

## Reseñas

**CARLA CORDUA**, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello, 1999; 145 pp.

### Heidegger: filosofía a destiempo

La presente obra de Carla Cordua se ocupa de algunos aspectos decisivos del pensamiento de Martin Heidegger. La obra se compone de seis ensayos, cada uno de los cuales resulta tan bien logrado que pueden leerse independientemente el uno del otro, aunque desde luego se complementan maravillosamente bien. El primer ensayo se intitula "comenzar a pensar". Heidegger nos dice que la filosofía es ante todo un interrogar, pero la filosofía ha sido tradicionalmente un afán de transformar el mundo. Pero 'pensar' se convierte en la escritura de Heidegger en un término técnico con recónditos significados. Destaca que la ciencia no piensa. Pues, al igual que la metafísica moderna, su interés es transformar el mundo. Mientras que él quiere pensar postmetafísicamente. Cordua opina que *Ser y tiempo* no pretende hacer metafísica, pero no lo consigue. "El proyecto de fundar el pensamiento pos-metafísico no redundará en resultados inequívocos y firmemente establecidos" (: 21). La idea de Heidegger es disociar el pensamiento de la voluntad; alguna vez dijo 'lo que quiero es no querer' (: 22). El pensamiento como voluntad pertenece a la metafísica desde Platón hasta Nietzsche, su antagonista. Se trata, en cambio, de la superación de la metafísica. Dejar la metafísica 'entregada a si misma'. Pero el pensar no adviene cuando uno quiere; es mas bien un destino y lo único que se impone es una tarea preparatoria. Cordua opina que Heidegger no reclama el haber salido de ese periodo preparatorio para un pensar postmetafísico. El pensar esencial es el pensamiento postmetafísico.

Heidegger desarrolló su pensamiento en diálogo con la historia de la filosofía, de la cual nos dice Cordua que tenía un conocimiento prodigioso. El pensar de Heidegger se muestra muy receptivo con el origen griego de la filosofía, con algunos grandes poetas alemanes y con ciertos místicos medievales. Con los griegos se da una primera revelación del ser y de la verdad, pero re-

sulta que la verdad no se da sino concomitantemente con el error; del mismo modo la revelación del ser no se da sin su olvido. Pues el ser es muchas veces sustituido por los entes. El ser es el asunto del pensar, y el destino del hombre es el pensar. Por eso es necesario recuperar el origen en el cual se dio la primordial revelación del ser. El pensar esencial no es razonador ni admite pruebas, tampoco instituye principios ni legisla. Anaximandro, Heráclito y Parménides son la fuente viva de la inspiración de Heidegger, y se distinguen por ello del tipo de diálogo que entabla con otros filósofos. Heidegger le da mucha importancia a la distinción entre filosofía y pensar. El pensar que ha de surgir no nace de la filosofía profesional. En cambio da la más alta consideración a la mística; de ella procede al idea del pensar como desasimiento. El desasimiento es la esencia del pensar, e implica la renuncia a la voluntad. "El desasimiento es para Heidegger, un modo a la vez meditativo y práctico de habitar el mundo, y la experiencia de la verdad en un mundo así habitado" (: 35). La actitud frente a la técnica ha de ser también de desasimiento usar las cosas sabiendo que no son nada importante. El pensar no llega cuando uno quiere, sino que es un don, una dádiva, de ahí el juego de palabras ente *denken* y *danken*, el pensar agradecido.

Heidegger insiste en la copertenencia del ser y el lenguaje tal como se da en Heráclito. "La palabra que nombra las cosas, las asigna su ser, o las instala en el" (: 38). Esta idea se perdió después, y especialmente con Aristóteles. El olvido del ser se da ya en esta desconexión de lenguaje y ser, de lenguaje y el pensamiento. Hay que dejar que el lenguaje se muestre a si mismo. Heidegger desarrolla su pensamiento postmetafísico acerca del lenguaje en estrecha conexión con la poesía, con el estudio de algunos grandes poetas alemanes, y muy especialmente de Hölderlin. Estos poetas hacen un ingente esfuerzo en mostrarnos su relación con el lenguaje. El lenguaje de estos poetas es más profundo que el lenguaje de los metafísicos. El ser humano es fundamentalmente receptor del lenguaje. El lenguaje es diálogo, y ese diálogo que es el lenguaje es la morada del hombre. El poeta es el custodio del lenguaje, él es el que mejor sabe acogerla. El poeta y el pensador son los mejores interlocutores del habla originaria. En la obra de arte —y la poesía lo es— se da una apertura en que los entes se manifiestan. La verdad que el arte devela es una apertura histórico epocal. Cordua nos dice que Heidegger privilegia la poesía entre las artes, y ello porque la poesía se presta mejor a establecer una relación entre arte y verdad, y ello por ser la poesía un arte del lenguaje. "Lo poético es lo fundante o inaugural. Consiste, principalmente, de la recepción de lo enviado por la palabra, de la correspondencia con lo recibido y de la comprensión de lo revelado por la misión del ser" (: 48). El pensar no es nada instrumental, y sin embargo el pensar es ya acción, porque "constituye el lazo con el ser de lo que es" (: 48). El pensar nos descubre el mundo y así lo transforma. Cordua señala dos limitaciones al análisis que hace Heidegger del lenguaje. "Nos falta un trata-

miento satisfactorio de la diferencia entre la verdad perteneciente al lenguaje mismo, que la envía al pensamiento y a la poesía, y la verdad que ponen en obra estas dos formas de corresponder al habla del lenguaje" (: 49). Por otro lado todo su análisis del lenguaje supone un ponerse fuera de la filosofía tradicional.

