

Reseñas

LUIS N. RIVERA PAGÁN. *Evangelización y violencia: La conquista de América.* Editorial Cemi: San Juan, Puerto Rico, 1990. 449 pp.

Ante la amenaza de las inminentes celebraciones del quinto centenario del descubrimiento de América —digo “amenaza” porque, como muchas otras personas, no veo ningún motivo para celebrar nada; antes bien habría que avergonzarse públicamente por lo que este “descubrimiento” desencadenó— esta investigación llega en el momento justo; se trata de una crítica de aquella teología de la cristianización que subyació, sin jamás ser cuestionada como tal (ni siquiera por Las Casas, en este aspecto), a la evangelización de los indígenas de América Latina cuyo derecho a la autonomía cultural o diversidad religiosa, es decir, a un pensamiento propio, prácticamente no ha sido considerado, ni aun como mera posibilidad: nunca se ha dejado al otro ser otro. Este es también el punto ante el cual los departamentos y revistas de filosofía de este continente deberían reaccionar con indignación: por más que puedan tener legítimas dudas en reconocer como “filosofía” lo que aquí, después de todo, se “pensó”, no deberían sin más aceptar la erradicación de la *Weltanschauung* indígena como un hecho de por sí justificable. Si todavía un Sumo Pontífice (ex-fenomenólogo, por lo demás) puede considerar dicha cristianización forzada una bendición — y una bendición tal que retrospectivamente justifique el genocidio, la esclavización y la opresión del indio hispanoamericano— los que aquí se ocupan de filosofía (más o menos socráticamente) deberían por lo menos lamentar tal interpretación que podría ser comprensible dentro del marco del mesianismo y providencialismo del siglo XVI, pero no cinco siglos más tarde. Y este es precisamente el esfuerzo del autor cuyo libro reseñamos: primero, hacer comprensible la “filosofía” evangelizadora que ha servido siempre como la última, más definitiva excusa para todos los abusos en la explotación física y psíquica del indígena; y luego, denunciar como cínica (ideológica) la vinculación justificadora de dicho “misionismo” con las prácticas poco cristianas que en el nombre del amor y de la salvación llevaron, entre otras cosas mucho peores, también a la destrucción de un tipo de pensamiento (religión, mitología) no-occidental. Probablemente significa pedir demasiado que en los departamentos de filosofía se tome en cuenta, de vez en cuando por lo menos, este pensamiento precolombino de América cuya reconstrucción requiere un verdadero esfuerzo intelectual (anti-etnocentrista); pero mi propia experiencia en este respecto sugiere que tal enseñanza

enriquecería —en el sentido de una apertura de horizontes— la formación, no sólo del profesor, sino sobre todo del estudiante.

Evangelización y violencia convence primero por la cantidad de información que presenta como base para su demostración de las estrategias hermeneúicas usadas por los teólogos españoles para justificar las campañas militares de conquista (“guerras justas” = “guerras santas”, porque dirigidas contra “infieles”), los famosos (absurdos) “requerimientos”, la práctica esclavizadora de las igualmente famosas “encomiendas”, el bautismo colectivo forzado, etc. Rivera Pagán investiga todos los aspectos, es decir, todas las posibles interpretaciones entre sí opuestas de la cadena de documentos que va de las bulas papales, por las cédulas reales y las recomendaciones del Consejo de Indias, a los decretos locales. Discutiendo el pro y el contra de dichas interpretaciones, se mueve cautelosamente entre las justificaciones y denuncias de la evangelización, manteniendo una admirable distancia crítica entre los extremos (por ejemplo en el caso de los exagerados elogios y de las difamaciones nacionalistas de la persona y posición teológica de Las Casas). El lector se entera así de la lamentable discrepancia entre la teoría —las discusiones sorprendentemente tolerantes de la dignidad humana del indígena, conducidas durante más de un siglo entre las diferentes escuelas de pensamiento en España— y la praxis, el incumplimiento sistemático, en América, de todas las ordenes que favorecían al indio. Este debate de alto nivel, motivado en gran parte por una honda preocupación ética, podría entonces en cierto sentido salvar el honor intelectual de España —y hay que decir que aún hoy en día las críticas más devastadoras de la evangelización pasada provienen precisamente de autores católicos—, pero a la “ética de la conquista” pertenece también la muy citada complicidad entre los frailes-cronistas y los administradores coloniales, la poca resistencia de los primeros frente al incumplimiento de las recomendaciones de la Corte por parte de los últimos: indecisos muchas veces entre el celo evangelizador de indoctrinación y la desesperación misionera ante la astucia de las victimas reacias a la “salvación” de sus almas, los curas permitieron —¿qué remedio les quedaba?— que la espada tuviera casi siempre la última palabra, aun en el nombre de la cruz.

