

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

GUY, Alain. *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVI<sup>e</sup> Siècle à nos Jours*. Editions Patiño, Geneve, Suisse, 1989, 285 pp.

En la Introducción a su libro *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine*<sup>(1)</sup>, el Profesor Alain Guy, decano honorario de la U.E.R d'Etudes Philosophiques et Politiques de l'Université de Toulouse le Mirail, refiriéndose a la escasez de estudios sobre la filosofía Ibero Americana, señala:

" Sin embargo, la América llamada también Latina no es la pariente pobre de la cultura mundial: su originalidad étnica, su geografía, su economía, su folklore, su literatura, sus artes tan específicas, y sus desconcertantes vicisitudes políticas y sociales, se encuentran ampliamente analizadas por una masa de eruditos, de hombres de acción o de hombres de negocios. Pero como fue durante mucho tiempo el caso para la Península, parece ser aún admitido, que nada Ibérico sea profundo ni válido en el campo de la filosofía —al menos desde Suárez y el "Siglo de Oro"—; hay que confesar, por otra parte, que muchos Ibero-Americanos han hecho prueba, a este respecto, de un sorprendente complejo de inferioridad; casi no parecen creer en la existencia entre ellos de una especulación metafísica, ética, epistemológica o lógica *sui generis*. Muy felizmente todo ha cambiado, bajo este punto de vista, desde las notables prospecciones de L. Zea, de O'Gorman, de J. Gaos, de Salazar Bondy y de tantos otros que han establecido en adelante la idiosincrasia brillante de una poderosa reflexión filosófica, desde la frontera mexicano-yanki hasta la tierra del fuego<sup>(2)</sup>.

De esta última afirmación está muy consciente A. Guy, que se aplica precisamente en esta obra a presentar un panorama de la filosofía Latinoamericana que, sin "pretender evidentemente ser exhaustivo"<sup>(3)</sup>, si aspira a colmar una laguna en lo que se refiere al estudio del conjunto de los filósofos y de las corrientes de pensamiento, que desde el siglo XVI hasta nuestros días han representado y ejemplarizado lo que es la reflexión filosófica en América Latina, con todo su relieve y su fuerza insospechada.

El libro está dividido en tres partes: la primera, abarca los siglos XVI, XVII y XVIII; la segunda, nos remite al siglo XIX y la tercera nos presenta toda la variedad, riqueza y creatividad conceptual del siglo XX filosófico en nuestro continente. Es pues la cronología el primer criterio utilizado para separar y definir las distintas escuelas y formas de pensamiento. En el interior de los momentos temporales, es la división y clasificación por Escuelas o estilos de pensamiento, el criterio utilizado para presentar a los

1. Aún sin traducir al español, lamentablemente.

2. GUY, Alain. Op. Cit., Pág. XIV. Traducimos nosotros.

3. Ibidem, Pág. XVI. Traducimos nosotros.

diferentes pensadores y esbozar, a veces de manera bastante árdua y completa los aspectos más importantes de su pensamiento. Es así como este panorama, que implica una visión de conjunto, nos ofrece igualmente en muchos casos, una visión de detalle que nos introduce hasta el recodo del filosofar de algunos de los más grandes. Tal es el caso por ejemplo de *Benito Díaz de Gamarra y Davalos* (México 1745-1783) y en especial de nuestro gran *Andrés Bello* (Venezuela, 1781-1865) al cual Alain GUY le dedica extraordinarias páginas de un fino y detallado análisis, y con el cual concluye precisamente la primera parte de la obra que recensamos.

Aquí el autor de *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine* se muestra como un erudito conocedor e intérprete del gran filósofo que fue Andrés Bello. En su conclusión al respecto dice A. GUY citando a José Gaos:

"Si Bello hubiese sido escocés o francés, su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal, como uno más, en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y de Brown, de Royer-Collard y de Juffroy, si no incluso con los de Reid y de Cousin". Es preciso, en efecto, reparar esta injusticia y acordar al filósofo venezolano-chileno el rango eminente que se le debe<sup>(4)</sup>.

Es cosa cumplida por A. GUY. ¿Pero cuántos estudiosos y alumnos de la filosofía en nuestro país, conocen a fondo la obra de Bello? El libro de A. GUY nos ayuda a colmar este vacío y nos incita a ello, motivándonos a profundizar por nosotros mismos en las obras de los diferentes pensadores que tan sabiamente reseña. Es precisamente éste uno de los objetivos del autor, que concluye así su introducción:

"Ojalá que mi esfuerzo sea acogido con benevolencia. En todo caso esta introducción a una *vexata quaestio*, lanzada como una botella al mar, pero sostenida por miles de horas de meditación, suscitará probablemente en el lector el deseo de saber más y de partir él mismo al descubrimiento, esperando que un día fasto aparezca por fin un inventario total, sistemático y crítico (por no decir doctrinal y comprometido) del conjunto del complejo pensamiento ibero-americano<sup>(5)</sup>.

En la segunda parte de la obra, que abarca el siglo XIX se estudian las principales corrientes filosóficas de la época en América Latina: el pensamiento romántico y espiritualista, el positivismo y el krausismo. Entre los positivistas destaca especialmente la figura del argentino *José Ingenieros* (1887-1925) el cual es presentado como la figura más grande del positivismo en su país, cuya obra testimonia acerca de "un examen de conciencia de la escuela positivista sobre su declinación y permite reflexionar con toda luci-

4. Ibid., Pág. 40. Traducimos nosotros.

5. Ibid., Pág. XV. Traducimos nosotros.

dez sobre los límites de las ambiciones científicistas de la época<sup>(6)</sup>.

Esta segunda parte de la obra de A. GUY, referida al siglo XIX, parecería menos rica en pensadores que la época anterior, pero ello se debe sólo a que muchos filósofos que vivieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (y a veces hasta bien entrado el siglo, como por ejemplo *Andrés Bello* (Venezuela: 1871-1865) o *Bolívar* (Venezuela: 1783-1830), o plenamente en el siglo XIX (como *José C. de la Luz y Caballero* (Cuba: 1800-1862) o *José Martí* (Cuba: 1835-1895), son ubicados por el Profesor A. GUY entre los representantes del siglo XVIII, evidentemente en razón de los temas y de la filiación de su pensamiento, lo cual puede ser a veces discutible, tanto si nos atenemos a la cronología como si trabajamos al aspecto temático. Sin embargo, cada historiador de la filosofía (en este caso A. GUY), tiene inevitablemente que adoptar un punto de vista para clasificar, y a partir de ello presentar a los autores en su individualidad como en sus interrelaciones.

La tercera parte de *panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine* es la más extensa del libro, ubicando en el siglo XX a muchos autores que por la cronología habrían podido presentarse en la parte anterior. Valga aquí de nuevo la reflexión que acabamos de hacer sobre el punto de vista del historiador, en este caso de la filosofía. El índice temático es aquí abundantísimo, y pareciera revelar un verdadero florecimiento y expansión creativa cada vez mayor de la filosofía latinoamericana, a medida que el siglo avanza. En el capítulo VI: "El Antipositivismo y los Valores Ibero-Americanos", que es el primero de esta tercera parte, se destaca la personalidad y la obra del Uruguayo *José Enrique Rodó* (1871-1917) "heraldo del antipositivismo en el Nuevo Mundo"<sup>(7)</sup>.