El segundo ensayo trata acerca del joven Heidegger y la fenomenología husserliana. Recientes estudios han mostrado la pluralidad de fuentes dialógicas dentro de las cuales se movió el joven Heidegger. El neokantismo, la hermenéutica, el vitalismo, el historicismo estaban muy presentes en el ambiente anterior a la escritura de *Ser y tiempo*. Carla Cordua insiste en el hecho de que, aunque Heidegger estuviera muy íntimamente relacionado con la fenomenología de Husserl, sin embargo, es claro que muy temprano se dio cuenta de que su proyecto era otro y que su filosofía corría por cauces muy propios que en realidad eran muy diferentes de los de Husserl. La fenomenología planteó la filosofía como una ciencia estricta. Esto significa que debía abandonar las pretensiones de ser una visión del mundo y acceder a los métodos científicos en el sentido de la búsqueda de una verdad rigurosa intersubjetivamente válida e incluso eterna. Nada más lejos del pensar de Heidegger para quien la ciencia no piensa. El recurso a la poesía y a la mística es todo lo contrario de lo que Husserl pretendía para la cientificidad de la filosofía. Para Husserl a la filosofía debía abandonar la profundidad que tanto la había caracterizado en aras de la claridad. Este es un proceso que las ciencias recorren y que también la filosofía debe hacer. "Esto es, probablemente, para Heidegger, lo inadmisiblemente propio de la posición de Husserl, lo que no pudo admitir jamás ni por un instante" (: 65).

El tercer ensayo versa acerca de la famosa carta sobre el humanismo que Heidegger enviara a Jean Beaufret. Se trata de una carta escrita por Heidegger en el periodo posterior a la segunda guerra y en momentos en que una parte de Alemania está bajo ocupación del ejército francés; situación trágica para el filósofo pues está bajo la prohibición de enseñar, publicar e incluso de que se hiciera mención suya en la prensa alemana, debido a su colaboración con el gobierno nazi. Beaufret le pregunta a Heidegger cómo salvar el humanismo. Se le pregunta a Heidegger cómo devolverle un sentido a la palabra "humanismo". El filósofo sostiene que lo que realmente la tradición filosófica ha dicho acerca del hombre cae en el olvido del ser del hombre. No puede reducirse el ser humano a una mera entidad natural. Para Heidegger lo que verdaderamente compete al ser humano es la comprensión del ser y la apertura a la posibilidad de la verdad. La época del humanismo es la época de la metafísica. "La época metafísica es precisamente este humanismo de los recursos para el cual, el hombre es, junto con todo lo demás, una materia sustituible y desechable" (: 74). En Roma se da el primer humanismo y el prototipo de todo humanismo. El humanismo romano caracteriza al ser humano por la *virtus* y asimila la *paideia*

de la época helenística. El humanismo se ocupa del estudio de la humanidad, estudio que se convierte en un revivir la antigüedad griega. Hay otras formas de humanismo, pero su diferencia es más aparente que real. Ante todo Heidegger cuestiona la definición tradicional aristotélica del hombre como 'animal racional'. Heidegger se pregunta si el hombre puede ser definido desde la animalidad. De lo que se trata es de abrir la posibilidad de salir de la metafísica en la cual ha estado hundido el concepto del humanismo. "Heidegger implica que nadie hoy puede querer prolongar y conservar el modo de ser hombre que ha caracterizado a la tradición europea que se entiende a sí misma como 'humanística' (: 76). Rechaza que podamos convertirnos en herederos del humanismo europeo (occidental). La humanidad occidental vive apremiada por las cosas cuyo dominio persigue. Se trata de una voluntad de poder que ha arruinado al hombre. La humanidad actual no tiene una comprensión de sí misma ni llega a entender la Naturaleza. El desastre ecológico en que vivimos es testimonio de esta falta de comprensión de la naturaleza. La técnica ha llevado a este desastre. La humanidad actual vive sin meta ni destino, se trata de una humanidad "sin hogar y sin patria" (: 77). La alternativa estaría en una nueva comprensión del ser y la verdad.

Carla Cordua piensa que no obstante el ataque al humanismo tradicional, no por ello puede decirse que Heidegger sea un antihumanista "en todo respecto". De hecho no rechaza todos los aspectos del humanismo y al fin de cuentas termina por enaltecer al ser humano más que cualquier humanismo tradicional. "Pero la crítica de Heidegger, ligada como siempre a cierta ostentación de originalidad revolucionaria, adolece tanto de parcialidad como de algo de mezquindad de juicio debido a que su discusión destaca sólo aquellos aspectos del humanismo tradicional que degradan y empequeñecen al hombre tanto antiguo como moderno. Pero ¿no fue acaso, la celebración de los méritos inigualables del hombre entre todas las criaturas uno de los motivos principales del humanismo pretérito? La posición de Heidegger, muy competitiva, solo consigue separarlo de sí y distinguirse un poco justamente mediante aquello que lo une de manera estrecha a la tradición humanística" (: 78).

El cuarto ensayo se intitula ¿Filosofía a destiempo? Heidegger consideraba que nuestro tiempo es el más antifilosófico que jamás haya existido. La actualidad es poco favorable al pensar. La filosofía desaparece y en su lugar aparecen muchos sustitutos. Por ello la filosofía ahora es una filosofía a destiempo. Heidegger también descalifica las historiografías actuales. Se trata mas bien de liberarnos del pasado. Ni hay que confundir la filosofía con el conocimiento del pasado. Sobre este aspecto historiográfico comenta Carla Cordua: "es casi imposible rechazar a la sola historiografía como manera de ocuparse del pasado sin perder al mismo tiempo el pretérito como tal" (: 81).