Lo segundo que convence en el libro de Rivera Pagán, es el espíritu de decidida toma de posición ética. El autor, tras haber pesado todos los argumentos de cada caso discutido, no se queda en una falsa neutralidad intelectual: denuncia donde hay que denunciar y no acepta justificaciones (ni acusaciones) aunque provengan de grandes autoridades

en el campo. Ya que demuestra que en última instancia lo que nunca se tomó en consideración fue la opinión del indio, por más que teóricamente se respetara su dignidad, el autor no puede darse el lujo del no-compromiso académico, de manera que todo el admirable trabajo de erudición movilizado por él desemboca —y ello no sorprende al lector después de haber sido confrontado con tanta deprimente evidencia (en la que no se omite el destino aún más indigno del negro, importado a América como animal de trabajo; véase al respecto el capítulo 10)— en una postura que simpatiza con la teología de la liberación. La labor de investigación desplegada a través de los catorce capítulos que, uno tras otro y con un impacto cada vez más aplastante, componen ese lúcido estudio, tiene mucho que ofrecer, no solamente al historiador propiamente dicho, sino sobre todo al interesado en la transmisión de ideas que se tornan ideológicas (como por ejemplo el conocido caso del papel que jugó la definición aristotélica de la esclavitud “natural”, anacrónicamente aplicada por Sepúlveda a los indios americanos). Pero más allá de tales intereses teóricos, este libro quiere ser —con toda la seriedad intelectual que palpita a través de su estilo— un llamamiento a la toma de conciencia del inmenso fracaso humano que constituyen los cinco siglos de evangelización que el mundo oficial hispano-americano se dispone a “celebrar”. El documento final del libro (p. 436), un mensaje entregado por los indios al Papa Juan Pablo II en 1987, debería dar mucho que pensar al respecto.

En cuanto a su estructura, el libro se divide en tres partes que el autor mismo caracteriza de la siguiente manera:

La primera —*Descubrimiento, conquista y evangelización*— relata los hechos desde una perspectiva crítica, ante la cual se devela el vínculo íntimo entre el descubrimiento y la conquista, como una toma de posesión de tierras y personas, legitimada por conceptos, imágenes y símbolos evangélicos. La segunda —*Libertad y servidumbre en la conquista de América*— analiza los elementos centrales de la gran porfía teórica de la conquista: la licitud de la abrogación de la autonomía de los pueblos y naciones aborígenes y los sistemas de trabajo forzoso que se les impone. La tercera —*Una crítica teológica de la conquista*— evalúa la conquista a la luz de los conceptos, imágenes y símbolos evangélicos que ella misma enarbó como paradigma de legitimidad.

(p. 2)

63 ilustraciones —la mayoría de ellos de Guamán Poma de Ayala— subrayan en forma muy impresionante el mensaje del libro que el autor interpreta como “un tributo de respeto y honor a unos pueblos con-

quistados y diezmados, martirizados en el altar de un peculiar providencialismo imperial que unió la conciencia mesiánica religiosa con el culto al Mamón” (p. 2).

