

**HOMENAJE  
AL ACADÉMICO CORRESPONDIENTE  
DR. ADOLFO P. CARPIO**

*Seminario organizado  
por el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli  
de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
el 4 de agosto de 2011*

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

## PARTICIPANTES

Roberto J. Walton <i>Adolfo Carpio y el historicismo</i> .....	5
Mónica B. Cragolini <i>La tarea y el rigor del pensamiento: la megalopsychía de un maestro</i> .....	15
Coriolano Fernández <i>Habla el filósofo</i> .....	23
Rubén L. Vasconi <i>Presencia del maestro</i> .....	29



## ADOLFO P. CARPIO Y EL HISTORICISMO

Dr. ROBERTO J. WALTON

Al recibir el premio Baruj Spinoza en 1985, Adolfo P. Carpio afirmó: “En mis estudios y en mi enseñanza de la filosofía ha estado siempre presente un principio, que por así decirlo los ha presidido: he tratado de buscar la manera de justificar la pluralidad de la filosofía –el significado contra la pretensión o supuesto según el cual solo un sistema será verdadero–. En efecto, siempre me ha resultado muy difícil admitir que la verdad sea posesión de uno solo, de un solo sistema determinado, en tanto que todos los demás adolecerían de irremediable falsedad”<sup>1</sup>. Esta preocupación por justificar la pluralidad de las filosofías se enlaza naturalmente con el problema de la significación filosófica de la historia de la filosofía. Carpio subraya que, cuando se acude a la historia de la filosofía, no se busca historia sino filosofía. Por tanto, es falsa la disyuntiva entre una historia de la filosofía puramente filológica y una historia de la filosofía filosófica. Como lo han señalado Eduard Zeller, y Rodolfo Mondolfo, el concepto de filosofía guía la investigación histórico-filosófica, y esta indagación, a su vez, contribuye a enriquecer la noción que nos formamos sobre la disciplina. Se trata de un aspecto, nos dice Carpio, del círculo hermenéutico. A diferencia del historiador de la literatura que no necesita ser él mismo un literato, el historiador de la filosofía solo puede llevar a cabo su tarea en la medida en que filosofa. Hay una identidad entre la historiografía filosófica y el filosofar presente porque el historiador no hace otra cosa que reiterar y renovar la exposición primera que ha efectuado el filósofo del pasado.

La cuestión ha preocupado a Carpio desde sus primeros trabajos. En el escrito “La anarquía de los sistemas y la teoría de la ver-

<sup>1</sup> Adolfo P. Carpio, *El filósofo en el mundo de hoy*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008, p. 19.

dad” (1953) se refiere a la aparición del historicismo dentro de las ideas contemporáneas como “una de las corrientes más fecundas y originales”, pero también alude a “la casi irrefrenable tendencia”<sup>2</sup> de este punto de vista a caer en el relativismo. Carpio rechaza un historicismo extremo porque la explicación del nacimiento de una doctrina, con independencia de las razones alegadas, enfrenta la cuestión de la verdad de esa concepción. Y esboza un programa para dar solución al problema de la *diaphonía tôn doxôn* –según la expresión de Sexto Empírico–, o de la “anarquía de los sistemas” –según la expresión de Dilthey–, a fin de que la diversidad de opiniones no se convierta en un hecho único e irreductible. Ese programa se compone de cuatro puntos. El primero exige efectuar una rigurosa fenomenología de la historia de la filosofía a fin de poner de manifiesto su estructura eidética y el carácter de la filosofía como obra humana. La segunda cuestión concierne al examen crítico del problema de la verdad y sus posibles soluciones. El tercer tema tiene que ver con la fundamentación de la teoría de la verdad en la ontología en vista de que la teoría clásica de la verdad como adecuación se enfrenta con el problema de que no puede haber concordancia con lo que aún no se ha desarrollado plenamente. Y la última cuestión se refiere al examen del problema de la verdad en sus relaciones con la historia de la filosofía. Si se considera que la realidad es un proceso de inagotable riqueza, se debe elaborar una nueva teoría de la verdad. Carpio afirma que “la verdad puede convertirse en patrimonio común del curso entero de la historia de la filosofía, como quiso Hegel y como quiere tal vez, en el fondo, todo buen historicismo, pero sin que ello implique necesariamente una tesis hegeliana o historicista”<sup>3</sup>. Queda así esbozado el programa para una investigación que ha de dar una solución al problema suscitado por la anarquía de los sistemas.

En su primera obra, *Páginas de filosofía* (1967), está incluido también el escrito “El pasado filosófico”. Aquí Carpio menciona también la cuestión planteada por Sexto Empírico, y observa que la descalificación escéptica del pasado pierde sentido cuando se comienza a comprender una comunidad o trabazón entre los sistemas y las épocas “Tal actitud, según la cual la historia es ella misma quien juzga, es decir, *historia iudicans*, la denominamos historicismo –empleando el término con cierta amplitud”<sup>4</sup>. Más allá de la crítica que se le

<sup>2</sup> Adolfo P. Carpio, *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 155. Cf. pp. 112, 146.

puede dirigir por su modo genetista de examinar los fenómenos, Carpio menciona tres cuestiones que otorgan legitimidad al historicismo. Ante todo, es el fruto maduro de todas nuestras operaciones de reacción frente al pasado en los modos de la crítica, del descubrimiento o redescubrimiento de lo hasta ahora inadvertido, de la ordenación de una masa de hechos que se nos presentan anárquicos y dispares, y de la proyección de un sentido que permita comprenderlo. Además, el historicismo pone de relieve el hecho de la inseparabilidad entre filosofía e historia y muestra que el filosofar está determinado por el pasado<sup>5</sup>.

El problema del historicismo ocupa, en la obra *El sentido de la historia de la filosofía* (1977), un lugar central porque ella se estructura en torno del debate entre esta posición y el antihistoricismo. Carpio no procura efectuar un análisis exhaustivo del historicismo al que caracteriza, en sus términos más generales, como el punto de vista según el cual un objeto de conocimiento es el resultado de una historia. Como rasgo positivo, advierte el aprecio por otras épocas y pueblos y por la legitimidad de sus productos históricos. Como aspecto negativo, encuentra la condena a una existencia precedera e inestable en que la verdad queda amenazada porque, en una exacerbación de la historicidad, se destruye todo punto firme. Así, la filosofía se convierte en un producto del devenir y quien la estudia gira de doctrina en doctrina como si estuviera en un círculo infernal. Carpio observa que “vivimos hoy la relatividad histórica, la irrestañable e indetenible variación histórica con una violencia que el historicismo no conoció”<sup>6</sup>.

Respecto de las teorías ahistoricistas, el análisis se extiende en primer lugar al dogmatismo como una teoría que afirma la verdad de un solo sistema definitivo. En una versión tradicionalista se presenta como dogmatismo del pasado. El texto doctrinal se convierte prácticamente en un libro sagrado de modo que el tradicionalismo equivale a un “comentarismo” sobre textos que se invocan y se acatan como autoridad definitiva. Los ejemplos son el tomismo, el marxismo-leninismo y todos los movimientos “neos” como el neokantismo o el neohegelianismo. En todas estas posiciones, un momento del pasado queda inmovilizado para siempre y se convierte en la fuente viva

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 156 s.

<sup>6</sup> Adolfo P. Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 12.

de la verdad. Se intenta detener la historia y negar la tradición auténtica que es siempre un proceso de continuo enriquecimiento. Otro modo de dogmatismo es el cartesianismo que no otorga el privilegio a una doctrina del pasado sino que se instala en el presente, practica la duda, prescinde del pasado, y procura reconstruir la filosofía en la actitud de un Adán filosofante. En este dogmatismo del presente está implícito un tradicionalismo porque al filosofar futuro solo le queda reservado repetir el punto de vista cartesiano.

