

La pretensión de pensar un mundo en movimiento

José Pablo Martín

Gisela Suazo • Enrique C. Corti

Colección Textos Institucionales
Serie Profesores Extraordinarios



Serie Profesores Extraordinarios

El 2 de mayo de 2003, el Consejo Superior de la UNGS dictó la Resolución (CS) N° 937/03, de aprobación del “Reglamento para la designación de Profesores Extraordinarios”, categoría contemplada en el artículo 89 del Estatuto General de la Universidad.

El Reglamento prevé la posibilidad de otorgar la condición de Profesor Extraordinario en las categorías de Honorario, Emérito, Consulto y Visitante, respectivamente.*

* Vale aclarar que la categoría de Profesor Visitante no está dirigida a premiar una trayectoria sino a prever la eventual convocatoria a profesionales de prestigio a desarrollar tareas académicas temporarias en la UNGS. Por esa razón no son consagrados en un acto académico en el que realizan una disertación y se les entrega el correspondiente título, como es el caso de las otras

Asimismo, la norma establece que, en un acto académico de carácter público, se entregará a quienes sean nombrados Profesores Extraordinarios, un diploma y una copia de la designación y les solicitará una alocución de interés general.

Las distintas categorías están definidas de la siguiente manera:

• **Profesores Honorarios**

La categoría de Profesor Honorario se otorgará a personalidades eminentes del país o del extranjero, que por realizar aportes y/o contribuciones relevantes y significativas para la sociedad, la Universidad decida otorgarles especialmente esta distinción.

• **Profesores Eméritos**

La categoría de Profesor Emérito se otorgará a investigadores docentes de carrera académica en la UNGS que, habiendo alcanzado, en el nivel de titular, el límite de edad fijado por la ley de jubilaciones para el ejercicio de sus funciones, merezcan el reconocimiento mayoritario de sus pares y discípulos, en virtud de condiciones humanas y académicas extraordinarias que los habiliten como refe-

categorías de Profesores Extraordinarios. Por eso, asimismo, los Profesores Visitantes no están incluidos en la presente Serie.

rentes válidos para realizar aportes permanentes a la vida universitaria y a la formación de recursos humanos.

• **Profesores Consultos**

La categoría de Profesor Consulto se asignará sólo para atender el desempeño de funciones vinculadas al dictado de cursos especiales o tareas de investigación, a investigadores docentes profesores de carrera académica de la propia Universidad que hubieran alcanzado el límite de edad fijado por la ley de jubilaciones para mantenerse en el ejercicio de sus funciones y la Universidad estime que, por sus condiciones destacadas y la relevancia de su currículum y trayectoria académica, resulte conveniente contar con su colaboración en el campo de su especialidad.

• **Profesores Visitantes**

La categoría de Profesor Visitante se asignará a profesores investigadores que pertenezcan o hayan pertenecido a otras universidades y/o a los Sistemas de Ciencia y Tecnología o bien a profesionales de reconocido prestigio en su especialidad, en ambos casos del país o del exterior, a los que la Universidad invite a desarrollar tareas académicas de carácter temporario.

En razón de la alta importancia que reviste para la UNGS contar en sus planteles académicos con investigadores do-

centes que se han hecho merecedores de tan elevada distinción y como una manera de enriquecer el tributo que se les brinda, se ha inaugurado, dentro de la Colección Textos Institucionales, la presente Serie Profesores Extraordinarios, donde se registran las respectivas alocuciones del acto público de designación de los protagonistas, junto a los comentarios y demás aportes realizados en esa oportunidad.

Los Polvorines, diciembre de 2009.

José Pablo Martín, Profesor Consulto

Fue designado Profesor Consulto de la UNGS por la Resolución del Consejo Superior N° 1786, del 3 de julio de 2006.

Pronunció su conferencia “La pretensión de pensar un mundo en movimiento” y recibió el correspondiente diploma en un acto académico público llevado a cabo en la Universidad, el 24 de octubre de 2006.

Con posterioridad fue designado nuevamente por la Resolución del Consejo Superior N° 2718, del 1° de octubre de 2008.

La pretensión de pensar un mundo en movimiento

Martín, José Pablo

La pretensión de pensar un mundo en movimiento - 2ª ed.- Los
Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010
80 p.; 20x13 cm.

Textos institucionales. Profesores extraordinarios

ISBN 978-987-630-075-9

1. Filosofía. 2. Enseñanza Universitaria. I. Título
CDD 107.11

Fecha de catalogación: 06/01/2010

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010

J. M. Gutiérrez 1150 (B1613GSX), Los Polvorines,

Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Tel.: (54 11) 4469-7578

e-mail: publicaciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar

Diseño y Diagramación: Departamento de Publicaciones - UNGS

Segunda edición. 1000 ejemplares.

ISBN 978-987-630-075-9

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

La pretensión de pensar un mundo en movimiento

José Pablo Martín

Prefacio de Gisela Suazo

Posfacio de Enrique Corti

Colección Textos Institucionales
Serie Profesores Extraordinarios

José Pablo Martín

Universidad Nacional de General Sarmiento

Rector

Silvio Feldman

Vicerrector

Marcelo Fernández

Directora del Instituto de Ciencias

Inés González Bombal

Directora del Instituto del Conurbano

Andrea Catenazzi

Director del Instituto de Industria

Nestor Braidot

Director del Instituto del Desarrollo Humano

Eduardo Rinesi

Secretario de Investigación

Agustín Campero

Secretaria Académica

María Fernanda Musso

Secretario General

Fernando Santiago

Secretario Administrativo

Martín Mangas

Secretaria Legal y Técnica

Patricia Cibeira

■ Índice

Presentación

Silvio Feldman y Eduardo Rinesi 15

Prefacio

Gisela Suazo 17

La pretensión de pensar un mundo en movimiento

José Pablo Martín 37

Posfacio

Una glosa de “La pretensión de pensar un mundo en movimiento”

Enrique Corti 65

■ **Presentación**

Silvio Feldman*

Eduardo Rinesi**

La pieza leída por José Pablo Martín en oportunidad de su designación como Profesor Consulto de la UNGS constituye al mismo tiempo una preciosa autobiografía intelectual y una incisiva historia filosófica y política de la segunda mitad del siglo XX: el itinerario de una rigurosa búsqueda personal dialoga aquí, con erudición y sensibilidad, con la aciaga cronología de la tragedia argentina y con los movimientos de las ideas europeas y sudamericanas entre las que José Pablo fue fraguando, como aquí nos narra, las suyas propias. Y lo hace volviendo a esa propia

* Rector de la UNGS.

** Director del Instituto del Desarrollo Humano.

narración un momento más de ese mismo recorrido, que a través de ella se pliega sobre sí mismo, se examina a sí mismo nuevamente y repasa sus compromisos pasados y presentes. Entre estos últimos, corresponde destacar especialmente el compromiso vital, filosófico y político de José Pablo Martín con la vida de la Universidad Nacional de General Sarmiento, un compromiso del que el ejercicio intelectual empeñado en estas páginas constiuye una nueva manifestación, que nos provoca admiración y gratitud.¹

¹ La presente constituye la segunda edición de este libro. La primera fue publicada también por la UNGS, en abril de 2007.

■ Prefacio

Gisela Suazo*

El Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento quiere rendir su homenaje al doctor José Pablo Martín difundiendo, con este libro, el texto que leyó en ocasión de su nombramiento como Profesor Consulto de esta Universidad, el 24 de octubre del año 2006. Contamos a José Pablo entre los profesores que con genuino compromiso trabajaron en la etapa fundacional

* Profesora universitaria de Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Investigadora-Docente Asistente en el área de Filosofía del Instituto del Desarrollo Humano de la UNGS. Becaria del doctorado del CONICET. Realiza su tesis doctoral sobre la fenomenología del tiempo y de la historia en Emmanuel Lévinas, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

y organizacional de esta joven Universidad desempeñando diversas funciones; a su actividad de gestión la acompañaron incesantemente las de investigación y docencia. Sin duda su nombramiento como Profesor Consulto constituye un reconocimiento de la Institución, pero no es menos cierta la gratificación que la propia Universidad se hace a sí misma asumiendo como referente académico a un investigador y a un profesor de esa talla. José Pablo Martín se ocupó de coordinar la Secretaría Académica de la UNGS cuando las carreras de grado de la Universidad eran todavía proyectos muy generales que dejaban claramente establecido el objetivo —entonces más bien el deseo— de ofrecer una formación que respondiera más a las necesidades y a las problemáticas de la comunidad local que a una emulación del modelo que, se veía, había ya desbordado el mercado profesional, y que, según se juzgaba también en el proyecto institucional, exigía un aprendizaje de diálogo interdisciplinar. Al contemplar desde cierta lejanía aquel proceso, se puede advertir (o sospechar) la complejidad que debe haber implicado la definición de esa apuesta académica, considerando los acuerdos de perspectivas que debían forjarse en el itinerario de encuentros y acalorados debates en el interior de la Universidad acerca de la inter-

pretación, implementación e incluso viabilidad de aquellas metas. No es necesario aclarar la participación y el aporte de José Pablo también en esta tarea. Lo que sí es notorio y resulte quizá más oportuno agregar a este prólogo es que en la lectura del discurso que pronunció el 24 de octubre se exhibe la estrecha relación –y decimos estrecha por no decir mejor ínsita– entre una intencionalidad filosófica, una expectativa académica y una actitud política que se habrían combinado con lograda madurez en éste, uno de sus más recientes desafíos: el de pensar y discutir sobre la forma de una universidad capaz de ubicarse, por así decirlo, en el “justo medio” entre la rica abstracción de los conceptos y la turbulenta realidad colmada de pliegues. En otras palabras, el reto de pensar y construir esta Universidad, del que participó José Pablo, constituyó para él –interpretamos– otra posibilidad; una renovación y actualización del viejo anhelo de juventud de matriz hegeliana que zanjó –como él mismo lo sugiere– todo su trayecto académico: el de conciliar, en algún sentido, Idea y materia.

