de los científicos de los beneficios de la reflexión ‘crítica’ (renovada en sus términos por la revolución copernicana desarrollada por Kant), esta oposición es imposible de justificar en principio (J. Piaget, *Psicología y epistemología*, Emecé, Buenos Aires, 1972, p. 87). La cuestión es la siguiente: frente a la pretensión de los lectores de Aristóteles, Descartes o Hegel de “juzgar con toda universalidad y objetividad y de adquirir así quién sabe qué derecho a un juicio verdadero” (p. 18), quizás podamos pensar interdisciplinariamente la posibilidad de la filosofía a la manera como Chatelet mismo se refiere a las ciencias: “otras ‘verdades’ caminan y explotan de tal modo que ningún libro por pequeño y rojo que sea podría contener más que a título provisional. El pensamiento científico efectivo se desarrolla de otra manera: en la síntesis siempre inestable y desarmónica que reúne y desune el trabajo de los conceptos y la fuerza de la práctica” (p. 18).



Se terminó de imprimir en la Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica en el mes de julio de 1975. Su edición consta de 1.000 ejemplares.

Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"
San José, Costa Rica. A. C.

