

celona, 1988; J. Lorite, *Para conocer la Filosofía del Hombre o el ser inacabado*, Estella, 1992; J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Madrid, 1995, o el de J. Masiá, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de los humanos*, Madrid, 1997. Un amplio conjunto de obras cuyo objetivo es aproximarse filosóficamente a la condición humana desde las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza.

El profesor Jacinto Choza es bien conocido por los interesados en la antropología filosófica puesto que ha impulsado la creación y la marcha de la Sociedad Hispánica de Antropología filosófica como Presidente de la misma en los bienios 1996-1998, 1998-2000 y 2000-2002. En la actualidad es Catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla. Ha sido profesor visitante en la Columbia University de Nueva York, en la Universidad de Glasgow y en la Universidad de California en Berkeley. Entre sus libros destacan especialmente, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, 1985; *Manual de Antropología filosófica*, 1988; *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, 2.ª ed., 1990; *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, 1991; *La realización del hombre en la cultura*, 1990; *Antropología de la sexualidad*, 1992; *Los otros humanismos*, 1994; *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, 1996; *La antropología en el cine*, 2001 (editor con J. M. Montes).

El amplio ensayo que comentamos bebe en las fuentes más clásicas del pensamiento antropológico en occidente: Aristóteles, Hobbes, Vico, Nietzsche, Dilthey, Durkheim, Weber, Heidegger y Foucault. Es decir, «los que de un modo u otro se pueden inscribir en una línea vitalista y prefieren las herramientas que sirven para operar con lo heterogéneo más bien que las que sirven para homogeneizar» (p. 21). Pero las pretensiones del autor son más elevadas: «En conjunto, además de un estudio de antropología filosófica, este libro quiere ser una apología de la filosofía del siglo xx, y una reconciliación tras la polémica ya declinante entre modernidad y posmodernidad» (p. 21).

El primer boceto de este libro surgió de un curso impartido en la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador de Buenos Aires en 1994 sobre «La representación de la persona». Desde entonces esos materiales han sido reelaborados repetidas veces dentro de los cursos de doctorado y en la disciplina de Antropología filosófica y Filosofía de la cultura en los cursos 1999-2000 y 2000-2001 de la Universidad de Sevilla.

El material de reflexión sobre la condición humana se ha organizado en diez capítulos. El punto de partida es la autoconciencia que tenemos los humanos de nuestra propia realidad y la proyección que hacemos nosotros mismos de la realidad mundana. En este sentido, las aportaciones de la antropología de Gehlen y de los antropólogos sociales es crucial. Desde aquí se verbaliza lo que entendemos por cultura humana como conjunto de acciones significativas. Todo ello contribuye a la elaboración occidental del concepto de persona en un sentido dialógico. En definitiva, un denso y sugerente ensayo desde presupuestos filosóficos bien fundamentados racionalmente y que constituye una referencia de interés en el mundo de la antropología filosófica y cultural.—LEANDRO SEQUEIROS.

CERUTTI GULDBERG, HORACIO, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Prólogo de Arturo Andrés Roig (México, UNAM-Porrúa, 2000). Colección Filosofía de nuestra América, 199 pp.

La identidad del pensamiento latinoamericano no es, ni mucho menos, un problema de demarcación regional, a resolver en el marco de una concepción preestablecida y sencillamente universal de la filosofía. Sus claves hermenéuticas no sólo vienen dadas, consecuentemente, por una labor historiográfica que reconstruya la proyección de los grandes sistemas de pensamiento europeos en América —tarea en cualquier caso ardua y enriquecedora—; supone también la activación de una visión «excéntrica» —que no marginal o periférica— de la razón filosófica, tal y como se ha desarrollado tradicionalmente. Es decir, una revisión de la misma en tanto que ideología etnocentrista, con el consecuente desaho-

go de una rica heterodoxia, altamente revitalizadora ante el clima de frustración que respira la racionalidad europea. La búsqueda de una identidad filosófica latinoamericana obliga así a lo que Gaos denominará una «filosofía de la filosofía». O, como afirma Horacio Cerutti en renovada complicidad con el célebre «trasterrado», a «pensar en la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla».