Hay dos puntos en los cuales eché de menos un tratamiento más detallado: por un lado, en el contexto de la llegada a México en 1524 de los doce “apóstoles” de las ordenes mendicantes que Cortés le había solicitado al Papa (pp. 89, 261), creo que habría sido provechoso dar una breve descripción de la estrategia de conversión utilizada por los doce frente a los “sátrapas” del imperio azteca. El documento en cuestión —*Coloquio de los doce frailes enviados por el Papa Adriano Sexto* (redactado por Sahagún, pero editado sólo en 1924)— reconstruye el primer encuentro espiritual entre dos mundos, dando a la vez una primera impresión del clima apocalíptico de la fundación de una Nueva Iglesia que menciona Rivera Pagán (pp. 91, 93: Cortés como Nuevo Moisés, etc.); dicho documento contiene también el primer rechazo público, por parte de los sabios/sacerdotes de los nahuas, de la religión católica (presentada a ellos con unas tácticas geniales de traducción en lo que a títulos divinos y humanos se refiere; habría que consultar la interpretación que al respecto acaba de publicar Christian Duverger). Por el otro lado, se alude muy brevemente (p. 257, en relación con un apunte no elaborado de Las Casas) a la opinión muy difundida entre los teólogos del siglo XVII, a saber, la hipótesis de un origen hebreo de los aborígenes americanos (las famosas “diez tribus perdidas de Israel” que menciona Esdras). Me habría interesado saber qué cambio pudo tal teoría efectuar en la política de la evangelización, ya que implica que los indios conocían el libro del *Génesis* —y el primer traductor del *Popol Vuh*, Francisco Ximénez, orientará su traducción de la cosmogonía quiché en esta convicción—: los frailes no habrían tenido que ver con unos paganos o infieles, maxime si se agrega la otra hipótesis muy discutida, la de la predicación americana del evangelio por el apóstol Tomás. Especialmente la primera teoría es discutida extensamente en el *Origen de los Indios* de Gregorio de García (de 1607), pero supuestamente ya hay indicios de ella en las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería (de 1511); y el mismo García se dedicó también a buscar pruebas para la segunda teoría (su texto al respecto aún está inédito). Un último *desideratum*: una bibliografía final (por ahora, el lector tiene que buscar en la extensa literatura citada en las notas).

MANFRED KERKHOFF

Universidad de Puerto Rico

IAN HACKING, *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. xiii + 264 pp.

Por tercera vez en un cuarto de siglo Ian Hacking publica un libro importante para esclarecer la idea moderna de probabilidad. Su *Logic of Statistical Inference* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) sigue siendo una de las introducciones más útiles al estudio filosófico del tema. En *The Emergence of Probability* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) presenta el concepto cuantitativo de probabilidad, en su doble faz de facilidad objetiva y plausibilidad subjetiva, como una criatura del siglo XVII europeo, que “emerge” en el pensamiento de los fundadores de la ciencia moderna —Galileo, Pascal, Huygens— y alcanza una rápida madurez con Leibniz y Jacques Bernoulli. No obstante los antecedentes grecorromanos y medievales que han desempolvado algunos eruditos,¹ estimo que Hacking acertó plenamente al destacar la radical novedad del programa moderno de cuantificar el azar y la esperanza.

The Taming of Chance continúa la narración iniciada en *The Emergence of Probability*. Mientras la obra anterior explicaba los comienzos del cálculo de probabilidades y sus primeras aplicaciones en los siglos XVII y XVIII, la nueva se refiere a la tremenda expansión de esas aplicaciones y la concomitante transformación de la manera de entenderlas ocurrida a lo largo del siglo XIX. El capítulo 1, de carácter introductorio, formula “el argumento” de Hacking, que resumiré luego. Los 22 capítulos restantes bosquejan sucinta y sugestivamente otros tantos episodios de la cultura noratlántica en el siglo XIX, en su mayoría poco conocidos.

Hacia 1800, cuando comienza esta historia, la Europa culta está dominada por lo que Peirce llamó *la doctrina de la necesidad*, según la cual “cada hecho singular del universo está determinado con precisión por ley”.² Hacking narra la paulatina erosión de esta creencia a lo largo del siglo XIX. Ella conduce a la aceptación de leyes autónomas del azar en las ciencias sociales (Galton) y luego en la física (Born, Heisenberg). Durante el mismo siglo, la clásica idea de una naturaleza

¹ Cf. Garber y Zabell, “On the emergence of probability”, *Archive for History of Exact Sciences*, 21: 33–53 (1979).