El capítulo VII sobre el *Kantismo* en América Latina, nos pone fundamentalmente en contacto con el pensamiento de *Alejandro Korn* (Argentina "1860-1936), presentado como uno de los "fundadores" del actual pensamiento iberoamericano"<sup>(8)</sup>. Los diferentes aspectos del pensamiento y de la vida de Korn son esbozados por A. GUY con singular maestría. En el capítulo VIII, dedicado a la influencia de Bergson en Ibero-América, nos ofrece una visión notablemente detallada del florecimiento del bergsonismo en nuestro continente entre fines del siglo pasado y ya bien entrado nuestro siglo XX. Entre los filósofos presentados por A. GUY en este capítulo destacan: *Alejandro Octavio Deústua* (Perú: 1849-1945) del cual se estudia principalmente su concepto de libertad, tanto en su obra *Las Ideas de Orden y*

6. *Ibid.*, Pág. 67. Traducimos nosotros.

7. *Ibid.*, Pág. 82. Traducimos nosotros.

8. *Ibid.*, Pág. 87. Traducimos nosotros.

*Libertad en la Historia del Pensamiento Humano* (1922) como en su *Estética general* (1923); *Coriolano Alberini* (Argentina: 1844-1960) de cuya obra e influencia (similar a la de Unamuno en España, al decir de A. GUY), se hace un minucioso y vehemente estudio; *Antonio Caso y Andrade* (México: 1883-1946), cuya obra *La Existencia como Economía, como desinterés y como caridad* (1919) da lugar a un vigoroso y apasionante análisis, y *José Vasconcelos* (México: 1882-1959) cuyo pensamiento es brillantemente presentado a través de sus dos grandes aportes: *El Monismo Estético* y la original teoría de la *Raza Cósmica*<sup>(9)</sup>, expuestas en sus obras del mismo título.

En todos los casos, A. GUY deja entrever su simpatía por los bergsonianos de iberoamérica, en especial los mencionados, llevándonos a compartir su interés e incitándonos a conocer directamente la obra de estos grandes pensadores de nuestra filosofía latinoamericana.

El capítulo IX titulado: "El Racionalismo Axiológico e Historicista", nos presenta la otra cara de la ruptura con el positivismo, que se realizó igualmente mediante el bergsonismo. Aquí se estudia a pensadores como los uruguayos *Carlos Vaz Ferreira* (1872-1958), su discípulo *Emilio Uribe* (1893-1988), y *Arturo Ardao* (1912) así como al argentino *Eugenio Pucciarelli* (1907) y el brasileño *Miguel Reale* (1910). El capítulo X nos introduce en el mundo de los pensadores influenciados por *Ortega y Gasset*, cuyas ideas se difundieron en América Latina a partir de 1925. Lo que sedujo a los latinoamericanos en el pensamiento orteguiano, sobre todo en *El Tema de Nuestro Tiempo*, fue según A. GUY:

"...la síntesis hábil de la razón y de la vida, la atención prestada a las circunstancias *hic et nunc*, el carácter concreto del perspectivismo y el rechazo de toda metafísica en beneficio de un cierto relativismo"<sup>(10)</sup>.

Entre los pensadores iberoamericanos influenciados por *Ortega y Gasset*, el autor destaca el caso de *Leopoldo Zea* (México: 1912), a quien caracteriza como el pensador de la autenticidad ibero-americana, comparándolo con *Vasconcelos*:

"En conclusión Zea estima, con Vasconcelos, que la misión de América Latina, es la de predicar y realizar el universalismo, superando el racismo y el imperialismo capitalista o totalitario, venidos de Occidente y favoreciendo la tolerancia (especialmente la persistencia de las culturas autóctonas)"<sup>(11)</sup>

9. *Ibid.*, Pág. 116. *El Monismo Estético* (1918), *La Raza Cósmica* (1925).

10. *Ibid.*, Pág. 146. Traducimos nosotros.

11. *Ibid.*, Pág. 152. Traducimos nosotros.

El capítulo XI expone la influencia de la fenomenología en Latinoamérica, a partir de los años 30 de nuestro siglo. Entre los representantes de esta corriente el autor destaca a los argentinos *Francisco Romero* (1891-1982) y *Risieri Frondizi* (1910-1983), presentado como exponente de la fenomenología de tendencia estructuralista, y al venezolano *Mayz Vallenilla* (1925): "El fenomenólogo más fiel a Husserl y a Heidegger en toda la América Ibérica", según A. GUY. En el capítulo XII, titulado: "El Existencialismo", el autor nos presenta una visión de la influencia de esta corriente filosófica en nuestro continente, tanto en su versión nihilista como en su vertiente espiritualista. En el primer caso, se destaca la figura del argentino *Carlos Astrada* (1894-1970) considerado por el autor como el más importante propagador del existencialismo en Latinoamérica. Reseñando la evolución de Estrada hacia el marxismo, la compara a la de Sartre:

"...la orientación posterior de Astrada se parece a la de Sartre: como el filósofo francés de *La Crítica de la razón dialéctica*, el filósofo argentino ha desembocado en el marxismo: a diferencia de Heidegger, que considera únicamente una libertad individual, Astrada se ha dedicado a promover una liberación colectiva de la humanidad y en particular, del proletariado internacional"<sup>(12)</sup>.

Astrada vuelve a ser reseñado en el capítulo siguiente, entre los marxistas latinoamericanos, y volviendo sobre el intento de comprender su evolución del existencialismo al marxismo (lo cual no indicaba, según Astrada ninguna ruptura en sus pensamientos), A. GUY avanza las siguientes hipótesis:

"Sin embargo, se está autorizado a pensar que la mutación sobrevinida entonces en el pensamiento astradiano ha sido, a fin de cuentas, suscitada por la incapacidad del capitalismo para conjurar la crisis económica y técnica y, en particular, por el espectáculo lamentable de las masas iberoamericanas, presas de la miseria crónica"<sup>(13)</sup>.

Y más adelante añade:

"Quizás, finalmente, si Astrada se lanzó cabeza baja en el marxismo, sea porque las perspectivas del existencialismo ateo y nihilista, que no desembocan sino en la muerte, le parecieron sigilarmente decepcionantes! Rechazando el absurdismo, creyó encontrar en el codo-a-codo de las masas proletarias, combatiendo por su liberación y por un mundo nuevo y mejor, una salida a su búsqueda irreprimible del sentido de la existencia..."<sup>(14)</sup>.

12. *Ibid.*, Pág., 172. Traducimos nosotros.

13. *Ibid.*, Pág., 193. Traducimos nosotros.

14. *Ibid.*, Pág., 194. Traducimos nosotros.

Después del estudio de Astrada, el autor se vuelve hacia pensadores existencialistas espiritualistas como *Miguel Angel Virasoro* (Argentina: 1900-1966) o existencialistas católicos como el peruano *Alberto Wagner de Reyna* (1915) del cual analiza brevemente dos obras: *Analogía y Evocación* (1975) y *Hacia más allá de los linderos* (1959). Combinando a Heidegger con el aristotelismo y el tomismo, Wagner de Reyna acaba por "repensar el heideggerianismo a lo divino"<sup>(15)</sup> según el autor. A. GUY estudia también el caso de *Vicente Ferreira da Silva* (1916-1963) en el Brasil, caracterizado como un pensador en cuya obra predomina el mito sobre el logos. Finalmente el autor se refiere brevemente a la pléyade más actual de pensadores existencialistas o cercanos al existencialismo en Ibero-América. En este capítulo y sección, lamentamos la ausencia de un comentario más detallado acerca de la obra de los hispano-venezolanos *Federico Riu* (1923-1985) y *Juan Nuño*, cuyas publicaciones dedicadas al existencialismo nos parecen de singular importancia, y que muestran así mismo una cierta conexión entre existencialismo y marxismo, sobre todo en el caso de Riu, del cual, en esta línea de pensamiento debemos mencionar sobre todo: *Ensayos sobre Sartre* (Caracas, 1968), *Ontología del Siglo XX* (Caracas, 1966) y *Tres Fundamentaciones del Marxismo* (Caracas, 1976)<sup>(16)</sup>.