En el contenido del ensayo *La pretensión de pensar un mundo en movimiento*, decíamos, parecen deslizarse aristas de un mismo espíritu: una, la intencionalidad filosófi-

ca, otra, la actitud política, y una tercera, la expectativa académica. Tal vez esta multiplicación de aristas se resuelva en una distinción de razón sobre la que intentaremos aquí reflexionar. Ciertamente, un apetito de comprensión anima las búsquedas filosóficas –quizás, en el fondo, siempre la misma y única búsqueda–, y señala una particular sensibilidad que hace suya cierta tensión entre los sofisticados productos de la especulación y la realidad, y el ansia siempre renovada de provocar de alguna forma el encuentro entre ambos polos. Razón y realidad son los dos términos de una relación que obsesiona al autor del ensayo que aquí se presenta, obsesión en la que resuena una preocupación política, en tanto la realidad a la que tiende el pensamiento asume la forma de *un* mundo cuyos bordes movedizos son trazados por las conmociones sociales, políticas y culturales de su contexto, que unas veces hacían de catapulta del pensar y otras dejaban sentir la distancia entre la carrera de conceptos y la imprevisibilidad de los acontecimientos, casi infranqueable por el intelecto. La expectativa académica iba siempre detrás de aquellas dos dimensiones, buscando darles asilo, en ocasiones con menos suerte que en otras. Por caso, la censura y persecución de la última dictadura militar en Argentina –llevada también, por supues-

to, a los claustros académicos—, nos cuenta José Pablo, había obstaculizado bastante la administración de las condiciones mínimas para continuar con su actividad de investigación, dificultándole entonces proseguir con su propósito de pensar “un mundo en movimiento”. Y no parece ser esta situación el resultado de un “movimiento” más del mundo, sino antes el de una amenaza a éste tras el intento de introducir cierta parálisis, que, como explica Hannah Arendt, afectaría por igual al pensar y a la acción en la medida en que uno y otra tienen la forma del movimiento. La libertad de movimiento —escribe la autora— “es también la condición necesaria de la acción, y es en la acción que el hombre hace la primera experiencia de su libertad en el mundo”¹ y la agilidad del pensamiento exige por su parte el dinamismo del diálogo que le permita “escapar de la soledad que, sobre él particularmente, tendría un efecto paralizante”. Siguiendo a esta pensadora, con la clausura del movimiento —la libertad más básica y elemental— se produce también la del mundo, ese intermedio común que reúne y separa a los hombres haciéndolos visibles y audibles

¹ Arendt, Hannah, “De l’humanité dans ‘sombres temps’”, en *Vies politiques*, Gallimard, París, 1997, p. 17.

los unos a los otros. La tiranía que silencia y aísla, y también la pobreza que reduce a una privación de la vida pública, tendrían ese efecto destructivo. El confesado temor por la propia vida en una carta al obispo Angelelli, que tenía como correlato el doloroso recelo frente a un proyecto deseable, atestigua las consecuencias disolutorias que aquejaron a los hombres entramados en esa coyuntura. Creemos, no obstante, que si a la alternativa del refugio en la invisibilidad de la introspección se le opone un pensar cuya intencionalidad se oriente hacia la re-constitución del “entre” que vincula a las personas amenazadas de una reclusión en sí, inequívocamente la actitud política inherente a esta intencionalidad filosófica retoma la promesa de la auténtica existencia humana. Clara expresión de tal intencionalidad es la iniciativa de abordar un estudio sobre un movimiento teológico, filosófico y político tan conmoviente de los años 60 y 70 como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, y antes de eso la incursión en los grupos de debate filosófico preocupados por descubrir lo propio de la filosofía y de la teología latinoamericanas interpeladas por las culturas indígenas y populares.

En efecto, alrededor del año 1975 se gesta un equipo filosófico del que formaban parte profesores como Juan

Carlos Scannone, Enrique Mareque, Carlos Cullen, José Pablo Martín y hasta 1979, año de su fallecimiento, el reconocido investigador Rodolfo Kusch, entre otros miembros de comparable valor intelectual. La principal aspiración de este grupo era alcanzar un pensar propio, vale decir, “culturalmente arraigado”,² a través de la “búsqueda de una perspectiva americana original que permitiera reubicar los aportes de la filosofía europea dentro de un nuevo contexto”,³ indagación que se esperaba contribuyera en última instancia a pensar en las mediaciones posibles entre el mundo de la ciencia y de la técnica, tan distantes de las formas culturales de los pueblos, a menudo obtusamente expulsadas del dominio de la racionalidad. En marzo de 1981, en París, tuvo lugar un coloquio internacional que reunió a este equipo de investigadores con otro grupo europeo de filósofos con el ánimo de conformar un espacio de intersección entre la tradición filosófica occidental y el movimiento cultural latinoamericano para un diálogo sobre las mencionadas cues-

² Mareque, Enrique, “Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch”, en Scannone, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984, p. 91.

³ *Idem.*

tiones. Entre los catorce profesores que integraban el grupo de estudios europeo estaban, por ejemplo, Bernhard Casper, Emmanuel Lévinas, Severin Müller, el teólogo Bernd Trocholepczy, etc. Los resultados de tres jornadas de trabajo fueron publicados en 1984 en un libro cuyo título es *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, editado por Juan Carlos Scannone. Quienes compartimos tiempo de estudio y de trabajo con José Pablo lo hemos oído comentar en alguna oportunidad su fugaz y enigmático encuentro con Lévinas, que ocurrió justamente en el marco de aquel Coloquio, aparentemente en uno de los recesos. Enablada la conversación entre el ya reconocido filósofo y el Profesor, éste comentó su interés por desarrollar una investigación sobre Filón de Alejandría, tal vez –adivinamos– esperando recibir alguna observación proveniente del enfoque de la filosofía de la trascendencia que le sirviera como una clave de interpretación posible. Pero nos narraba José Pablo con cuánto pasmo y desconcierto recibió la tajante respuesta de Lévinas: “¡Ése es un pagano!”, ya que estas palabras parecían estar cargadas de la suficiente sequedad y displicencia como para pasar por una especie de condena terminante y cerrar el diálogo sobre el asunto sin más aclaración. Sin embargo, la

sentencia de Lévinas no llegó, por supuesto, a inhibir el afán de José Pablo por estudiar en profundidad a Filón. En cambio, sí alimentó su curiosidad intelectual por discernir los sentidos y alcances teóricos de aquella afirmación. En parte, hemos sido también testigos de eso cuando en sus horas de investigación, y en voz alta, el profesor descubría con cierto regocijo los paralelismos entre la literatura filónica y los “palimpsestos levinasianos”.⁴ Incluso es factible que la inminente publicación de la traducción al español de la obra de Filón de Alejandría, cuya edición está a su cargo, nos dé acceso a algunas de aquellas vinculaciones. Queríamos ahora detenernos unos instantes en una muy breve reflexión sobre la noción levinasiana de “paganismo”, que habría inquietado tanto a nuestro Profesor Consulto, pero no para relacionarla con los textos de Filón —pues sobre esto José Pablo nos adeuda ilustración—, sino para articular algunas de las consecuencias de esta idea con la intuición inicial de

⁴ El profesor Alberto Sucasas argumenta a favor de la tesis según la cual la filosofía de Emmanuel Lévinas está escrita con la forma del palimpsesto, del que el prototexto sería el texto bíblico y el fenotexto, el filosófico (Sucasas, Alberto, “El texto múltiple. Judaísmo y filosofía en Emmanuel Lévinas”, en *Memoria de la Ley. Ensayos sobre el pensamiento judío*, Altamira, Barcelona, 2002).

este prólogo. Según nuestra propuesta de lectura, *La pretensión de pensar un mundo en movimiento* esboza tres dimensiones espirituales (filosófica, política y académica) que, bajo la forma de una búsqueda esencialmente filosófica, persiguen converger armónicamente, sin intención de comprometer con esto la lectura que el mismo José Pablo haga de la noción “paganismo”.