Cordua piensa que en el fondo Heidegger afirma demasiadas cosas sobre la historia de la filosofía, "presuponen que el pensador ha conseguido situarse

fuera de la historia de la filosofía arruinada por la pérdida de la revelación originaria que la funda" (: 87). El pasado filosófico amenaza la posibilidad actual del pensar esencial. En *Ser y tiempo* hay a la vez un proyecto filosófico y una interpretación del pasado. Pero no hay, nos dice Cordua, una interpretación del *tiempo* propio de la historia de la filosofía. Varias temporalidades específicas son bien elucidadas en dicha obra, como la del cuidado, la resolución o el temor; pero la temporalidad de la historia de la filosofía no se dilucida. Además, las "tematizaciones del tiempo del pensamiento de *Ser y tiempo* son tan heterogéneas que resisten toda sistematización posible" (: 89). Ahora bien, agrega la autora, no hay tal sistematización precisamente porque no hay "un análisis expreso de la temporalidad del pensar" (: 89). Sin embargo, después del vuelco (*Kehre*), la temporalidad del pensar se hace presente; tampoco estos nuevos planteamientos se dejan sistematizar. Una de las maneras como ahora se refiere a la temporalidad del pensar es a través del concepto de *Ereignis* (acontecimiento). "La temporalidad del pensamiento que correspondería al acontecimiento del ser sería la de la recepción de lo que se muestra por parte de la existencia dispuesta a abrirse acogedoramente, a comprender, a escuchar y a corresponder pensando al llamado que la envía a su posibilidad más propia, la de ser el lugar de la verdad del ser" (: 92). Heidegger termina en una paradoja, pues si hay olvido del ser no se explica cómo puede haber una historia propia del pensamiento; pues se limitaría a ser la historia de un olvido que se estructura en una forma de temporalidad inauténtica o caída, pues se detiene meramente en el trato con los entes. En definitiva, la perspectiva de 1927 y la posterior al *Kehre* son incompatibles. Pues "el tiempo del futuro o del proyecto del ser del existente, mientras que el tiempo de la recepción de la verdad del ser viene del origen o de aquella revelación pretérita que, dando algo que pensar, fundó hace mucho tiempo la filosofía entre los griegos" (: 94). El pensar es el pensar del ser, y del ser como destino; pero este destino es histórico y se expresa en lo pensado por los pensadores. "Si el origen es, cada vez, la fuente del tiempo no puede haber más que un comienzo pensable para cada historia, una sola mostración, una única época. Varios comienzos o épocas, como los propone Heidegger, presuponen un tiempo universal que los comprende y relaciona" (: 96).

El quinto ensayo trata acerca de "Heidegger como crítico de la teoría". El joven Heidegger partía de la fenomenología husserliana, pero ya desde entonces protestaba que se le otorgase a la teoría una primacía por sobre la vida. Por la misma época, advierte Cordua, Wittgenstein identificaba la ciencia con la teoría y buscaba un saber descriptivo y nada teórico. Hay en Heidegger una acusada desconfianza hacia los conceptos puesto que estos olvidan la singularidad de lo que existe. Tanto Wittgenstein como Heidegger hacen un juicio reprobatorio acerca del poderoso papel de la teoría en el pensamiento actual. La cien-

cia y la técnica son moralmente ciegas, y esto es difícil de superar pues una tal ceguera pertenece a la historia del olvido del ser.

En *Ser y tiempo* se insistía en el hecho de que el conocimiento depende de un acontecimiento mucho más fundamental el hecho de 'estar-en-el-mundo'. En su actividad mundana el ser humano se ocupa de las cosas desde múltiples perspectivas; el que llegue a considerar las cosas desde una perspectiva puramente contemplativa, en su *eidos* (aspecto). La relación con los entes se funda en proyectos del ser humano. La teoría es, pues, de carácter secundario. Cordua señala la discontinuidad que Heidegger establece entre el trato utilitario con las cosas (*Zuhandenheit*) y la perspectiva contemplativa del ser ante los ojos (*Vorhandenheit*). Esta discontinuidad sería un preanuncio de lo que será posteriormente la discontinuidad de las épocas del ser. Los griegos entendieron el ser como presencia constante y desde esta comprensión se ubica el papel de la *theoria*. Teoría es la apariencia en la que se muestra algo. Y también 'mirar algo captando su apariencia'. Por eso la *theoria* pertenece a la historia del olvido del ser y en consecuencia del nihilismo que hoy vivimos bajo la idea del ser como voluntad de poder. Cordua concluye: "Sin embargo, en abierto contraste con Wittgenstein, Heidegger nunca llega a declarar que ha abandonado la teoría, ni pretende que sea posible una filosofía no teórica" (: 109).