Otra teoría ahistoricista es el escepticismo para el cual es imposible conocer nada de modo que la filosofía se convierte en una quimera y su historia no es más que una sucesión de errores. Al igual que el tradicionalismo, el escepticismo se caracteriza por su falta de comprensión de la historia. El tradicionalismo parte de la base de que la verdad es una y absoluta, y la sitúa en el pasado o en una actitud presente. Y el escepticismo parte de esa misma base, y, al encontrarse con una multiplicidad de filosofías, niega la posibilidad de acceder a esa verdad única. Para ambas posiciones, la historia es superflua. En un caso, la verdad se da de una vez para siempre sin intervención de la historia. En el otro, la verdad no es asequible y la historia de la filosofía se convierte en un conjunto de esfuerzos inútiles.

En el marco del ahistoricismo cabe incluir también el eclecticismo como una actitud conciliadora que modera las pretensiones del dogmatismo y escapa a la indecisión del escepticismo. Todas las doctrinas filosóficas contiene una parte de verdad y una parte de error, antes esta situación es posible un sistema selectivo que incluya verdades y el menor número de errores posibles. Pero este intento tiene un carácter artificial y cae en la arbitrariedad porque le falta un fundamento ordenador y creador, y, por tanto, no llega por sí mismo a las verdades. Además, el eclecticismo coloca todos los sistemas filosóficos en el mismo plano, es decir, los nivela sin tener en cuenta su significación dentro de una perspectiva histórica.

El análisis de las posiciones ahistoricistas concluye con la afirmación de que el dogmatismo, el escepticismo y el eclecticismo desconocen el hecho de la historia de la filosofía. No advierten la riqueza de niveles de la historia de la filosofía porque la enfocan desde una perspectiva intemporal. Al referirse a la necesidad y significado del pasado filosófico, Carpio sostiene que la historia de la filosofía constituye el *organon* de la filosofía: “[...] la historia de la filosofía nos enseña qué ha sido la filosofía a lo largo del tiempo, cuáles son sus problemas, sus tesis, sus conceptos, su lenguaje; nos ilustra acerca de las principales formas conceptuales y nos impide, a la vez, recaer en

planteos o soluciones groseros o pueriles; en la lectura y el estudio de los grandes clásicos nos enseña a pensar; y sobre todo nos instruye acerca del camino por el que se ha llegado al presente y, por tanto, lo determina. De tal modo, para quien quiera en realidad filosofar con plena conciencia de los riesgos, límites y posibilidades que su tarea implica –y no confunda el filosofar con el mero capricho de la fantasía o el desconocimiento de los caminos ya andados–, la historia de la filosofía es efectivamente el *organon* de ésta, su órgano natural, el instrumento primero en cuyo manejo habrá de ejercitarse”<sup>7</sup>.

En lo que atañe al historicismo, Carpio se concentra en sus dos posibilidades extremas, esto es, la versión idealista de Hegel según la cual cada momento histórico-filosófico es la expresión de la Idea absoluta, y la versión relativista de Dilthey según la cual cada filosofía es la expresión de la vida continuamente cambiante.

Carpio subraya que la historia de la filosofía como disciplina filosófica es la creación de Hegel. La filosofía hegeliana de la historia de la filosofía es la única que hasta Martin Heidegger confiere filosóficamente sentido a la historia de la filosofía en su totalidad. Recuerda la afirmación de Kuno Fischer de que la historia de la filosofía fue “exigida y efectuada por primera vez por la filosofía hegeliana: ¡por primera vez en el mundo!”, y también la siguiente aseveración de Heidegger: “La primera historia filosófica de la filosofía es la de Hegel”<sup>8</sup>. Con otras palabras, la historia de la filosofía es para Hegel la condición para llegar al propio sistema como resultado y culminación de ese pasado filosófico. Carpio expone la tesis hegeliana de que la filosofía es la ciencia objetiva de la verdad y no la sucesión de opiniones que conciernen a subjetividades contingentes. Por diversas que sean las filosofías, todas tiene en común la circunstancia de ser filosofía, y su diversidad no debe entenderse en el sentido de una oposición abstracta entre la verdad y el error. El conocimiento conceptual de los diversos momentos en el despliegue de la Idea puede producirse con la conciencia de su necesidad y de un modo que es expuesto por la lógica, o bien tiene lugar de un modo accidental en diversos lugares y momentos de un modo que es expuesto por la historia de la filosofía. Así, las distintas filosofías no son más que momentos en el desarrollo de la Idea, es decir, de la única filosofía. El fundamento del valor de la teoría hegeliana reside, según Carpio, en aquello por lo cual se la ha reprochado, es decir, el ser una construcción apriorística que ha sabido ir más allá de los meros hechos.

<sup>7</sup> Ibid., p. 102.

<sup>8</sup> Ibid., p. 122.

Carpio analiza el problema acerca de si la filosofía de Hegel, en tanto realización perfecta de la historia de la filosofía misma, no deja ningún resto reservado a un momento histórico ulterior. Ningún otro sistema puede añadir una nueva determinación del pensamiento al sistema de la lógica. De este modo la filosofía llega a su fin. Si bien la cuestión es controvertida, Carpio no ve la manera de escapar a esta consecuencia. Menciona la observación de Geoffrey Mure según la cual la infinitud de la idea no es la de la mala infinitud de la extensión indefinida sino la del círculo que se cierra sobre sí mismo y para el cual carece de sentido la pregunta por un después. Tal pregunta por un después supone un pensamiento en imágenes o representaciones y no según el círculo de autodesarrollo del concepto. Desde este punto de vista, una historia abierta sería una forma de mala infinitud, es decir, no historia de la Idea sino mero acontecer empírico sin principio ni fin. Respecto de la posibilidad de que Hegel tuviera razón, Carpio se pregunta: “¿Es acaso imposible imaginar que el pensar que le sucedió no sea sino una no-filosofía, o bien derivaciones o deformaciones o excrecencias de su propio sistema o que el ‘estilo’ pensante llamado filosofía deba ser reemplazado por otra forma del pensar?”<sup>9</sup>. Al respecto recuerda la afirmación de Danilo Cruz Vélez según la cual la historia a la que Hegel pone fin es la que surge en Grecia con el *lógos* como horizonte del pensar. Luego surge un horizonte diferente: el de la praxis con Marx y el de la voluntad de poder con Nietzsche. Pero no por ello se proporciona un remedio al olvido de la pregunta por el ser del ente. Es necesario buscar un nuevo horizonte que difiera del de Hegel, Marx y Nietzsche. Y se nos recuerda también las tres tareas que, según Cruz Vélez, están reservadas al futuro de la filosofía, esto es, filosofar sobre su esencia manteniéndose con pureza absoluta en su propio elemento, conquistar su propio pasado a través de una historia de la filosofía que sea también filosofía, y meditar acerca de las ciencias en una fenomenología trascendental potenciada que ponga de manifiesto la atmósfera del ser que las rodea<sup>10</sup>.

La conclusión del análisis del historicismo en su versión idealista es que el análisis hegeliano nos enfrenta con un simulacro de historia porque reitera en el tiempo el despliegue intemporal de la Idea absoluta de modo que el filósofo queda sacrificado a ella. Puesto que la historia no es para Hegel más que el despliegue por el cual el con-

<sup>9</sup> Ibid., p. 126.

<sup>10</sup> Cf. A. P. Carpio, *El filósofo en el mundo de hoy*, pp. 94-98.

cepto deviene para-sí o explícitamente lo que ya era en-sí o implícitamente, queda excluida toda novedad. Desaparecen lo inesperado, lo imprevisible y lo creador porque todo está dado en el punto de partida como una posibilidad que se actualiza ulteriormente. La Idea intemporal se reitera en el medio del tiempo, y esta reiteración no es más que un simulacro de la Idea y a la vez un simulacro de historia porque no es verdadero acontecer caracterizado por la imprevisibilidad.