² El importante ensayo de Peirce, “La doctrina de la necesidad, examinada”, puede consultarse, en traducción castellana de G. Delacre, en la antología *Problemas de la Filosofía*, editada por L. O. Gómez y R. Torretti (Río Piedras 1975, 1979, 1991), pp. 219–233. La frase citada es parte de la primera oración.

humana se vio desplazada por el concepto estadístico de “normalidad” asociado a una ley de dispersión. Según Hacking estos dos procesos de transformación intelectual se alimentan mutuamente. Parafraseo el sumario del capítulo 1: Hacia fines de la era napoleónica, se produce una verdadera avalancha de números publicados. Se enumeran muchas formas de conducta humana, especialmente las anómalas, como el delito y el suicidio. Sorprende la estabilidad de la frecuencia con que estos actos supuestamente libres ocurren en cada comunidad año tras año. La reflexión sobre promedios y dispersiones estadísticas conduce a la idea de un “hombre normal”, así como a nuevas formas de ingeniería social, nuevos métodos para modificar los tipos indeseables. Inicialmente se piensa que las leyes estadísticas son la manifestación superficial de procesos deterministas subyacentes, pero el aparente predominio de esas leyes lenta y erráticamente mina el determinismo. Las leyes estadísticas llegan a considerarse autónomas y su imperio se extiende a los fenómenos naturales. Surgen también nuevos criterios para juzgar lo que constituye conocimiento de una realidad gobernada por tales leyes. Se domestica el azar, al reconocérselo como la sustancia misma de los procesos fundamentales de la naturaleza y la sociedad.

Sería tedioso enumerar todos los episodios descritos en el resto del libro, pero la siguiente lista parcial dará una idea de su variedad. Los números entre corchetes se refieren a los capítulos del libro. La “avalancha de números publicados” emana de las oficinas nacionales de estadística fundadas en toda Europa después de la caída de Napoleón [4]. Se basan en el modelo de la oficina prusiana, establecida en el siglo XVIII [3], pero mientras ésta producía secretos de estado (porque se entendía que las estadísticas medían el poder de la nación y por ende no debían ser conocidas por las naciones vecinas), los nuevos servicios se afanan en publicar todos los números que reúnen. Sintomática de la nueva actitud es la propuesta hecha en 1832 por Charles Babbage [7]: Hay que preparar una tabla de “Constantes de la naturaleza y el arte”, en 19 categorías, tales como por ejemplo: I. Las constantes del sistema solar: distancias y períodos de revolución de los planetas, aceleración de gravedad en la superficie de cada uno. II. Los pesos atómicos. V. El número de las especies conocidas de mamíferos, moluscos, insectos, etc. así como la proporción entre las especies vivas y las que sólo se conocen en estado fósil. XIII. La velocidad de una flecha, una bala de mosquete, el sonido, la luz, el vuelo de un ave, la duración media de un viaje de Liverpool a Nueva York. XIV. Geografía: longitud de ríos, área de lagos y mares, altura de montañas. XV. Poblaciones. XVI. Edificios: altura de todos los templos, iglesias, pirámides, obeliscos, torres; lon-

gitud de puentes, etc.. XVIII. La frecuencia con que las distintas letras ocurren en los diversos idiomas. XIX. El número de libros en las grandes bibliotecas públicas, la matrícula de cada universidad. Dicha tabla, actualizada bienalmente, sería "un granero de la ciencia". Siguen capítulos sobre ideas y métodos: la polémica sobre la medicina fisiológica de Broussais [10]; los estudios de Condorcet y Poisson sobre la probabilidad de que sea injusto un fallo suscrito por n miembros de un jurado de m personas [11]; el "hombre normal" de Quetelet [13]; el fatalismo estadístico de Buckle [15]; el estudio minucioso del presupuesto hogareño de familias típicas (Le Play) y el enfoque estadístico del "costo de la vida" (Engel) [16]; la reacción antiestadística (Comte, Dostoyevsky, Nietzsche) [17]; el contraste entre la idea normativa de la normalidad (Quetelet y Durkheim) y la idea puramente estadística de la normalidad como medianía o mediocridad, opuesta a la excelencia (Galton) [19, 20, 21]; el uso y abuso de la estadística en los albores del antisemitismo alemán [22]. El capítulo 23 —el último, más extenso y más filosófico del libro— es un ensayo un tanto impresionista sobre la filosofía del azar de Peirce.