Escribió Lévinas: “el paganismo es una incapacidad radical de salir del mundo. No consiste en negar espíritus o dioses sino en situarlos en el mundo... En este mundo que se basta a sí mismo, cerrado sobre sí mismo, el pagano está encerrado. Lo encuentra sólido y bien asentado. Lo considera eterno. Decide según él sus acciones y su destino”.⁵ La cita permite comprender por qué para este filósofo el lazo social del hitlerismo es el arquetipo del paganismo; lo es en tanto pregonar una validez o autenticidad basada en la pertenencia al suelo, a “las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los

⁵ Lévinas, Emmanuel, “L’actualité de Maïmonide”, en *Cahier de l’Herne. Emmanuel Lévinas*, París, 1991, pp. 150-1 (la traducción de la cita está tomada de Abensour, Miguel, “El Mal elemental”, trad.: Beatriz Horrac, en Lévinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 33-4).

que el cuerpo sirve de enigmático vehículo”⁶ y que “predeterminan o figuran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo”.⁷ La así llamada, por Lévinas, “filosofía del hitlerismo”, o por los historiógrafos “religión laica”, rechaza en el fondo cualquier trascendencia a los designios de la raza y de la tierra, sustentando con esto una experiencia antropológica singular que para este filósofo consiste en el ominoso sentimiento de aceptación de la adherencia a lo definitivo que comporta el cuerpo propio. En otras palabras, la esencia del hombre estaría para el hitlerismo no en la libertad sino en la gozosa sumisión a las determinaciones físicas. En consecuencia, “ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo; es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento”.⁸ Desde entonces, la historia “del pueblo” trasunta con mansedumbre o exaltación —poco importa esta diferencia cuando hay convencimiento— su camino destinal traducido en códigos bio-

⁶ Lévinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones...*, pp. 16-7.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

lógicos y míticos (la raza, la sangre, el suelo). Lo que nos importa destacar aquí es que para Lévinas el nefasto relato del hitlerismo conlleva, en cuanto paganismo, una sustitución del acontecimiento por la estructura, la que en este caso equivaldría a los anónimos sentimientos elementales que habrían despertado “la nostalgia secreta del alma alemana”. En cuanto al verdadero acontecimiento, sabemos que para este filósofo no puede ser otro que la trascendencia del rostro del otro, expresión de fragilidad capaz de animar la crítica, la libertad apologética y la justicia, manifiesta por excelencia en la mirada del pobre y del extranjero. Las filosofías de lo anónimo y de lo neutro, por excelencia ontologías, son para este autor “madres generosas sin rostro” que paren “la ilusión del dominio del mundo y de las cosas cuando persiste la angustia del que muere”.⁹ Antes de Lévinas fue Franz Rosenzweig quien destacó los riesgos del paganismo, del que el mayor error sería comprender como realidades concretas las figuras imaginarias de los mitos, o aquellas figuras lógicas de la filosofía, y muy particularmente la del idealismo. Es por esto que

⁹ Schlegel, J.-L., “Lévinas et Rosenzweig”, en *Cahiers de la Nuit Surveillée* N° 3, Verdier, París, 1984, p. 235.

Rosenzweig llamó a Hegel “el último cerebro pagano”, pues sus figuras, simples seres de razón, orquestaron un “teatro de sombras” con pretensión de abarcar el conjunto de lo real incluso en lo que toca a la historia y a la religión. Schlegel nos sintetiza con claridad la idea de Rosenzweig: “El error pagano sería no ir hasta lo verdaderamente humano, proponer caricaturas o seres reducidos a funciones y roles; el pagano, es, en el mito como en la filosofía, lo anónimo, el repliegue sobre sí; son ‘figuras’ y no existentes con rostro”.¹⁰

Lo que dimos en llamar la “intencionalidad filosófica” de José Pablo Martín, exhibida en *La pretensión de pensar...*, se ubica, nos parece, en el fangoso límite entre el “riesgo pagano”, en el sentido al que acabamos de aludir, y el individualismo escéptico, su extremo opuesto; tensión, no obstante, en la que se juega la dimensión política de la actitud filosófica. Tempranamente el profesor tenía ya a la Filosofía como una disciplina que se dedicaba a tratar de comprender el mundo, y la asumió como un quehacer suyo cuando advirtió una pretensión que lo acompañó por largo tiempo: “encontrar la paz del alma en la identificación de

¹⁰ *Ibid.*, p. 61.

alguna cosmovisión filosófica como propia, a partir de la cual pudiera comprender el mundo, orientar la vida, relacionarme con los demás”, cuando todavía las grandes sistematizaciones de Tomás de Aquino y de la historia de la Filosofía de Francisco Buenaventura conmocionaban su sensibilidad filosófica, sobre todo por la coherencia que exponían. Luego Hegel y la pronta aparición de las inconmensurabilidades que desmentían la promesa de la razón astuta: “el dolor de la impotencia del razonamiento...”, “la inaplicabilidad del pensar a situaciones reales...”, son expresiones que atestiguan la predilección por las complejas y coherentes sistematizaciones filosóficas y a la vez una conciencia de los peligros de reduccionismo que podía acarrear una adhesión y aplicación lineales de éstas. La envergadura de los acontecimientos políticos y sociales que afectaban incluso el ritmo de la aventura filosófica más propia contribuyeron a una mutación del objeto, o más bien de la forma de mentarlo, como si la advertencia kantiana de que el mundo puede ser objeto sólo en tanto “objeto en idea” hubiese cobrado un peso decisivo en la re-orientación de la búsqueda. Prevenido por el experimentar atento de la propia vida, aquel riesgo que nosotros, inspirándonos en Lévinas, llamábamos pagano se habría ale-

jado como producto de una real vivencia de la relación entre “la desmesura del propósito” y “la endeblez de la vida humana”; En este sentido nos dice Martín: “la pretensión de abarcar el mundo empuja en sentido contrario”. Aunque éste no es el caso de José Pablo, un pensamiento de éstos ha constituido para algunos, como lo señala Rodolfo Kusch en *Geocultura del hombre americano*, una vía hacia el refugio en el individualismo escéptico, una vez pasado por la instancia de aceptar distintas teorías en vigencia (filosóficas, política, científicas) para comprobar más tarde su inaplicabilidad y reírse entonces interiormente de semejantes simplificaciones. Hannah Arendt¹¹ tiene en este sentido una interesante reflexión sobre el fenómeno que denominó “emigración interior”, registrado en Alemania durante la guerra, aunque no privativo de ese contexto. Este fenómeno consistía en un repliegue en el dominio privado y “en la invisibilidad del pensar” frente al doloroso escenario que dejaba el régimen, en pos de un mundo imaginario “tal como debería ser” o como antaño fue.

El repliegue sobre sí parece ser el punto de convergencia del “paganismo” y del “escepticismo individualista”.

¹¹ Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 26-33.

El primero, en favor de las grandes sistematizaciones, deja correr toda particularidad histórica según la abstracta dialéctica de conceptos. Por el mismo lado, la “emigración interna”, nacida de la desconfianza hacia “las verdades más reconocidas” que estarían en la base del orden público, practica una huida estoica fuera del mundo y un repliegue en el pensamiento confiado en la autonomía e independencia de sí respecto del mundo. Otra vez la amenaza que señalábamos al comienzo, la destrucción del mundo. A las especulaciones sordas del idealismo y de las filosofías de lo neutro se le opone sólo en apariencia la actitud escéptica, para la cual no hay pilares comunes, pues el resultado coincide: es la pérdida de una exploración (compartida) de los elementos constantes y permanentes que hacen del mundo un lugar relativamente seguro para el hombre. El mundo deviene inhumano, dice Arendt, “impropio a las necesidades humanas —que son necesidades de mortales— cuando es llevado en un movimiento donde no subsiste ninguna especie de permanencia”.¹²

Pero cuando José Pablo advierte el exceso de la complejidad de los acontecimientos respecto de las categorías,

¹² *Ibid.*, p. 19.

o cuando se muestra preocupado por la racionalidad de la acción política y de la posibilidad de alcanzar razonamientos y conocimientos comunes frente a la proliferación de vertientes heterodoxas respecto de cualquier sistema de pensamiento, lejos de alegar la imposibilidad de una articulación de enfoques capaces de gestar los objetos comunes que sirvan a la configuración del mundo y del espacio público, prueba otro camino en el ejercicio de comprensión del mundo: asumir que tal actividad de comprensión recobra sentido “en el marco de un conjunto social que navega en la historia”. El movimiento del mundo deviene claramente temporalidad, y no se trata de tomarla a distancia y en su abstracción, como lo hace el idealismo lógico, sino de —como lo encontramos en Rosenzweig y luego en Lévinas— “tomar en serio el tiempo” sin desembarazarse de la temporalidad para poder conocerla; priorizar la experiencia del instante (del acontecimiento) en la que tiene lugar la concreta existencia humana, a su construcción. En consecuencia, se plantea que la intencionalidad filosófica asuma su condición histórica. Ésta es la vía que nosotros ubicábamos, desde una perspectiva levinasiana, entre “paganismo” e “individualismo escéptico”. Sigue teniendo como objeto el mundo, y en ese sentido conserva la di-

ensión política, aunque el mundo ahora mentado se entregue limitadamente, por escorzos y aristas, para ser vivido inicialmente en su imprevisibilidad, matizando la soberanía de los actos constituyentes. Nos parece, en conclusión, que se trata en el fondo de una elección de tiempo. El retorno sobre sí del pensamiento autoabastecido, inducido por la autónoma lógica de las estructuras, por el descreimiento en la composición de criterios medianamente compartidos como ciertos y duraderos o el exilio a la inmanencia por la penosa disposición de la realidad, conduce a una vivencia lúdica del tiempo en oposición al tiempo histórico. La soledad del repliegue desemboca en alguna de las formas del monólogo en la que transcurre la dialéctica del pensamiento, mejor o peor disimulada, imperturbable frente a los acontecimientos. El ejercicio de especular se desarrolla con absoluta libertad discurriendo sin otro apego que a los principios del sistema al cual “obedece”. Entonces, “el pensamiento se vuelve juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete en definitiva con ninguna verdad”¹³ o realidad, desplegándose en un tiempo que resuena más a moratoria o dilatación que a movimiento.