El examen del historicismo se complementa con el análisis de su versión relativista. Carpio señala que Dilthey está unido a Hegel por la convicción de que hay una íntima unión entre historia y filosofía. No obstante, pone de relieve que difiere en puntos decisivos y destaca los siguientes contrastes. Mientras que Hegel procede especulativamente, Dilthey se atiene a hechos histórico-filosóficos y psicológicos. Mientras que Hegel afirma la verdad absoluta, Dilthey sostiene la limitación y relatividad de toda metafísica. Mientras que Hegel se ocupa de una idea que es transparente a sí misma, Dilthey considera que los sistemas filosóficos son el producto de una vida irracional e insondable. Mientras que Hegel estima que el conocimiento filosófico progresa a lo largo de su historia, Dilthey defiende un retorno a ciertas formas que son irreductibles entre sí y se repiten en forma permanente. La filosofía es para Dilthey expresión de la vida, y Carpio se detiene en el análisis de sus rasgos fundamentales: no puede ser llevada ante el tribunal de la razón ni es posible retroceder detrás de ella; es un enigma eterno porque no podemos penetrar en su fondo o raíz última; está constituida por una triplicidad de modos de comportamiento, esto es, el representativo, el afectivo y el volitivo; sus templos constituyen la base para la formación de las concepciones del mundo; y desempeña “la misma función de fundamento explicativo que siempre ha tenido cualquier principio metafísico”<sup>11</sup>. Dilthey pone de relieve la contradicción entre la variedad de los sistemas filosóficos y la pretensión de cada uno de ellos a la validez universal, y frente a esta contradicción propone una filosofía de la filosofía que ha de ocuparse del origen de las filosofías y de su desarrollo histórico, esto es, de los tres tipos de concepciones metafísicas del mundo que se fundan en preeminencia de uno de los tres modos de comportamiento: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Estos tipos son irreductibles, indemostrables

<sup>11</sup> A. P. Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, p. 165 n.

e irrefutables porque representan disposiciones de la propia vida humana.

En su valoración de la teoría diltheyana, Carpio señala que Dilthey, de modo semejante a Hegel, cierra la historia de la filosofía con una filosofía de la filosofía que, como superfilosofía o metafilosofía se coloca por encima de la historia y clausura todas las concepciones anteriores. La tipología de las concepciones del mundo se coloca fuera de la historia y limita la creatividad histórica restringiéndola a las tres modalidades fundamentales. Su filosofía de la filosofía recae en una ontología esencialista que se despliega de tal modo que la historia de la filosofía no es otra cosa que la repetición de tipos que constantemente reaparecen. Si bien afirma la variedad de la vida, Dilthey establece una limitación con su concepción de la uniformidad de la naturaleza humana y de sus tipos. Dilthey no ha logrado someter la noción de vida a una adecuada consideración temática. Así, cae en una actitud esteticista o estético-contemplativa que goza con el espectáculo de la historia y de la vida humana: “Así como Hegel terminaba la historia de la filosofía con la reconciliación absoluta de la Idea consigo misma, en Dilthey aparece [...] la misma aspiración a colmar una ruptura y dar término a la historia filosófica”<sup>12</sup>.

Si Hegel nos ofrece un simulacro de historia y Dilthey hace depender la comprensión de la historia de la filosofía de categorías de la vida que no pueden ser explicadas, es necesario un análisis más hondo de la cuestión que tenga en cuenta los supuestos que subyacen a las teorías examinadas. Ese supuesto es que la forma más alta del conocimiento es la ciencia, y que esa forma se ha de imponer más allá de la multiplicidad meramente fáctica de las filosofías. El esclarecimiento de una radical diferencia entre ciencia y filosofía mediante una discriminación de sus respectivas verdades tiene que posibilitar un nuevo modo de acceso al problema del sentido de la historia de la filosofía. Es necesario un examen de la estructura de la existencia humana, de su desnudo “que” (*Dass*), que la filosofía hegeliana encubre y desdeña y que la filosofía de Dilthey no puede aprehender conceptualmente. De este modo Heidegger pasa a ocupar un lugar fundamental en el análisis.

La historia de la filosofía solo puede presentarse como una “anarquía de los sistemas filosóficos” si se considera que la filosofía es un sistema proposicional que tiene que coincidir con la realidad objeti-

<sup>12</sup> Ibid., p. 164.

va. Si la realidad es una y la verdad es coincidencia, solo puede haber una filosofía verdadera. La idea de anarquía está unida al punto de vista objetivo y teórico sobre la filosofía. Carpio vincula su análisis con un planteo trascendental. La filosofía anterior a Kant parte del supuesto de un objeto independiente de toda relación constitutiva con el conocimiento. Como este punto de vista conduce al escepticismo respecto de las posibilidades de conocer ese objeto independiente, la revolución copernicana de Kant significó preguntar por las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos. Análogamente, si la historia de la filosofía solo ofrece una anarquía de sistemas, se cae en un escepticismo filosófico. Por tanto, es necesario preguntar por las condiciones de posibilidad de la multiplicidad de los sistemas. De ahí que “se pregunta *cómo ha de pensarse o ha de ser aquello de que la filosofía se ocupa, y cómo, a una con ello, ha de entenderse la verdad, para que la pluralidad de las filosofías quede ontológicamente fundada [...]*”<sup>13</sup>. La respuesta se encuentra en el hecho de que la filosofía no es ciencia porque su tema no es un objeto o un ente sino que ella lleva a conceptos el horizonte de la comprensión del ser, es decir, el ámbito a partir del cual se puede hablar de entes o de objetos. Y si la filosofía no puede ser asimilada a la ciencia porque su tema es el ser, tampoco tendrá validez en ella el concepto de verdad propio de la ciencia. Si el ser no es objeto ni ente con el cual la proposición pueda estar en una relación de adecuación, la verdad ya no puede pensarse como coincidencia. La verdad para la filosofía significa el desvelamiento del ser y no una relación entre un sistema de proposiciones y un sistema objetivo u óntico de entes: “Entonces desaparece la condición de posibilidad para que pueda hablarse de ‘anarquía’; *la anarquía misma se desvanece*”<sup>14</sup>.

En las reflexiones de Carpio, la consideración de la historia de la filosofía corre paralela con el énfasis en la decisión radical inherente a la libertad. Renovadas expresiones de este punto de vista se encuentran en los trabajos incluidos en el volumen *El filósofo en el mundo de hoy*. Sabemos que solo se alcanza la condición humana mediante el acontecer que, partiendo del ente, lo trasciende en dirección a un horizonte de sentido. Así, la libertad tiene un anverso en la liberación del ente y un reverso en la resolución para el ser. Carpio subraya el papel de la resolución como “la decisión fundamental del

<sup>13</sup> Ibid., p. 20.

<sup>14</sup> Ibid., p. 410.

filósofo que en el acto de su trascender abre un horizonte de sentido —donde la ‘respuesta’ no es un ‘resultado’ ni un término, sino más bien un principio (*arjé*), un acto que se sostiene a sí mismo en tanto se actúa a sí mismo, un acto de libertad”<sup>15</sup>. La libertad no es una relación intramundana, sino “el fundamento de la desligación por la cual el hombre se desprende de los entes y se obliga al ser, la proyección misma del *Dasein* hacia el mundo: el vuelo del alma de que Platón habla en el *Fedro*”<sup>16</sup>. La comprensión de que en la libertad reside el fundamento mismo del hombre constituye, para Carpio, “uno de los significados —el primordial, quizá— de la inagotable ‘alegoría de la caverna’”<sup>17</sup>. En su escrito “El método fenomenológico y la historia de la filosofía” muestra cómo la reducción o liberación del ente y la construcción o reconducción hacia el ser requieren como tercer momento una destrucción de los encubrimientos del sentido del ser producidos por la tradición filosófica. No se trata de la aniquilación de la historia de la filosofía sino de la oposición al mero relato de un pasado que no se puede repetir creativamente. Nuevamente se trata de destacar la correlación entre la historia de la filosofía y el filosofar viviente. Al respecto, Carpio escribe: “[...] Heidegger busca los fundamentos hasta ahora ocultos de la historia de la filosofía, busca en los filósofos lo que ellos *no* pensaron, el suelo de supuestos sobre el cual han procedido; intenta ‘des-armar’ la historia de la filosofía para llegar a penetrar en su estructura interior y alcanzar las fuentes de las que los pensadores han extraído sus conceptos fundamentales: De modo que si la ‘destrucción’ tiene una función negativa, ello es en todo caso respecto de la manera usual de hacer historia de la filosofía”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> A. P. Carpio, *El filósofo en el mundo de hoy*, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 107.

