

LASCARIS, AMIGO DE LA PATRIA PANAMEÑA

Breve, lacónica, la noticia que ahora llega de Costa Rica nos anuncia que el eximio pensador Constantino Láscaris Commeno ha muerto. Ha partido el filósofo, colega y amigo, el español-griego-chipriota, costarricense de alma y raíz y en quien la Filosofía de América Central tuvo una de sus expresiones más depuradas y altas.

¿Mueren simplemente los filósofos? Ya se ha dicho que en la idea (que viene de Eidos, sustancia) puede el hombre perpetuarse y mantener su vigencia allende la caducidad de la vida terrestre, mezcla de realidad y fragilidad entitativa.

Así, en el momento de saber de su ausencia física definitiva, invocamos la insistencia de sus conceptos, el vigor de sus planteamientos, la proyección de su espíritu noble e inquieto en nuestro medio, de estas naciones jóvenes que —él lo supo mejor que nadie— se buscan a sí mismas en el avatar del cotidiano acontecer histórico, en la estructuración de una cultura propia, en el ensayo político y el desequilibrio económico.

Constantino Láscaris vino a Costa Rica hace ya aproximadamente cinco lustros. Desde entonces fue el Maestro, analista por excelencia, humanista por vocación, ensayista de fina pluma, estilista de prosapia helénica.

Numerosas ocasiones suscitaron nuestros encuentros; y a través de su obra y de su palabra honda y sencilla se trasluce el signo de un pensamiento profundo y variado, sólido en su conceptualización y marcado por el fecundo filón griego que con maestría trasladaba al castellano puro y a la circunstancia precisa donde el destino lo situó y exigió de él posiciones, respuestas y actitudes que hoy podemos valorar y hacer proyectar, tanto en la nación costarricense como en las vecinas repúblicas hermanas de la América media.

Hace dos años, don Constantino me obsequió uno de sus últimos libros. *Palabras* lo tituló y, al momento de entregarme éste su hijo espiritual, me explicaba con modestia que eran sólo sueños de un pensador errabundo y que las leyerá como pasatiempo. Sin embargo, la humildad no podía jamás ocultar el hombre total, humano y humanista que siempre fue. *Palabras*, nombre homónimo del libro de Sartre, revela una temática plural que va desde los problemas serios de las ciencias hasta la crítica del pragmatismo, pasando por su concepción y profesión de fe liberal y la necesidad de los estudios filosóficos en las Escuelas Normales. Colección de ensayos que ya son clásicos y de obligada lectura, más que eso de ineludible aplicación en las cambiantes realidades que cotidianamente nos salen al paso.

Filósofo consciente de su temporalidad, Láscaris abre este libro con su Primer Testamento. Es bueno reproducir uno de los párrafos más densos del escrito. Miremos allí la entrega, el darse absoluto que únicamente puede hacerse por medio de la Filosofía, del conocimiento, del amor a la sapiencia, more greco:

“Lo peculiar del filósofo frente al hombre fortunado es que prodiga su legado en todo instante. No lo cela cuidadosamente hasta su muerte; lo comparte en vivo; brinda su ser precisamente como forma de enriquecer su ser; se va narrando por sobre sus dos saberes en alta voz; y, si le llega un eco a su voz, se siente prójimo”.

Fue prójimo Constantino Láscaris, próximo a todos porque el filosofar lo acercaba, le unía a quien con él hablase, le escuchase la clase o con él conversara a través de su copiosa producción. Una veintena de obras, centenares de artículos, conferencias, programas televisados, conversatorios, symposia informales y formales congresos. En esto y mucho más caló profundamente el verbo sapiente del que —según su frase— se comparte en vivo y se hace mientras se da, sin reservas en el coloquio vital de la pasión de pensar filosóficamente y comunicar, siempre comunicar.

Plauto se habría sentido honrado al ver que uno de sus discípulos —en este caso nuestro Láscaris— se hacía sabio y feliz por haber aprendido de la experiencia de otros, de sus hermanos en el pensamiento y en la inquietud de indagar la vida significativa que llevamos con nosotros.

Láscaris fue un apasionado de la libertad, la psicológica, la política, la social. Creyó que la Filosofía tenía la función y el derecho de poner al sujeto frente a sí mismo, cara a su libertad porque en el poder decidir y decir no radica uno de los factores más preciosos que definen a nuestra especie.

Uno de sus artículos, el Impío Baruch, con motivo del tricentenario del rebelde Spinoza de Amsterdam, permite a Láscaris dejar caer al paso algunas consideraciones sobre el vigente asunto de la libertad y de cuánto la Filosofía debe servir para conquistarla y defenderla. Barrunto una glosa del texto; precedida de la cita:

“El hombre es libre precisamente cuando conoce la racionalidad de la razón, y no cuando se deja llevar por las pasiones”.

Pocas líneas antes escribió del Judío Holandés lo que él mismo profesaba:

“...la filosofía de Baruch no hacía, no hace concesiones a cualquier intento de suplantar la dignidad humana por las bajas pasiones de la coacción y la violencia”.

(Rev. de Filosofía,
Univ. de Costa Rica
Nº 42 - dic. 77)

¡Cuánta resonancia tienen hoy esas frases! El derecho del hombre ignorado, su dignidad mancillada, sus valores estropeados y el humanismo proscrito en innumerables latitudes. Láscaris advierte que si se es hombre por referencia a la especie, se es ante todo PERSONA por alusión al rango antropológico y explica que la etimología se remonta al griego, al vocablo "prosopon", la máscara que encubría a los actores del teatro y que sugería el papel esencial que era ejecutado sobre la escena.

Conviene una nueva cita; lascariana por supuesto:

"Quienes niegan que el hombre sea libre, los deterministas, no pueden hablar con propiedad de persona humana".

En el pensamiento y la libertad estriba la fisonomía interior de cada individuo. El ejercicio de la Filosofía, enseñaba Aristóteles y corrobora Láscaris, es un instrumento que talla, da forma y pule esta disposición no aprendida de la condición de ser hombre. Luego, la Filosofía es la más humana de todas las disciplinas y corona de la cultura.

Abro aquí un esbozo de subtítulo para este trabajo de póstumo recuerdo. Voy a darle nombre. Es *Láscaris y Panamá*.

Amigo entrañable de la Patria del Istmo, la llevó en su conciencia, en su preocupación de escritor y pensador, quizá más y mejor que muchos connacionales.

Este país encrucijada llamó siempre la atención del extinto filósofo. Por nuestra condición geográfica, una historia particular, factores psicológicos concomitantes también peculiares, escasez de una cultura sólidamente organizada, demografía variada y creciente nación en desarrollo pero con escollos, ruta, puente, panameñidad, transitismo y profundidad, pueblo como pocos sometido a los embates que menoscabaron su derecho y voluntad de subsistencia como pueblo o ente estable y adulteraron las facciones de su rostro indo-hispánico, africano y antillano.

Nos prometió una visita extensa para recoger material de una Historia de las Ideas en Centroamérica. La presencia de Láscaris nunca se hizo concreta. Le invitamos y esperamos. Ignoramos la trayectoria de su libro que debía reflejar las direcciones ideológicas representativas de la escuela de pensamiento estructurada a la sombra de la Universidad panameña.