Después de la influencia del existencialismo, el capítulo XIII de la obra que analizamos, nos pone en contacto con el marxismo y los filósofos marxistas de América Latina. Entre todos los mencionados, destaca la obra del peruano *José Carlos Mariátegui* (1895-1930), el "Gramsci peruano", para el cual el socialismo debe tomar en cuenta las realidades nacionales (sin caer en el nacionalismo), y sobre todo, en el caso de América Latina, la realidad de los indígenas. Mariátegui insiste también en la importancia esencial que al lado de lo económico tiene lo espiritual, el "optimismo del ideal", el mito, el entusiasmo, es decir la superestructura en términos marxistas. Entre los autores estudiados en este capítulo destacan igualmente los mexicanos *Adolfo Sánchez Vazquez* (1915) y *Eli de Gortari* (1918) y los brasileños *Caio Prado Junior* (1909-1986) y *Joao Cruz Costa* (1905-1986). Por otra parte, A. GUY se refiere así mismo en este capítulo, como ya lo hemos señalado antes, a la evolución de Carlos Astrada hacia el marxismo, así como a muchos otros autores que vienen al marxismo de ámbitos diversos del pensamiento, como el caso de Juan Nuño (Venezuela: 1927): "lógico marxista (...) que denuncia la germanización del pensamiento iberoamericano"<sup>(17)</sup>. Igualmente se ocupa

15. *Ibid.*, Pág. 175. Traducimos nosotros.

16. Otras obras de Federico Riu son: *Historia y Totalidad* (Caracas, 1968), *Usos y Abusos del Concepto de Atención* (Caracas, 1981), *Vida e Historia en Oriza y Cissel* (Caracas, 1985).

17. *Ibid.*, Pág. 191. A.J. Nuño también se le menciona muy brevemente en el capítulo anterior dedicado al existencialismo.

el autor de mencionar a la pléyade de pensadores marxistas dispersados o exiliados como consecuencia de los avatares de la política latinoamericana, como por ejemplo *Arturo Ardao*, uruguayo que se encuentra en Caracas, o el argentino *Arturo Andrés Roig*, establecido en Ecuador. Destacan también los nombres del colombiano *Alfredo Gómez Müller* y el cubano *Raúl Fornet Betancourt*, fundadores en París de la revista *Internacional Concordia*.

En el capítulo XIX se dedica a presentarnos al empirismo lógico y la filosofía de las ciencias, mostrando cómo, desde el fin de la segunda guerra mundial, se multiplicaron en Iberoamérica los trabajos sobre estos temas, hasta llegar al actual "(...) pulular de las investigaciones de lógica-matemática, probablemente bajo el impacto enorme de la civilización anglo-sajona, en donde tanto proliferan!"<sup>(18)</sup>.

Para Alain GUY, los precursores de este movimiento hacia el positivismo lógico parecen haber sido el brasileño *V. Ferreira da Silva* y la argentina *Lidia Peradotto* (1900-1952) así como muy especialmente el peruano *Francisco Miró Quesada* (1910), cuya "metateoría" de la razón es destacada. Igualmente se señala la notable influencia en este campo del español (republicano exiliado) *Juan David García Bacca* (1901-1992)<sup>(19)</sup>. Lamentamos que no se haya dedicado un aparte especial a detallar la obra tan importante de este gran filósofo latinoamericano. En este capítulo sobre el empirismo lógico se destaca igualmente la obra del argentino *Mario Bunge* (1919) estimulador y organizador de la filosofía de las ciencias en Iberoamérica. De sus obras se reseñan fundamentalmente dos: *Intuición y Razón* (1965) y *La Ciencia, su método y su filosofía* (1966). Y concluye el autor este capítulo destacando la riqueza de los epistemólogos y analistas latinoamericanos, la cual recomienda sea tomada en cuenta por los europeos<sup>(20)</sup>.

Los tres últimos capítulos (XV, XVI y XVII), nos presentan otro aspecto de la filosofía iberoamericana, la cual, dada la enorme importancia que la religión tiene aún en América Latina, no puede menos que acusar en sus planteamientos esta influencia igualmente innegable. "La mayor parte de los filósofos cristianos", dice el autor, "buscan lograr una síntesis entre su reflexión racional y su fe e incluso su mística sobrenaturalista"<sup>(21)</sup>. Este esfuerzo de síntesis integradora realizado por las élites intelectuales de iglesias y sectas, ha dado lugar a tres vertientes muy distintas: A. GUY señala el tomismo, el espiritualismo agustiniano y la filosofía de la liberación.

18. *Ibid.*, Pág., 196.

19. J.D. García Bacca se estableció sucesivamente en Ecuador, Panamá, México y Venezuela.

20. *Ibid.*, Pág., 204.

21. *Ibid.*, Pág., 205. Traducimos nosotros.

El capítulo XV se refiere al tomismo, influyente gracias al apoyo del clero y a la coherencia de su doctrina. Entre los tomistas se menciona en particular al argentino *Octavio Nicolás Derisi* (1907) fundador de importantes revistas y autor de "sólidas obras"<sup>(22)</sup>. En el capítulo XVI se nos pone en contacto con el espiritualismo agustiniano, más cercano a las corrientes filosóficas contemporáneas y más accesible al gran público por el lenguaje utilizado. Aquí se destacan *Agustín Basave* y *Fernández del Valle* (México: 1923) el cual, influenciado a la vez por la fenomenología y el existencialismo cristiano, comienza por una antroposofía, antropología integralista o integracionista que conduce finalmente a una metafísica espiritualista muy vasta, cuyo eje es el tema de la "habencia"<sup>(23)</sup>. De Basave, el autor analiza principalmente: *Filosofía del Hombre* (1957), *Tratado de la Metafísica: Teoría de la Habencia* (1982), *Teoría de la Democracia* (1963) y *Metafísica de la muerte* (1965). Y concluye así el análisis de la obra de Basave:

"Comentado por una multitud de intérpretes entusiastas, Basave, que se declara hostil tanto al idealismo como al materialismo, al existencialismo como al neopositivismo, parece defender un personalismo humanista y religioso, muy enraizado en las filosofías más actuales de G. Marcel a E. Mounier o a Rintelen"<sup>(24)</sup>.

También se estudian en detalle en este capítulo las obras del mexicano (de origen español) *Luis Farré* (1902), filósofo del intrinsecismo y de la estética, y el interiorismo realista del argentino *Alberto Caturelli* (1927). Del primero se mencionan y detallan sobre todo sus obras: *Hombre y Libertad* (1972) y *Categorías Estéticas* (1966) y del segundo, *El Filosofar como decisión y Compromiso* (1958) y *El Hombre y la Historia* (1959). Este capítulo termina con una referencia al espiritualismo independiente o de influencia cartesiana, blondeliana o teilhardiana. Aquí entre otros, nos llaman, la atención los nombres de la brasileña *Constancia Marcondes César* y de la puertorriqueña *Elena Lugo*<sup>(25)</sup>.

Finalmente el capítulo XVIII, con el que culmina el libro de A. GUY, nos presenta un interesantísimo y muy inspirado capítulo sobre la Filosofía de la Liberación, la filosofía más actual y original de América Latina. En certeras pinceladas, el autor la caracteriza así:

22. Ibid., Pág. 207.

23. Ibid., Pág. 216. Traducimos nosotros.

24. Ibid., Pág. 219. Traducimos nosotros.

25. Sobre las cuales hay excelentes estudios en el libro *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. Volumen colectivo en el que participa A. GUY. C.N.R.S. Paris. Toulouse. 1989. Este libro será objeto de una reseña especial por nuestra parte.