## LA TAREA Y EL RIGOR DEL PENSAMIENTO: LA MEGALOPSYCHÍA DE UN MAESTRO

Dra. MÓNICA B. CRAGNOLINI

Adolfo Carpio ha sido mi profesor, mi director de tesis de doctorado, junto con Ricardo Maliandi, y el titular de las dos cátedras en las que me desempeñé muchos años: *Introducción a la Filosofía* (luego *Fundamentos de Filosofía*) y *Metafísica y problemas especiales de Metafísica*. En esta oportunidad, me voy a referir a él como profesor, y a lo que significó para mí la figura de Carpio como maestro. Es decir, no me voy a remitir a su pensamiento, sino al modo de poner en práctica, en el ejercicio de la enseñanza, una actitud vital en torno a aquello que consideraba que debía ser enseñado en filosofía. De quienes han sido nuestros maestros nos quedan en el recuerdo, más que contenidos enseñados, actitudes y modos de la enseñanza en los que se patentiza la vocación del que enseña.

La primera clase “formal” a la que asistí en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue el teórico de *Introducción a la Filosofía*, que dictaba Carpio, en el año 1977, en la sede de Independencia. En años anteriores había concurrido “informalmente” a algunas clases de otras asignaturas, ya que había decidido hacía muchos años que iba a dedicarme a la Filosofía.

Por esos años, tal vez unos años después, se había estrenado en Argentina la película *Iluminación*, de Krzysztof Zanussi, y mi recuerdo de esa clase ha quedado unido a esa impresión: la de la iluminación. La película comenzaba con el discurso de un científico que hablaba del concepto agustiniano de iluminación como intensificación de la inteligencia. El protagonista del film, un estudiante de ciencias torturado por sus dudas metafísicas, atraviesa diversas experiencias, se plantea muchas preguntas filosóficas sobre el sentido último de la realidad y sobre el modo de captar el mundo, y constantemente todo aquello que vive lo transforma en esquema, símbolo,

abstracción, hasta que, en la escena final, mirando a su hijo que juega en la arena, ninguna imagen se superpone a ésta.

En el film de Zanussi se mostraban las múltiples perspectivas y accesos a lo así llamado “real”, o lo absoluto, y existía una continua superposición de imágenes por las que toda escena vivida por el protagonista se traducía en otra escena diferente: la imagen aparentemente más simple remitía a fórmulas, ecuaciones, algoritmos, teoremas, esquemas, símbolos. Todo remitía a otra cosa, y en esa continua remisión se patentizaba la experiencia de la búsqueda de la verdad. Más allá de la escena final, en la cual ya no había superposición alguna de fórmula o esquema sobre la imagen de la playa, la vida allí vivida en lo más cercano y familiar (la mujer, el hijo) y el paisaje majestuoso del mar, pareciendo indicar que la iluminación es algo que acontece en el instante, y que ya no remite a ejercicios de traducción esquemática, esa película quedó en mi recuerdo unida a esa clase. Y aún cuando haya visto la película después de esa clase, creo que la impresión que experimenté en la misma fue tan grande y persistente, que finalicé por asociarla a esa experiencia posterior del film. Tal vez, al ver la película, en algún momento habré pensado que eso fue lo que sentí ante la primera clase de Carpio, y entonces ya no pude separar una escena (la de la clase) de la otra (la de la visión del film).

La iluminación que experimenté en ese momento, en una clase de la disciplina a la que me iba a dedicar, fue la del impacto de encontrar conjugados dos aspectos de la misma que me apasionaban: el rigor del pensar, pero a la vez, la posibilidad de expresar claramente ese rigor, dando cuenta de la maravilla del pensamiento en sus diferentes perspectivas. Desde entonces, no pude separar ambas ideas, y Carpio ha quedado como la figura emblemática de ese doble aspecto: el rigor del pensamiento que se asocia a las múltiples posibilidades del mismo, y todo esto expresado con la mayor de las claridades. La sensación era muy extraña: se percibía la dificultad, la densidad, lo enmarañado del problema filosófico que se estaba planteando, pero al mismo tiempo todo eso, esa maraña, esa densidad, se explicitaban de manera diáfana. La clase era una suerte de exposición de laberintos, y un continuo indicar hilos de Ariadna para transitar por los mismos. Carpio repetía siempre aquello de que el pensamiento debe expresarse claramente, y como estudiantes, nos invitaba a sospechar de los discursos confusos que quieren parecer profundos. Del mismo modo que Nietzsche, que decía que algunos quieren parecer profundos poniéndose a pescar en pantanos y aguas

sucias, en lugar de hacerlo en mares abisales, Carpio consideraba que la claridad era la *conditio sine qua non* de la posibilidad de la argumentación y de la disputa filosófica. Esto solía molestar a muchos estudiantes en los exámenes finales: Carpio repetía mucho aquello de que si no se puede expresar no ha sido pensado, la constante recurrencia en los exámenes al “¡lo sé, pero no puedo expresarlo!” para él no tenía sentido.

Sus clases, que luego fueron retomadas en su libro *Principios de filosofía*, eran siempre de carácter *histórico-problemático*: si bien las mismas estaban ordenadas históricamente, lo que se destacaba en los autores tratados eran las cuestiones problemáticas: qué temas, que pasiones los habían impulsado a filosofar, qué problemas se jugaban allí para la filosofía, y todo esto con sumo rigor, precisión y claridad. En el “Prefacio” al libro, se señala que el mismo pretende presentar de manera no dogmática a los diferentes filósofos, pero que en esa actitud existe una suerte de “dogma”: “el de sostener una concepción problematista de la filosofía y, con ello, que la ‘verdad’ es (dicho de manera muy inadecuada) cuestión ‘personal’. Con otras palabras, el ‘dogma’ de que aquí se parte es el del repudio de la intolerancia y el dogmatismo, el que proclama el respeto por la diversidad y riqueza de cada existencia humana”<sup>1</sup>.

Por eso el “pensar sin recetas” tenía, en sus clases, paradójicamente un carácter “dogmático”, porque era una afirmación de un estilo de vida y de pensamiento. Pensar sin recetas permite, justamente, eludir los dogmatismos, pero, al mismo tiempo, debe ser sostenido como un lema ético-vital para respetar la diferencia y la diversidad. Sus clases eran, entonces, un constante azuzarnos al ejercicio de la sospecha, de la duda con respecto a lo supuestamente sabido, aprobado, consensuado. Y porque pensaba la filosofía como “acto de libertad”, no sabíamos, por lo menos en *Introducción a la filosofía*, cuál era el pensador al que se sentía más cercano. Sus clases sobre Marx o sobre Heidegger no se diferenciaban: los dos pensadores eran presentados con la misma ecuanimidad, con el mismo rigor. Y si bien Marx, tal vez, recibía más críticas, de todos modos, la actitud respetuosa hacia el pensamiento lo llevaba a una exposición tan cuidadosa de ambos que resultaba difícil, por lo menos en ese primer contacto con sus clases, saber de su cercanía al pensamiento de Heidegger. Todos los autores de esa *Introducción* fueron expuestos con el mismo

<sup>1</sup> A. P. Carpio, *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, segunda ed., 1995, nota a pie de página de la p. XVI.

entusiasmo, claridad y rigor (y si alguno no lo era, esto se debía a que dicho autor no era, según su parecer, un pensador, sino un periodista o novelista, como decía siempre de Sartre). Todas las clases fueron magníficas, y a lo largo de un año pasaron ante nosotros, estudiantes del primer año, los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Heidegger. Carpio insistía en que Kant era el “puente del burro”: el estudiante que podía “atravesar” las dificultades de la filosofía kantiana, podía seguramente entender lo que seguía: Hegel, Husserl, Heidegger, por ello Kant era la “prueba de fuego” del estudiante.