Constantino Láscaris es autor de un prolijo estudio sobre Algunos Pensadores Centroamericanos, publicado en la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en su número 41, vol. XV de diciembre de 1977. Esta monografía plasma sus análisis sobre la búsqueda incansable de lo panameño que justifica la Escuela de Filosofía en Panamá y la generación de filósofos jóvenes, pléyade de analistas de un ser nacional que se gesta y del cual la Filosofía está llamada a convertirse en procedimiento y auscultación de su entraña e interna trabazón de sucesos y manifestaciones.

Con las reservas obvias, podríamos escribir de Panamá lo que Láscaris dijo de Costa Rica en el prólogo de su libro *Desarrollo de las Ideas en Costa Rica*, cita a su vez de Mario Sancho:

"Somos hombres sin sentido histórico, sin apego a la tradición, sin ánimo ni gana de conservar la memoria de nuestro pasado" (p. 8).

No es más que ahora que el pretérito panameño está en redescubrimiento, interpretación científica, búsqueda apasionada de las fuentes documentales y arqueológicas, peso y relieve de los atributos definitorios de una nacionalidad política, jurídica y social que se edifica venciendo mil cortapisas y cuatro siglos de intermitente y pragmática utilización del paso.

Láscaris se muestra inquieto por lo que es o debe ser panameño. Trae a su intento de entender lo panameño la obra de Diego Domínguez Caballero, Isaías García Aponte, Octavio Méndez Pereira, Joaquín Beñón, Diógenes de la Rosa y Ricaurte Soler.

De Domínguez expresa que además de ser "el principal promotor de la enseñanza de la Filosofía en el país", se destaca como el pionero que ejecuta un estudio sobre lo panameño en lenguaje filosófico, en búsqueda de una esencia irreductible que permanece intacta pese al flujo histórico. La constitución de lo panameño se hace por la educación y el deber primario está en proponer una filosofía humanista de la educación para que el panameño descubra su propia raigambre.

Sensible a nuestra particular situación ístmica de calamidades y bonanzas, Don Constantino afirma que la historia panameña

"...es la historia de un lugar de la tierra perpetuamente acosado desde fuera, y cuya población ha crecido y ha intentado darse un sentido colectivo en dependencia de esos acosos" (ibidem p. 302).

Añade que izar la bandera en todo el territorio nos ha costado muchas vidas, que nuestra demografía es heteróclita, que permanecen las castas sociales divididas por el color y el dinero y que Panamá es un microcosmos del mundo, compendio de toda la problemática universal que nos condiciona.

Los nombres antes mencionados enfocaron el ser panameño cada uno desde su ángulo, con metodologías divergentes, en condiciones cronológicas disímiles, con formaciones intelectuales y políticas diametrales, con estilos literarios encontrados o bajo el prisma del nacionalismo o de un abierto americanismo como es el caso de Diógenes de la Rosa.

La personalidad de Méndez Pereira llena una época. Es el pedagogo por antonomasia. La Universidad, faro avisor panameño es la obra de su vida y que prolonga su acción después de su muerte en 1954. La educación y la historia panameñas fueron el estímulo de su pensamiento; por ambos canales hay que formar al hombre del Istmo para obtener una "...actitud vital y sobre todo de emprender la obra de proveer al país de personas calificadas" (id. p. 303).

A los ojos de Láscaris, el filósofo panameño Isaías García es el más audaz de quienes pretenden responder a las interrogantes angustiosas de nuestra condición de nación, pueblo y proyecto colectivo. García futuriza la estabilidad. Naturaleza y Forma de lo Panameño esboza que lo panameño, como la filosofía, sólo puede ser definido desde y por lo panameño que verdaderamente se hace existiendo y mediante la insatisfacción de no poder ser plenamente lo que desea ser, pueblo de pasividad improductiva al cual, agrego personalmente, la Filosofía ha de sacudir de su marasmo espiritual y llevarlo de grado

o no, a metas más nobles y de autenticidad que ahora se dice "liberación".

Ricaurte Soler estudia a Panamá con la dialéctica. Formas Ideológicas de la Nación Panameña expresan el tránsito de las escuelas de pensamiento, conservatismo, liberalismo, socialismo; de la colonia al Estado autónomo y que la génesis de la conciencia nacional va influida por las ideologías de grupo y su lucha por el dominio en los distintos momentos de su actuación política o social.

Breve, la panameñidad es una empresa, labor de todos, interés general según la palabra de Eusebio A. Morales de la cual Láscaris se hace eco.

¿Qué somos? ¿Dónde está el espíritu nacional? ¿Estamos imbuidos de espíritu heroico o del de mártires?

Morales y los pensadores actuales responden todos afirmativamente. Existe la nacionalidad, el ser panameño, la patria y el pueblo; está en vías de desenvolvimiento, de manifestarse y revelarse en la historia y en el pensamiento del nuevo círculo de filósofos que han tomado las riendas del análisis conceptual de ambas filosofías, la universal y la de nuestro ámbito y circunstancial peculiaridad.

Es preciso esperar pronto puntos de vista inéditos, nociones desconocidas. Refiriéndose a Méndez Pereira, Láscaris anota que

"...la Universidad debe alumbrar la conciencia de los problemas nacionales" (id p. 303).

En el seno del quehacer universitario, en medio de la ciencia y la tecnología, la economía y el derecho, la Filosofía de los panameños ha sido y seguirá siendo el punto de convergencia de todas las inquietudes y el módulo desde el cual irradia la razón para explicar el qué y el por qué de nuestra patria insólita, distinta del resto de las naciones de América central y del sur, igual a ellas por el vínculo común de la latinidad, al decir de Rodó.

Panamá continúa siendo la inagotable pregunta para quienes nos dedicamos a cultivar las ciencias del hombre y la coyuntura del hombre panameño encarnado en el cuadro vital de su vaivén secular. En uno de mis ensayos sobre este asunto que compromete a todo pensador decía que, autócita, la Filosofía es por y para nosotros procedimiento cognoscitivo y medio que ha de ser puesto al alcance de los panameños para garantizar la subsistencia de un pueblo sometido como pocos a oleadas históricas en pugna. Tal afirmación no es verbalismo vacuo ni utopías sin contacto con la realidad que somos y devenimos.

Láscaris mismo viene a confirmar mi aserto en coincidencia de planteamiento:

"...considero que la filosofía (no sólo la enseñanza de la filosofía) no es simplemente una actividad cultural al lado de otras cualesquiera. Un pueblo puede tener poesía, danza o economía desarrolladas, y sin embargo, hallarse en un estadio infraracional. Solamente cuando la colectividad se autoorganiza mediante el saber de lo general y madurando la virtud de la prudencia intelectual, se ha dado el paso de pueblo "primitivo" a pueblo "moderno".

El comentario huelga siempre y cuando la filosofía inquiete y sacuda, insista y remueva, pregunte y siga adentrándose en los espíritus para pensar la Patria, su presente y su futurización que se hacen inteligibles desde el pasado acumulado en la secuencia histórica.