El último ensayo está dedicado al difícil tema de "Heidegger y la política": tema obligado cuando se habla del filósofo de Friburgo. La autora comienza diciéndonos que no hay un programa político importante como puede uno encontrarlo en Platón, Maquiavelo o Marx. Tampoco hay señales de que estudiara con detenimiento el fenómeno político como sí lo hicieron Aristóteles o Hobbes. De lo que se trata, pues, es de la ya bastante comentada historia de la adhesión de Heidegger al régimen nazi y especialmente de su actividad como rector de la Universidad de Friburgo durante el Tercer Reich. Contrario a otros exégetas de la obra y la vida del filósofo, Cordua afirma que Heidegger sí dio explicaciones de su conducta (Hay al menos cuatro documentos en que lo hizo). Agrega la autora que se puede llegar a una aceptable comprensión de su "incursión en la política". Lo primero que señala es la desesperación cultural que percibieron los intelectuales europeos de la época. Incomodidad con la cultura, sus normas y sus formas; incomodidad que llega a describirse como una patología. Entre 1890 y 1930 crece esa desesperación cultural hasta límites nunca vistos. Cordua nos trae varios textos de Nietzsche que muestran un severo diagnóstico sobre el estado de la cultura. "Hoy por hoy no vemos nada que quiera hacerse más grande, barruntamos que todo va decayendo, siempre para abajo, hacia lo más tenue, benévolo, prudente, confortable, mediocre, indiferente" (*Más allá del bien y del mal*, §788-89). El diagnóstico de Nietzsche es la denuncia del nihilismo en que vive el hombre europeo. Hago notar que, de acuerdo al biógrafo de Wittgenstein, Monk, también el filósofo vienés estuvo muy consciente de esta decadencia y valoraba muy en alto la obra de Spengler,

*La decadencia de occidente.* Heidegger está consciente de que una época está a punto de caer y quizá otra a punto de nacer.

Señala Carla Cordua que Heidegger no se adhirió a todos los aspectos de la ideología nazi y que luego de abandonar la rectoría e integrarse a la cátedra hizo algunas críticas en sus clases y tuvo que soportar las críticas de los estudiantes nazis. Después “desilusionado, acaba comprendiendo que ha cometido un error, como le gusta llamarlo en declaraciones privadas, al creer que el nacionalsocialismo representaba una fuerza capaz de detener el avance del nihilismo y la ruina final de la civilización europea” (: 124). La denuncia del nihilismo continuará, pero no ve nada en el horizonte que combata tal nihilismo. Su recomendación es ponerse a la escucha del ser, y excluye cualquier acción humana eficaz.

Finalmente, Cordua reconoce que hay una cierta conexión entre la filosofía de Heidegger y su actitud política de signo nazi. “Si hubiera que elegir un aspecto de la manera original de pensar de Heidegger que aproxima su obra filosófica a las ideas políticas del tercer Reich, yo designaría su idea de la historia como lo más cercano al fascismo, aun que no se puede decir que este sea el único punto de contacto” (: 126). La autora se remite a una conversación de Heidegger con Karl Löwith en la cual aquél declara que es su concepto de “historicidad” lo que constituye el “fundamento de su compromiso político” (: 126, nota 15). La forma de historicidad que Heidegger piensa es una en que el ser humano no tiene iniciativa alguna, los sucesos acaecen sin su participación. “Los hombres carecen de todo control sobre ese suceder esencial, el cual los envuelve, sin embargo, como un destino incontrolable” (: 127). Esta falta de participación voluntaria y decisiva del ser humano en la historia junto con la discontinuidad históricas en la que se dan las épocas de la verdad del ser, constituiría el modo de pensar la historia para Heidegger. Las rupturas abismáticas entre una época y otra hacen imposible “que haya algo así como un orden transepocal: una nueva revelación del ser resulta catastrófica para el orden superado por la nueva verdad” (: 127). La autora ilustra su tesis con una serie de citas de Heidegger que dejan fuera de duda la idea de la falta de responsabilidad humana, de decisión en el acaecer histórico.

También quisiera anotar que Vattimo ha insistido en el hecho de que Heidegger después del vuelco destaca la idea de la historia como rememoración (*Andenken*), y esta es una relectura del pasado para acoger sus mensajes; el ser mismo ha de ser entendido como mensaje que viene desde el origen. Creo que Cordua alude a este aspecto en el cuarto ensayo, pero señala la contradicción entre el tiempo como origen (a partir del cual se piensa la originaria revelación del ser en los griegos) y el tiempo como épocas discontinuas que hace imposible un único tiempo universal (Cfr. p. 96; texto que ya cité).

La obra de Carla Cordua sobre algunos rasgos decisivos del pensamiento de Heidegger se caracteriza por la claridad y profundidad; características a que ya

nos ha acostumbrado su escritura. Es de notar que la escritura de Heidegger está lejos de ser clara y transparente, y sin embargo, la autora nos encamina hacia una comprensión del filósofo con maestría inigualable. Todo ello sin perder nada de la densidad y profundidad de la escritura heideggeriana. Aunque este libro sobre Heidegger está escrito con simpatía y mucho aprecio por su pensamiento, ello no impide que Cordua ofrezca cuestionamientos, serios y bien pensados. Especialmente la actitud política del filósofo se expone con serenidad pero con certera mirada crítica. Me adhiero completamente a los cuestionamientos y críticas que la autora hace del filósofo. Creo que tenemos un perfil del pensamiento de Heidegger sin fanatismo pero sin injusticia. Recomiendo con mucho entusiasmo la lectura de esta obra de Carla Cordua que nos introduce sabiamente en la obra de uno de los autores más difíciles de leer de toda la historia de la filosofía.

CARLOS ROJAS OSORIO  
*Universidad de Puerto Rico*  
*Recinto de Humacao*

**ADRIANA ARPINI** (compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, 189 pp.

La presente obra contiene una serie de ensayos sobre la eticidad latinoamericana. Se trata de una obra de varios autores, compilada por Adriana Arpini y prologada por Arturo Andrés Roig. El prólogo es muy importante porque marca la tónica de la obra en el sentido de la afirmación de la interacción entre moralidad subjetiva y eticidad objetiva. "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones es el título del prólogo de Roig.