¹³ Lévinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones...*, p. 18.

Es una especie de “realidad escénica” cuyo juego no compromete en nada al existente con la existencia; las decisiones y los tiempos del juego le aseguran al yo la completa administración del escenario, incluyendo la posibilidad de la retirada sin perjuicios ni huellas; conserva para sí todas las ventajas de las anticipaciones y de las proyecciones. “El juego no tiene historia... Y puede terminar tan magníficamente porque nunca ha comenzado de veras.”¹⁴ El tiempo de la historia, en cambio, está cargado de “seriedad”, tiene su inicio en el acontecimiento de la trascendencia ética o de la manifestación del tercero que demanda justicia. Esta temporalidad no está preparada de antemano para ser recorrida; se urde asumiendo el riesgo de la diferencia que interrumpe la monotonía del transcurrir e introduce la novedad. En suma: el tiempo histórico es el tiempo de la relación y más precisamente del encuentro; en el tiempo del juego puede haber, no obstante, relación sin encuentro.

Uno de los últimos grandes desafíos de nuestro Profesor Consulto, decíamos, fue (y es) participar en la organización de la Universidad. Allí la intencionalidad filosófica

¹⁴ Lévinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, trad.: Francisco Peñalver, Arena, Madrid, 2000, p. 30.

que mienta una idea de universidad se arraiga y responde desde una historia atravesada por contradicciones, como aquella que enfrenta las condiciones económicas y sociales ideales para la producción intelectual con un contexto muy distante de aquel imaginario académico tan frecuente en los sectores medios. Nuevamente las figuras del sistema hegeliano retornan para describir los momentos de la configuración del actual proyecto, nos confiesa José Pablo. Pero nos alerta, esta vez, sobre las moderadas pretensiones filosóficas de esta empresa, que más que “pensar el mundo” se propone “transformarlo”; que reemplaza el “ostentoso movimiento” de transformación del curso de la historia humana por la más modesta campaña de “colaborar en la plantación, en una esquina del planeta, de algunos árboles frutales”. Con esta gesta, consideramos, la intencionalidad filosófica no sólo asume una forma política-histórica, sino que también logra materializarse en la ejecución de un proyecto que en muchos aspectos modifica la historia vivida por individuos concretos, entre quienes nos contamos. Por último, la expectativa académica de albergar la continuación de la búsqueda filosófica logró –al menos en gran medida– sus objetivos.

■ La pretensión de pensar un mundo en movimiento

José Pablo Martín

En tiempos de mi adolescencia, recuerdo, un invitado a la mesa de mi familia, el señor arzobispo de San Juan, dijo esta frase: “el existencialismo no es en todos los casos una filosofía perniciosa”. Éste es el recuerdo más temprano que he podido cosechar en el campo de mi memoria sobre una disciplina, la filosofía, que, después supe, se dedicaba a interpretar el mundo. Más tarde, también, me enteré de que debería dedicarse a transformarlo. En aquel primer momento el concepto de filosofía, para mí, estaba definido por la búsqueda del conocimiento del mundo y de las cosas que contiene; estaba además determinado por la posibilidad de resultar perniciosa o benéfica, y, finalmente, tenía una especie actualísima, que se

nombraba con un adjetivo sustantivado: existencialismo.

Como había ingresado al campo de la filosofía de un modo ocasional, movido por discusiones que yo casi no entendía de personas mayores, mis recuerdos tempranos me traen una gran confusión. Por una parte, recuerdo que la lectura de una breve exposición de toda la historia de la filosofía, traducida del italiano, escrita por Giacinto Tredici, me había dado una idea muy fuerte de sistematicidad de las sucesiones de las ideas de filósofos, desde los griegos hasta los alemanes del siglo XIX. Pero, por otra parte, no llegaba a compaginar con esta idea la experiencia casi mística de la atracción hacia lo que la época imponía: el existencialismo. Se hacía más complejo el panorama cuando a raíz de un curso del secundario leí con fascinación *Meditaciones Metafísicas* de Renato Descartes, y, por subrayar yo las diferencias, un profesor me dijo: no creas, Descartes también es un existencialista.

Intenté algunas lecturas sobre el existencialismo, cuyo vocabulario no entendía, hasta que llegaron a mis manos los libros breves y didácticos de una colección escrita por Ismael Quiles, cada uno de los cuales presentaba una figura del existencialismo: Marcel, Sartre, Heidegger, Merleau Ponty, Camus, siendo éste último el que más me impresionara. Pero,

¿habrá sido así o lo digo ahora por una construcción posterior de los recuerdos? Es muy difícil, después de casi medio siglo, recordar con precisión los procesos de la búsqueda sin hacer intervenir los intereses actuales y con el obstáculo del olvido selectivo de la conciencia. Afortunadamente vienen en mi auxilio los escritos de aquellos momentos, escritura que es como un segmento salvado del río de la subjetividad. En efecto, mi primera publicación, en una revista cultural de Córdoba, data de 1957, y nunca la pongo en los currículums. Tiene el título, tan poco original, de “Ensayo existencial”. Ésta y otras publicaciones juveniles ahora pueden ser leídas por mí como si pertenecieran a otra persona, y pueden ser usadas como reactivos para determinar hasta qué punto la distancia entre oralidad y escritura se interfieren en la construcción de los recuerdos, y, en términos más amplios, en la narración de las historias y en la constitución de la filosofía misma. Por ejemplo, ahora recuerdo haber estudiado en clase la disputa entre la matriz de oralidad y la de escritura que se presenta en los diálogos platónicos, pero entonces la estudiaba como escritura ya sancionada, sin saber que hoy la iba a aplicar a mí mismo.

No vale la pena esbozar las conclusiones actuales sobre aquella mi “correcta” etapa existencialista, una nave-

gación confusa entre lo que se creía benéfico o pernicioso; quiero recordar, en cambio, cómo terminó, casi bruscamente. Mi padre, advertido por algún profesor sobre mis lecturas pedagógicamente intempestivas, un día me regaló varios volúmenes bilingües de una obra medieval, del franciscano San Buenaventura, con el título *Itinerarium mentis in deum* (“Itinerario de la mente hacia Dios”). Trabajé algún tiempo sobre estos textos que, después de una sensación de extrañeza, desplegaron ante mis ojos una coherencia atrapante, con la exótica sensación de comenzar a identificar frases en el idioma original. Aparecía ante mí una brillante construcción de un pensamiento religioso cristiano en los moldes típicos de la filosofía neoplatónica, en última instancia, platónica. Cuando poco después comencé los estudios sistemáticos en un profesorado en Filosofía, me incliné a la lectura y el estudio de otras obras medievales, de inspiración aristotélica. Alberto Magno, Tomás de Aquino. Una pretensión me acompañó a lo largo de muchos años: encontrar la paz del alma en la identificación de alguna cosmovisión filosófica como propia, a partir de la cual pudiera comprender el mundo, orientar la vida, relacionarme con los demás. Pero sufría los constantes cambios de estado de ánimo, de intereses y simpatías. Y suce-

sivas etapas de mi tiempo y de mi entorno que proponían como punto de referencia el tomismo, el estructuralismo, otro tipo de tomismo, el marxismo, la fenomenología, el vitalismo del gran Bergson, mi asistencia a los cursos no formales de Mondolfo, mi frecuentación de un amigo de familia, Nimio de Anquín. Durante los 60 mis opciones de pensamiento se concentraban en el arco de ideas del catolicismo, cuando yo participaba del curso de formación de la Institución Salesiana, que me otorgó la primera beca de estudios para un doctorado en Teología, y de la que me desvincularía en la década siguiente, en 1972. Dentro de ese campo recuerdo haber insistido esporádicamente con mis visitas al existencialismo. Recuerdo un libro, que no fue un regalo de mi padre sino una sustracción nocturna de su biblioteca: un texto de Sartre con el título *Le Diable et le bon Dieu*, donde el protagonista, Goetz, decide hacer el mal porque es el camino del ejercicio de la libertad. Fue una lectura riesgosa, porque el libro estaba entonces prohibido para la lectura de los católicos. Casi podríamos decir que en el acto de lectura hice una experiencia del contenido de la lectura, pero no sentí excesiva fascinación por las ideas encontradas. En ese campo seguía ganando San Buenaventura por su construcción grandiosa y su enorme

síntesis de la filosofía griega y textos bíblicos. Pero ese mundo dejaba un interrogante: ¿por qué sus curadores sentían la necesidad de prohibir libros?

Ésta y otras cuestiones semejantes, que estaban siempre latentes en mi entorno, se ponen sobre el tapete vertiginosamente en la siguiente etapa de mi vida, cuando, en lo personal, me preparaba para seguir mis estudios de posgrado, y, en el ámbito público, el Papa romano convocaba a un Concilio Ecuménico, cosa inesperada y provocadora. Veo con sorpresa que en la primera página de los diarios aparecen temas y discusiones que previamente había encontrado en la penumbra de bibliotecas o en la preparación de algún examen. Por ejemplo: ¿fue una ventaja o una mortaja la matriz de la filosofía griega para interpretar el evangelio cristiano? ¿No se corrompió el cristianismo por la fusión con el poder del imperio romano en época de Constantino? ¿No habría que revertir la época constantiniana? Y cuestiones más acuciantes todavía: ¿no debía la Iglesia Católica revisar su beligerancia contra la Ilustración, la Revolución Francesa, la filosofía moderna, la democracia culturalmente pluralista? Ambas listas de interrogantes comienzan en la historia y terminan en la política. A partir de ese momento percibo, cada vez con

más fuerza, cómo mi propia vida se entrecruza con los interrogantes teóricos, con los cruces de ideologías y con el azar de los acontecimientos políticos, que tocaban mi patria, mi familia, mi persona. Yo no sé si hubo una relación directa, pero este es el momento de mi ingreso compulsivo a la lectura de Hegel, que desde un momento determinado ocupa con más vigor todavía el lugar que ocupaban los sistemas admirados de filosofías medievales.