"...una filosofía nueva, en su gran mayoría inspirada por el cristianismo, pero agnóstica a veces en nombre de la liberación social e internacional de los oprimidos (...) Se trata de un movimiento que se une fielmente a las aspiraciones populares, expresadas por las "comunidades eclesiales de base"; se mantiene celosamente a la escucha de la praxis revolucionaria o más bien se confunde con ella, asociando íntimamente fe religiosa y acción colectiva (...) Es ante todo una teología (...) y se confiesa francamente como tal; a pesar de la variedad de sus métodos y matices tiene un denominador común: "la opción por los pobres" (...) ellos denuncian sin tregua, la explotación capitalista del hombre por el hombre y apuntan a un socialismo humano y democrático, en el cual el pueblo tendría finalmente la palabra"<sup>(26)</sup>.

Entre los representantes de la filosofía de la liberación aquí estudiados por el autor, figura en primer lugar el peruano *Gustavo Rodríguez* (1928), del cual se analiza sobre todo su obra: *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1971). Se nos presenta luego la figura del brasileño *Leonardo Boff* (1938) que, al igual que el anterior, es más teólogo de la liberación, que filósofo de la liberación, aunque en muchos casos ambos encaminamientos se confunden o van a la par. De Boff se analiza en especial su obra *Como Fazer Teología la Libertacao* (1986) y su proposición de lograr la desalienación a partir del Evangelio. Más propiamente en la línea de la filosofía, se analiza luego la obra de *Enrique Dussel* (Argentina: 1934). Alain GUY analiza brevemente la propuesta Dusseliana de un nuevo método analéctico. Este se distingue del método dialéctico que trabaja básicamente a partir de la negación. Por el contrario, Dussel pretende ir más allá del Ser y de la identidad para acabar con la opresión mediante la afirmación de la Realidad. Esto no puede darse sino partiendo de la pura positividad de la vida ascendente. Dussel propone pues que se parta de la *Exterioridad* (en el sentido que le da E. Levinas) y no de la Totalidad.

A. GUY menciona luego a una serie de representantes de la filosofía de la liberación, entre los cuales nos llaman la atención los nombres de *María Luisa Rivara de Tuesta* (Perú)<sup>(27)</sup> y *Nancy Ochoa* (Ecuador), así como los del nicaraguense *Ernesto Cardenal*, el brasileño *Frei Betto* y los fundadores en París de la Revista *Concordia*: *Raúl Fonet-Betancourt* (Cubano) y *Alfredo Gómez Müller* (Colombiano). Para concluir este capítulo sobre la Filosofía de la Liberación, A. GUY se refiere brevemente a quienes él llama los "compañeros de ruta agnósticos", en especial el peruano *Augusto Salazar Bondy* (1926-1974) y *Arturo Andrés Roig* (1924), argentino de la Universidad de Mendoza, entre otros.

En las conclusiones a este *Panorama de la Philosophie Hétero-Américaine*,

26. Ibid., Págs. 229/230. Traducimos nosotros.

27. Estudiada igualmente en el libro mencionado: *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. Ed. Cit.,

el autor destaca ante todo la riqueza de los aportes latinoamericanos a la filosofía, de los cuales este libro trata de rendir cuenta, colmando así la laguna que a este respecto presenta la erudición contemporánea, carente de una bibliografía que dé a conocer la gama infinita del pensamiento filosófico de este continente. A. GUY nota además la vitalidad filosófica de los pueblos latinoamericanos, caracterizada sobre todo por la pluralidad de las opciones doctrinales o metodológicas, y por su tolerancia y comprensión. Por otra parte, el autor advierte contra los extremos hacia los cuales podría conducir una interpretación nacionalista o racista de la reflexión filosófica, así como el riesgo de centrar la inspiración del pensamiento en un sólo eje especulativo, sea éste europeo o sudamericano. Entre estas vías extremas, se encuentra el equilibrio de una tercera vía, "la de una filosofía original sin duda, propia a los países iberoamericanos, pero guardando el contacto con el conjunto de los Dos Hemisferios". Y en apoyo de esta idea cita a *Beatriz Hilda Grand Ruiz* en su artículo: *La Filosofía en América*<sup>(28)</sup>.

Finalmente A. GUY insiste en la cultura filosófica *sui generis* que América Latina ha producido, combinado por igual la tradición occidental y el legado ancestral pre-colombino. Tres rasgos según él caracterizan esta realidad en devenir que es la filosofía iberoamericana:

"(...) por una parte una atención extremadamente vigilante a la Vida, es decir a lo concreto y a lo real *hic et nunc*, más bien que a las abstracciones y a los sistemas dogmáticos; por otra parte, el gusto de la Libertad, aspiración suprema de estos pueblos tanto tiempo dominados y que, si bien han alcanzado su emancipación nacional, permanecen aún bajo el yugo financiero de las castas privilegiadas de sus respectivos países, o incluso del extranjero; finalmente, una delicada sensibilidad estética, una exquisita afinidad por la expresión, lejos del pathos y del pasado pedantismo"<sup>(29)</sup>.

Y concluye su texto el autor con dos párrafos casi proféticos, y en todo caso llenos de amor, admiración y respeto por el aporte que la cultura filosófica latinoamericana puede ofrecer a quien la estudie con detenimiento e interés:

"En verdad, ninguna profecía podría ser aventurada sin peligro, pero es posible que ciertos aspectos típicos (como por ejemplo la filosofía de la liberación, indudablemente debida a un sobresalto contra la situación de alienación social sufrida por los oprimidos en esta zona desdichada del planeta) devengan "visiones del mundo" de vanguardia, incluso si estos movimientos provienen de un volver a las fuentes de la bimilenaria religión cristiana o de una concientización de los iberoamericanos más extendida que antes.

28. Citada por A. GUY. *Ibid.*, Pág. 241. Traducimos nosotros.

29. *Ibid.*, Pág. 242. Traducimos nosotros.

En fin de cuentas, el viejo Occidente debería recoger del Nuevo Mundo iberoamericano varias benéficas lecciones de lucidez y de sabiduría. Extraña al culto del dinero (en sus raras pero auténticas élites, tanto como en sus masas profundas debidamente despiertas y valerosamente educadas), y largamente abierta a la fraternidad, Ibero-América propone al mundo un humanismo espiritual e integral, que viene plenamente a su hora, en nuestro universo desgarrado por el fanatismo y por la orgullosa avaricia de un beneficio ilimitado e injustamente repartido.<sup>30)</sup>

Bastan estas líneas para demostrar el aprecio que el profesor Alain GUY siente por la filosofía latinoamericana, el cual queda demostrado en la acuciosidad con que ha reunido datos, nombres y fechas y el interés minucioso y detallista con el que parece haber labrado este libro, este *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine* del que ningún matiz parece faltar y en el cual el recuento de autores es casi exhaustivo.

No podemos dejar de lamentar que una obra como ésta no esté traducida en nuestro idioma, y esperamos que esta laguna sea pronto subsanada. Creemos que el material que contiene el libro de A. GUY es de primer orden para cualquier profesor, alumno, o simplemente estudioso, que quiera adentrarse en los meandros de la filosofía latinoamericana desde el siglo XVI hasta la actualidad.

El libro incluye además una extraordinaria bibliografía sobre el tema, tanto general como por países, además de un índice que menciona la mayoría de las revistas filosóficas del continente, ambos de gran ayuda para los estudiosos de la filosofía latinoamericana.

Permítasenos para concluir, hacer una pequeña reseña bio-bibliográfica del Prof. Alain GUY:

Profesor de Filosofía en la Universidad Francesa de Toulouse le Mirail en la cual es Decano Honorario de la U.E.R de Estudios Filosóficos y Políticos. En 1967 fundó el *Centro de Filosofía Ibérica e Ibero-Americana*, verdadero "laboratorio" del conocimiento filosófico sobre lo producido en España y América Latina.