Filosofar lo panameño o lo costarricense, como Láscaris tan bien lo hizo, es poner en juego todas las vivencias creadoras y la personalidad entera, ser por el pensamiento así mismo como la tecnología y el saber experimental reconstruyen y saben sus respectivas parcelas de lo que existe. La pregunta filosófica por los entes supera la explicación científica descriptiva para explicar por qué las cosas son y su consistencia; en filosofía examinamos por dentro lo que para otros ya es evidente. Y esta es la infinita pasión por el ser, el universal y el nacional. Bidimensionalidad de la Filosofía que nada olvida y engendra imágenes sensatas, argumentadas del hombre y su entorno.

Postular filosóficamente el ser panameño remeda el aforismo de Nietzsche, aquel de que hallaremos en las cosas lo que nosotros hayamos puesto en ellas.

Constantino Láscaris Commeno se ha muerto, el amigo por el espíritu y la inteligencia, mentor intelectual de todas las Américas, de Costa Rica, su patria adoptiva que le inspiró su obra imperecedera, de proyecciones e influencias que ya rebasan la limitación geográfica y la relatividad cronológica.

Los panameños le debemos uno de los estudios más serios que se hayan hecho desde el exterior sobre nuestra filosofía y filosofía de la historia, a través de los nombres de los hombres que se han pensado pensando al Istmo.

Una auténtica filosofía de la vida centroamericana late en su obra, óptimo legado del extinto pensador, descendiente de los Láscaris Commeno, príncipes de la casa real de Bizancio, heredero por el nacimiento y el entendimiento de la rica nobleza insita en la filosofía que él prodigó sin reticencias, a manos llenas.

Láscaris Commeno hizo del pensamiento el producto fino que alimenta la vida, se nutre de su proyecto y retorna a ella hecho concepto para orientar y educar, fundar la existencia sobre valores e introducir la metamorfosis de la situación en vista de un ideal que se otea, de un nuevo mundo que pugna por nacer, que se instaura a cada momento gracias al fenómeno natural, al hecho social, dialécticamente en el "polemos", la lucha controversial al modo de Heráclito, Abelardo, Hegel, Marx o Teilhard de Chardin.

La Filosofía es vida. Constantino escribió —y con su propio verbo cierro mi reflexión por su deceso— que,

"...la vida se vive a empujones o no se vive".

Alberto Osorio C (*)

(*) El Dr. A. Osorio es catedrático de Filosofía de la Universidad de Panamá.

CONSTANTINO LASCARIS Y SU REVISTA

Como bien dice Teodoro Olarte, nada sobra en lo que se diga y se escriba sobre el Dr. Constantino Láscaris. Más cuando se trata de alguna de sus obras, sobre todo si aún persiste. Es el caso de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* fundada por Láscaris en 1957. A su muerte, cuarenta y cuatro números habían aparecido. Después de veintidós años todavía cuidaba celosamente de su "creatura" como gustaba llamarla. Una reseña bibliográfica (Guy, Reine: *Axiologie et metaphysique*) fue su última colaboración escrita.

Ingresó al país en 1856 contratado por la Universidad para dirigir los cursos de introducción a la Filosofía en la Facultad de Ciencias y Letras. Procedía de España, en donde se graduó como doctor en filosofía en 1946. A la luz de la Reforma Universitaria y en particular con la fundación de la Escuela de Filosofía, en un campo erizado de dificultades, surge la idea de publicar una revista especializada: una *revista de filosofía*. Láscaris impulsaba la idea en asocio con Enrique Macaya, Teodoro Olarte, Luis Barahona, entre otros.

Nació la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* con el propósito de:

- a) contribuir a la expresión del pensamiento

- b) filosófico nacional e internacional,
 b) estimular la investigación científica,
 c) ser instrumento de recolección y difusión del pensamiento filosófico que se elabora en la Universidad y fuera de ella, en el país y más allá de él.
 d) ser desde Centroamérica una aportación al plano universal.

De ello hace veintidós años, decidís de los cuales fue su director para incorporarse posteriormente al Consejo de Redacción hasta su muerte. Rodrigo Facio, Rector de entonces, comentaba: "para él y sus colaboradores, la voz de gratitud de la Universidad, y los mejores augurios por el triunfo de esta su creatura". Aquella idea lascariana es hoy día una realidad con cuarenta y cinco ejemplares.

La crítica internacional se ha ocupado de ella y le ha dado un lugar prestigioso. Hoy es la publicación filosófica básica de nuestra Universidad, que goza de gran cogida en el ámbito tanto nacional como internacional, como lo demuestra el movimiento de canje y suscripción.

Manuel A. Bolaños S.

ROLAND BARTHES: EL SIGNO Y LA TINTA

La muerte acostumbra, al menos, ofrecer de inmediato un legado: el rito. En él se otorgan, ya preparadas, las especies de un discurso: necrológico, en la situación presente.

Ahora bien, si de algo la enseñanza de Roland Barthes fuerza a tomar conciencia es justamente de las ilusiones y trampas que utilizamos en todo ejercicio de la palabra: espejismos siempre laboriosos, siempre rentables a pesar de (y en virtud de) las múltiples normatividades —científicas, políticas, académicas en este instante— en que pretendemos fijar el verbo, fijarnos.

Hablar ahora precisamente, y en este espacio, significa, así pues, darse una condición difícil. ¿convertir a Barthes en objeto de un discurso? Su labor no ha podido menos que debilitar la confianza en los metalenguajes.

Dar de su persona un esbozo, resulta contrario a quien escribía: "Tolera mal toda *imagen* de sí mismo, sufre si es nombrado. Considera que la perfección de todo

lazo humano deriva de esta vacancia de la imagen: abolir entre los dos, entre el uno y el otro, *los adjetivos*; una relación que se adjetiva está del lado de la imagen, de la dominación, del lado de la muerte" (1).

Ofrecer de su labor un cierto trazado podría llevar a darle consistencia a un saber que la repudia en los desplazamientos de su objeto, en las transformaciones incesantes de su estilo. El esquema, y más aún el didáctico, resulta inconveniente para su trabajo. En la cómoda fluidez de unas articulaciones podría saturarse un deslinde que se propone crítico, en crisis; un trayecto de pensamiento que se resiste a la fijación en la letra: es decir, a la Filología. "De manera solemne trazar un límite del cual no queda inmediatamente *nada*; de no ser por el residuo intelectual de un deslinde" (2).

En cada vuelta de lectura, el texto de Barthes quiere ser inédito. Su curso prefiere el incoativo. Carece de centro: ausencia de punto de control. "Como le gusta encontrar, escribir, *comienzos*, tiende a multiplicar este

(1) Roland Barthes, *Barthes por Barthes* (Monte Avila Editores, C.A.: Caracas, 1978), p. 47.

(2) *Ibid.*, p. 52.

placer: es por ello que escribe fragmentos: mientras más fragmentos escribe, más comienzos y por ende más placeres (pero no le gustan los fines: es demasiado grande el riesgo de la cláusula retórica: tiene el temor de no saber resistir a la *última palabra*, la última réplica)" (3).

No obstante, hemos escrito un discurso en homenaje a Barthes. ¿Acaso no es su trabajo una instancia comprometedor a afrontar los riesgos insustituibles del ejercicio simbólico? Y, ¿acaso no es también una invitación apremiante al éxtasis de los lenguajes —el suyo, en este caso?