Como dije, en 1965 recibo una beca para hacer el doctorado en Italia. La institución benefactora paga mi beca durante tres años con la diferencia entre la beca, el monto máximo para envíos al exterior con destino a estudiantes, y la brecha entre el dólar libre y el oficial de Krieger Vasena. Esto no es una anécdota: es parte de las cuestiones discutidas. Mi primer trabajo de investigación, previo al doctorado, lo hago con R. Farina, el especialista del momento sobre Constantino y el giro del cristianismo hacia el imperio, en los textos de Eusebio de Cesarea, uno de los temas que se acababan de discutir acaloradamente en el Concilio Ecuménico. La experiencia fue buena y mala: buena porque me acerqué a los métodos de la filología y de la crítica literaria de documentos antiguos. Mala, porque me desilusionó, al hacerme ver la imposibilidad de tratar los inte-

rrogantes y las cuestiones del momento con instrumentos analíticos que no permitían grandes respuestas y discursos englobantes. De hecho, nunca publiqué nada como resultado de aquellas investigaciones. Con más experiencia enfrenté la redacción de la tesis doctoral. Busqué un docente alemán, Georg Söll, y le propuse un trabajo que me atraía hacía ya tiempo y me parecía extraordinario: sobre la función del término griego *lógos* –razón o palabra o discurso– en la transposición de la filosofía griega a la literatura cristiana. Söll rechazó de plano mi propuesta con razones que años después acepté por completo. Mientras me decía que no quería dirigir más tesis, hizo una observación complementaria contra mi propuesta: el concepto de *lógos* está estudiado por centenares de libros; en cambio, pocos dedican la atención al concepto de *pneuma* –espíritu–, que es un testimonio específico de la transfusión lingüística que opera el cristianismo desde la filosofía griega hacia la modernidad. En efecto, pensé yo, sin esta historia transformadora poco se podría entender por qué la filosofía de Hegel es la del “Espíritu absoluto”. Como quien se aferra a un salvavidas después del naufragio le dije inmediatamente a Söll: yo hago esa tesis si usted me dirige. Y la hicimos. Esta vez la Universidad publicó el resultado en

forma de libro. Se trata de una contribución especializada, acotada, fundada, analítica, que deja casi todas las grandes preguntas iniciales sin respuestas directas. Las respuestas son todas mediadas, indirectas. Éste es uno de los modos de trabajar de la ciencia, aun por sobre la insatisfacción de los científicos. Yo pensaba: el trabajo había sido bien recibido por la crítica porque me había atrincherado estrictamente en un método probado, es decir, en la conjunción de filología y crítica histórico-literaria, pero había silenciado los difíciles problemas que presentaban corrientes muy actuales en aquellos años, como el estructuralismo cultural, la lingüística histórica y la hermenéutica, y, sobre todo, la teología revolucionada por el reciente Concilio. En siete renglones ocultos en la tesis, yo había reconocido que había omitido un estudio de los antecedentes judío-helenistas del problema, es decir, un estudio de Filón de Alejandría. Se lo comenté a uno de mis consultores, Emmanuel Lanne, quien me dijo que ése era probablemente el mejor resultado de la tesis: haber aprendido qué le falta.

Durante la estada de estudiante en Roma participaba en la acción social y política en una *Baracca* (algo así como una villa marginal) cercana a la Universidad, donde fraternizábamos estudiantes cristianos y comunistas, para ayudar

o concientizar –así se decía– a los excluidos sociales, en general italianos del sur, con empleos en negro en el sector de la construcción. (Hoy esa función social no la cumplen más los italianos del sur, sino aquellos que Europa designa con el inconcebible término de “extracomunitarios”). Esta experiencia fue intensa, complicada, ambigua en muchos sentidos. Pude experimentar la dificultad de establecer un lazo de lenguaje y de intereses entre los que discutíamos ideas y estrategias políticas y los destinatarios de la acción política, los marginados. Tuvimos un éxito político notable: el Municipio de Roma dispuso la entrega de viviendas en Monobloques populares para los habitantes de la *Baracca*. Pero entonces sufrimos una derrota cultural: los beneficiados por la adjudicación de casas se enemistaron, se atacaron, e impusieron entre ellos conductas mafiosas insospechadas. Este fracaso repercutió en el grupo de universitarios –varios de ellos profesores–, quienes a su vez nos sentimos divididos por la lucha de interpretaciones por la razón de este fracaso. Es interesante observar que la discusión sobreestructural no se dio entre marxistas y cristianos, sino que en cada campo ideológico se abrieron discusiones internas interminables, donde se reflejaban otras divisiones más generales, las que dividían a los comunistas

culturalistas enfrentados a los prosoviéticos, por una parte, y las que dividían a los católicos según la visión que cada uno tenía del reciente Concilio, por otra. En esa ocasión pude advertir que los heterodoxos de cada uno de los campos teníamos mayor capacidad para pensar, pero menor para actuar. Me preguntaba entonces, y me pregunto ahora, cómo puede fundarse la racionalidad de la decisión política si los actores grupales no pueden lograr un conocimiento y un razonamiento grupal que sea común y coherente. Porque si la orientación de una acción política es la resultante azarosa del choque de todas las coherencias particulares y singulares, ¿quién asegura la racionalidad de este resultado?

Lo dicho en el párrafo anterior no es tampoco una simple anécdota, sino parte del problema estudiado por mí, aunque en un ínfimo repliegue de escritos antiguos de la teología cristiana. Con estas experiencias y meditaciones, y la tesis bajo el brazo, volví a la Argentina, arribando el día en que se descubrió el cadáver de Pedro Aramburu. En la Argentina permanecí tres años hasta que partí a Alemania con una beca de la Fundación Humboldt. Durante esos tres años no pude realizar ninguna de las investigaciones programadas. Tuve experiencias muy intensas dando cla-

ses, donde, con mi consentimiento, pasábamos horas discutiendo cuestiones que parecían exteriores al programa y que yo me empecinaba en relacionar con cualquier tema del programa, que por lo general trataba de Patrología, es decir, de textos escritos hace dos milenios. Por ejemplo, la pregunta sobre el recurso a las armas: si era ético usarlo, si era legítimo, si era conveniente. Recuerdo que por lo general mi opinión, en medio de las flamígeras discusiones, era afirmativa respecto de los dos aspectos primeros y negativa respecto del tercero. La discusión se daba en Córdoba en 1970, y no era teórica: algunos de los estudiantes actuaban en organizaciones armadas y casi todos los demás lo sabíamos. En algunas ocasiones, algunos estudiantes venían con mochilas pesadas a la clase, porque no tenían tiempo de ir y volver a sus diversos domicilios. No me voy a detener en narraciones de algunos infortunios personales de aquellos años por respeto a los que padecieron otros mayores. Sigo con mi propia historia de las ideas. Por aquellos años había que leer a Marta Harnecker, y otra literatura que presentaba el marxismo como un camino ineludible de la humanidad. Y yo leía y anotaba por separado en decenas de hojas observaciones históricas, críticas, filosóficas, políticas. Había otras opciones, como “Nues-

tra opción por el peronismo”, un libro de los curas del Tercer Mundo de Mendoza, que había invadido todas las universidades en tiradas de toda especie. En una oportunidad, acompañado en el auto por una hermana de Mariano Pujadas, pude atravesar un control militar simplemente porque al suboficial no se le ocurrió revisar las dos mil copias del informe clandestino sobre Trelew que llevaba en el asiento trasero. En esos tiempos sentía el enorme desvalimiento de la inteligencia y de la filosofía para orientar la acción en situaciones complejas. Mi idea predominante era que se debía resistir y combatir la injusticia desde los espacios públicos del Estado y de la comunicación y desde todas las instituciones que aprecian la libertad, y que, por otra parte, el recurso a las armas en ese momento iba a beneficiar a los que las fabrican y no a los que las padecen. Pero no siempre en la historia se han podido aplicar estos criterios, y es muy difícil establecer el peso de las filosofías o de las mentalidades en la dirección que toman los acontecimientos. En esos años, descubrí, por empatía, el valor de los escritos de Max Horkheimer, que desmenuzaba con claridad las aporías que había encontrado la Escuela de Frankfurt. Años después, en Buenos Aires, di un seminario sobre Horkheimer. Me gustaría recordar todo lo que

dije. Una invitación a desarrollar, en una Semana de Teología, el tema de la escatología cristiana vista desde Latinoamérica. Aunque presenté el trabajo y se publicó, me hizo sentir el desvalimiento del saber frente a complejas encrucijadas histórico-políticas, porque me dolía la confusión interior entre decir lo que se piensa y decir lo que los demás esperan que se diga.