Alain GUY se ha destacado por sus numerosos trabajos sobre *F. Luis de León, Vives, Unamuno, Ortega y Gasset, Vasconcelos, S. Ramos* entre otros, y por sus traducciones al francés de las obras de grandes pensadores españoles o hispanoamericanos como *Unamuno, Berrueta, Marias, F. Romero, o V. Masuh*. Es uno de los pocos miembros extranjeros del Comité director de la *Asociación de Hispanismo Filosófico* (Madrid).

Entre las obras de Alain Guy se cuentan:

*Métaphysique et Intuition*, París, 1940.

*La Pensée de Fray Luis de León*, París, 1943.

30. Ibid., Pág. 243. Traducimos nosotros.

*Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Toulouse, 1956.

*Ortega y Gasset, critique de d'Aristote*. Paris, 1963.

*Unamuno et la soif d'éternité*. Paris, 1964.

*Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*. Paris, 1969.

*Histoire de la Philosophie Espagnole*. Toulouse, 1985.

*Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. (Colectivo) CNRS, Paris, 1989.

Y numerosos artículos en revistas especializadas.

Gloria M. Comesaña S.

COMESAÑA SANTALICES GLORIA, *Mujer. Poder y Violencia*. Ediluz. Maracaibo. 1991, 147 páginas.

Gloria Comesaña es una luchadora feminista desde su permanencia en París y su doctorado sobre Sartre y su admiración por Simone de Beauvoir a mediados de los 70. Este libro es tanto producto de su reflexión como de su praxis de lucha por la liberación de la mujer concreta venezolana y zuliana. Cofundadora de la Liga Feminista de Maracaibo y de la Casa de la Mujer de Maracaibo (Venezuela), y fundadora de la Cátedra Libre de Mujer en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, su vida ha sido una lucha activa y permanente por la mujer maracaibera.

El libro consta de tres capítulos centrales, precedidos de una introducción y seguidos de una Conclusión. En el Capítulo I define las categorías del trabajo, a saber: mujer, poder y violencia, y feminismo. En el Capítulo II aborda la relación de la mujer con el poder a partir de sus raíces ontológicas e históricas. Analiza también las relaciones de la mujer, como grupo humano, con el poder y finalmente presenta la cotidianidad de la mujer frente al poder en su maternidad, en su trabajo doméstico, en la educación de sus hijos, en su soledad y profesión —incluyendo la más antigua de las profesiones o prostitución—. El capítulo III trata de la violencia como expresión y "trama" del poder en contra de la mujer: primero como concepto teórico-ideológico y luego como realidad vivida. La violencia teóricoideológica se presenta en la sexualidad como categoría política e ideológica. Se hace un estudio crítico del psicoanálisis y se muestra la carga ideológica con que la Medicina, el Derecho, la Religión, la Literatura y los Medios masivos de Comunicación abordan la sexualidad femenina. La violencia real y cotidiana se estudia en distintos ámbitos: en la cárcel y el manicomio, en los hospitales, en las situaciones extremas de la violación y la pornografía, en la familia y en la prostitución. En la corta Conclusión se apunta hacia el futuro, hacia una sociedad utópica en la que las relaciones hombre-mujer cambien

de poder violento a convivencia interhumana, realizadora de ambos. Esta futura utopía podrá darse sólo con la negación o muerte del patriarcado a manos de la revolución total hecha por las mujeres y el feminismo.

El libro significa un aporte importante al estudio de la mujer en la cultura occidental, con alusiones frecuentes a la situación de la mujer venezolana. La mujer ha estado en toda la historia occidental no sólo marginada del poder —sociopolítico— sino que ha sido el sujeto preferido de la explotación y de la opresión del patriarcado. Los capítulos II y III muestran de una manera contundente el origen de tal opresión y la trama del mismo en sus múltiples manifestaciones: toda la vida de la mujer desde el ámbito más íntimo de la cama, pasando por el hogar y terminando por el trabajo fuera de casa, se hace en una cultura cuyos valores centrales apuntan a la opresión y la explotación de la mujer. La opresión es el aire que respira la mujer desde que nace hasta que muere. Creo que es una lectura indispensable para todas aquellas personas interesadas en el problema de la mujer, que representa al menos la mitad del género humano, y de su posible liberación. Para ayudar a la confrontación de ideas y del diálogo quisiera hacer tres observaciones a puntos concretos del trabajo.

La autora apela en la pág. 11 a una cita del *Diccionario Ideológico feminista* para exponer el hecho biológico de que en una etapa del desarrollo del feto, todos los embriones son morfológicamente hembras; el texto concluye por un argumento de simple analogía que la especie humana empezó como un solo sexo y sólo a través de la evolución creó otro, el masculino. La autora aprovecha este hecho biológico para "ver en la mujer el elemento clave, el puntal de la especie" (p.14). Pero se le escapa decir que en sana lógica ese texto puede utilizarse como prueba de que el varón biológicamente es un ser más evolucionado que la mujer y en consecuencia más "perfecto", ya que en la teoría evolutiva se avanza de lo menos perfecto a lo más perfecto. Esto en vez de negar la tradición machista que defiende la mayor racionalidad del varón, más bien tendería a confirmarla.

En la pág. 20 la autora define el "feminismo como un movimiento de mujeres revolucionario, materialista y autónomo". El materialismo al que se hace referencia es el materialismo histórico marxista y especialmente de Engels, al que cita con frecuencia. Me parece una definición exageradamente contingente y fanática, ya que se niega que puedan ser auténticamente feministas otros movimientos de signos distintos. Hoy ante el derrumbe del socialismo real nos luce incluso antihistórico.

En la pág. 31 y siguientes la autora trata de explicar *ontológica e históricamente* la relación de dominación entre los seres humanos. Pareciera que la raíz ontológica fuera distinta y más profunda que la histórica. La primera se originaría en el ser esencial del hombre y la segunda en la historia. Para

explicar la segunda se echa mano de Sartre y su teoría de la rareza y para explicar la primera se acude a Hegel y su teoría del señor y del siervo de la *Fenomenología del Espíritu*. Sólo con Hegel y su teoría del reconocimiento por la otra autoconciencia puede explicarse la relación de dominación existente en nuestro "mundo de abundancia y satisfacción". Sin embargo esta raíz ontológica también desaparecería "en el lugar y el tiempo de la utopía, en esa esfera de la Razón de que habla Hegel". Pareciera contradictoriamente que la raíz ontológica fuera también histórica, porque desaparecería en ese tiempo y lugar de la utopía justamente, cuando la historia de la dominación desaparece. Por cierto que esta dualidad de ontología o ser auténtico y profundo e historia o cultura se debaten a lo largo de todo el libro, en una contradicción evidente con la declaración de *fenomenologismo* de la autora. En efecto se recurre reiteradamente al mito de una realidad individual y social en la que la mujer poseyó su auténtico ser. La historia cultural deshizo ese ser para instaurar la relación de dominio del varón sobre la mujer, es decir la cultura del patriarcado. ¿Qué fenomenología es esa que habla de un "ser auténtico u originario" al que hay que rescatar, y se lo contrapone con el ser histórico-cultural al que hay que superar? ¿No es esta posición más bien un platonismo solapado o no tan solapado? ¿No es una tesis central de la Fenomenología existencialista de Sartre la afirmación de que la esencia es y se reduce a la existencia, a la historia? ¿No es el hombre por naturaleza y esencia cultural e histórico? ¿Por qué distinguir y oponer lo ontológico, o auténtico ser con lo histórico-cultural o ser inauténtico?

Quisiéramos recomendarle a la autora que trate de espantar esta sombra platónica que le sigue en todos sus escritos feministas.