La obra está escrita en el estilo cinematográfico que ha popularizado la historiografía francesa: el foco de la atención se mueve de un objeto a otro sin previo aviso; los enlaces se insinúan pero no se aseveran. Este estilo no puede satisfacer a quien gusta del hecho rotundo, del diagnóstico definitivo. Por mi parte, admiro la destreza con que Hacking los evita.

ROBERTO TORRETTI

Universidad de Puerto Rico

KATHLEEN LENNON, *Explaining Human Action*. La Salle IL, Open Court, 1990. 176pp.

Este libro trata el tema de la explicación de la acción intencional y defiende una tesis novedosa en la filosofía de la acción. En efecto, según la autora, las razones que damos en la comunicación corriente con otros para explicar nuestra conducta, razones que son generalmente comprendidas y aceptadas por los demás, son versiones satisfactorias de las causas por las cuales actuamos como lo hacemos siempre que la expresión de tales razones cumpla con ciertas características generales de racionalidad que este libro fija en detalle. En la conversación cotidiana aducimos razones psicológicas para entendernos y hacemos entender, como si nuestras acciones fueran causadas por estados psicológicos intencionales como deseos,

creencias, actitudes, impulsos, valores y otros. Muchos autores recientes han visto en este tipo de explicación intencional de actos una manera de pensar que es incompatible con la explicación científica, que se vale de conceptos y supuestos completamente ajenos a los que el agente usa para referirse a su propia conducta. Pero, dice la doctora Lennon: "The reason-giving link is not a purely descriptive one. Giving reasons is a *justificatory* and *explanatory* activity" (p. 33). Aquella separación entre la explicación causal científica y la autoexplicación del sujeto práctico es objeto de ataque en la obra de la doctora Lennon, quien argumenta persuasivamente que no se justifica que haya dos modos completamente distintos de explicar la acción. La explicación intencional también es, sostiene, explicación causal si cumple con ciertas condiciones.

I accepted that there were categories of human behaviour, namely intentional acts, which were made intelligible in a special sort of way, by being shown to be rational in the light of the agent's intentional states. Such intelligibility we have now seen is not in contra-distinction to causal explanation. It provides a particularly crucial sub-species of it, a sub-species in which causal links depend on rationalising ones. There is not a contrast here between empirical causal explanation and explanation which depends on conceptual links. In the areas of human behaviour with which I have been concerned the causal links between the agent's intentional states and the agent's action depend on conceptual connections between the contents of such states and the description of the action. It is the consequences of this central factor regarding reason-giving explanations which will occupy the rest of this book.

(p. 41)

La nueva teoría se presenta como siendo perfectamente compatible con el materialismo de algunos teóricos de la acción y con el fisicalismo del discurso científico contemporáneo. La tesis que discutimos rechaza inflexiblemente, sin embargo, el reduccionismo materialista y fisicalista a partir de la convicción que las explicaciones intencionales de acciones son autónomas e imprecindibles para nosotros los humanos si no queremos perder una buena parte del mundo capaz de hacer sentido en nuestros términos. El capítulo IV, "Anti-reductionism and Psycho-physical Laws", y los dos siguientes están dedicados a combatir la posición ortodoxa representada por autores recientes del campo como Davidson, McDowell, McGinn, MacDonald y Papineau. Rechazar la reducción de los conceptos mentales a conceptos físicos no tiene por qué querer decir, necesariamente, que se renuncia a la formulación de leyes psicofísicas ni tampoco a la explicación causal a nivel intencional.