En 1973, poco después del asesinato de Rucci, volé hacia la Universidad de Maguncia, en Alemania. Al despegar de Ezeiza, recuerdo, sentí un cierto alivio, lo reconozco, pero también una profunda tristeza porque dejaba la patria en un momento de conflictos y de incertidumbres, de enfrentamientos en la sociedad pero de oportunidades para el pensamiento y el testimonio. Pero sentía la casi inutilidad de la filosofía, su futilidad en la hora de los conflictos. (Tengo una carta de Enrique Angelelli en la que me invita a conformar un equipo de reflexión sobre la cultura de La Rioja en ese lugar y tiempo, a la que respondo que él, como obispo, estaba seguro y respaldado por la institución eclesíástica, pero que tenía miedo de lo que podría pasar a mi persona en semejante situación. Tengo el original de la carta de Angelelli, pero no la copia de mi respuesta, que debe estar en alguna carpeta de los servicios de inteligencia). El

dolor de la impotencia del razonamiento frente al quiebre ominoso y transversal del catolicismo argentino, lo apaciguaba imaginando que alguna vez podía poner este quiebre como objeto de mi estudio. Esta situación la he vivido muchas veces en mi vida: el ver por una parte la inaplicabilidad del pensar a situaciones reales en las que yo estaba involucrado, el advertir, por otra parte, que en mi entorno se disipaban las posibilidades de estudio, y, finalmente, el contraponer a estas desdichas la esperanza no siempre fundada en los siguientes términos: algún día me voy a poner a estudiar este asunto. Mientras tanto estaba en contacto con mis compañeros europeos de doctorado, que seguían investigando un mismo autor, un mismo tema, con grandes progresos académicos.

En Maguncia, el programa de investigación consistía en un análisis filológico, lingüístico y hermenéutico de Ignacio de Antioquía, autor cristiano del siglo II o quizá del tercero o del cuarto. Esta investigación fue un fracaso, porque, a pesar de mis largos esfuerzos, no pude determinar con seguridad el siglo en que esta literatura había sido escrita, y esta indefinición corroía en su base cualquier razonamiento en los tres ámbitos planteados. Sin embargo, la Fundación Humboldt aceptó el informe del director de

la Beca sobre los resultados mecanografiados, que nunca fueron publicados. También los resultados negativos son resultados científicos. De este fracaso surgió el conocimiento de otro autor, Teófilo de Antioquía, con tres tratados importantes datables en la última parte del siglo II, sobre el que continué mis trabajos. De alguna manera, la Beca funcionó como un sabático. Tenía muy pocas clases que dar, la mitad del tiempo la dedicaba al plan propuesto, y el resto del tiempo, a la lectura serena de filósofos o científicos frente a los que quería tener un juicio personal, y que servían a la determinación de los marcos para el plan propuesto. Los leía con el gusto y la atención con que en mi adolescencia había leído a San Buenaventura o a los existencialistas. Los autores sistemáticamente estudiados en este período fueron Kant, Marx, Freud, Heidegger, Wittgenstein, De Saussure y Ricoeur. Cada uno de ellos produjo en mí reacciones específicas.

Residente en Maguncia, podía frecuentar los círculos de lectura y discusión sobre el adalid de la ilustración alemana, y en esa misma ciudad participar del Congreso sobre Kant de 1974. El esfuerzo de comprensión y análisis me permitió admirar desde su interior el pensamiento del filósofo, pero sin lograr disipar las objeciones que le hace

Hegel, en especial respecto del formalismo en ética y en lógica. En mi pretensión de comprender la relación entre pensamiento y mundo, veía la dificultad de adoptar como propios puntos de vista que se presentan con una sistematicidad tal que la adhesión toma los modos de todo o nada. La lectura directa de Kant me ayudó, por otra parte, a entender mejor mi predilección por Hegel. La lectura de Marx me motivó especialmente, en un momento en que había un intercambio frecuente de conferencias entre la Universidad de Maguncia y profesores marxistas de Yugoslavia. Se discutía esencialmente sobre la relación entre las ideas de Marx y la división político-económica del planeta durante la Guerra Fría. Sentí la atracción de los análisis brillantes de Marx, pero no lo pude acompañar en un postulado, que, además, sostiene todo el edificio: que el fin de la historia estará determinado por la victoria de una clase sobre otra. Advertía fallas lógicas en la formulación del principio de la lucha de clases, si bien reconocía la realidad de ésta. Complejas actitudes de acercamiento y distancia experimenté con los otros autores mencionados. Sentía respecto de muchos de ellos algo semejante a lo que había experimentado previamente frente a algunos sistemas teológicos: esos autores atraen la inteligencia a través de brillantes

construcciones de lenguaje y de penetrantes análisis de alguna dimensión de la experiencia humana, pero después piden el sacrificio hermenéutico del todo o nada, con la excepción de Ricoeur, y quizá de Wittgenstein, claro, porque Wittgenstein hay dos.

Una de las principales conclusiones que saqué de estas lecturas es que debía estudiar de nuevo y en su original a Aristóteles. Algunos de los autores estudiados invitaban explícitamente a leer a Aristóteles: Heidegger, Ricoeur. Otros me invitaban a hacerlo indirectamente, desde los trasfondos comunes: Kant, Marx, y, de una manera para mí sorprendente y generalizada, De Saussure. En cuanto a Freud, una nota a uno de sus textos advertía que Freud era el primero que emprendía un estudio sistemático del sueño como actividad psíquica, que es además común a hombres y a animales, “después de Aristóteles”. La nota era exagerada, pero a mí me gustaba. El principal plan de investigaciones que traía en mi regreso a la Argentina, sin embargo, era el estudio de la transformación lexical e ideológica de la filosofía griega cuando es apropiada por los cristianos, una especie de desarrollo de aquellos siete renglones ocultos en mi tesis doctoral. Pero ahora me había impuesto un nuevo punto de partida: la tesis de que la combinación de

filosofía griega y religión bíblica no la hicieron los cristianos, quienes más bien la recibieron hecha de los judíos alejandrinos, de los cuales los dos monumentos principales son la traducción de la Biblia al griego llamada la *Septuaginta* y las obras de Filón de Alejandría. Precisamente la edición de las *Obras Completas* de Filón es un proyecto que dirijo actualmente con fondos del CONICET y radicado en el Instituto del Desarrollo Humano de esta Universidad (UNGS).

Pero creo que me estoy adelantando demasiado. Hacia fines de 1975 había tomado contacto con algunos colegas argentinos para regresar de Alemania dentro de un programa del CONICET para favorecer el retorno de científicos al país. Pero las cosas no fueron fáciles. Llegué al puerto de Buenos Aires con mi familia una semana antes del 24 de marzo de 1976. El puerto y todo el microcentro estaban cerrados porque había estallado una bomba en el garaje del Comando del Ejército. Por otra parte, me entero de que la persona con la que había mantenido contactos para el ingreso al CONICET estaba refugiada en el Paraguay. (Uno de los aspectos más difíciles de esta historia es calcular el impacto que habrán significado en mi familia directa las idas y vueltas en torno de una persona que busca a cual-

quier costa la concreción de propósitos desmesurados). Tres años tardé en reorganizar mi vida en condiciones mínimas para seguir investigando. Peripecias aparte, me concentré en la relación de la filosofía griega con el judaísmo alejandrino ya como investigador del CONICET, alentado por un colega de ese organismo que sabía de qué se trataba. Dentro de ese complejo panorama, intento cumplir parcialmente mi propósito de releer a Aristóteles, o, mejor, de visitar por primera vez todo el *corpus* aristotélico ordenadamente. El ritmo de investigación, no obstante, se resiente durante una experiencia plurianual de “profesor taxi” en varias universidades de Buenos Aires y alrededores. La pretensión de pensar el mundo, buscando sistemas de comprensión abarcadores y fundados en la propia convicción, encuentra sus límites naturales en la desmesura del propósito y en la endeblez de la vida humana, cuyos esfuerzos adquieren sentido en el marco de un conjunto social que navega en la historia. Con el correr de los años, por otra parte, y retornando ahora a un tema platónico, descubro el valor de la oralidad, en el sentido de que el alto aprecio que por formación había atribuido a las publicaciones mantuvo quizás oculto el aprecio por el valor que tiene el juego de ida y vuelta de la palabra en la docencia.

Respecto de las tareas de investigación y de sus publicaciones, descubro tarde que no he seguido una norma que he aconsejado a muchos estudiantes y colegas: la norma de no diversificar el campo de las investigaciones, en lo posible. Pero la pretensión de abarcar el mundo empuja en sentido contrario. Así, mientras preparaba un estudio integral sobre Filón de Alejandría en la década de los 80, y otro sobre Aristóteles, cuyos resultados quedaron en su mayoría inéditos, cedí a la tentación de emprender una investigación sobre las ideas que se movieron en el debate argentino, entre los años 1967 y 1976, del llamado Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, cuyo resultado sale a la luz en forma de libro en 1992. En realidad, ésa fue una investigación que encerraba una pizca de empecinamiento, pues mientras algunos de mis amigos la esperaban, otros amigos de la academia me preguntaban por qué me tenía que meter en un tema “vidrioso”, “confuso”, “peligroso”, poco científico. Yo le pregunté a uno de ellos si hubiera sido más científico estudiar los papiros sobre la organización del Templo de Delfos en la época de Plutarco, pero no obtuve respuesta. Después de este desliz, inmediatamente me repuse y acepté un contrato que me proponía una institución española para preparar la edición en grie-

go, su traducción y notas críticas del protréptico en tres libros escrito por Teófilo de Antioquía en el siglo II. En diciembre de 1993 firmé el contrato, con la obligación de tenerlo terminado en 1996. Pero nunca es lineal la historia. En efecto, dos meses después de firmado este contrato recibo una llamada telefónica del doctor Roberto Domecq. El doctor Domecq me invitaba a almorzar. Después de algunas reuniones acepté participar como Secretario Académico de una universidad en formación, con la condición de que iba a trabajar medio tiempo porque tenía un compromiso con España. De hecho, terminé la preparación del libro con un atraso de cinco años sobre el plazo original, siendo publicado en el 2004. Un asesor de editorial me consoló: este tipo de libros se publica para una vigencia estimada en un mínimo de treinta años.