**BRAVO FRANCISCO**, *Introducción a la Filosofía de Platón*, Escuela de Filosofía, U.C.V., Caracas, 1990, 164 páginas.

Francisco Bravo nos ofrece en este manual universitario el pensamiento de Platón en su proceso evolutivo a través de tres diálogos fundamentales: *El Menón*, *La República* y *El Parménides*. En la Introducción Histórica nos encuadra la figura de Platón y su pensamiento dentro de un triple marco: el ético-político, el biográfico y el bibliográfico. En el largo capítulo dedicado al *Menón* se analizan, siempre en relación con el resto de la obra platónica, el problema de la definición, el problema de la naturaleza de la virtud y los problemas epistemológicos del origen del conocimiento —teoría de la reminiscencia— y de la naturaleza del conocimiento en su relación con la opinión verdadera. En el capítulo dedicado a la *República* se estudian la

naturaleza del conocimiento o episteme y su diferencia de la doxa, el objeto del conocimiento desarrollado en la teoría de las formas y la relación existente entre los grados del ser y los grados del conocer en el conocido mito de la caverna. Finalmente en un corto capítulo dedicado al *Parménides* plantea el autor las dificultades que el mismo Platón descubre en su teoría de las formas y el modo de superar esas dificultades o antinomias. El autor en consecuencia se reduce a darnos una visión evolutiva de la ética, de la epistemología y de la ontología platónicas.

Esta *Introducción a la Filosofía de Platón* es una exposición precisa y clara de las principales teorías platónicas. Cumple con la finalidad de ser un manual universitario en el que se plantean los problemas fundamentales del pensamiento platónico, pero a la vez esos problemas son abordados con la seriedad que exige la hermenéutica moderna, echando mano siempre de los textos platónicos en su relación con la obra completa de Platón y ofreciéndonos las interpretaciones más reconocidas con respecto a los distintos problemas y textos. La posición del autor suele ser prudente y generalmente sincrética, tratando con frecuencia de compaginar las opiniones enfrentadas de los distintos especialistas. Llena un vacío en nuestra bibliografía castellana y estoy seguro que puede ser de gran ayuda para profesores y estudiantes de filosofía del mundo hispánico. Ojalá que este manual tenga la distribución que se merece y no quede relegado a los sótanos, como suele suceder con nuestras publicaciones universitarias.

Obligados a hacer alguna observación, pensamos que en la p.29 la referencia que se hace al diálogo platónico es por decir lo menos pobre y oscura. Por un lado se dice, citando al *Sofista*, que la ciencia del diálogo es "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" y una línea más abajo se afirma que el diálogo exige confrontación y búsqueda comunitaria de la verdad. Habría que añadir que en la *Carta VII* (342a y ss.) se manifiesta la imposibilidad de que las palabras, las definiciones, los ejemplos o figuras expresados en palabras e incluso el conocimiento mismo, derivado de los pasos verbales anteriores, puedan aprehender la cosa misma o la verdad. Si tan escaso poder tienen las palabras para Platón, ¿cómo puede el diálogo comunitario alcanzar la Verdad?. Me gustaría saber también qué pensamiento filosófico no es dialéctico en el sentido de ser el producto de un proceso en constante *feri* y nunca como un *factum esse*.

Otra observación se me ocurre con motivo de la crítica que el autor hace al conocimiento platónico de la *República* a partir de la distinción que Russell hace entre "conocer (nombres)" y "conocer que...". Mientras me parece pertinente la crítica por falta de coherencia lógica interna que el autor hace en las p. 106 y 107, me parece fuera de todo contexto histórico y por tanto arbitrario el intentar corregir a Platón a partir de Russell.

Por último me parece también un poco forzado, al tratar de explicar el significado de aitia en el *Timeo*, considerar al receptáculo (jora) como la causa material de los seres sensibles. Existen diferencias notables entre el receptáculo (jora) platónico y la causa material aristotélica. Mientras la materia es un constituyente esencial de toda sustancia natural en Aristóteles la Jora es el lugar-en-donde las copias sensibles tienen su ser, por tanto la Jora no forma parte esencial del ser sensible; la Jora es *oude* (nada), que nunca puede llegar a ser de ninguna manera pero a la vez es el lugar que hace posible que el ser sensible tenga en él su ser. La materia en sí misma por otra parte posee una entidad entre el ser y la nada con potencialidad para recibir formas, pero participa del ser de la sustancia que se origina en la forma.

Finalmente el lector queda un tanto en suspenso con respecto a la TF, debido a que los 3 diálogos analizados pertenecen al periodo medio. El lector queda con la duda de si Platón modificó o no la TF en los diálogos de su edad madura, es decir a partir del *Sofista*; y en caso de haberla modificado cuál fue su doctrina definitiva.

Estas pequeñas observaciones no son obstáculos para que recomendemos efusivamente este manual universitario como camino certero para entrar en el pensamiento de Platón, piedra angular de todo el pensamiento occidental.

ANTONIO PÉREZ ESTÉVEZ *Religión, Moral y Política*. EdiLUZ. Maracaibo, 1990

*Religión, moral y política* nos parece ser el punto culminante de un proceso que aún no ha terminado. Representa la tercera obra publicada<sup>(1)</sup> del Profesor Antonio Pérez Estévez, en la cual, como en las anteriores, se manifiesta lo que nos parece ser la preocupación central de su pensamiento: la defensa de los valores del individuo, de lo particular, frente a lo general, lo universal, a la estructura.

No sabemos si desde el principio Pérez Estévez estuvo consciente de su intención en cuanto tal, pero es innegable, para quien recorre su obra, que éste ha sido el camino coherente y sistemático del que nunca se ha apartado. Antes bien, este objetivo parece haberse ido concretando de manera cada vez más madura a lo largo de los años. Además del diálogo interior y con los grandes filósofos de cada época, a través del diálogo con colegas, amigos y alumnos. Porque Pérez Estévez, en cumplimiento de la importancia que él

1. Las anteriores son: *El Concepto de Materia al comienzo de la Escuela Franciscana de París*. LUZ. Maracaibo, 1976. *El Individuo y la Femenidad*. EdiLUZ. Maracaibo, 1990.



asigna al momento de la escucha<sup>(2)</sup>, para que haya un verdadero logos a dos (dia-logos), sabe no sólo hablar, sino también guardar silencio espectador, abrirse al otro, escuchar,

No podía ser de otra forma para quien, como él, coloca la singularidad, el carácter único del individuo en el primer plano de la axiología. Esto, que se cumple a nivel de sus reflexiones sobre la Metafísica<sup>(3)</sup> y la Ética<sup>(4)</sup>, lo conduce, en el campo de la Filosofía Política<sup>(5)</sup>, a defender aquellos sistemas de gobierno que, basados en la sumatoria de las libres voluntades individuales, se constituyen, por definición y funcionamiento, en defensores de los derechos humanos, que ya sabemos no son los de la masa o colectivo, sino ante todo los de la persona particular, aunque en aras de la eficacia del sistema esta particularidad deba concretarse a través de una normatividad universal. Así, lo que vale para uno vale para todos, y viceversa.

Por supuesto, sabemos que tales formas ideales de gobierno no siempre han existido, y cuando lo hacen, pueden estar llenas de defectos, que Pérez Estévez fustiga y nos señala con rigor. En este sentido son realmente oportunas en la Venezuela de hoy las conclusiones de su trabajo "Moral y Política", incluido en el presente volumen.

Dentro de la misma línea de análisis nos llama la atención el artículo: "Religión y Política en la Constitución de los Estados Unidos de América" en el cual, de una manera exhaustiva, y para un caso concreto, se analiza la Constitución de dicho país como ejemplo del manejo que puede hacerse de esa relación de respeto hacia lo individual aún dentro de una estructura institucional, necesariamente por ello, social y colectiva.