El rigor del pensamiento kantiano, sus separaciones e indicaciones de límites, patentizaba una necesidad del ejercicio filosófico que era tema constante de las clases: la disciplina, el conocimiento, que impiden la improvisación. El talento, decía, no alcanza, es necesario el trabajo del pensamiento, el rigor y el esfuerzo del concepto, la dura ascesis que el mismo implica. De allí el epígrafe de *Principios de filosofía*, la frase de Hegel de la *Fenomenología del espíritu* que siempre recordaba en las clases:

Respecto de todas las ciencias, artes, habilidades y oficios vale la convicción de que para poseerlos se necesita un reiterado esfuerzo de aprendizaje y de ejercicio; y que, si bien todos tienen ojos y dedos, y se les proporciona cuero e instrumentos, no por ello están en condiciones de hacer zapatos. En lo referente a la filosofía, en cambio, parece ahora dominar el prejuicio de que cualquiera sabe inmediatamente filosofar y apreciar la filosofía porque para ello posee la medida en su razón natural, como si cada uno no poseyera también en su pie la medida del zapato. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 54).

Recuerdo que esta referencia a la necesidad del trabajo conceptual, siempre generaba discusiones en clases: algunos estudiantes consideraban que esto implicaba una restricción a esa libertad del pensamiento de la que siempre hablaba Carpio. En *El mal de Montano*, Enrique Vila-Matas señala algo similar a lo indicado por Hegel con respecto a la literatura: recordando la expresión de Schopenhauer, que se quejaba de la “cizaña parasitaria” de los malos libros, el autor español indica que la literatura se ha convertido en el deporte favorito de muchas personas: nadie cree que puede construir un edificio sin haber adquirido una competencia que se lo permita, sin embargo, montones de personas se ponen a escribir una novela sin aprender los rudimentos del oficio<sup>2</sup>. No sé si debo decir que Carpio

<sup>2</sup> E. Vila-Matas, *El mal de Montano*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 64.

atribuía parte de la responsabilidad en esta sobreproducción de “filósofos naturales” a ciertas teorías de la pedagogía que propiciaban la “libre expresión” de todo aquello que al estudiante se le ocurriera, y aplaudían todo lo que se podía producir de este modo, sin establecer distinciones ni criterios de evaluación. En este sentido, también era muy crítico del rechazo de la memoria como elemento indispensable para el estudio, y hasta nos indicaba reglas mnemotécnicas para recordar los accidentes aristotélicos, las reglas del método cartesiano, y otras cuestiones técnicas de la filosofía. En este sentido, sus enseñanzas apuntaban a indicar la relevancia de la mediación y a destacar que las ideas estaban vivas “gracias a la mediación” y no a pesar de ella. Frente al inmediatismo defensor de la inspiración, ponía siempre el acento en el trabajo, en la disciplina del pensar, del crear, del escribir.

De más está decir que las clases no estaban “exclusivamente” dedicadas a autores filosóficos: a lo largo de las mismas advertimos que dedicarse a la filosofía suponía diversificarse en otros conocimientos y lecturas, que era necesario leer mucha narrativa, poesía, obra dramática, reconociendo en las mismas el trabajo arquitectónico que toda obra significa.

Ya en los años 80, y cursando *Metafísica*, percibimos que, a pesar de su ecuanimidad filosófica, existía una corriente por la cual Carpio sentía cierta animadversión: la filosofía analítica. El rechazo de las cuestiones metafísicas por parte de la misma, el “desparpajo” con que algún analítico había indicado su prescindencia de la tradición filosófica, el particular modo en que Carnap había “liquidado” ciertos temas, le producían un peculiar enojo que solía expresar en sus clases. Cuando en la segunda edición de *Principios de Filosofía* decidió incluir a Wittgenstein, señaló sus distancias con respecto a ese modo de hacer filosofía sin tener en cuenta la historia de la filosofía, “sin la cual se corre el riesgo de caer en todo género de banalidades sin cuento ni cuenta... o de inventar la pólvora”<sup>3</sup>. Por ello, en el prólogo a la edición que incluye el capítulo de Wittgenstein, Carpio se pregunta si la forma de plantear la cuestión filosófica en este autor no será el indicio de “esta época en la cual todo quiere ser *light*, el siglo del café sin cafeína y sobre todo de los tranquilizantes para cada ocasión, la era del último hombre que profetizó Nietzsche, el tiempo del hombre de hechos (Husserl), época de *videos* y no de meditación (¡no pienses, sino mira!’, era exigencia de Wittgenstein) y si somos

<sup>3</sup> A. P. Carpio, *Principios de Filosofía*, ed. cit., XXII.

capaces de recordar los ejemplos de Sócrates y de Kant y asumir el denuedo de la tarea siempre inconclusa, pero digna, de pensar. La disyuntiva es clara, pues así como la ciencia de hechos sólo produce hombres de hechos (...), ciencias puramente formales producen formas de hombre, sin médula ni substancia”<sup>4</sup>.

Señalé anteriormente que, cuando cursamos *Metafísica*, descubrimos el amor de Carpio por el pensamiento heideggeriano, y la relevancia que le adjudicaba en relación a toda la filosofía contemporánea, a la que consideraba heredera del pensador alemán. Fue en esta asignatura que fuimos comprendiendo su ubicación en esta línea de pensamiento, y la importancia que la misma tenía en relación a su concepto existencial de la metafísica. Ahí fue cuando percibimos de qué manera el pensamiento y la vida se entrelazaban en eso que era una decisión vital: el pensar sin dogmas, el pensamiento como demora. De allí las clases recogidas en 1998 por Blanca Parfait, bajo el título *La metafísica como libertad y sentido*.

La metafísica para Carpio es pluránime, diversa, ya que la metafísica no tiene sentido, sino que “da” sentido. Si cada existencia proyecta su sentido, de ello surge una postura ética: la de la tolerancia, “de la veneración por la diversidad, riqueza e irreductibilidad de cada existencia”<sup>5</sup>. Por ello, frente a la ciencia, que busca la unanimidad, el filósofo busca la pluranimidad, y es por eso que es magnánimo: posee lo que Aristóteles denominaba una *megalopsychía*. Quien pretende imponer a otros una verdad (sea con el libro, sea con el garrote, aclara Carpio), ignora qué es la existencia en su diversidad. Por eso, está justificada toda metafísica, menos la que no respeta al otro.

Y allí entendíamos que *Metafísica* no era una materia que transmitiera un sentido, sino que era una suerte de escuela de vida, de ética, y esto no en un tono edificante acerca de lo que debe o no hacerse, sino, contrariamente, en un tono de apertura. Y allí entendíamos también la constante referencia y admiración a Francisco Romero, maestro de Carpio, quien señalaba que el laboratorio de la metafísica es el propio filósofo, con la conciencia de sus propios límites. Lo cual deja al filósofo en el riesgo nietzscheano, en el “vivir peligrosamente”, en la inseguridad propia de la metafísica, inseguridad de la existencia misma.

<sup>4</sup> A. P. Carpio, *op. cit.*, XXII.

<sup>5</sup> A. P. Carpio, *La metafísica como libertad y sentido*, Buenos Aires, Glauco, 1998, p. 397.

Ese riesgo no se puede sino asumir con magnanimidad, con *megalopsychía*, con esa grandeza de ánimo que permite tener en cuenta, “respetuosamente” las diferentes opiniones y posturas filosóficas. Es lo que está presente en la idea del pensamiento no como resolución de problemas, sino como constante problematización, como demora del pensar, en esa idea heideggeriana del pensar meditativo, frente a los modos unidireccionales del pensar calculador.

Carpio consideraba que algunas corrientes de la filosofía contemporánea, en la medida en que tendían a convertir al pensamiento en técnicas para la disolución de problemas, eran modos del pensar calculador, y una muestra del avance de la tecnociencia en el ámbito de las humanidades. Por ello, la remisión a aquello que le dijera Heidegger en una de sus visitas en la Selva Negra: para el pensar filosófico sólo quedan Islas, espacios que se resguardan de la conversión del pensamiento en ciencia o en técnica.