Nuestra intervención, entonces, y siempre a riesgo de poner en escena la necrología de una circunstancia, se limitará a jugar con algunas frases de Barthes, a partir de algunas frases suyas. Deslizándonos por la escritura bartheana, tratemos de esquivar la ilusión y la trampa —formas quizá otras de nombrar y separar la muerte. Acerquemos algunos de sus textos poniéndolos a flotar en el espacio de unas líneas.

Estructura, signo, texto... Son otros tanto vocablos donde se aloja, de paso, un deseo de sabor, de saber.

La moda, El Japón, la droga, la literatura... Otros tantos lugares donde el deseo escribe al leer.

Señalemos algunos puntos de un lenguaje que se valora no en la trabazón de sus círculos, sino en la ausencia dejada por ellos, entre ellos. Texto que vive de tejerse al igual que los afectos de Penélope. (¿Cosas de la historia? ¿De la histeria?).

Las prácticas significantes —la literatura, entre muchas otras más no son analizadas por Barthes a la luz de una supuesta universalidad, efectos de un etnocentrismo que no terminan de romper las llamadas Ciencias del Hombre. El semiólogo —afirma— ha de ser semioclasista: forma de leer, de escribir que irrumpe en la tradición clásica del Signo. Si para esa tradición el vínculo del significante y el significado era el paso obligado y normal de lo Inteligible a lo sensible, de la Idea a la materia, para Barthes la línea de separación es resistente. Por eso, ingresa en los significantes degustando y, con el mismo gesto soslayando, el espesor de su afecto, de su significado, su efecto. Atraviesa la opacidad de los lenguajes —de los nuestros— porque, al igual que Freud, penetra en ellos por sus grietas. Es en esa falla, perseguida y provocada, en donde sus análisis hacen vacilar el lazo de la palabra y lo real. Es ahí donde muestra la violencia del orden que transitoriamente los retiene juntos. Forma de escribir, de leer que él mismo explicita: "Escucho el ímpetu del mensaje, no el mensaje; veo en la obra el despliegue victorioso del texto significante, del texto terrorista, dejando que se desprenda, como si fuera una mala piel, el sentido recibido, el discurso represivo (liberal) que quiere recubrirlo incesantemente" (4).

De esta manera, su trabajo pone en nueva luz no solo las cosas, sino también sus múltiples nombres. Por extensión a quienes nombran: un cuerpo, una economía; una historia de bienes y sentidos.

El análisis de Barthes se convierte, así, en una tarea política: "Obrar como si se pudiera pronunciar un discurso inocente contra la ideología, significa seguir creyendo que el lenguaje solo puede ser el instrumento neutro de un contenido triunfante. De hecho, no existe hoy ningún lugar del lenguaje que sea exterior a la ideología burguesa: nuestro lenguaje viene de ella, vuelve a ella. La única réplica posible no es ni el enfrentamiento ni la destrucción, sino tan solo el robo" (5).

En la dimensión política que abre Roland Barthes, las armas son la palabra actuante; su opositor *inmediato*, también. De este modo, la función del crítico —literario entre otros— corre el riesgo de ser transgresiva: "Mientras la crítica tuvo por función tradicional el juzgar, solo podía ser conformista, es decir, conforme a los intereses de los jueces. Sin embargo, la verdadera 'crítica' de las instituciones y de los lenguajes no consiste en 'juzgarlos', sino en *distinguirlos*, en *separarlos*, en *desdoblarlos*. Para ser subversiva, la crítica no necesita juzgar: le basta con hablar del lenguaje, en vez de servirse de él" (6).

De esta forma, el texto literario es desplazado y en su lugar se arma la centrífuga que muele los signos en busca de otras formas de inteligibilidad. No obstante, la tarea política de Barthes es reacia a las nociones cosificantes que nos proponen hoy las utopías que nos decimos, que nos dicen, que ya hablan solas.

Barthes busca el lugar del lenguaje, el sitio de su cuerpo en la palabra. Eso no puede menos que distanciarlos de cualquier utopía: el no lugar, estimológicamente. Utopías: residuo de tanta palabra objeto, el análisis las cruza y desbarata al desactivar los mecanismos de la consolación.

De Ferdinand de Saussure, Roland Barthes aprende que el signo en sí es vacío. Los signos actúan no por su valor intrínseco, sino por su posición relativa. Con esto, Barthes hace un caleidoscopio del lenguaje y de su hablante. El camino conduce, entonces, a lo que Michel Foucault llama la heterotopía: dimensión de lo inquietante, exilio del lugar común, espacio de lo heterogéneo que reprime la Gramática (7).

La máquina forjada por Roland Barthes se enfrenta a toda doxología. Su objetivo es la búsqueda de nuevas topologías y se complace en destrozar la solidez de los espacios y señales comunes. Y a esto no escapan ni las suyas propias.

Es así una forma de teoría que permite ubicarse más allá del dilema paralizante en que se asfixian tantos discursos: ortodoxia/heterodoxia. La escritura no es la Escritura; no es el águila imperial del Conocimiento. El

(3) Ibid, p. 103.

(4) Id. *Sade, Loyola, Fourier* (Monte Avila, Editores, C.A.: Caracas, 1977) pp. 14-15.

(5) Ib. p. 14.

(6) Id. *Crítica y Verdad* (Siglo XXI Editores: Buenos Aires, 1972), p. 14.

(7) Cfr. Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Editions Gallimard: París, 1966), p. 7 y siguientes.

trabajo de Barthes asume su filiación histórica rechazando todo parentesco mesiánico: no trae la Verdad; no funda la Ley. Se ve lanzado a perseguir ciertas verdades y cada hallazgo no es sino el inicio de una búsqueda: "Una *doxa* (una opinión común) está establecida, insoportable; para desprenderme de ella postulo una paradoja; luego esa paradoja se espesa, se convierte a su vez en una nueva concreción, una nueva *doxa* y tengo que ir más lejos en busca de una nueva paradoja" (8).

Heterotopía, el lugar otro, del otro. Es ahí donde se elabora la noción de escritura y se observa el campo del texto como espacio biológico y simbólico, pulsional, histórico. De objeto paciente de un saber, el texto —literario, comercial, político, el cuerpo social en último análisis— se convierte en el laboratorio de un trabajo de escritura; es decir, de transformación infinita de códigos y de hablantes: "Fragmentar el texto antiguo de la cultura, de la ciencia, de la literatura y diseminar sus rasgos según fórmulas imposibles de reconocer, del mismo modo como se disfrazaba una mercadería robada" (9).

La escritura, el análisis, su lectura, se definen ahora como una progresión. El texto es arrebatado así a cualquier intento regresivo que pretenda fijarlo (y fijarnos) en un origen del cual, por lo demás, carece. La escritura roba el lenguaje a toda hermenéutica y lo ofrece al análisis abierto. Con esta operación, ciertos lenguajes —hoy recubiertos por las eflorescencias de la llamada literatura— dejan de ser fagocitados por un saber impersonal que todavía encuentra en ellos la plusvalía que requieren sus modelos.