La experiencia de colaborar en la organización de una universidad me trajo frecuentemente a la memoria el sistema hegeliano. Al principio no existe la materia sino el mundo de las ideas, un ir y venir de conceptos meramente posibles que se limitan, se contradicen y se enriquecen en una batalla abstracta. Por necesidad de cosas, por contradicción sistémica, un día, por un momento, hace silencio la abstracción y comienza a devenir la materia, que son las

personas, edificios, libros, computadoras, aulas repletas, y –para dar lugar a términos telúricos– quinchos, en un movimiento que hace emerger nuevas síntesis en las que giran las personas, los edificios, las ideas. Las ideas son verificadas, contradichas, aplicadas, olvidadas, confirmadas. En este juego abierto se me permitió participar invirtiendo moderadamente mis hábitos filosóficos: en vez de pretender pensar el mundo, se trataba de transformarlo, pero no de transformar toda la historia humana, sino de colaborar en la plantación, en una esquina del planeta, de algunos árboles frutales.

La discusión en torno al modelo de universidad y la plasmación de sus estatutos dándole realidad a ideas originales del organizador Domecq, se mezclaron con mi memoria sobre los momentos sorprendentemente disímiles que me había tocado vivir en diversas universidades de lugares muy distintos. Frente a un oleaje aparentemente irresistible, activo por más de un siglo, y que quiere ordenar el trabajo científico de las universidades a la producción de insumos para las necesidades de la explotación tecnológica del mundo y de la administración tecnológica de la sociedad, el modelo resultante de la Universidad Nacional de General Sarmiento propone una visión diferente, como

lo hacen también otras universidades. Se trata de una tarea reflexiva sobre el desarrollo de la ciencia, sobre el trabajo pedagógico, tecnológico, político, en el que la interacción de puntos de vista libere posibilidades para que los científicos, los estudiantes y los egresados no se consideren a sí mismos autómatas de protocolos instalados sino actores inteligentes y responsables de la humanidad, con la base de una disciplina bien dominada, pero abierta a los problemas complejos. Esto es lo que propone el modelo mismo de la Universidad, su propia estructura. Por eso no están previstos departamentos u organismos que se corten solos, que puedan tener la felicidad de moverse en un barrio cerrado de la epistemología. Por ejemplo, en geología aplicada a la agricultura, que tanta falta le haría a la Argentina. Por el contrario, el modelo de Universidad impulsa una transversalidad en los Institutos que terminan la formación de grado, donde la Industria, la Ciudad y las Humanidades se cruzan inevitable y estructuralmente. Impulsa una conformación multidisciplinaria, podría decirse estereofónica, en el Instituto que ofrece el Diploma Universitario del Primer Ciclo, para que ningún pensamiento filosófico se crea fuera de la historia y viceversa, para que no exista una economía sin referencia a la sociedad y viceversa, para que la

ecuación aritmológica no se olvide del fondo oscuro de la materia, y viceversa. Éste es el modelo. ¿Será realizable? Yo siento optimismo porque la estructura está consolidada. Siento también algo de pesimismo cuando me pregunto ¿podrá alguna vez ponerse plenamente en movimiento, en el sentido de las expectativas?

En este lugar de mis reflexiones afloran nuevamente las corrientes de mis lecturas filosóficas. Creo que una discusión previa e interna en el campo de la filosofía podría ofrecer un gran servicio a la tarea de sostener una discusión más amplia entre las disciplinas que hacen su juego en este complejo esquema de universidad. También creo que un trabajo constante de las otras disciplinas, en el sentido de sistematizar la cantidad de cuestiones que aparecen en el trabajo propio, pero que no tienen una respuesta de la propia disciplina, para ponerlas en el tapete de la discusión y análisis en un nivel superior de complejidad, ajustaría el entramado de la institución. Preguntas de química en ecología, de leyes en industria, de economía en pedagogía, de historia en política, de filosofía en historia, y así adelante. No puedo negar que he sentido el impulso de conectar mi frecuentación de Aristóteles, de Hegel, de la Escuela de Frankfurt, con este abanico de tareas. Uno de los consuelos que trae la investi-

gación es la creencia —quizás ilusoria— de que los asuntos que estudiamos son cruciales para la historia de la humanidad. En el caso de Aristóteles, admiro la potencia interpretativa de la articulación que establece entre los campos de la teoría, la política y la tecnología en todas sus formas, desde la poesía hasta la arquitectura. Dentro de la teoría, tenemos a la filosofía primera, las matemáticas y la física. Dentro de la física está la astronomía, la mecánica, la biología. Los últimos años de investigación los dedicó insistentemente a la biología. Algunos quieren ver en este paso un abandono de las formas platónicas hacia el positivismo científico. Yo no lo veo para nada. Lo que quería Aristóteles era completar, llevar a término, un conocimiento de los campos de la realidad en todas sus formas, donde la biología es de alguna manera el lugar donde se eleva la política. En este sentido, pienso el modelo aristotélico como un punto de referencia para tantas filosofías que han aparecido en el siglo XX en torno de la epistemología, de la lógica o del sujeto humano, pero que son incapaces de hablar de la astronomía o de la física elemental o de la biología, o de la política en todas sus dimensiones, sin reducciones objetivistas o subjetivistas. Yo no siento la predilección por un pensar crítico inspirado en Aristóteles porque lo creo funcional a una

determinada Universidad en la que trabajo; por el contrario, creo que me agrada trabajar en esta Universidad porque permite hacer resonar de alguna manera las pocas convicciones que han quedado en mi experiencia de un mundo en movimiento.

■ Posfacio

Una glosa de “La pretensión de pensar un mundo en movimiento”

Enrique Corti*

Creí conocer al profesor José Pablo Martín como profesor y se me reveló primordialmente como maestro. En ciertas vitales encrucijadas no he titubeado en recurrir a su consejo y siempre conté con el amigo. Han

* Nacido en Santa Fe, en 1953. Licenciado en 1975 y doctorado en 1987 en Filosofía. Tesis de grado sobre Tomás de Aquino y de posgrado sobre Anselmo de Canterbury. Investigador del CONICET en filosofía medieval, especialista en hermenéutica textual. Ha sido profesor en diversas universidades argentinas: Católica de Córdoba, del Salvador, Católica Argentina, de Belgrano; nacionales de Buenos Aires, del Sur, de Lomas de Zamora, y de Córdoba. Ha sido docente invitado en la Università di Salerno. Actualmente desempeña actividad docente –como profesor de Lógica y de Filosofía Teórica– y de investigación –como investigador independiente del CONICET– en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Es autor de artículos en revistas nacionales y extranjeras, y de libros en su especialidad.

sido oportunidades memorables; quiero testimoniarlas en presencia suya y reconocer que agradezco cada una de ellas, incluida la de haberme convocado en esta ocasión hasta para la memoria de la UNGS.

Ignoro si el señor arzobispo de San Juan, sentado a la mesa familiar, no digo pensó, sino al menos imaginó, que su frase “el existencialismo no es en todos los casos una filosofía perniciosa” fuese recordada, tantas décadas después, en el inicio de la disertación del profesor Martín en ocasión de celebrar, hacia octubre de 2006, este acontecimiento que hoy nos convoca. Barrunto además que fue pronunciada entonces como con cierto desdén y en circunstancias que la tornaban tanto más de compromiso, frente a la relativa solemnidad con que ahora es referida por la memoria del profesor Martín. Solamente en el marco de una sobremesa familiar y frente a testigos de escasa edad puede alguien –arzobispo o no– sentenciar la índole perniciosa de una doctrina filosófica, aunque la mitigue con las excepciones honrosas que justamente le atribuye y que constituyeron un despertar filosófico reconocido ahora como tal.

Nuestro querido profesor Martín confiesa como una pretensión perdurable en su vida la de “encontrar la paz

del alma en la identificación de alguna cosmovisión filosófica como propia, a partir de la cual pudiera comprender el mundo, orientar la vida, relacionarme con los demás”. Y ciertamente esas honrosas y episcopales excepciones fueron las primeras que operaron en él despertando tal pretensión, que a poco de andar también incluyó la de transformar un mundo grávido ya de interpretación y hermenéutica.