Hoy sentimos la exigencia de una eticidad "que favorezca el desarrollo libre y creador de las formas diversas de la moralidad subjetiva" (: 7). El panorama mundial se presenta conflictivo hasta la contradicción, y exige el compromiso. Se predica y se vive hoy la moral del egoísmo, la cual hace un buen servicio al neoliberalismo. Hay también un humanismo principialista que se queda en el campo teórico. Por otro lado están los movimientos sociales espontáneos que manifiestan sus valores de dignidad, libertad e igualdad, y una clara actitud de resistencia contra la opresión: la justicia desde abajo la denomina Javier Muguerza al hablar de Ernest Bloch. Roig denomina a este movimiento 'moral emergente'. Y puede caracterizarse hegelianamente como "el duro trabajo de la subjetividad en su lucha por una liberación respecto de una cultura opresiva" (: 9). La moral del egoísmo se queda en la justicia distributiva. Hoy se percibe un cierto regreso al Kant de la *Metafísica de las costumbres*. Es importante, por ejemplo, recuperar la distinción kantiana entre moralidad y legalidad. Hay en



Kant más allá del formalismo un valor fundamental: el de la dignidad de la persona humana. Este libro parte de la razón práctica entendida como eticidad, es decir, la moral tal como se da en las formas de la objetivación social (las costumbres de que habla Kant). Nuestras decisiones morales no se hacen en el vacío moral, sino que se dan a partir de la convivencia. Hace falta también leer a los pensadores latinoamericanos; "es posible descubrir alternativas capaces de orientar las respuestas que exige nuestro trabajo" (: 16).

En el capítulo primero Adriana Arpini trata de "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa". Con el lenguaje nos comunicamos pero también categorizamos lo real. Nuestra interpretación de la realidad cristaliza en el lenguaje. Las 'categorías' transmiten esas interpretaciones de lo real. Aristóteles y Kant dieron sus respectivas tablas categoriales. Arpini nos dice que "las categorías están siempre asociadas a decisiones axiológicas" (: 23). No es necesario pensar un sujeto formado y bien equipado de categorías antes del uso del lenguaje como sistema categorial, pues el sujeto es parte del mundo y participa de la conflictualidad de lo real. Por eso Arpini apuesta por considerar las categorías epítomes de lo real (Hegel), pero dadas dentro de un contexto social que las valida. "Las categorías son objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de cierta estructura referencial -dimensión semántica anticipada por Aristóteles- y que transmiten valores orientadores del obrar de los hombres "dimensión pragmática- en relación con su propia realidad epocal" (: 24).

Arpini nos dice que Kant parece haber avanzado desde una moralidad subjetiva hacia la eticidad. "La idea de la humanidad señala el contenido de la ley en cuanto valor absoluto que motiva el obrar" (: 29). La idea de Humanidad también proporciona una relación dialéctica entre ser y deber ser. Kant parece hacerlo a través de la tesis de que "la naturaleza persigue un fin: la humanización del hombre", y que ese fin coincide con el de la razón práctica. Kant prevé como finalidad del desarrollo de la humanidad "la instauración de una sociedad civil que administra universalmente el derecho" y la constitución de un Estado cosmopolita universal (: 29). La separación entre moral y política que se le atribuye es aparente.

Desde Hegel se utiliza el término moralidad (*Moralität*) en el sentido de moral subjetiva y "eticidad" (*Sittlichkeit*), significando la moral social. Hegel reclama la necesidad del paso de la moralidad a la eticidad. Arpini agrega: "el sujeto es determinado y se determina en estrecha relación con lo otro de sí, a través de las objetivaciones plasmadas en la cultura y en los modos de organización social" (: 32). Hegel no solo absorbe la subjetividad en el Estado sino que también niega la eticidad a los pueblos no occidentales. Arpini nos da su versión de la relación entre ser y deber ser: "Anticipación del deber ser desde el ser, mas no como construcción formal de una razón desinteresada o absolu-

ta, sino como construcciones históricas, posibles, que involucran formas de racionalidad profundamente enraizadas en las necesidades y los intereses, debe-ladores de la dialéctica prioridad-posterioridad de todo lo humano" (: 36). Frente a la sensibilidad posmodernista, la ética del discurso recupera una racionalidad intersubjetiva y fundada en una versión consensual de la verdad. Lo cual lleva también a la necesidad de universalidad para las reglas de la moral. "El principio de universalización pertenece a la lógica del discurso práctico" (: 39). En la vida cotidiana el diálogo no es siempre simétrico, y con frecuencia es opaco y ambivalente. Por eso es necesario tener en cuenta las condiciones reales de la comunicación. La autora destaca la importancia de las 'necesidades', su "desconocimiento desfonda toda posible construcción de la razón práctica" (: 41). Arpini apuesta por la dignidad humana como criterio de valor.

Nora Paván trabaja el concepto de la justicia. La justicia subjetiva es "una virtud según la cual se deben aplicar en forma consistente y continuada las normas y reglas a todos los miembros de cualquier agrupación social en las que estas normas y reglas tienen validez." (: 49). La justicia objetiva puede ser la armonía entre las partes de una totalidad. "Kant aporta el criterio fundante de la universalidad, en cuanto justicia de las norma, y la idea de *humanidad* como reguladora en la concreción de esa justicia" (: 57). Kant sintetiza libertad e igualdad en su noción de justicia. Marx parte de la desigualdad humana y piensa que la clase trabajadora, en cuanto es la que más sufre la injusticia, habrá de ser el sujeto liberador de la injusta opresión.