Desmontado el campo de la ideología literaria, el texto se convierte en agente de un saber. La literatura ya no es el residuo inerte de un conocimiento, sino la forma y condición del mismo. No solamente leemos (escribimos) el texto o nos leemos en su espejo. el texto, a su vez, nos lee. No solamente describimos el texto; él también nos inscribe.

Si la división social de los discursos reparte el mercado de los sentidos pasando una raya entre la literatura y sus críticas, con la noción de escritura las fronteras se ven asaltadas: "Es escritor aquel para quien el lenguaje crea un problema, que siente su profundidad, no su instrumentalidad o su belleza (...) Ahora el escritor y el crítico se reúnen en la misma condición difícil frente al mismo objeto: el lenguaje" (10).

Denunciada la transparente clasificación social de los discursos, el crítico y el escritor convergen en un campo común: escritura, epistemología del lenguaje. Literatura, creación, autor, comentario, obra... se convierten en sedimentos, desechos ideológicos de una racionalidad

que para Barthes posee nada más y nada menos que los encantos de todo crepúsculo: "Al igual que la obra se ve (en las librerías, en los ficheros, en los programas de examen), el texto se demuestra, se habla según ciertas reglas (o contra ciertas reglas); la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje: solo existe tomado en un discurso (o mejor: es texto por lo mismo que él lo sabe); el texto no es la descomposición de la obra; la obra es la cola imaginaria del texto. O todavía más: el texto se experimenta en un trabajo, una producción. Se deduce de ello que el texto no puede pararse (por ejemplo, en un estante de biblioteca)" (11).

Mediante la práctica de la escritura, el texto es vaciado de los oropeles sublimantes del discurso estético. Lo que la norma social llama literatura se hace la ocasión de analizar, producir y anular los sentidos. Ciencia de la escritura: teoría y práctica, "su objeto ya no será los sentidos plenos de la obra, sino, y por el contrario, el sentido vacío que los sustenta a todos" (12).

De esta forma, para Roland Barthes la función crítica no será la de parasitar en el fetiche literario. La obra es mercancía que vela su proceso, objeto muerto. La escritura propone el texto como lenguaje de múltiples entradas que se ofrecen y resisten a los recorridos de las ciencias constituidas y en vías de constitución. El texto es la ocasión en que los diferentes saberes pueden preguntar a la vez que resultan interrogados. De este modo, las verdades no son el fondo seguro de este o aquel Verbo. Ellas son lo que resta por decir, lo que escapa al símbolo o es censurado por él.

Bordeando las inconsistencias, ahondando en lo vacío, el texto de Barthes es una travesía peligrosa a lo largo de múltiples saberes: "Es el vértigo mismo de la copia debido a que los lenguajes se imitan siempre los unos a los otros, a que no hay fondo original y espontáneo en el lenguaje y a que el hombre se halla constantemente asaltado por códigos de los cuales jamás logra alcanzar el fondo. La literatura es un poco esa experiencia" (13).

Producida no en la suma de los discursos, elaborada más bien en las insuficiencias de los saberes de hoy, la noción de escritura retoma con Barthes el gesto de poeta-filósofo Lucrecio. *De Rerum Natura* no se inicia sino después de invocar a Venus: "Infundiendo a todos el dulce amor en el pecho, haces que amorosamente, según su especie, se propaguen las generaciones" (I, 20-21), dice Lucrecio. Germinación, transformación, "el texto —dice Barthes— es un objeto placentero" (14).

La patología, los sueños y la perversión, el exceso; Lacan, Freud, Sade, enseñan a Barthes que el cuerpo

(8) Roland Barthes, *Barthes por Barthes*, p. 78.

(9) Id. *Sade, Loyola, Fourier*, p. 14.

(10) Id. *Crítica y Verdad*, p. 47.

(11) Id. *¿Por dónde empezar?* (Tusquets Editor: Barcelona, 1974), p. 73.

(12) Id. *Crítica y Verdad*, p. 59.

(13) Pierre Barberis et al., *Escribir...? ¿Por qué? ¿Para quién?* (Monte Avila Editores, C.A.: Caracas, 1974), p. 19.

(14) Roland Barthes, *Sade, Loyola, Fourier*, p. 11.

donde se halla también desea: la libido es metonímica. En el diccionario, los términos poseen un género; en el discurso, poseen un sexo. Se habla, se desea: ¿dónde colocar el "ergo" (¿ego?) que exige el método de un discurso?

En el deslinde bartheano no se trata, sin embargo, de situar el placer en aparente contubernio con la verdad y el saber. Barthes no promueve al mercado intelectual un novedoso hedonismo listo a consumirse y agotarse. Teoría del texto, *El placer del texto* es una topología, una manera de distribuir el espacio del sujeto, del deseo, del saber. Su estilo obedece a razones de táctica. Las alteraciones que Barthes efectúa sobre nuestras retóricas de exposición y análisis son otros tantos reflejos de una ruptura. Roland Barthes sabe que solo la ideología puede ignorar los desajustes constitutivos de la relación teoría y práctica. Por eso, en su escritura Barthes hace un trabajo placentero: practica, goza, teoriza.

¿Cómo fundar una ciencia que no deje por fuera al

sujeto que la hace? ¿Cómo fabricar un lenguaje que más allá del fetichismo de un sentido y la locura del sinsentido, nos permita, al menos, bordear lo real siempre fluyente, siempre simbólico? ¿Cómo hablar de esta sociedad, contra esta sociedad, en los mismos discursos que ella, generosa, nos ofrece en las más tecnificadas sustancias? Son estas solo algunas de las preguntas que hace el texto que Barthes lee y escribe. El arte —dice— apunta al lugar del sentido; pero, no lo nombra. Esa es también su tarea.

Tarea de viajero, su labor siempre comenzada funda muchos posibles en la negatividad aplastante de nuestros días. Tarea de escritor, de intelectual, de inventor; esa es la suya.

En fin, Roland Barthes se ha muerto. Mientras continuamos leyéndolo; es decir, escribiendo.

Manuel Picado

BIBLIOGRAFIA

Leal, Fernando: *Filosofía política y educación superior*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1979, 107 págs.

El título "Filosofía política y educación superior" encierra un conjunto de tres ensayos "Utopía acerca de la Universidad y de sus relaciones con la sociedad y con el Estado", "Acerca de la filosofía, de la política y de la educación" y "Acerca de la teoría y de la práctica en educación", estudios filosóficos que rematan en una *Conclusión* y que merecieron el *Premio Nacional de Ensayo* costarricense correspondiente a 1980. Un prólogo de J. Cerdas, una introducción del autor y la bibliografía citada completan la edición.