Además de defender la reconciliación de la explicación intencional con la explicación científica de la acción, la autora busca desempeñar el mismo papel pacificador entre teorías opuestas y aparentemente inconciliables del asunto en discusión. En los últimos años se han desarrollado, en efecto, dos tendencias contrapuestas en la literatura de habla inglesa, la única considerada en este libro. La profesora Lennon sostiene que se puede recorrer un camino intermedio entre estas posiciones que se presentan como exclusivas pero que no lo son. La tesis principal de este libro representa un enfoque nuevo del principal problema epistemológico en la teoría de la acción. La obra que comentamos está escrita con gran claridad, sencillez y audacia y se dirige a un público educado relativamente amplio, "those people who would be philosophers given the chance". Está, además, bien argumentado y representa una posición original, teóricamente provocativa y fecunda en la filosofía de la acción. Recomendamos sin reservas su lectura.

CARLA CORDUA
Universidad de Puerto Rico

RAÚL FORNET-BETANCOURT (ed.), *Ethik und Befreiung*. Dokumentation der Tagung "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika". Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1990. 116 pp.

El Dr. Fornet-Betancourt ha juntado en este volumen las seis ponencias presentadas en la reunión celebrada el 25 de noviembre de 1989 en Friburgo para confrontar dos posiciones ético-filosóficas pertenecientes a contextos culturales diversos, el europeo y el latinoamericano. Los autores que concurren al encuentro y presentaron las ponencias editadas en este libro son: Karl-Otto Apel, Alexius J. Bucher, Rafael Capurro, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt y Hansjürgen Verweyen. El editor presenta el programa general de la reunión y el contenido del presente volumen en una Introducción. Su ponencia, titulada "Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie", completa la información que se ofrece al lector sobre la intención de estas reuniones dedicadas al diálogo intercultural, como lo llama el Dr. Fornet-Betancourt.

La Europa filosófica que participa en este diálogo consta, en apariencia, exclusivamente de alemanes. El grupo hispanoparlante aquí representado, por su parte, que se había reunido ya en 1985 en Buenos Aires y que planea futuros encuentros en México (1991) y Moscú (1993),

está ligado de cerca al movimiento de la "teología de la liberación". Forma parte de la posición que lo caracteriza el combate contra el llamado 'eurocentrismo' de la mayoría de los filósofos latinoamericanos y la afirmación de la autonomía del pensamiento ético y filosófico latinoamericano. Acompañamos esta posición con esperanzas y simpatía y confiamos que sus representantes salgan pronto de la etapa de las declaraciones programáticas para ofrecernos las obras en las que luzca la originalidad e independencia de nuestra vida pensante.

CARLA CORDUA

Universidad de Puerto Rico

STEFFEN GRAEFE. *Der gespaltene Eros. Platons Trieb zur "Weisheit"*. Frankfurt: Peter Lang, 1989. 432 pp. (Europäische Hochschulschriften Reihe XX: Philosophie, Bd. 219.)

Como en el caso de muchas de las publicaciones de la serie en la cual aparece este libro, se trata de una tesis doctoral (Hamburgo 1987) revisada (y ampliada con dos capítulos); de ahí su formato típico (100 páginas de notas; 28 páginas de bibliografía; 34 páginas de índices), su estilo a veces polémico y audaz, su afán de novedad. El libro se subdivide en 16 capítulos que a su vez se agrupan en tres partes de extensión bien desigual: la Parte I expone la fenomenología del Eros en Platón (caps. 1-12; pp. 31-199); la Parte II presenta una crítica de la solución platónica del problema del Eros (caps. 13-15; pp. 200-257); y la Parte III agrega consideraciones sobre la metafísica del Eros en Platón (cap.16; pp. 258-275). La investigación se presenta (pp. 18s.) como una interpretación fenomenológica de la esencia —escindida— del Eros, y promete, en términos más generales, contribuir a una dilucidación de las raíces instintivas del saber humano. Desde el horizonte del preguntar socrático (délfico), el autor cuestiona la tranquilización platónica del Eros a partir de la instancia segura de las ideas: este aplastamiento ideo-lógico de una fundamental intranquilidad correspondería a una necesidad subjetiva de seguridad absoluta (semejante derivación psicoanalítica del mundo de las ideas había sido intentada ya por Y. Brès en su *Psychologie de Platon* de 1973); la tesis de esta tesis es entonces que Platón traicionó el impulso erótico de su maestro mediante una subyugación tiránica de las fuerzas instintivas: el lado tiránico de Eros mismo corresponde a su patrimonio "porótico" (= de su padre Poros) y desemboca en la voluntad de poder de los filósofos-gobernantes de la *Politeia*. Tal precaria distinción de lo socrático y de lo platónico dentro del *Corpus platonicum* implica, como consigna metodológica, que no se interprete a Eros desde