La autora discute algunos aspectos de la ética de Habermas, pero apunta también un cuestionamiento. "[N]ingún discurso puede acercarse a un verdadero consenso a no ser que los participantes compartan al menos un valor, norma o principio antes de entrar en el discurso. Esto es un consenso de orden superior, es decir, una norma fundante anterior a la argumentación" (: 58). Agnes Heller propone una relación entre el concepto de justicia y el de necesidad. La necesidad está detrás del conflicto como su fuerza motivadora. Pero no podemos pensar en una misma estructura de necesidades para todos. Si se hace imperativo el reconocimiento de la necesidades de todos; también deben ser reconocidos los valores de todos. Con frecuencia la necesidades no son valorizadas porque quienes las padecen no logran verbalizarlas. La solidaridad es el reconocimiento de los valores y las necesidades. La justicia es "la virtud del buen ciudadano, quienes deben aprender en forma consistente y continuada las normas y regla" (: 61). La autora piensa que Heller "reduce la justicia al ejercicio privado de una virtud y renuncia a formular una noción de justicia como idea reguladora" (: 61). Y luego concluye: "La justicia exige de nosotros un esfuerzo incesante, a sabiendas de que permanece inalcanzada y presumiblemente inalcanzable. Pues la justicia es una *enérgeia*, se produce, se con-

quista, se profundiza, en fin se ejercita permanentemente a fin de lograr valores más justos, dignos y estables" (: 63-64).

Liliana Gorgis desarrolla el tema: "José Martí: Nuestra América: un símbolo en la lucha por la dignidad humana". "La construcción de la eticidad, en tanto objetivación de una moralidad emergente, constituye un importante núcleo en el pensamiento de José Martí" (: 68). Esta construcción de la eticidad martiana se hace desde la vida cotidiana y desde las luchas de resistencia a la opresión. Martí denuncia la injusticia del sistema de leyes coloniales. Especialmente Martí se pronuncia contra quienes "niegan a nuestra América, a sus hombres y a sus cultura el derecho a la dignidad y a la realización plena de la humanidad" (: 68). A una moralidad emergente apunta Martí, desde los principios libertarios de un humanismo social. En cada momento los valores de la libertad, la dignidad y la igualdad deben ser conquistados. "La crítica apunta a poner de manifiesto los códigos de un sistema de pautas que establece oposiciones jerarquizadas dentro del conjunto heterogéneo de hombres que conforman la homogeneidad" (: 70). Por sobre todo valor debe estar "la dignidad plena del hombre". Este principio, a no dudarlo, está en la línea de la eticidad kantiana cuando escribe acerca del ser humano como fin en sí mismo, jamás como medio. El ser humano de que nos habla Martí es "el hombre natural", no se trata de basarse en códigos preestablecidos ni en libros que dictan lo que se debe ser, sino en "poner la naturaleza sobre el libro". Este 'hombre natural' no, está, sin embargo, divorciado de la cultura. A ese propósito comenta Liliana Gorgis "La fuerza reguladora que el concepto de lo *humano* tiene en el pensamiento de José Martí está dada, principalmente, por la valoración del ser humano como sujeto histórico y de cultura." (: 77). Martí denuncia toda calificación de los seres humanos que lleve a discriminaciones y a opresiones. En cambio, se pronuncia por "el derecho de todo hombre a ser reconocido en su dignidad" (: 78). Lo que divide a los seres humanos va en contra de su dignidad. La crítica martiana tiende a desmontar un código moral basado en la dominación de un poder externo. Desde el reconocimiento de los problemas de la sociedad cubana, Martí cuestiona soluciones que no son la mejores, como poner de nuevo el país bajo otro poder externo. También denuncia Martí los moldes preestablecidos que queremos imponerle al ser humano 'moldes que vienen de la religión, de la filosofía, de la política, de los intereses y pasiones de los padres, entonces criamos un "caballo embridado". El pensamiento de esa forma de actuar es creer "que se viene al mundo como cera, y al azar nos vacían moldes prehechos" (Citado, p. 181). Entonces lo que ocurre es que domina lo aparente y la vida verdadera corre invisible. La autora concluye: "De ello podemos derivar que la problemática de la ETICIDAD se manifiesta en dos niveles de análisis. Por un lado, una ética que se plasma en la organización jurídica del Estado, un sistema normativo, condicionado por la necesidad de legitimar el ejercicio de un poder, beneficiario de los intereses de quienes lo detentan. Y, por otro lado, una eticidad

que, en tanto moralidad objetivada, es expresión de un proceso inscripto dentro del entramado de los conflictos que atraviesan toda problemática social" (: 81).

Oscar Salazar escribe "Reforma del lenguaje y de la sociedad en el discurso de Simón Rodríguez". Para el ilustre maestro de Bolívar el lenguaje es comunicación política, pues se trata de hablar "para entender y para ponerse de acuerdo" (: 186). El lenguaje expresa la experiencia individual y social.