El conjunto de la obra ha sido pensado por F. Leal —profesor de filosofía política de la Universidad de Costa Rica— desde la perspectiva de la *utopía*, entendida ésta como un proyecto de acción que por razones circunstanciales parece irrealizable en el presente pero que se resiste a esperar el futuro para realizarse. Se trata, por tanto, de "...una meta crítica con respecto a la realidad presente, y (que) exige el presente para realizarse" (p. 3). En este contexto, el autor realiza una reflexión sobre la función de la Universidad en la sociedad (ps. 5-21) que, partiendo de una definición del sentido y ámbito de la educación superior, concluye en una apasionada caracterización del desgarramiento y conflicto que las aspiraciones a una existencia cultural superior sufren en las sociedades modernas, singularmente en las centroamericanas y latinoamericanas: "Pero donde impera una intrínseca irracionalidad en los sistemas del Estado, y la relación entre éste y la Sociedad es decididamente antipopular, los vínculos entre la Universidad y el Estado son necesariamente

irracionales. Esta ausencia de racionalidad se concreta en la injusticia económica, social, política y educativa que padecen los pueblos; en el estado interno y a menudo externo de guerra en que se vive; en el bajo índice del rendimiento universitario. Las violaciones a la autonomía universitaria, la falta de apoyo económico a las universidades, el hostigamiento constante a la Universidad por parte de los enemigos de la educación del pueblo, muestran que campea la irracionalidad por todas partes. Entonces, si protestan los universitarios, es como consecuencia de la situación violenta que se sufre. La protesta es el efecto y no la causa de los problemas políticos, sociales y económicos actuantes. Si falta la paz óptima para que fructifique el trabajo universitario y la Universidad se desarrolla dificultosamente, o decididamente no trabaja, no es la rebelión de los universitarios lo que no permite que la Universidad florezca: es *porque* la Universidad no puede funcionar académicamente en un medio irracional, injusto y bárbaro; es por esto que los universitarios expresan su protesta" (ps. 19-20). El segundo ensayo incluye la autodeterminación de la posición —o al menos de las preferencias— filosófica del autor; aquí, el materialismo y la dialéctica, asumidos sin parroquialismo ni sectarismo conducen a F. Leal a una reflexión sobre la libertad y la justicia, en verdad sus preocupaciones siempre presentes, como determinantes de la existencia socio-política. Su conclusión es precisa: "Creo que únicamente es aceptable la autoridad de la razón, autoridad que protege sin oprimir" (p. 69). Observaciones de Locke, Marx, Freud, Marcuse y Fromm internalizadas y organizadas por Leal se encuentran tras esta afirmación. El tercer ensayo incluye un conjunto de puntualizaciones sobre diversos aspectos de la existencia universitaria —el trabajo

teórico, el ambiente adecuado para la enseñanza y el aprendizaje, la democracia en la vida universitaria, la organización de los estudios, etc.—, entendida ésta como el ámbito en donde pueden expresarse o concretarse práctica y teóricamente la justicia y la libertad. Este ensayo conduce al autor a un redondeo de su definición de Universidad, tal como la planteara en su primer ensayo; la Universidad es *ahora*: “El producto de la libre actividad de hombres libres y responsables que se dedican a cultivar, a conservar, a transmitir y a acrecentar la libertad”. (p. 93). En la *Conclusión*, F. Leal reafirma sus posiciones cosmológicas y éticas y fundamenta su opinión de que la filosofía política es la filosofía fundamental (p. 99) y de que una *filosofía política utopista* puede contribuir al aumento de la libertad individual en todos los campos de la actividad humana (p. 95).

De disímiles factura y logro, los ensayos de F. Leal tienden a concretar una forma singular de reflexionar y de asumir el quehacer y el compromiso filosóficos, hoy día relativamente escindidos, en América Latina, entre los herederos del historicismo y el irracionalismo que confluyen en las diversas “filosofías de la liberación”, el marxismo “ortodoxo” y el “humanista”, y los epistemólogos y técnicos del lenguaje. Ante estas corrientes, y desde determinaciones personales y socio-históricas, F. Leal reivindica el filosofar como una especie de diálogo con uno mismo, como una especie de soliloquio cuyo rigor y riqueza facilitan o permiten el inicio de una práctica enriquecedora (del lector o social). Desde luego, esta perspectiva singular posee sus propios peligros, entre ellos la divagación especulativa o proteica que impide reconocer el hilo central conductor desde el que se hacen posibles el diálogo y la práctica que se desea compartir. Este sesgo posible ha sido admirablemente resuelto por F. Leal en su primer ensayo, “Utopía acerca de la Universidad...” en el que el punto de partida: la acotación conceptual de un término (*Universidad*) y su descomposición práctica (funcional y radical) permiten fundamentar un llamado a la acción. Rigor, coherencia y unidad de teoría y práctica son alcanzados así por medio de un efectivo y lúcido trabajo conceptual. Los restantes ensayos desmerecen, sin duda y en este respecto, del primero.

En ellos la conducción central de la *idea nucleadora* —la apertura reflexiva y amplia del autor hacia las ideas y las acciones de otros hombres en “Acerca de la filosofía...”, y la creación de un ámbito de libertad y justicia en donde los hombres puedan construir formas más altas o ricas de existencia, en el último— no proyecta su fuerza del mismo modo en todo el texto ni conecta cada uno de sus argumentos o alusiones —a veces el estilo del autor semeja un aforismo prolongado— dejando una sensación de eclecticismo y relatividad o de fragmentarismo, en todo caso, de insuficiencia. Un segundo peligro, tal vez más serio, ligado al procedimiento filosófico de F. Leal es que su mensaje o ideario no tenga (o alcance) interlocutor, por parecer él débil o inorgánico o por semejar carecer de un destinatario preciso. Conviene destacar, en este sentido, que *incluso* el prólogo de esta primera edición desvirtúa, probablemente por incompreensión, el sentido general del “diálogo” posible propuesto por Leal y transformado por el prologuista (J. Cerdas) en un ideario polémico —bélico y militante, por tanto— que no gustará a dogmáticos no importa donde se ubiquen (p. IX). Nada más extraño al

estilo y al procedimiento conceptual de F. Leal que esta forma ‘natural’ de entender lo *polémico*. Lo “polémico” de los ensayos de “Filosofía política y Educación Superior” consiste precisamente en su capacidad y posibilidad de generar *diálogo* desde una experiencia personal y universitaria, centroamericana, decantada y hecha concepto e imagen. Por ello es que Leal *identifica*, al fin de su obra, *Universidad y Sociedad* (universidad = sociedad). Esta identificación es un llamado, desde la Universidad querida y vivida por Leal, a una práctica social conjunta en la que, si bien se delimitan interlocutores y acompañantes, individuos y acciones, quedan incorporados e invitados todos los hombres de buena voluntad: “En general, los hombres y las mujeres son más o menos buenos, con un probable predominio político, económico y militar de los malvados” (p. 52). Es este sentimiento de ‘pureza’ el que determina el ámbito y el clima de la reflexión de F. Leal y el que entrega valor individual y conceptual y fuerza a su testimonio y al que no le hace justicia el prólogo oficial, superfluo, por lo demás, desde todo punto de vista, puesto que los ensayos cuentan con una introducción del mismo autor, introducción que constituye un buen principio introductor y orientador de la lectura. La ausencia de interlocutor puede afectar a autores como F. Leal incluso por medio de su institucionalización que, en nuestros medios, suele incluir un alto grado de indiferencia. Es en este punto donde se desearía que el *pensamiento utópico* propuesto por Leal indicase con mayor precisión o justeza sus posibilidades de extensión orgánica y práctica para que él no se tradujese como la expresión de un deseo o de un sueño personal, bello, pero por personal imposible y aislado. Si cada uno escoge, según F. Leal, el campo en que le corresponde combatir, según sus capacidades y su buen criterio (p. 93), queda por saber si las ideas y los campos contenidos en su conjunto de ensayos serán aceptados y aceptables por otros —académicos, políticos, estudiantes, obreros, campesinos, militantes, etc.— como efectivos terrenos de batalla. Con ello Leal vería cumplida su necesidad de que el pensamiento utópico tenga sentido en el presente, terreno exclusivo de la labor práctica (p. 3).