el ángulo dogmático de una teoría de las ideas presupuesta previamente como vehículo, ya que tal procedimiento cosificaría de entrada un impulso cuya inextinguible necesidad (*Bedürftigkeit*) producirá, a la inversa, dicha teoría tranquilizadora. En otras palabras : hay que rescatar el elemento de φιλία dentro de la φιλο-σοφία, sustraerlo de la tiranía de una σοφία hipostasiada.

Sentada esta perspectiva hermeneútica, Graefe se somete al arduo trabajo de arremeter contra los numerosos estudiosos que suelen, ingenua o conscientemente, adoptar un procedimiento mediante el cual de antemano descalifican el lado “negativo” (“izquierdo”, “negro”) de Eros. Un ejemplo de tal desprecio ideo-lógico son los dos discursos eróticos que Sócrates presenta en el *Fedro* (Graefe, pp. 53–64). Normalmente el primero queda desprestigiado frente al segundo, pero nuestro autor demuestra por qué hay que tomarlo en serio como la descripción de uno de los componentes de un Eros ambivalente (esa ambigüedad ya se rastrea en el temprano *Lysis*; Graefe, pp. 31–52). Además de criticar al Eros sofístico (también en *Gorgias*, *República* y *Leyes*), Platón le corta las alas, adicionalmente, al Eros “divino”, expresándose escépticamente sobre la irracionalidad de la μανία que ciega al visionario y no satisface en el fondo la sed metafísica (prohibición de ceremonias dionisiacas privadas, control estricto de los adeptos en filosofía, etc.; Graefe pp. 65–85). Supuestamente, el hombre puede escoger, respecto del Eros, entre el “bueno” y el “malo”, entre el abandono al mundo y la entrega al bien, pero esta libertad queda cuestionable (discusión sobre sus lados formal y material; Graefe, pp. 86–103).

Después de estos cuatro capítulos preparatorios, el autor pasa al análisis detallado del discurso de Diotima en el *Banquete* (justificación de la exclusión de los otros discursos eróticos, pp. 104–119), con énfasis especial en el mito del nacimiento de Eros cuya “nueva” interpretación (pp. 123–185) constituye el núcleo del libro entero. El capítulo 7 trata de la madre, Penía; el capítulo 8, del padre, Poros; el capítulo 9, de Zeus, y el capítulo 10, de Metis, dos ancestros de Eros no mencionados expresamente por Platón; el capítulo 11 compara los resultados de este análisis con los modelos del alma presentados en *Fedro* y *República*; finalmente, el capítulo 12 interpreta la culminación del discurso de Diotima, el ascenso místico del Eros. La herencia materna de la encarnación del deseo de saber es aquella carencia (ἔνδεια) de saber que motiva la búsqueda, el instintivo querer-dar-a-luz que caracteriza más bien la especie humana en general (la ὄρεξις mencionada por Aristóteles) y no al individuo “narcicista” que sabe de su ἀμαθία (sobre el narcisismo