En esas islas del pensar habitó Carpio, como maestro que hizo de la metafísica un modo de la existencia y una práctica de vida que permite, desde la *megalopsychía*, el respeto de la diferencia. Tal vez, por habitar en esas islas, ya no quiso, o no pudo, permanecer en nuestra Facultad. Siempre glosaba irónicamente el poema de Borges, señalando “La UBA va en coche a la muerte”, porque sentía un gran dolor con respecto a ciertas transformaciones en el ámbito universitario que, en el caso de la filosofía, afectaban no sólo a una disciplina, sino a un modo de estar en el mundo. Creo que esa disyuntiva se podría resumir en términos de, o bien ubicarse problemáticamente en el pensamiento, con el respeto a la diferencia que ello supone, o bien ubicarse en términos de una “técnica” filosófica que termina por anular los problemas, disolviéndolos. Son dos estilos de pensamiento que se patentizan en modos de vida y de acción: argumentar para problematizar y dejar abiertas las preguntas, frente al argumentar para aniquilar las mismas (y a veces también, a quien las formula)<sup>6</sup>.

En esas islas del pensar, en las que supo resguardarse, tal vez, ojalá, lo reencontraremos algún día.

<sup>6</sup> Remito a esta idea del pensamiento como continuo replanteamiento de los problemas en M. B. Cragnolini, “Las soluciones filosóficas: una aproximación nietzscheana”, en G. L. Porrini, *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario, 1996, pp. 63-76.



## HABLA EL FILÓSOFO

Prof. CORIOLANO FERNÁNDEZ

Cuenta Plutarco que los antiguos mencionaban una ciudad imaginaria donde las palabras se congelan cuando hace mucho frío, pero con la llegada del calor se van descongelando. De este modo, los habitantes escuchan durante el verano lo que se han dicho en el invierno.

Es la filosofía. Quiero decir: la filosofía es una forma de saber de lenta maduración, que requiere tiempo para ser asimilada, lo que de ella aprendimos permanece en nosotros congelado y lo llegamos a comprender más tarde en contacto con los problemas que se presentan en la vida. La filosofía tiene efectos tardíos, como dice Platón en un pasaje de la *Carta Séptima*.

En *El filósofo en el mundo de hoy* se han reunido trabajos de Adolfo Carpio de 1969 a 1990. “El filósofo en el mundo de hoy”, es el primero de los ensayos de este libro, escrito hace tres décadas y da título a la obra.

Dice Carpio que la situación del filósofo en nuestros días es incómoda. ¿Por qué? Ante todo porque se acusa a la filosofía de inutilidad e ineficacia.

La filosofía es inútil, porque el pensamiento puro no sirve para transformar el mundo, sólo sería lícita si fuese una praxis transformadora o revolucionaria.

Y la filosofía es ineficaz, o si se quiere superflua, porque lo que es la realidad y lo que es la verdad ya lo dicen las ciencias. Nuestra época es la época de la tecnociencia, la técnica es la esencia de la ciencia moderna; la tecnociencia se une a la demanda de una praxis político-social porque pretende constituir una técnica para la acción.

Y esto es así nos guste o no nos guste, esta circunstancia es la situación fáctica del filósofo actualmente. El filósofo hoy está incómodo y señala el autor que Platón lo supo muy bien con su

alegoría de la caverna. Carpio dice que por eso, como en otros momentos decisivos de la historia del pensamiento, es preciso volver a Platón y aquí yo me permitiría una leve corrección al maestro: acaso no es preciso volver a Platón porque en Platón siempre estamos.

¿Qué hacer? Ante todo, dice Carpio, encontrarle algún sentido o significado a esta situación y esto, el otorgamiento de sentido, encontrar o dar sentido, es una de las tareas propias del filósofo. ¿Nos rendimos a la eficacia de la actualidad, de lo que está vigente? El autor responde que no, y propone apelar al poder de lo inactual: en lo inactual encontramos una especie de suelo nutricio de la filosofía.

Inactual no consiste en negar la técnica: yo sería un necio, escribe, si niego la ciencia y niego toda técnica; lo inactual más bien consiste —y acá resuena la voz de Heidegger— en decirle sí y no a la técnica, decimos “sí” al ineludible uso de objetos técnicos y podemos decirle “no” en cuanto esos objetos nos acaparen de modo que confundan y tuerzan nuestra esencia, lo que Heidegger ha llamado *serenidad* ante las cosas o respecto de las cosas. Todos conocemos el episodio de Sócrates paseándose en el mercado y mirando lo que ofrecía y ante la pregunta de qué iba a comprar él responde: estaba mirando todas las cosas de las que puedo prescindir.

Una de las tareas que cabe hacer es preguntar. El filósofo ante todo pregunta.

Se pide que nos dediquemos a transformar el mundo. ¿No será, pregunta Carpio, que al revés de lo que pensaba Marx los hombres se han ocupado demasiado de transformar el mundo? ¿No será hora de que al mundo lo dejen tranquilo? Se pide acción. ¿No será, pregunta de nuevo, que el hombre occidental ya ha actuado demasiado? ¿Es el fondo de la existencia humana esencialmente acción, praxis, o es relación al ser? Alusión a la heideggeriana *Carta sobre el humanismo*: el ser humano no es el señor del ente sino el pastor del ser.

Se piden hechos. Y bien ¿qué es un hecho? ¿Hay hechos puros? No. Los hechos, los hechos de que se ocupan las ciencias (la política, la sociología, la historia, la física) no son hechos puros sino resultado de una interpretación, resultado de un sentido que se ha proyectado y el sentido no es un hecho más, no es algo dado, como un sonido que de pronto escuchamos, sino que es algo proyectado.

¿Qué hacer? Primero aplicarse a lo inactual. Segundo, preguntar. Tercero: tomar distancia.

No quedar encadenado a lo inmediato. El filósofo es el ser que toma distancia y se pone también a reflexionar sobre la distancia en sí misma. Y al pensar sobre la distancia piensa también sobre las diferencias. Lo inmediato es para el filósofo el punto de partida, nada más...pero tampoco nada menos. ¿Qué quiere decir lo de pastor del ser? Es percibir que hay una luz que hace que los entes sean pero esa luz no es ya un ente más.

Claro. El pensador modelo de Carpio es Martin Heidegger, y desde luego los griegos –hablaba siempre de los maravillosos griegos– y clásicos como Descartes, Kant, Hegel, Husserl. ¿Hay en el filosofar de Carpio un predominio de la filosofía alemana? Yo diría una clara influencia, sobre todo del pensamiento del siglo XX, pero no es una tiranía.

¿Entonces es Carpio un mero expositor? No. Justamente, no. Detenerse en un autor o en una corriente de pensamiento y trabajarla, en el sentido que la palabra trabajar significa en la vida filosófica, no es repetir. Trabajar es recrear. Han hecho así todos los excelentes filósofos que en el mundo han sido. Carpio acude a Heidegger pero también dialoga con Heidegger.

Para entender esto acaso nos sea útil la reflexión de Antonio Machado: No es lo mismo pensar que haber leído.

Carpio, sabía leer, sabía pensar y sabía escribir. Solo alguien que tenga el arte de estas tres tareas que menciono, leer, pensar, escribir, pudo redactar un libro como su introducción a la filosofía, cuyo título es *Principios de Filosofía*. Nunca encontré un alumno que dijera que no le gustaba o que no la entendía.

Yo diría que hay un “estilo carpiano” si me aceptan la expresión. Y como prueba les muestro que en *El filósofo en el mundo de hoy* aparece Ortega y Gasset, hay dos textos sobre Ortega.

Ortega, dice Carpio, nos hizo el regalo de venir tres veces a la Argentina y nos hizo también un cuarto regalo, porque se ocupó de los argentinos.

Y dice algo más, por un lado de tipo humorístico y por otro lado bien serio.

Lo del humor es por los diarios *Crítica* y *La Razón*, vespertinos que se voceaban a la tarde. Comentaba Ortega que estar en Buenos Aires le hacía pensar siempre en Kant.