El presente ensayo desarrolla este planteamiento —sin por ello cancelarlo—, pacientemente madurado a lo largo de una amplia trayectoria intelectual, así como de una dilatada experiencia docente e investigadora en diversas universidades latinoamericanas. En sintonía con el mismo, conjuga rigor y creatividad, erudición y antiacademicismo. En diálogo con los grandes interlocutores del debate en torno al pensamiento latinoamericano —desde Arturo Ardao hasta Arturo A. Roig, pasando por el propio Gaos, entre otros muchos—, alumbraba una síntesis original. Sobre la base de un sólido conocimiento de la filosofía normalizada, reivindica tradiciones cautivas. A lo largo, todo ello, de cuatro secciones.

En la primera de ellas («Pensar en la realidad...»), se desmarca de diversos reduccionismos al uso. Tanto la «ilusión de transparencia» propia del realismo ingenuo como la evasión en la autorreflexión epistemológica obstaculiza el abordaje genuino de la realidad, el cual exige el concurso de diversos factores: la mediación de las ciencias sociales y humanas; el análisis de lo simbólico e imaginario; la antropología de entes concretos; o el compromiso con una historicidad plena, irreductible a la mecanización del tiempo característica de tantas cronologías europeas.

La segunda sección («... a partir de la propia historia») ahonda en dicha historicidad, en polémica con la conocida tesis de Augusto Salazar Bondy, según la cual no podría hablarse de una tradición filosófica latinoamericana; dividida en tres grandes períodos (Conquista, Colonia e Independencia), se limitaría más bien a importar e imitar pasiva y repetitivamente las grandes filosofías europeas. Las metáforas del «árbol transplantado» y de las «oleadas» recogen tópicamente esta tesis, a la que Cerutti responde con algunas objeciones: una concepción esterilizadora de la filosofía, restringida al ámbito profesional o especializado; la ignorancia de testimonios filosóficos anteriores a la Conquista, así como de tradiciones de pensamiento indígena, esclavo y extra-académico en general; y una periodización en base a criterios exógenos y excesivamente simples, que no asume discontinuidades ni itinerarios singulares. Categorías historiográficas como la de «influencia», por ejemplo, encierran en este sentido una fuerte connotación mimética que acaba silenciando la pregunta por lo autóctono.

Una vez remontados los obstáculos de la conciencia mimética, incide, la tercera sección («... crítica y creativamente»), en las insuficiencias de la «prima philosophia», ya sea entendida como saber fundamental o como coronación de una supuesta pirámide cultural —algo que, paradójicamente, confina a la reflexión filosófica en un espacio residual, en la medida en que se desgaja del resto de los saberes—. Buen ejemplo de ello es lo que el autor denomina «dialéctica interrumpida», sistematización apriorística e identificante del pensamiento en base a un conjunto de constructos antagónicos que, divorciados de la realidad histórica, terminan por constreñirla en lugar de reconducirla en un sentido emancipador. El exceso metafórico implícito en términos tan acuñados como los de «reina» o «madre» de las ciencias, «tronco del saber», «superbus philosophus», «ancilla», «edificio» o «vanguardia», escamotea además, por añadidura, el potencial crítico-negativo de una hipotética dialéctica ininterrumpida.

Este propósito desmitificador no desemboca, sin embargo, en un historicismo aséptico o en un mero relativismo igualmente al uso. La cuarta y última sección («... para transformarla») recoge y enhebra las pistas abiertas a lo largo del ensayo para delimitar un saber de ultimidad, capaz de construir todos aquellos medios necesarios para aprehender la realidad, en orden a tensorla utópicamente. La asunción de toda reflexión crítica acerca de la misma y una articulación responsable entre la *doxa* y la *episteme* reaviva así la memoria de América como arquetipo de un filosofar novedoso.—ANTOLIN C. SÁNCHEZ CUERVO.