narcotizado de Poros, véase pp. 160ss.). Frente a este instinto de inmortalidad –la procreación ciega que en el fondo ratifica la muerte del cuerpo– la herencia paterna de Eros radica en una ὑβρις sofística, la caza astuta de verdad y belleza que constituye la “riqueza” (el impulso lleno de recursos) de Poros, “quien filosofa toda su vida”; pero este filosofar, muestra Graefe (pp. 136ss.), no es sino un medio (re-medio/veneno) para inmortalizarse “oscuramente” (alusión a la cercanía de otro “perfecto sofista”, a saber Hades (véase la digresión, pp. 139 ss., sobre la posibilidad de dioses sofísticos). El Eros “sofiogónico” debería entonces significar el equilibrio entre esta audacia dominadora y aquella modesta entrega que juntas preparan el camino (πόρος) para un filosofar consciente de sus límites; a no ser que la tiranía porótica lo deforme prematuramente (o más bien, a la larga, como Graefe sugiere en el caso de Platón; véase el capítulo 13 sobre “Dominio y sabiduría: la filosofía platónica bajo el signo de Poros”, pp. 200ss.). En Poros hay un elemento titánico de rebeldía, heredado de la oscura Metis, esta pre-Sophía que, al menos según la mitología hesiódica, no debería tener hijo alguno; Zeus, al devorarla, se traga la astucia titánica para evitar la destronización profetizada, se convierte en un “caosmo” de sabiduría. (Me pregunto si esta misma Metis no era también la madre que Ión de Quios le dió al “hijo menor de Zeus”, Kairos). Otro hijo de Zeus, Dioniso, está presente en la escena de la concepción de Eros (= de la filosofía) en la embriaguez de Poros, un rasgo que contrasta marcadamente con el de la “ilustración sofística” que los comentaristas, sobreestimándolo, le han atribuido a Poros; el influjo del nectar olímpico ciega el potencial titánico de una eventual rebeldía apóstata de la filosofía, así que un hijo (de Zeus) es aquí movilizado contra el otro (también esta presencia de lo dionisiaco, muy virulenta en el *Banquete*, fue más tarde revocada por un Platón legislador; esta inconsistencia se agrega a las discrepancias que Graefe descubre entre los diferentes modelos de la estructura del alma: véase capítulo 12, “Entre león y monstruo”, pp. 171ss.). Será en el discurso de Diotima que, como muestra el autor, la herencia rebelde de Eros es completada por un deseo de tranquilidad, de descanso en la paz (belleza) del alma del mundo: con la disolución del alma personal pagará la inquietud filosófica la deuda contraída con el poder (la justicia de Zeus) que la obligará a “generar virtudes”. En este final se anuncia el futuro dominio arbitrario (*Willkürherrschaft*) que Platón le asignará a los filósofos, la sabiduría hecha poder; las consecuencias para el concepto (inconsecuente) de filosofía son delineadas por Graefe en el resumen de su crítica (p. 211ss.) que a su vez es defendido contra posibles objeciones (pp. 214 ss.). El autor se solidariza luego con algunas

consideraciones formuladas por ciertos representantes de la *Lebensphilosophie* contra el concepto platónico del Eros (capítulo 14; especialmente las críticas de L. Klages y J. Evola; esta discusión se extiende al capítulo 15 donde el autor nos presenta unas variaciones sobre el deseo de lo bello en Bloch, Goethe, Heine, Baudelaire y Bataille, pp. 237–257). El último capítulo del libro prolonga la investigación de la traición platónica del Eros filosófico hasta el *Timeo*, donde se detectan unos motivos pregnósticos (un demiurgo incapaz frente a la materia abismal y culpable de una división y caída del alma humana llamada a disolverse en el alma cósmica) que significarían la muerte definitiva de Eros.

La lectura de este estudio es sumamente estimulante. Naturalmente, muchas de las interpretaciones del autor deberían discutirse con más detalle, especialmente en lo que al tratamiento de la literatura secundaria se refiere. Por el momento baste indicar que la tesis principal de Graefe parte de una división de lo socrático y de lo platónico que siempre será difícil de justificar, dada la maestría narrativa de un Platón que nos ha legado un Sócrates ficticio — el único que, al fin y al cabo, tenemos. Ello no quita, sin embargo, que, una vez aceptada la hipótesis del autor, se trata de un libro que dejará huellas en las investigaciones sobre el inmortal *Banquete* y da mucho que pensar respecto de lo que era una vez la filosofía.

MANFRED KERKHOFF
Universidad de Puerto Rico