Ortega que no era generoso para el elogio, elogia a la Argentina, a nuestro pueblo, por la potencialidad que percibe, pero des-

liza una sospecha: sospecha que nuestra vida se agota en ser promesa. En lugar de instalarse en la vida para desde allí, realizar ideales y proyectos, el argentino se instala en la vida y en sus ideales y proyectos como si fueran ya reales. Y Ortega nos pide que nos saquemos de encima tantas ilusiones y vayamos a las cosas mismas.

Lo que pasa, dice, es que el argentino en su íntimo fondo lo sabe y trata de ocultárselo a sí mismo. Y el resultado es cierta falta de espontaneidad, una ruptura entre lo que el argentino quisiera ser y lo que realmente es; y como se lo oculta, Ortega nos define al argentino como un ser humano “a la defensiva”.

O sea, en lugar de ir a las cosas, de responder a su vocación, el argentino se defiende, defiende su persona, su tarea, su rol social, su obra, pero defiende lo más exterior y de ahí una incomunicación entre el alma profunda y su papel exterior. El argentino no se entrega a fondo a nada porque lo que le preocupa es la idea que él tiene de su persona, se gusta mucho a sí mismo.

En otras palabras: al argentino lo pierde su narcisismo. Y nos aconseja superar el “guaranguerismo” y estrangular el énfasis. Fíjense ustedes que el consejo es más vigente que nunca.

Carpio se pregunta qué diría hoy Ortega. ¿Nos habremos quedado en pura promesa? Y Carpio, el heideggeriano Carpio, cita el *Martín Fierro* en su libro *El sentido de la historia de la filosofía*, cuando Fierro habla de algunos cantores y dice: “Parece que sin largar / se cansaron en partidas”.

Sin embargo, al leer lo del “el hombre a la defensiva” no pocos intelectuales argentinos se sintieron ofendidos. ¿Será que se sintieron desenmascarados? Lo cierto es que no se le ofreció a Ortega en ese año de 1940 la oportunidad de trabajo que le hubiera permitido quedarse definitivamente en la Argentina.

De todos modos lo esencial, dice Carpio, es que por primera vez un filósofo extranjero se ocupó de nosotros. Y eso es el carácter, ese misterioso principio que pone en movimiento los mecanismos de nuestros aparatos corporales y mentales.

¿Quién era Carpio? Dedicó su vida a la docencia. Cuando yo era docente en su cátedra trataba si podía de ir sus clases teóricas, el profesor Carpio que solía arrastrar una carraspera y se enojaba mucho si alguien fumaba en clase, iba exponiendo los asuntos con tal claridad y arquitectura que el alumno vacilaba entre anotar o simplemente escucharlo. Y de sus clases ha nacido,

entre otros, su introducción a la filosofía, que lleva muchas reediciones, y ha eclipsado a las legendarias *Lecciones preliminares* de Manuel García Morente.

Vivió en general lejos de las mesas de discusión, prefirió la reunión con sus amigos y en épocas en que los docentes podíamos ir a comer afuera, le gustaba mostrar su conocimiento de los vinos y la forma de preparar ciertas comidas. A la hora de la tertulia compartía con ellos un rasgo que muchos no hubieran adivinado: un agudo sentido del humor.

Uno tiene la impresión de que era difícil imaginarlo en un oficio que no fuera el oficio del pensamiento, para usar el excelente título que Julián Marías puso a una de sus obras.

Aunque se hubiera dedicado a otro oficio, uno tenía la sensación de que igual hubiera llegado en algún momento a la filosofía.

Como llegó a la filosofía un hombre que era militar y fue profesor de Carpio, Francisco Romero. Y ya que nombro a Romero, a quien no conocí, vale una reflexión suya: dice Romero que entre nosotros cuando alguien abraza la tarea intelectual vive acechado por peripecias y vicisitudes, desde mantener o ayudar a mantener un hogar, hasta sobrellevar dificultades brotadas de la intolerancia, las tramoyas de la política educacional y de la política nacional y entonces, si le preguntamos a ese hombre o mujer qué ha hecho en su vida, ese hombre o mujer responderá, dice Romero, que no pudo hacer todo lo que hubiera deseado y lo resumirá en una frase: “es que la vida no me dejó”.

¿Debemos conjeturar ahora que a Carpio la vida “lo dejó”, lo dejó dar clases, leer, amar, escribir, meditar? Yo digo que no. Lo que pasa es que las personas como Carpio se imponen a la vida, quiero decir a las peripecias, a los conflictos inevitables, a la ingratitud, al sufrimiento de la enfermedad.

Había decidido lo que iba a ser. A ser, que es anterior ontológicamente al hacer. Y la palabra de este argentino hace más por la cultura de la patria que los best-sellers y los interminables simposios donde se habla de la patria. Han pasado, pues, varios inviernos y varios veranos y ahora a Carpio lo escuchamos como si viviera. Es el destino de los clásicos.



## PRESENCIA DEL MAESTRO

Dr. RUBÉN VASCONI

Voy a referirme a mi relación con el Dr. Adolfo Carpio durante los años en que fue profesor en la hoy llamada Facultad de Humanidades y Artes de la UNR.

Carpio llegó a Rosario hacia 1958. En ese entonces yo ya trabajaba en la, por aquella época, llamada Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, pero la Sección Ciencias de la Educación funcionaba en la ciudad de Paraná. En consecuencia, por aquellos años mi contacto con él fue ocasional y esporádico.

Una relación más estrecha se inició cuando en 1965 me presenté y gané un concurso de Profesor Adjunto en Introducción a la Filosofía, cátedra en la cual Carpio ejercía la titularidad.

Debo confesar que participé de ese concurso con mucho temor. Carpio tenía la imagen de un hombre terrible. Después me di cuenta de que, en buena medida, era una máscara de esas que con frecuencia usamos para movernos en el mundo.

Pero, de todas maneras, había entre los dos una diferencia de estilo muy profunda. Todos hemos conocido a Carpio por sus clases y sus escritos: analítico, erudito, fielmente ajustado al texto que exponía. Yo, en cambio, me había formado en un clima bergsoniano y de Bergson, según lo interpretábamos, habíamos aprendido que la verdad de un autor no está en sus palabras sino en una intuición secreta e inefable que el pensador se debate por llevar a la expresión, intuición a la que sólo se accede por un esfuerzo de simpatía, más aún, de identificación vivida.

Parecía entonces haber una diferencia abismal: o la verdad está en el texto o la verdad está más allá del texto. Hasta era posible que, a veces, la verdad existiese contra el texto. De allí mi tentación de pasar por encima del texto, de olvidarlo, leyéndolo ligeramente, para instalarme más allá de las palabras. Se iba configurando así una

pendiente que podía fácilmente conducirme a la superficialidad y hasta a la arbitrariedad de una interpretación irresponsable.

Esta diferencia de estilo no impedía que hubiese entre nosotros una relación amistosa y una profunda confianza. En la tensión creo que se generaba un buen equipo. Lo que Adolfo exponía con rigor y cara seria yo lo presentaba más fácil y sonriente. Él desarrollaba la clase con el texto en la mano, lo leía en su lengua original y luego lo traducía y explicaba escrupulosamente.

Yo solía utilizar otro método. Llegaba con alguna tarjeta de guía en la mano y comenzaba mi clase diciendo: “Yo hoy me llamo Renato Descartes (o Aristóteles o Karl Marx) y sentí, cuando salí de la escuela que estaba lleno de dudas y entonces pensé que...”. Y terminaba el tema preguntando: “¿Tienen alguna objeción que hacer a lo que yo pienso?”. Se esperaba que después de esta exposición, que apuntaba a hacer revivir al pensador, los alumnos ajustaran lo aprendido consultando los textos y la bibliografía recomendada. Pero eso debía ser su trabajo personal.