El pensamiento de Pérez Estévez circula cómodamente por todas las épocas de la Historia de la Filosofía. Aunque parece tener su fuente privilegiada en la Filosofía Medieval, y especialmente en Duns Scoto y Guillermo de Ockham, su radio de acción abarca, con igual precisión, tanto los orígenes griegos de nuestro pensamiento occidental como las filosofías moderna y contemporánea. Autores tan diversos como Kant, Hegel, Nietzsche, Merleau Ponty, Lukacs o Marcuse, han merecido ser puntos focales de su atención. A nivel de la problemática tratada, concentrándose básicamente en las áreas

2. Ver los artículos "La Acción Educativa I, II y III". Aparecidos originalmente en el Diario *Panorama* (Julio, Agosto), Maracaibo, 1990. Y el artículo "Medicina y Moral", todos incluidos en el presente volumen.

3. Ver por ejemplo sus trabajos sobre *El Concepto de Materia al comienzo de la Escuela Franciscana de París* (Ed. cit.) y en este volumen especialmente "Materia e Individuo en Roger Marston".

4. Ver por ejemplo los artículos "Medicina y Moral" o algunas partes de "Moral y Política".

5. Ver "Moral y Política" o "Marcuse y el Pensamiento Negativo", en *El Individuo y la feminidad*. (Ed. Cit.).

que creemos haber delimitado antes: Metafísica, Ética y Filosofía Política, (principalmente en este libro), su pensamiento toca asuntos de la máxima actualidad y vigencia, como por ejemplo, la problemática de la liberación femenina, la descomposición de nuestro sistema político, la relación individuo-divinidad en nuestro tiempo, la ética médica, la masificación y el consumismo destructivo, la caída de los regímenes del Este, etc.

En todos los casos Pérez Estévez se mantiene fiel a su primer designio, con lo cual, siguiendo una categoría marcusiana, que nuestro autor analiza muy bien en su obra *El Individuo y la Femenidad* (Ed. Cit.), habría que ubicarlo como uno de los más eminentes representantes del pensamiento negativo en Iberoamérica. Porque no olvidemos que Pérez Estévez es español de Galicia implantado por voluntad propia en Venezuela, y que su pensamiento, nutrido inevitablemente de todas esas raíces y de la savia latinoamericana, acusa en toda su obra la impronta de dichas influencias. Un pensador como él no podría jamás negar sus orígenes múltiples, ni dejar de expresar a cabalidad todas esas particularidades que lo nutren. De la misma forma, el radio de influencia de su obra se ha hecho sentir a nivel internacional, en especial en el resto de América Latina y en España.

Invitamos a todos los estudiosos y amigos de la Filosofía y muy especialmente a los alumnos de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, a acercarse con especial atención e interés al pensamiento de Pérez Estévez y precisamente al presente libro, que representa un punto culminante en el proceso de construcción y reconstrucción filosófica que desde su juventud ha emprendido el autor. Creemos que de él podemos esperar actuales, y si fuese posible, aún más maduras reflexiones.

Gloria M. Comesaña Santalices

FRANZ HINKELAMMERT. *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. DEI, San José, 1981

Por el título apreciamos que el análisis de Hinkelammert, en esta publicación, tiene como propósito develar la crisis contemporánea de la Sociedad Democrática Capitalista. Problemática que ha sido abordada desde el discurso socio-político de la Filosofía<sup>(1)</sup>. Se trata de un asunto epistemológico y

1. En esta obra el análisis se basa en la Teoría del Feticchismo propuesta por Marx en el *Capital*. Ver Hinkelammert, Franz. *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. San José, DEI, 1981, p.p. 1-3 (el prefacio).

hermenéutico. ¿Cómo conocer la realidad social y sus fenómenos?. Para Hinkelammert esta realidad se capta a través de mediaciones categoriales, generadoras de marcos conceptuales, que proveen de sentido y significado a los acontecimientos sociales. Cuando esta mediación se impone a la colectividad, le orienta su percepción y su participación en la sociedad.

El colectivo no elige la mediación que le permite conocer su entorno, la asume como un legado del devenir histórico, herencia de otros que también aceptaron la racionalidad de su tiempo, sin ningún tipo de cuestionamiento. El colectivo no se reconoce como forjador de su mediación cognoscitiva, de allí que su comprensión de los fenómenos sociales refleje la conciencia de sujeto alienado. Este planteamiento es confirmado por Alvaro Márquez, quien señala que la totalidad social determina la forma de significar la realidad, así, ésta es entendida en el contexto de una gramática de significación alienada<sup>(2)</sup>, en tanto que los símbolos y signos utilizados con esta finalidad, adquieren su valor de la estructura de la clase que domina socialmente.

El libro muestra que para Hinkelammert la realidad social no es absolutamente objetiva que pueda constituir su esencialidad e identidad fuera de una determinada mediación; para él ambas están estrechamente vinculadas, y hay momentos en que una forma parte de la otra y en otros momentos una se deriva de la otra.

La obra evidencia con claridad que existen mecanismos conceptuales que promocionan la anti-vida en la sociedad democrática capitalista, y estos son: el fetichismo religioso, la invisibilidad no percibida de los conceptos colectivos institucionales, el condicionamiento propio de la división social del trabajo, la inversión de los valores en la moral burguesa y la metafísica derivada del dinero, la cual distorsiona el hecho axiológico y el significado auténtico de la alteridad en las relaciones sociales<sup>(3)</sup>.

Resaltamos en este análisis el uso que Hinkelammert hace de la teoría marxiana del fetichismo para descubrir y dar visibilidad a la realidad oculta en las categorías colectivas como el Estado, el pueblo, la sociedad, etc. Estos conceptos se perciben como referidos a hechos invisibles, en tanto que significan realidades absolutas. Nadie ha visto al Estado, ni al pueblo, de ellos sólo se perciben las instituciones que los representan, las edificaciones donde funcionan, y las personas que les dan la realidad corporal. Como totalidades absolutas, indica Hinkelammert, pueden ser abordadas teóricamente en la perspectiva de su funcionamiento y de los elementos que las componen, de esta manera desaparece la invisibilidad, para mostrarse como

2. Ver Márquez, Alvaro, "Gramática de la Significación Alienada". Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía, Caracas, 1991.

3. Ver Hinkelammert, Franz. *Ob. Cit.* p.p. 22-32.

resultado de las relaciones mercantiles y sociales<sup>(4)</sup>.

Para Hinkelammert el Fetichismo revela que las relaciones mercantiles afectan nuestra visión de la vida, condicionan nuestra libertad y diseñan nuestro destino; y todo esto lo hacen en el contexto de la división social del trabajo y en el marco de un mundo de apariencias que hacen invisible su carácter mortífero y deshumanizante. Las relaciones mercantiles, a través del dinero y el capital, generan condicionamientos de supervivencia que afectan al colectivo en sus valores fundamentales y en la vida particular de las personas<sup>(5)</sup>.

Pero la mayor fuerza aniquiladora de las relaciones mercantiles se observa en la inversión de los valores en la moral burguesa. Esta promueve la antiutopía social, la cual tiene carácter religioso; con ella las frases y tradiciones religiosas se distorsionan y se hacen portadoras de la muerte y la desesperanza. El sujeto antiutópico y su praxis también antiutópica ponen en duda la legitimidad definitiva de cualquier otra praxis que se anuncie como liberadora y restauradora de la vida humana<sup>(6)</sup>.

Podemos concluir, que en esta obra, el análisis hinkelammertiano se nos muestra como integrador e interdisciplinario, éste fusiona las disciplinas humanísticas, lo cual le da a nuestro autor un estilo muy singular, su reflexión no es exclusivamente sociológica o económica, también tiene un soporte filosófico bastante firme. Cuando Hinkelammert aborda un asunto lo expone desde diversos puntos de vista y con la profundidad propia de todo análisis multidisciplinario.

Aunque los temas tratados en esta obra tienen su antecedente en la Filosofía Política, la forma de abordarlos hace que inmediatamente se tome conciencia de ellos; aunque son conocidos, reflejan un movimiento, que descubre en éstos, realidades que a simple vista no se captan. El análisis de Hinkelammert es persistente y no abandona un contenido hasta tenerlo profundamente investigado. Sus ejemplos y sus frases sacuden las conciencias dormidas.