No muy largo fue el periplo existencialista, y abruptamente supo de fines en los cuales, así como cuando supo de inicios, lo familiar ha sido un factor determinante, primero en la sobremesa y después en la disuasión paterna. Así ingresa Buenaventura —séptimo general de la orden de los frailes menores, sucesor de san Francisco de Asís y responsable de la modificación bulada de la regla original franciscana— en esta autobiografía espiritual. No es irrelevante este detalle toda vez que, como en el caso de aquel Francisco, se trató de un intento paterno de disuasión de un hijo que parece estar bajo el “pernicioso” influjo de ciertas ideas.

Más tarde, una nocturna incursión en la biblioteca paterna provee lecturas acerca de la libertad, libertad que precisamente es aquello que una biblioteca no puede proveer,

aunque sí sirva para alimentar ese anhelo tan irrenunciable de autonomía —precisamente nocturna, como las de la famosa biblioteca de *El nombre de la rosa*— que es el primer escalón hacia la libertad. Libro prohibido entonces para católicos, aunque no para las bibliotecas de ciertos católicos proclives a esa función tutelar y admonitoria que tanto regocijo proporciona a quienes usan y abusan de ella. En esas lecturas lo valioso y rescatable no fue la ocasional condición para fascinar ideas, sino su relevante y decisivo aporte para un anhelo de autonomía que tenía, ya entonces, pretensión de libertad.

Sin embargo, fueron los diarios los encargados de tornar diurna la proclama de interrogantes confinados a la nocturnidad de alguna biblioteca furtivamente visitada, o a exámenes académicos de proclamada objetividad. Y no puedo evitar que vengan a mi memoria los repertorios que entre nosotros circulaban con “sugerencias” y anatemas bibliográficos en época de la última dictadura.

Los diarios ponen a la vista que la Iglesia Católica convoca a Concilio; el día exhibe sin pudor los interrogantes de la niñez que con la impericia propia de la infancia pero también con su desenfado, muchos hacían sin poder canalizarlos. Estos interrogantes comenzaban en la Filosofía y

terminaban en la Política, se iniciaban en la autonomía, pero querían terminar en la libertad: Martín nos dice que puede sospecharse alguna directa relación entre estos acontecimientos y su ingreso compulsivo a la lectura de Hegel; no nos dice, empero, que quepa duda alguna acerca de su relación. Y ciertamente no parece circunstancial que fuera Hegel el piloto en estas tormentas, como tampoco que fuera Sartre el de aquella primera experiencia nocturna de lectura sobre la libertad.

La etapa de autonomía en la prosecución de vestigios de la verdad, balbuciente pero plena de entusiasmo, arroja resultados metodológicos inscriptos en el marco de la filología y la crítica literaria de documentos antiguos, pero también una desilusión sobre la posibilidad de tratar los grandes interrogantes y las cuestiones del momento, que quedaban sin respuestas y pletóricos de incertidumbre. La vocación por el *lógos*, acuciante de modo personal y a esas horas estimulada por el clima de efervescencia cultural de entonces, parece central –podría decirse– ya desde su natal San Juan, cuya provinciana cadencia pronunciaba en su vida un destino espiritual. No encontró en Alemania apoyo tutorial para esa vocación, pero supo trocarla por la del *pneuma* que en clave hegeliana permitía

comprender por qué era una filosofía del Espíritu Abso-luto. Tesis exitosa en lo académico y lo científico, aun por sobre la insatisfacción de los propósitos de los científicos, incluidos, claro está, los de José Pablo Martín, que alentaba la confesa pretensión de pensar un mundo en movimiento.

Mientras tanto, en Roma y con la cuerda de la libertad entre las manos, esa que hemos descrito como necesariamente más allá de la mera autonomía, que es la cuerda propia de los estrados académicos, Martín alternaba con los sabores y los colores de la vida extramuros. Aun obteniendo éxito en el orden de las reivindicaciones pretendidas, aconteció sin embargo aquello que resiste a ser pensado: la miseria humana, que es una de las posibilidades de la libertad. Y repercutió en el estrecho mundillo de los intelectuales, que se ven como meros reflejos de aquella miseria y como indigentes en el campo de las ideas con que intentan comprenderla y conjurarla: “Me preguntaba entonces, y me pregunto ahora, cómo puede fundarse la racionalidad de la decisión política si los actores grupales no pueden lograr un conocimiento y un razonamiento grupal que sea común y coherente. Porque si la orientación de una acción política es la resultante azarosa del choque de

todas las coherencias particulares y singulares, ¿quién asegura la racionalidad de este resultado?”

Sobreviene entonces el regreso a la patria en coincidencia con el descubrimiento del cadáver de Pedro Aramburu, tres años de permanencia entre nosotros, y un clima de efervescencia que Leopoldo Marechal expusiera con absoluta precisión y fidelidad en *Megafón o la guerra*, publicado en aquellos setenta inmediatamente después de la muerte del poeta, a esa altura del acontecer, obviamente depuesto. Luego, muerte de José Rucci y regreso a Alemania.

Duele la impotencia del razonamiento frente al quiebre de los hechos. Esta situación, vivida muchas veces, se reitera una más: ver la inaplicabilidad del pensar a situaciones reales y paladear otra vez el sabor amargo de un relativo fracaso académico; otra vez la patria sumida en un callejón político; nuevamente la antorcha de la pretensión de entender un mundo en movimiento que se encendía en una especie de reedición de otra olimpiada del pensamiento. Esa serenidad de la academia le permite leer a los pensadores en la esperanza de encontrar allí las ansiadas respuestas de la juventud. Esta vez se perfilará más nítidamente Aristóteles.

Hacia fines de 1975 toma contacto con algunos colegas argentinos para regresar de Alemania dentro de un programa del CONICET. Llega al puerto de Buenos Aires con su familia una semana antes del 24 de marzo de 1976. Tres años tarda en reorganizar su vida en condiciones mínimas y se concentra en la relación de la filosofía griega con el judaísmo alejandrino, ya como investigador de carrera.

Dentro de ese complejo panorama, intenta cumplir parcialmente su propósito de releer a Aristóteles. El ritmo de investigación, no obstante, se resiente debido a las condiciones laborales vigentes. Su pretensión de pensar el mundo, buscando sistemas de comprensión abarcadores y fundados en la propia convicción, encuentra sus límites naturales en la desmesura del propósito y en lo endeble de la vida humana, cuyos esfuerzos adquieren algún sentido solamente en el marco de un conjunto social que se sabe navegando en la historia.

Como Secretario Académico de una universidad incipiente se topa nuevamente con la experiencia de los contenidos, pero ahora son los contenidos de la libertad, no aquellos ya experimentados del lenguaje sobre ella. Esta experiencia le trajo a la memoria el sistema hegeliano: “Al prin-

cipio no existe la materia sino el mundo de las ideas, un ir y venir de conceptos meramente posibles que se limitan, se contradicen y se enriquecen en una batalla abstracta”.

Por un momento hace silencio la abstracción y comienza a devenir la materia, esto es personas, edificios, libros, aulas, etc., en un movimiento que hace emerger nuevas síntesis en las que giran las personas, los edificios, las ideas. En este juego abierto participa de manera distinta de la habitual en la academia: en vez de pretender pensar el mundo, trata de transformarlo, al menos, plantando en un arrabal sudamericano algunos árboles frutales. Los árboles prosperaron; algunas ideas también.

La Universidad Nacional de General Sarmiento, incipiente entonces, propone un desafío a la academia: la interacción de lo diverso liberará posibilidades para que los científicos, los estudiantes y los egresados “no se consideren a sí mismos autómatas de protocolos instalados sino actores inteligentes y responsables de la humanidad en una disciplina bien dominada”. El modelo impulsa una transversalidad donde la Industria, la Ciudad y las Humanidades se cruzan, “para que ningún pensamiento filosófico se crea fuera de la historia y viceversa, para que no exista una economista sin referencia a la sociedad y vice-

versa, para que la ecuación no se olvide nunca del fondo oscuro de la materia, y viceversa”.

Autonomía y libertad, el comienzo furtivo de las lecturas prohibidas y el abierto compromiso con la libertad en la construcción histórica, eso es lo que se percibe en el itinerario de vida que estamos considerando. Desde aquellos días donde la contradicción entre ideas y hechos parecía irresoluble, donde los conflictos estallaban no solamente entre las interpretaciones sino también entre las voluntades, para terminar enfrentando a éstas con aquellas, el profesor José Pablo Martín ha debatido sus propias contradicciones. Desde las infantiles que le plantearon, como al pasar, la posibilidad, o no, de que algunas filosofías fuesen benéficas y otras perniciosas, el hecho ambiguo de que algunos libros requiriesen valor para transgredir interdicciones paternas y tutelares, mientras otros recibieran la recomendación de los tutores, el desangrarse de la patria, “esa niña de pies descalzos” y no “aquella madre de ubres nutricias”, hasta las contradicciones de su hombría madura en compromiso, eso es lo que hemos presenciado al correr de la lectura y las palabras: la pretensión de pensar un mundo en movimiento y como en agitaciones de parto, la audacia de la lectura furtiva, el valor en la discu-

La pretensión de pensar un mundo en movimiento

sión de ideas y la construcción institucional, para que no olvide la flor que vive sobre la sepultura.

Un cordial abrazo, amigo mío y maestro.



La UNGS creó esta Serie, dentro de la Colección Textos Institucionales, para registrar la consagración de docentes de su planta como Profesores Extraordinarios. El presente volumen está dedicado a José Pablo Martín, quien fue designado por primera vez Profesor Consulto por Resolución del Consejo Superior del 3 de julio de 2006.