En el pensamiento de Rodríguez el estado aparece como gestor de nuevas relaciones sociales. No se trata del estado colonial sino del estado empeñado en el negocio de la libertad". Rodríguez aboga por un gobierno verdaderamente republicano. La etapa de la guerra de independencia debe ser seguida por una nueva eticidad, basada en una reforma de la sociedad civil. Pero hay un falso republicanismo. "La educación doméstica válida para la monarquía y el republicanismo bastardo considera que enseñar es sinónimo de encierros, cepos y calabozos, estudio continuo, sabatinas, argumentos de memoria, confesiones forzadas, ejercicios de San Ignacio, exámenes, premios, borlas, el viaje a Europa de las clases acomodadas." (: 88). El propio Simón Rodríguez escribe: *No es prueba de sensibilidad ni de luces ver la ignorancia, la pobreza y los yerros que comete un miserable y huir de él, despreciando en su presencia y maltratarlo si se nos antoja* (Citado, p. 88). La educación que domestica tiene su base en la religión, pues ésta autoriza a la opresión e induce al pueblo a resignarse. El liberalismo se apoya en la moral del cálculo, el egoísmo y la conveniencia. Simón Rodríguez enseña una moral del amor propio. Esta debe moderarse con la humildad puesto que fácilmente puede degenerar en vanidad. El amor propio debe ser liberador; y como Bolívar, creía en la idea de que la humanidad se gobierne a sí misma. A la sociedad republicana se llega por la escuela social. Por ella el pueblo llega al conocimiento de sus intereses. El gobierno debe basarse en el saber del pueblo. Es un mal cálculo mantener al pueblo en la ignorancia. Al pueblo que se mantiene en la ignorancia se le trasquila como a mansa oveja. La educación hace libre al niño. América latina, nos dice Don Simón Rodríguez, necesita "darse un pueblo".

Ana Luisa Dufour escribe "La construcción de la eticidad en el realismo romántico de Esteban Echeverría". Este es autor de *El dogma socialista*. Sus escritos cubren un periodo que va desde el final de las guerras de independencia hasta la constitución de nuestras nacionalidades. Se trata de una etapa latinoamericana caracterizada por las guerras civiles. Echeverría formó parte de los líderes organizadores de la nación. Echeverría intenta superar el individualismo dieciochesco y refuerza la dimensión social. Hay en su pensamiento una dialéctica entre realismo y utopía. Echeverría utilizó las ideas socialistas con el fin de comprender nuestro medio social. La autora se interesa menos en rastrear las influencias que Echeverría recibió y más en detectar la respuesta que dio a los problemas de su tiempo. "Pocos como Echeverría han presentado un pro-

grama más completo y mejor articulado de ideas sociales. Propugna el concepto, que aún hoy tiene vigencia, de que la política constituye una verdadera ciencia teórica y práctica que no puede ser librada a los azares de la improvisación, ni a las inspiraciones del instinto" (: 100). Nuestro autor trató de superar las posiciones enfrentadas de federalistas y unitarios. Los unitarios trataron de imponer reformas apresuradamente, 'violando la ley del tiempo'.

Echeverría aboga por el desarrollo de un pensamiento propio. "Un pueblo que esclaviza su inteligencia a la inteligencia de otro pueblo, es estúpido y sacrílego" (Cit. p. 104). Los pueblos se desarrollan de acuerdo a su propio carácter, por eso es necesario estudiar su historia para evidenciar sus tendencias más propias. Ana Luisa Dufour concluye que en Echeverría no hay oposición entre moral y política.

Mariano Maure escribe acerca de "Juan Bautista Alberdi y la construcción teórica de la eticidad". Se halla claramente en Alberdi la temática latinoamericana común al siglo XIX de la oposición entre civilización y barbarie. La oposición, sin embargo, no tiene el mismo significado que en Sarmiento. Civilización no es un concepto 'absoluto'. Los bárbaros son, ante todo, los indígenas. Latinoamérica es europea; la conquista ya pasó y el salvajismo ha sido vencido. Con España se hizo la conquista; con Francia la república. Alberdi veía en el dictador Juan Manuel Rosas un representante de la barbarie. "Alberdi no se decidió por el país real, sino por los fines universales de la civilización" (: 118). Podemos ver en Alberdi la construcción de una eticidad conflictiva. Alberdi es un representante del romanticismo social latinoamericano. Se pronuncia por la necesidad de una filosofía americana; pero la veía desde los fines universales de la civilización. El autor ve los cambios de posición de Alberdi como un reflejo de los cambios sociales. La filosofía americana "ha de salir de nuestras necesidades", por eso el imperativo de ocuparse de nuestros problemas. América aplica lo que Europa piensa. La civilización corre pareja con la autoconciencia nacional. Más tarde se expresa diciendo que son los hechos, y no necesariamente los pensadores, los que van conduciendo hacia la civilización. Alberdi también se pronuncia por la educación del pueblo. El pueblo necesita de luces. No puede haber auténtica participación democrática sino hay cultura y educación. Como explica Oscar Terán "Alberdi únicamente observa en el horizonte político de su patria un vacío insoportable que demanda ser cubierto por la acción educativa de las élites del saber y del poder" (Citado, p. 123).

Maure ve una dicotomía según que se piense desde las necesidades universales de la civilización o más bien desde las necesidades americanas propiamente tales. En Alberdi la construcción de la eticidad nace desde la práctica histórica concreta. El piensa la filosofía americana como emancipación mental. Poco a poco Alberdi se abre hacia la comprensión de otras racionalidades posibles, históricamente situadas; racionalidades diferentes. De ahí su énfasis en hacer filosofía desde nuestras necesidades. Las necesidades se convierten, pues,

en una exigencia para la construcción de nuestra eticidad. "Esta aceptación de las peculiaridades, y por tanto del sujeto americano que hizo realidad la generación intelectual de Alberdi, articula las necesidades hasta el límite de las necesidades americanas" (: 129). Hay una dialéctica entre eticidad y moralidad, de tal modo que la moralidad se hace presente desde la cotidianidad sin descuidar la posible universalidad. La idea de Alberdi de una filosofía americana nos impulsa hoy a una eticidad latinoamericana. Nuestro autor concluye: "La utopía de una segunda independencia económica y mental, reelaborada a partir de las ideas de Alberdi, la unión americana, la liberación total de nuestros pueblos representan líneas de avance importantísimas si lo que nos cabe para plantear una eticidad latinoamericana es tener memoria" (: 136).