El pensamiento hinkelammertiano se sumerge en la realidad tética-mente, sus posiciones, como toda posición filosófica, pueden ser compartidas o rechazadas; pero, no puede negarse que la obra reseñada despierta interrogantes dignas de consideración para el filósofo interesado en el tema de lo humano, y esto en el contexto de la vida y de la muerte como realidades cotidianas en la sociedad democrática actual.

La publicación permite captar además en Hinkelammert una hérme-

4. Ver Hinkelammert, Franz. *Ob. Cit.* p.p. 10-21.

5. Ver Hinkelammert, Franz. *Ob. Cit.* p.p. 33-56.

6. Ver Hinkelammert, Franz. *Ob. Cit.* p.p. 216-317.

néutica coyuntural y dialéctica. Coyuntural porque los asuntos tratados los vincula a un conjunto articulado y concurrente de prácticas y fenómenos que afectan nuestra manera de entender y participar en la realidad social. Es dialéctica porque describe el movimiento que relaciona los hechos sociales con las categorías teóricas.

Lic. Romer Portillo

JIMENEZ MORENO LUIS, *Práctica del Saber en los Filósofos Españoles*. Anthropos, Barcelona, 1991

Luis Jiménez Moreno nos ofrece este nuevo libro con seis capítulos: cinco dedicados —uno por cada autor— a los autores elegidos, a saber, Baltasar Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors y Tierno Galván, y uno dedicado a analizar la importancia de lo racional. En todos los autores se va a destacar el sentido práctico de sus filosofías.

Baltasar Gracián nos es presentado como un pensador que usa la razón para servir genialmente al gusto. Va a ofrecer cantidad de pareceres y consejos que se refieren a la conducta con nosotros mismos, o con los otros, o hacia el curso del mundo y la fortuna. El *Criticón* especialmente trata de servir de ayuda para acertar en cada situación crítica. "Filosofía cortesana" que consiste en esforzarse por ser persona, ser estimado, valer, virtud, amistad y todo sublime empleo. La razón de Gracián va teñida de sentimiento y de conocimientos; se ve y se goza al mismo tiempo que se descubre lo que se admira. Más que metafísicamente se investiga en el hombre la manera de acertar en la corriente del vivir: saber vivir es lo que importa porque no cualquier vida es igualmente aceptable. En una crítica a la subjetividad racional de la filosofía moderna desde Descartes, la suya intenta ser siempre una filosofía práctica que se encuentra por tanto más que en los libros en la vida. El autor destaca la admiración de Schopenhauer hacia Gracián.

El capítulo dedicado a Miguel de Unamuno me parece el más logrado de todos. La filosofía de Unamuno es "la ciencia de la tragedia de la vida" con sus contradicciones y antinomias íntimas. Y la vida es esencialmente incertidumbre, la cual sirve de fundamento a la esperanza. Unamuno filosofa no sólo con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos; es una filosofía de todo el hombre concreto que vive. Elabora pensamientos o ideas en acción, que fluyen con la vida y que además de lo que dicen sugieren. Estos pensamientos nada tienen que ver con las verdades frías y muertas de la razón o inteligencia; son más bien producto del sentimiento vital, que encierra la agonía de vivir. Y la vida de Una-

munio es antes que nada angustia por morir, por la transcendencia, lucha agónica por Dios. Los pensamientos se hacen en el lenguaje, por lo que existe una mediación imprescindible del lenguaje para el pensamiento: toda filosofía es en el fondo filología. Unamuno prefiere el lenguaje literario lleno de paradojas y de contradicciones al lenguaje científico enlazado por la lógica implacable y muerta de la inferencia. Por tanto la filosofía se puede expresar en poesía, novela o cualquier otro género literario. De hecho la filosofía española se halla diseminada en la literatura, en las coplas de Jorge Manrique, en el *Quijote*, *La Vida es Sueño*, *La Subida al Monte Carmelo...*, y la Filosofía de Unamuno se hace también en el ensayo, en la novela y especialmente en la poesía.

Unamuno va a contraponer el saber de la razón al saber de la fe. La fe más que lo que soy descubre lo que quiero ser, el mundo aparential o sustancial de la fe, que hace ver otra cosa diferente de lo que generalmente se ve. Pero el saber de la fe no implica certeza ni probabilidad sino incertidumbre y duda. Más que certidumbre de la existencia de Dios, con la fe queremos que Dios exista porque esa existencia de Dios nos impulsa a vivir la vida con más intensidad. La verdad unamuniana no es clara y distinta, sino vital, es decir nos impulsa a obrar y a realizar acciones heroicas.

Ortega y Gasset hace filosofía a partir de los límites que Kant había exigido para la Razón. Ortega y Gasset, como Nietzsche, va a insistir en el valor de la vida, a la que debe subordinarse la razón. No puede tampoco vivirse sin razón, pues eso no sería vivir humanamente; por eso es preciso el saber que conoce, aprecia y proyecta para que la vida sea plena y humana. La razón orteguiana será por tanto una razón vital. Esta razón vital la aplicará al análisis de la sociedad de la época en *La Rebelión de las Masas*.

El autor insiste que masa no tiene una connotación de clase, sino pretende describir y analizar al hombre-masa que se encuentra en todos los estratos sociales y que se opone al hombre de selección. El hombre-masa es primitivo y no es capaz de dar razones ni quiere darlas, sino que quiere imponer sus opiniones y sus exigencias. Exige, cree tener sólo derechos sin obligaciones y viene a ser como cáscara vacía sin intimidad y sin historia. Es vaciado de hombre que puede fingir ser cualquier cosa. Por otra parte el hombre-selecto se autoexige, emprende tareas arduas, se esfuerza y vive en continua tensión. El Estado-liberal que proyecta Ortega es la encarnación más elevada de una organización sociopolítica en la que tienen cabida los grupos sociales más opuestos, e incluso las minorías débiles; por eso es difícil realizarlo porque en él es preciso exigirse mucho para poder exigir a los demás. Por último el autor señala la importancia de la moral selecta, regida por ilusiones más que por deberes establecidos.

En los dos capítulos que le dedica a Eugenio D'Ors, tan poco recono-

cido en los últimos años, destaca en el primero el saber estético-lúdico, que consiste en descubrir detrás de la anécdota la categoría y detrás de la historia la eternidad. Pero el saber se interrelaciona con la vida que es energía, actualización y realización humana y se encuentra condensada en el seny de su lengua catalana, que implica un universo armónico y jerárquico. Un saber racional que es alguna cosa contra la vida, pero que forma parte de ella y la organiza. En el segundo capítulo se destaca la energía D'Orsiana para crear y mantener instituciones culturales —academias, museos, bibliotecas, institutos, sociedades— como la praxis de ese saber.

El capítulo sobre Tierno Galván es el más corto y el menos logrado. Quizás no exista todavía una perspectiva suficiente para poder enjuiciar su humanismo socialista.

Termina con un capítulo sobre la importancia de lo racional a pesar de sus límites. En él se estudian puntos tan importantes como mitos y logos, los límites de la razón, la visión filosófica de Fichte, la contradicción en lo racional hegeliano, polisemia de la razón, lo racional como "puesta en común" y complejidad diversificable de lo llamado irracional, lo racional como defensa de opresiones voluntaristas.

Pensamos que este libro es un resumen coherente y denso del pensamiento de 5 destacados filósofos españoles, abordado por un conocedor profundo de la historia del pensamiento español, especialmente el contemporáneo. Escrito en un estilo brillante y claro, será referencia ineludible para quienes se interesen por la Filosofía Española.

A. Pérez Estévez