Helio Gallardo

Pacheco, Francisco Antonio. *Introducción a la teoría del estado*. San José, UNED, 1980, 232 p.

El Rector de la Universidad Estatal a Distancia, Francisco Antonio Pacheco, desarrolla en la presente obra una serie de elementos fundamentales acerca de la “Teoría del Estado” que permitirá al lector introducirse en la materia.

El libro está estructurado en nueve temas fundamentales: Algunas consideraciones sobre la ciencia como introducción a la Teoría del Estado. Teoría del Estado como Ciencia. La sociedad, base de toda organización política. Las formas de organización política anteriores al Estado. Los orígenes del Estado. La evolución del Estado. Los estados totalitarios. Las democracias pluralistas y su preocupación “social” y El futuro del Estado.

“El estudiante que obtenga provecho de este texto —opina el Dr. Pacheco— podrá abordar, con menos

dificultad, las obras clásicas de la materia, tan complejas para el lector que no posee formación histórica, filosófica y jurídica apropiadas”.

M.A.B.

Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Ediciones Universitarias de Valparaíso. Volumen I. 1978.

Aparece *Philosophica* como fruto de la actividad académica del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

De periodicidad anual, tiene como tema común artículos y notas sobre pensamiento de Tomás de Aquino.

Es, a la vez, el medio para publicar los trabajos presentados en las “*Semanas de Estudios Tomistas*” que anualmente, desde 1974, se vienen realizando en dicha Universidad.

Con el nombre, tomado en su sentido más amplio y, al mismo tiempo, más riguroso, se quiere significar la acogida a todo lo que sea resultado de una actividad intelectual ordenada, como a su fin último, al conocimiento de la verdad universal.

Este primer número contiene quince artículos así como notas y recensiones.

M.A.B.

Alvarez González, Francisco. *La herencia filosófica*. San José EUNED, 1980, 224 p.

Se trata de una obra dedicada a resolver dos preguntas fundamentales: ¿Qué es el saber? y ¿Cuáles son las principales clases de saber? Para tal efecto se divide el libro en cinco capítulos: el primero estudia el saber mítico como anterior al teórico; el ser y la razón, el conocimiento, el método y la verdad.

El segundo se destina a la ciencia y la filosofía. Una tercera parte de la obra se dedica a la visión cosmocéntrica; la siguiente a la visión teocéntrica y la última a la visión antropocéntrica.

El título de la obra responde al nombre del curso que, por primera vez, se imparte en la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica.

M.A.B.

Richard, Pablo: *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1980, 103 págs.

Con prólogo del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la obra de P. Richard se compone de cinco ensayos y una breve introducción, inscritos todos ellos en la temática reflexiva fundamental de la Teología de la Liberación y, especialmente, en la discusión histórica y

teórica de la necesidad cristiana de optar, en América Latina, por la construcción política de comunidades de base que critiquen, develen y finalmente anulen y transformen la actual institucionalidad cristiana entendida como Cristiandad (p. 96–98). Los estudios de Richard incluyen tres trabajos principalmente conceptuales y políticos: “Teología de la Liberación Latinoamericana: un aporte crítico a la teología europea”, “El Evangelio entre la modernidad y la liberación” e “Identidad cristiana y eclesial en la práctica política, orgánica y teórica del movimiento popular”, y dos esbozos históricos: “La Conferencia de Medellín: contexto histórico de su nacimiento, difusión e interpretación” y “1959–1979: La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza”.

Los artículos conceptuales sin duda definen o caracterizan el eje nuclear de la exposición del autor: la Teología de la Liberación latinoamericana encuentra su originalidad en su metodología, la de la “práctica política de liberación” (p. 84), práctica que es asumida por su racionalidad propia e intrínseca (p. 78) y que determina a la Iglesia como la “Iglesia de los pobres” o Iglesia Popular y, a la vez, define su acción como una lucha militante por el socialismo y por el marxismo entendido éste en cuanto actual arma eficaz de la lucha y transformación revolucionarias (p. 81–94). En síntesis del mismo Richard: “Creemos que el único camino (...) es (el) de vivir la fe al interior de una práctica política de liberación. El único camino teológico posible es el de re-pensar todo nuestro cristianismo en la perspectiva de aquel que es absolutamente ‘otro’ de esta sociedad, es decir: el pobre. Creemos que en esta práctica y en esta perspectiva produciremos la ruptura necesaria entre fe y religión, entre fe y ley, entre esperanza y alienación. Es únicamente al interior de esta práctica política de liberación que será posible destruir esta ética de muerte de un cristianismo alienado y anunciar un cristianismo de vida y de resurrección. Si mantenemos el cristianismo de la ley, seguiremos siendo cristianos sin fe y no tendremos la posibilidad de anunciar la resurrección (...) Esta resurrección vivida y anunciada al interior de una práctica política de liberación se convierte en un grito insurreccional de los pobres contra la ley, la moral y la trascendencia de muerte de las clases dominantes. Es por eso que durante la última fiesta de pascua se leyó sobre el muro de una población pobre esta frase aterradora para el sistema dominante: ‘Resurrección = Insurrección’” (p. 46–47).

Las tesis anteriores encuentran concreción e ilustración en los estudios de Richard por medio de un conjunto elaborado de oposiciones –cuya base permanente es el enfrentamiento radical Vida-Muerte– de las que exponemos las que consideramos más significativas:

a) la determinación cualitativa de la Teología de la Liberación respecto de toda otra teología, europea o latinoamericana, a partir de la dialéctica *opresión-liberación*; “Creemos que la raíz de la contradicción principal en la actual confrontación teológica hay que buscarla en la dialéctica *opresión-liberación*. Esta contradicción atraviesa fundamentalmente el nivel económico, pero también el nivel político, cultural y teológico. Esta contradicción opone también fundamentalmente a Europa contra América Latina, pero la contradicción también está presente al interior de América Latina y, en cierta medida, al interior de Europa” (p. 18).

b) el proceso dialéctico de “desdoblamiento” del mundo burgués —una aplicación del desarrollo de Marx en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*—, mundo que genera una teología y una iglesia ‘pervertidas’ y a las que se usa como mediación para facilitar o asegurar la explotación y la coacción (p. 40–46).

c) como corolario de lo anterior, la identificación de la vivencia de la fe cristiana y de la construcción de la Iglesia con las prácticas revolucionarias: “El gran descubrimiento de esta etapa es el de la convergencia entre radicalidad política y radicalidad cristiana. Cuanto más se profundiza en el compromiso político, mayor aparece la exigencia radical del evangelio. El compromiso político con el pobre y con la clase llega a ser el lugar del encuentro con Cristo (en el contexto bíblico de Mt. 25). El pobre latinoamericano aparece como el mediador del juicio de Dios” (p. 68). En este contexto, fe cristiana y revolución popular, sin duda, constituyen dos aspectos de un mismo y único proceso.

También, y desde esta argumentación, podría pensarse que si el cristianismo sólo puede vivirse desde la práctica política de la revolución popular, su “identidad” podría deteriorarse, esfumarse o quedar en suspenso. Richard dedica una buena parte de sus discusiones a esta cuestión de la identidad cristiana en el proceso de liberación. Sus conclusiones en este punto se ligan a la *permanencia* durante el proceso de construcción de la nueva iglesia cristiana de algunos “referentes” cristianos que “sostienen” esta identidad: la Comunidad Cristiana, el testimonio bíblico y la esperanza escatológica (p. 80), y a una práctica cristiana específica en el nivel de la sociedad civil: tareas de concientización, de información, de comunicación, de formación, de organización a nivel popular. “En situaciones represivas, se desarrolla también un espíritu o una ética de resistencia, de lucha, de afirmación de una esperanza contra toda esperanza” (p. 101). Por el contrario, en la sociedad política, “los cristianos participan sin más derechos y deberes que cualquier otro militante” (p. 101).

De lectura imprescindible para los cristianos latinoamericanos que sufren —desde el proceso revolucionario cubano— una crisis de *identidad y opción*, los estudios de P. Richard constituyen, para el no-creyente —un interlocutor excluido desde el comienzo por el autor que exige prójimos con fe (p. 24)— un valioso e interesante testimonio, en los campos de la fe y la teología, del desgarramiento general y específico que sacude a la cultura (sensibilidad, ideología, racionalidad) dominante latinoamericana en la segunda mitad de este siglo. La “teología de la liberación”, como otras disciplinas “de la liberación” (sociología, filosofía, teatro, etc.) se inscribe en este clima de desgarramiento y confusión generales y específicos, a veces como el resultado de una reflexión desde la práctica y en otras como un intento de reflexión de ‘readecuación’ a los nuevos tiempos y signos. En el caso de Richard, resulta edificante comprobar que él percibe su reflexión y su testimonio como determinados por una práctica popular que no sólo es autónoma, sino que lo rebasa como individuo, como autor, y en cierto modo, como cristiano. Esta cuestión ha sido también

enfaticada en el prólogo de G. Gutiérrez, el principal gestor de la teología de la liberación latinoamericana, al indicar que suele asignarse a esta corriente una importancia que él no le reconoce y que en última instancia falsea su perspectiva (p. 13–14). Al dejar en claro Richard el carácter (determinación) social y comunitario de su reflexión y testimonio y al ofrecerlos como tales, abre un espacio para un diálogo y práctica fructíferos y, al mismo tiempo, agrieta el bastión de los filósofos, críticos, teólogos, académicos y diletantes que mayoritariamente han hecho del sufrimiento y de la explotación populares un asunto centralmente académico.

Desde luego, y tratándose de estudios sostenidos desde una creencia —no por comunitaria menos subjetiva, gratuita o sectaria— algunas cuestiones aparecen como intocadas o resueltas dogmáticamente. La principal de ellas tal vez sea, pero y en el proceso de liberación, ¿para que el cristianismo o los cristianos en cuanto cristianos? En este sentido no basta con indicar que la matriz ideológica burguesa es laica y materialmente atea. Habría que argumentar también respecto a que la acción proletaria y popular no lo son necesariamente. Lo que para un cristiano como P. Richard pudiera parecer obvio o concluyente: el que la participación consciente de los cristianos en el movimiento popular, la Iglesia popular y la Teología de la Liberación, son tres realidades intrínsecamente inseparables (p. 69), pudiese resultar no tan obvio, estructural y coyunturalmente, para el no-creyente. Pero el solo planteamiento de este tema introduce el carácter apasionadamente cuestionador de los estudios conceptuales de Richard, y al mismo tiempo, por oposición, a la fragilidad ultraoptimista de sus esbozos históricos. Todo ello amerita una discusión colectiva que hoy se hace aún más urgente por el movimiento y peso del movimiento popular centroamericano (Nicaragua, El Salvador, Guatemala) y por su proyección al conjunto de un continente que, todavía en la década del ochenta, se autodescribe como “cristiano”.

Helio Gallardo

Serie fenomenológica en la Ohio University Press

La Ohio University Press anunció no hace mucho el inicio de una serie dedicada al pensamiento de Europa continental.

Esta serie, bajo la guía editorial del “Centro de investigación avanzada en fenomenología” se consagra a fomentar la filosofía y las ciencias humanas teóricas en la tradición de Europa continental en el siglo XX. Los editores consideran a la fenomenología como la tendencia central de esta tradición, pero le reconocen afinidad a la teoría crítica, al existencialismo, a la *Gestalththerie*, a la hermenéutica, a la *Lebensphilosophie*, al neo-kantismo y al estructuralismo. Pueden esperarse hasta cuatro publicaciones en inglés al año, de 80 a 300 páginas. Se prefieren las monografías a las colecciones, y las investigaciones originales a las interpretaciones, ediciones y traducciones. Se tomarán en cuenta solamente los textos completos de orientación relevante y de visible calidad. La correspondencia y los manuscritos (en duplicado y en con un resumen de dos páginas) deben enviarse directamente al

director del Consejo Editorial de la "Continental Thought Series": Prof. Lester Embree, Department of Philosophie, Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania, 15219, U.S.A.

Consejo Directivo: Lester Embree, director (Duquesne), Algis Mickunas, Secretario (Ohio), Edward G. Ballard (Tulane), José Hertas-Jourda (Wilfred Laurier University, Fred Kersten (Wisconsin), Thomas M. Seebohm (Pennsylvania), Richard Zanner (Southern Methodist University).

Consejo Asesor Internacional: Suzanne Bachelard (París), Rudolf Boehm (Gantes), Albert Borgmann

(Montana), Amededo P. Giorgi (Duquesne), Richard Grathoff (Bielefeld), Samuel Ijsseling (Lovaina), Alphonso Lingis (Pennsylvania), Werner Marx (Albert-Ludewigs Universitat), David Rasmussen (Boston), John Sallis (Duquesne), John Scanlon (Duquesne), Hugh J. Silverman (New York), Carlo Sini (Milano), Elizabeth Ströker (Polonia), Jacques Taminiaux (Lovaina), D. Lawrence Wieder (Oklahoma), Dallas Willard (California).

(N. de R.)

XVII CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA

El XVII Congreso Mundial de Filosofía se llevará a cabo en Montreal, Canadá, del 21 al 28 de agosto de 1983.

En su etapa de preparación, el Secretariado del Congreso acaba de informar que recibirá con beneplácito toda sugerencia relativa a la organización, a sus temas, secciones temáticas, secciones especiales no temáticas, selección de conferenciantes, etc.

Toda la correspondencia referente al Congreso debe dirigirse a:

Profesor Venant Cauchy
Presidente del Comité Organizador
Secretariado del XVII Congreso Mundial de Filosofía
Departamento de Filosofía
Universidad de Montreal
2910 Boul. Edouard-Montpetit app.
19.
Montreal H3C 3J7
CANADA