Esta diferencia de estilo generó, en algunos momentos, situaciones que llamaría enojosas. Recuerdo, cuando estaba redactando *Principios de Filosofía* y me iba entregando los manuscritos para después discutirlos, algo que ocurrió con Hume. Había en este autor dos problemas: uno de carácter psicológico, el del origen de las ideas y otro de carácter crítico-epistemológico, referente al valor de verdad de nuestras ideas. Pero ambos problemas, en la exposición de Hume, son difíciles de distinguir. Me comentó la dificultad y le contesté que todo se aclaraba si decíamos que si bien todas nuestras ideas derivan de una impresión (origen) no a todas les corresponde una impresión (valor). Distinguiendo entre derivar de y corresponder a se aclaraba todo el texto de Hume. Me pareció que le gustó la idea.

A la semana siguiente nos encontramos y me comentó que había releído todo Hume y no había encontrado esta distinción entre derivar de y corresponder a.

Naturalmente le contesté que Hume no lo decía pero que de ese modo se podía comprender mejor la propuesta de Hume. No dijo nada pero jamás olvidaré la expresión enigmática de su rostro: odio, desprecio, sorpresa, nunca lo sabré.

Pero no todo era diferencia. Yo admiraba mucho su prolijidad. Carpio me enseñó –no sé hasta donde lo he aprendido– a leer, como él decía, citando a Nietzsche, “con la punta de los dedos”, a permanecer todo el tiempo posible en el texto, a buscar, ante todo en las palabras, la verdad de un pensador.

Pero me preguntaba: esta devoción al texto, ¿no podría conducir-lo a ser un discípulo fiel en el sentido de aquéllos que, pegados al autor admirado, no hacen sino repetirlo servilmente? ¿No generaría esta actitud de sujeción al texto una atención puramente filológica que asfixiaría el pensar y haría imposible la filosofía?

Sin embargo, no ha sido ése el caso de Carpio y esto se ve claramente si consideramos su concepción de la verdad y de la naturaleza de la reflexión filosófica.

Hay una idea que se repite casi idéntica en sus principales escritos. Cierra como Epílogo sus *Principios de Filosofía*. Reaparece en el último capítulo de su tesis doctoral sobre *El sentido de la Historia de la Filosofía*. La retoma en una importante conferencia de 1991 “La metafísica como libertad y sentido”, dictada en esta Academia Nacional de Ciencias con motivo de su incorporación como miembro correspondiente.

Sin duda, una idea reiteradamente presente no puede menos de constituir una profunda convicción de su autor.

Se preguntaba Carpio en estos escritos: ¿tienen solución los problemas filosóficos? Y respondía: “...con el término ‘solución’ pueden entenderse tres cosas bastantes diferentes y que conviene distinguir con pulcritud: ‘solución’ puede significar ‘disolución’, ‘absolución’, o ‘resolución’”.

Aclaremos estos términos. En general, el pensamiento matemático, para tomar el ejemplo más claro, ‘disuelve’ sus problemas. Teníamos un problema, realizamos el cálculo conforme a las reglas del caso y obtenemos una solución: el problema ha desaparecido, ha sido disuelto.

La absolución, por su parte, consiste en sacarnos el problema de encima, nos descargamos de él o se lo pasamos a otro. Así nos absuelve el confesor de nuestros pecados, nos quita su carga. Del mismo modo ha solucionado también la Filosofía muchos de sus problemas descargándose de ellos y pasándolos a otros. Ya, como filósofos, no nos preocupan las órbitas de los planetas; hemos pasado el problema a la astronomía. La solución hallada por el filósofo ha sido, en este caso, obtener la absolución. La cuestión ya no nos incumbe, no cargamos más con ella.

Pero las cuestiones de que se ocupa la Filosofía nos tocan tan “dentro” de nosotros, hasta tal punto nos interesan (inter-esse, como decía Carpio) nos comprometen tan profundamente que no podemos ser absueltos de estos problemas.

Tampoco, como habíamos visto, podemos disolverlos. La disolución sólo se puede llevar a cabo con cuestiones objetivas, mientras

que las filosóficas nos incumben de tal modo que no podemos separarlas de nosotros mismos. A la explicación clara de esta imposibilidad están dedicados los últimos capítulos de *El sentido de la historia de la Filosofía*.

Entonces, si respecto de los problemas filosóficos no cabe ni la absolución ni la disolución, ¿qué nos queda? Tan sólo la resolución. Desde nuestra finitud no podemos sino “apostar”, asumir una “actitud” –siempre provisoria, siempre cuestionable–, realizar el salto de la libertad que tiene como *terminus ad quem* lo otro del ente, el horizonte de todo ente, el ser.

Nacida la Filosofía de un acto de libertad, se distancia de la ciencia y se acerca al ámbito del arte y de la creación poética, y también por eso la pluranimidad y no la unanimidad son esenciales a la verdad filosófica.

Pero ahora, volviendo al principio: si la filosofía es resolución y libertad, ¿para qué leer cuidadosamente a los grandes pensadores? ¿No sería suficiente, para filosofar, una vigorosa libertad que resuelve?

Toda la vida de Carpio como docente constituye una respuesta a esta pregunta. La resumo en sus propias palabras: “...el pensar libre y responsable (ahora se agrega responsable) no es nada que pueda lograrse ‘en el aire’ según pretende una pedagogía ingenua y a la vez peligrosa ...en filosofía como en la ciencia o el arte, tal manera de encarar las cosas no puede desembocar sino en la improvisación, en la irresponsabilidad, en el dislate...” (*Principios de Filosofía*, p. XI).

La lectura atenta y respetuosa de los grandes modelos no es impedimento sino el verdadero alimento del pensar filosófico, como sobradamente nos lo muestran los grandes creadores, formados todos en una tradición y generando nuevos pensamientos en un libre diálogo con esa tradición.

El conocimiento serio de la Historia de la Filosofía (la Ciencia de la Filosofía, como la llamaba Carpio) constituye el único camino que puede conducirnos, si hemos recibido la gracia del genio, a la creación filosófica verdadera y original.

Y si no hemos recibido esa gracia, al menos, como el que no pudiendo pintar goza con las obras que otros han realizado, el conocimiento serio y profundo de los grandes pensadores, nos hará experimentar esa felicidad que nace de la admiración ante las maravillas que es capaz de crear el espíritu humano.

Esta ha sido para mí una enseñanza profunda y duradera. Pero hay algo que me afecta más íntimamente.

Carpio se ha convertido para mí en una presencia que no me abandona. Cuando escribo o digo algo, se lo muestro para ver que opina. Lo más a menudo, no le gusta. Entonces lo corrijo un poco. Así seguimos ese diálogo, a veces un poco tenso, que se inició cuando éramos compañeros de trabajo. Así me peleo amistosamente con él.

Aquellos que hemos apreciado de corazón están más vivos y más cerca nuestro después que han muerto. Su realidad, ahora omnipresente, se ha esenciado, se ha librado de la finitud de la carne y la contingencia de la cotidianidad. Y en este caso y para mí, Adolfo se ha convertido en el tábano socrático que permanentemente me impide reposar tranquilo en lo que yo soy.



MESA DIRECTIVA

- 2011-2013 -

Presidente

Dr. HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Vicepresidente 1°

Dr. MARCELO A. DANKERT

Vicepresidente 2°

Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Secretario

Ing. JUAN CARLOS FERRERI

Prosecretaria

Dra. AMALIA SANGUINETTI DE BÓRMIDA

Tesorero

Ing. LUIS ALBERTO DE VEDIA

Protesorero

Ing. ANTONIO A. QUIJANO

Director de *Anales*  
Académico Titular Dr. Alberto Rodríguez Galán

Consejo Asesor de *Anales*  
Académico Titular Dr. Amílcar E. Argüelles  
Académico Titular Dr. Mariano N. Castex  
Académico Titular Dr. Roberto J. Walton

Secretaria de Redacción  
Dra. Isabel Laura Cárdenas

Impreso durante el mes de febrero de 2012 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,  
Bacacay 2664, Depto. 23, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina  
correo-e: [pellegrinirj@gmail.com](mailto:pellegrinirj@gmail.com)