Dante Ramaglia escribe "La denuncia de inmoralidad política de Agustín Alvarez", quien fue un pensador positivista argentino del siglo XIX. "Este discurso moral es la culminación de un tipo de ideario político que surge en toda América Latina acompañando los movimientos independientes, especialmente destinado a reforzar la llamada *independencia mental*" (: 139). Se trata de una moral bien alineada con el liberalismo político en el poder. Ideario moral con el cual se trataba de sustituir el viejo moralismo colonial. Se trata de un liberalismo que se conjuga con el positivismo, algo común a partir de la década del 80 en Argentina. La idea de la civilización adopta en Alvarez una proyección modernizadora, en franca imitación de los modelos nórdicos. Su posición moral lo limita mucho en la forma de plantear los problemas sociales del país. Alvarez cuestiona la clase dirigente del país. Acentúa la importancia de la moral subjetiva (la moralidad, en el lenguaje hegeliano). Está interesado en el ciudadano en cuanto defensor de sus derechos sociales y no tanto los políticos. Critica la enfermedad moral de su tiempo y propone una regeneración fundada sobre bases éticas. "La instancia subjetiva se utiliza como medida de la conformación objetiva de la sociedad toda. El progreso en el orden social queda radicado así en la posible mejora de la propia condición moral" (: 147). No obstante a través de las categorías de civilización vs. barbarie se desliza hacia lo social destacando que el progreso no puede ser sólo material sino también moral. La civilización resulta del desarrollo intelectual de los pueblos. Nuestra civilización no es plena como sí lo es la nórdica. Alvarez es optimista en cuanto al futuro de la civilización por virtud de la obra moral. Dante Ramaglia concluye que "La situación de la crisis que se instala con la Argentina moderna es producto de una fractura no únicamente entre el individuo y las normas dadas, o sea a nivel de la moralidad, sino que principalmente se experimenta como una crisis de legitimación del mismo sistema de representación político, que hace referencia al nivel de la *eticidad*" (: 152).

Adriana Arpini presenta tanto la moralidad como la eticidad en el pensamiento de Hostos. Se ocupa primero del "Programa de los Independientes" elaborado por Hostos en New York y elogiosamente comentado por José Martí

como un verdadero ideario democrático. Hostos analiza cinco principios: libertad, autoridad, nación, estado, y humanidad. La naturaleza nos ha dado el don de la libertad. Las leyes de la naturaleza moral dependen de su voluntad y libertad; de lo contrario hubiera sido un contrasentido que la naturaleza nos de unas leyes que no podemos violar. "La afirmación hostosiana es absoluta: que el hombre es libre constituye una ley absoluta, y la historia abunda en relatos acerca de las catástrofes sobrevenidas por violación del principio de libertad. Sin embargo, existen leyes tan absolutas como ésta que imponen al individuo la necesidad y el deber de realizar sus fines dentro de la humanidad. En ello radical el correlato natural de la libertad, la responsabilidad" (: 161). La libertad lleva, pues, al principio de responsabilidad. El ser humano es responsable porque es libre. La autoridad es una necesidad de la asociación humana; la escasez obliga al ser humano a asociarse. La posición de Hostos con respecto al Estado y la sociedad se mueve entre el iusnaturalismo y la tradición aristotélica. Hostos es bien claro en afirmar que la sociedad no se constituye por un contrato sino que es resultado natural; el contrato se hace para constituir un estado. El estado es un órgano de la sociedad con el fin de realizar los fines sociales. Arpini destaca que Hostos está lejos de Hegel, pues no supedita el individuo al Estado, y el propio estado existe en función de la sociedad. El krausismo había llevado a cabo una severa crítica al estatalismo hegeliano, y Hostos aprendió de esta crítica

Hostos se alinea con Kant en la idea de una paz perpetua que se haría posible por la creación de un estado internacional o sociedad de naciones. Hostos pensó primero en una confederación antillana o caribeña para pensar también en una unión sudamericana e incluso en una continental.

Los trabajos contenidos en este volumen tienen como significación el ser la primera vez (que yo sepa) que se aborda el tema de la eticidad latinoamericana. En Cuba Cinto Vitier había escrito un bello trabajo sobre la eticidad cubana; y es muy posible que se hayan escritos otros en el mismo sentido. Pero en este volumen se trascienden las fronteras nacionales y los autores se acerca a nuestro continente bosquejando el legado ético de los pensadores del pasado siglo. La eticidad es pensada en forma muy sugestiva, pues aunque el término es hegeliano, el contenido que los autores le dan es más bien kantiano. Kant afirma la humanidad de cada ser humano en su intrínseca dignidad y establece como criterio el respeto de esa dignidad personal, criterio entendido en su máxima universalidad. No es casual que se encuentre ese criterio de dignidad personal en Hostos, Martí, Simón Rodríguez, etc., pues cada uno de ellos dio su lucha por una humanidad digna. La necesaria interacción entre la moral subjetiva y la eticidad social es el mensaje decisivo que nos dejan los autores de este volumen.

CARLOS ROJAS OSORIO

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao*